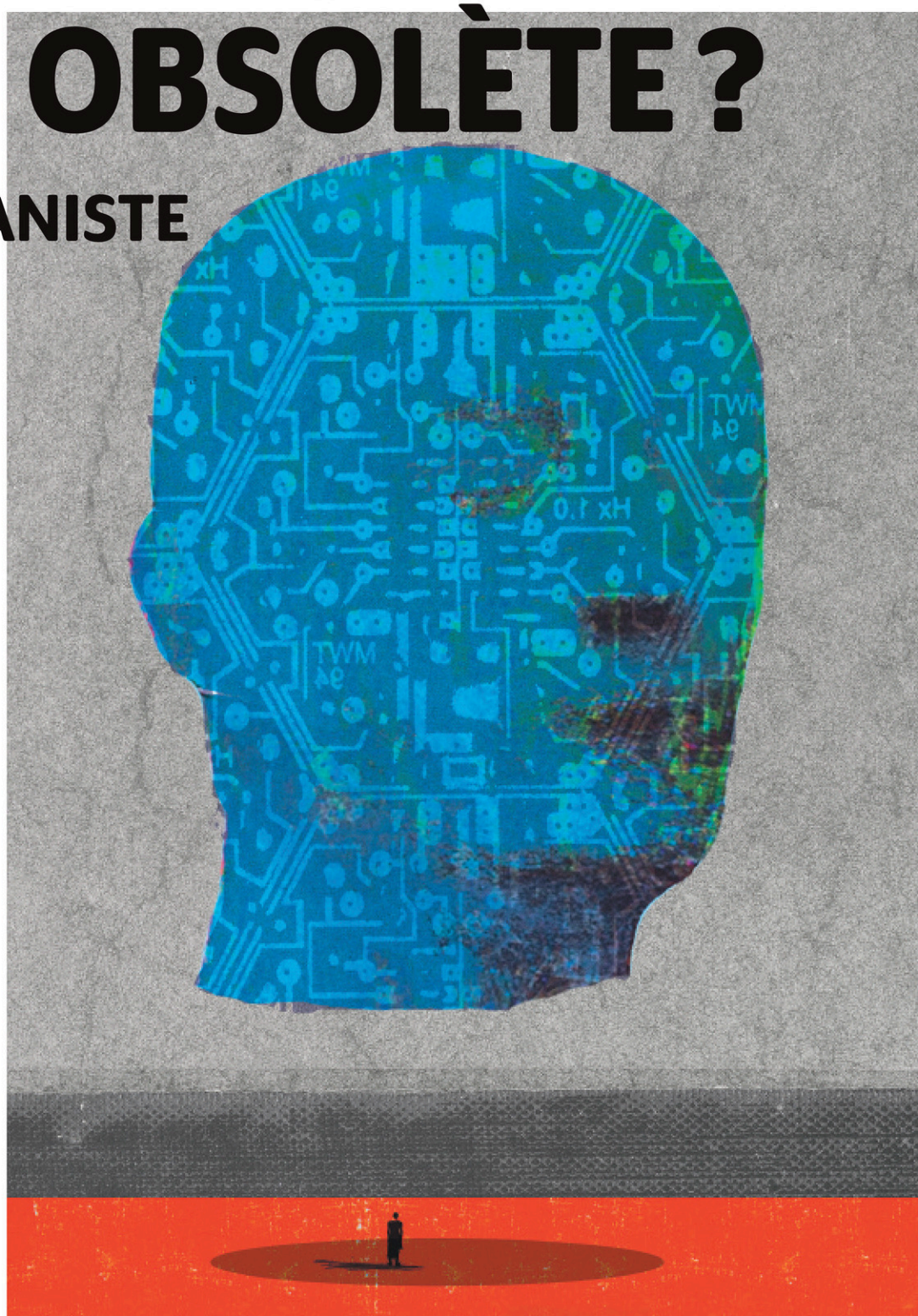
Relations

NUMÉRO 792 OCTOBRE 2017

Pour qui veut une société juste

LE CORPS OBSOLÈTE ?

L'IDÉOLOGIE **TRANSHUMANISTE** EN QUESTION



NOUVEAUTÉS

CARNET DE ROBERT LALONDE

CHRONIQUE POÉTIQUE DE DENISE DESAUTELS

ARTISTE INVITÉ : **LINO**

7,00 $

0 74470 85879 9 10

PP CONVENTION : 40012169

Relations

NUMÉRO 792 SEPTEMBRE-OCTOBRE 2017

Fondée en 1941

La revue *Relations* est publiée par le Centre justice et foi, un centre d'analyse sociale progressiste fondé et soutenu par les Jésuites du Québec. Depuis plus de 75 ans, *Relations* œuvre à la promotion d'une société juste et solidaire en prenant parti pour les exclus et les plus démunis. Libre et indépendante, elle pose un regard critique sur les enjeux sociaux, économiques, politiques, environnementaux et religieux de notre époque.



9

5 ÉDITORIAL
LES LEÇONS D'HISTOIRE DE CHARLOTTESVILLE Jean-Claude Ravet

ACTUALITÉS
6 RETOUR AU DÉSÉQUILIBRE LINGUISTIQUE ? Éric Poirier
7 MOBILISATION POUR L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR Michaël Séguin
9 CONTRE UN TROISIÈME LIEN ENTRE LÉVIS ET QUÉBEC Bernard Samson
10 CÉLÉBRER L'APPORT DES PLUS PAUVRES Guy Demers

12 DÉBAT
CINQ ANS APRÈS LE « PRINTEMPS ÉRABLE », OÙ EN EST LE MOUVEMENT ÉTUDIANT ?
Arnaud Theurillat-Cloutier et Camille Robert

37 AILLEURS
GUATEMALA : 20 ANS DE PAIX ?
Marie-Dominik Langlois

41 SUR LES PAS D'IGNACE
VERS UNE THÉOLOGIE PROPHÉTIQUE
Víctor Codina

42 CHRONIQUE POÉTIQUE
de Denise Desautels
DISPARAÎTRE

44 QUESTIONS DE SENS
CHOISIR NOTRE QUÉBEC
Jean Bédard

RECENSIONS
45 LIVRES
49 DOCUMENTAIRE

50 LE CARNET de Robert Lalonde
CHRONIQUE D'UN EMBUSQUÉ. PREMIER TEMPS



37

DIRECTRICE
Élisabeth Garant

RÉDACTEUR EN CHEF
Jean-Claude Ravet

RÉDACTRICE EN CHEF ADJOINTE
Catherine Caron

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION
Emiliano Arpin-Simonetti

ASSISTANT À LA RÉDACTION
Marc-Olivier Vallée

DIRECTION ARTISTIQUE
Mathilde Hébert

ILLUSTRATIONS
Jacques Goldstyn, Sylvie Cotton

RÉVISION/CORRECTION
Éric Massé

COMITÉ DE RÉDACTION
Gilles Bibeau, Mélanie Chabot, Eve-Lyne Couturier, Dario De Facendis, Jonathan Durand Folco, Claire Doran, Céline Dubé, Lorraine Guay, Mouloud Idir, Agustí Nicolau, Rolande Pinard, Louis Rousseau, Michaël Séguin

COLLABORATEURS
Gregory Baum, André Beauchamp, Jean Bédard, Jean-Marc Biron, Dominique Boisvert, Marc Chabot, Denise Desautels, Amélie Descheneau-Guay, Robert Lalonde, Marco Veilleux

IMPRESSION HLN
sur du papier recyclé contenant 100 % de fibres post-consommation.

DISTRIBUTION
Disticor Magazine Distribution Services

Relations est membre de la SODEP et de l'AMéCO.
Ses articles sont répertoriés dans *Érudit*, *Repère*, *EBSCO* et dans *l'Index de périodiques canadiens*.

SERVICE D'ABONNEMENT
SODEP (Revue *Relations*)
C.P. 160, succ. Place-d'Armes
Montréal (Québec) H2Y 3E9
514-397-8670
abonnement@sodep.qc.ca

ABONNEMENT EN LIGNE
www.revuerelations.qc.ca

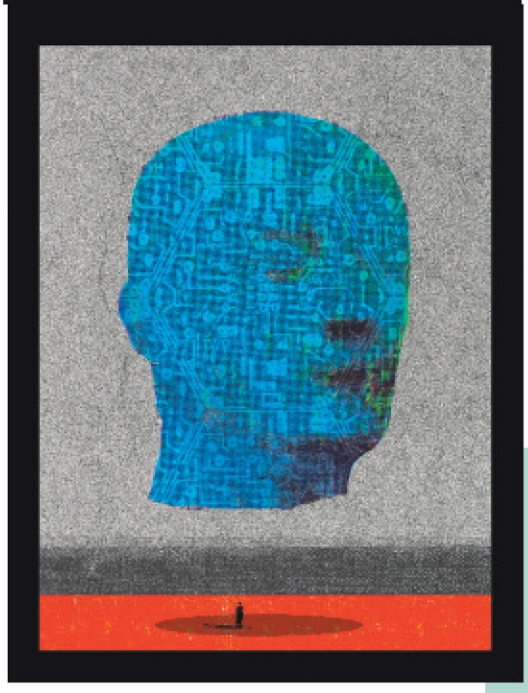
TPS : R119003952
TVQ : 1006003784

Dépôt légal
Bibliothèque et Archives nationales du Québec : ISSN 0034-3781
Version numérique : ISSN 1929-3097
ISBN PDF : 978-2-924346-28-0

BUREAUX
25, rue Jarry Ouest
Montréal (Québec) H2P 1S6
tél. : 514-387-2541, poste 279
relations@cjf.qc.ca
www.revuerelations.qc.ca

Nous reconnaissons l'appui financier du gouvernement du Canada | Canada

Pour qui veut une société juste



Lino, *Techno prophète*, 2017,
œuvre numérique, techniques mixtes

ARTISTE INVITÉ

Diplômé de l'École de design graphique de l'Université du Québec à Montréal, **Lino** est un artiste multidisciplinaire. À la fois peintre, illustrateur et créateur multimédia, il explore aussi la scénographie. Il est l'auteur de trois romans graphiques : *La saveur du vide*, *L'ombre du doute* et *La chambre de l'oubli*, publiés aux éditions Les 400 coups. Il enseigne aussi l'illustration et le design à l'UQAM et à l'Université Laval, et donne des ateliers de création à l'École internationale d'été de Percé. Son travail sur la scène culturelle, ses illustrations pour les affiches du Théâtre de Quat'Sous, du Théâtre PàP, de l'Opéra de Montréal et de plusieurs festivals internationaux, comme celui d'Avignon en France, lui ont valu une solide réputation et de nombreux prix. Il collabore avec *Relations* depuis de nombreuses années.

DOSSIER

15 LE CORPS OBSOLÈTE ?
L'IDÉOLOGIE TRANSHUMANISTE EN QUESTION
Jean-Claude Ravet

17 TECHNO-PROPHÈTES OU SAVANTS FOUS ?
Jean-Claude Guillebaud

20 CORPS AUGMENTÉS, ÊTRES EXPLOITÉS
Nicolas Le Dévédec

22 LES ACTEURS DU TRANSHUMANISME
Nicolas Le Dévédec

23 LA BIOCITOYENNETÉ À L'ÈRE DU NÉOLIBÉRALISME
Céline Lafontaine

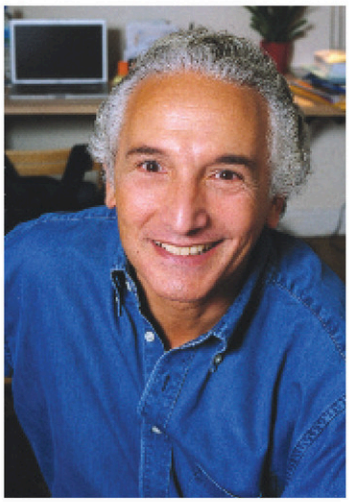
25 POST-HOMME OU POSTHUME ?
Louise Vandelac

27 NAÎTRE HORS DU CORPS
Sylvie Martin

30 NOUS NE SOMMES PAS DES MACHINES
Entrevue avec Miguel Benasayag,
réalisée par Jean-Claude Ravet

32 LE TRANSHUMANISME ET L'AMÉRIQUE DU SUD
Miguel Benasayag, propos recueillis
par Jean-Claude Ravet

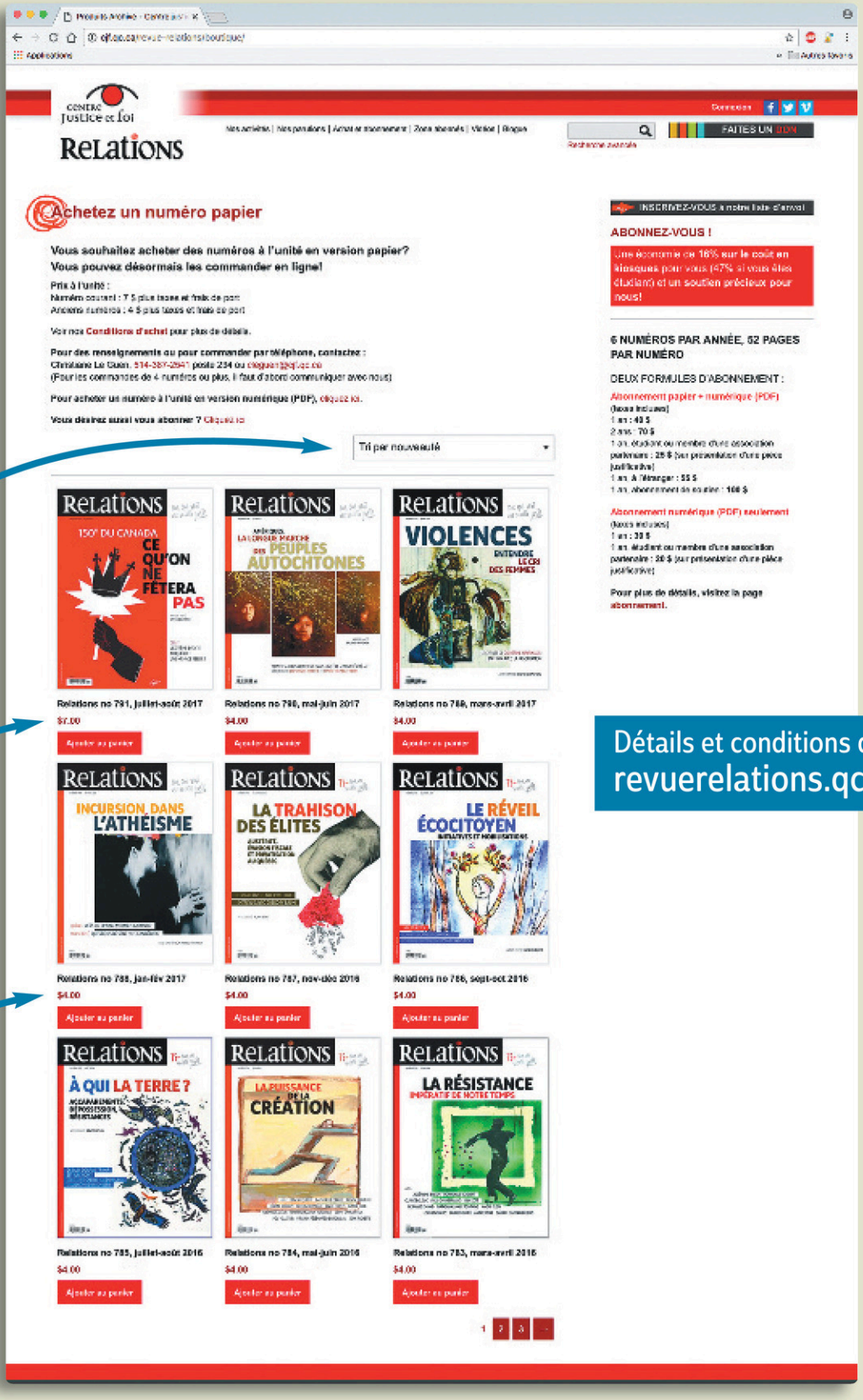
34 CHOISIR LA VIE
Gilles Bibeau



30

VOUS AVEZ MANQUÉ UN NUMÉRO ?

Commandez-en un exemplaire dans notre NOUVELLE BOUTIQUE EN LIGNE !



CHOISISSEZ PARMI **TOUS NOS NUMÉROS** PARUS DEPUIS 2010

NUMÉRO COURANT **7$***

ANCIEN NUMÉRO **4$***

Détails et conditions d'achat au :
revuerelations.qc.ca/boutique

* Taxes et frais de port en sus.

Ce nouveau site a été réalisé avec l'appui financier de Patrimoine canadien | Canada

LES LEÇONS D'HISTOIRE DE CHARLOTTESVILLE

Les tergiversations de Donald Trump à condamner expressément les groupes d'extrême-droite, néonazis et suprémacistes blancs, à la suite des violences de Charlottesville en Virginie, le 12 août dernier, s'ajoutent à la liste déjà longue des impairs inquiétants commis par le président des États-Unis. On se serait attendu à une dénonciation franche des groupuscules qui sèment la haine et profèrent des slogans racistes plutôt qu'à un amalgame honteux entre ceux-ci et les groupes antiracistes avec qui ils ont eu des démêlés. Cette attitude est d'autant plus scandaleuse qu'un jeune d'extrême-droite avait foncé avec son auto sur les contre-manifestants, tuant sur le coup une militante des droits humains et blessant gravement 16 autres personnes.

Plusieurs, à juste titre, ont vu dans la réaction du président, dont la popularité est au plus bas dans les sondages, une volonté de ménager les groupes qui le soutiennent encore. Or, l'extrême-droite, forte de cet allié en haut lieu, ose s'afficher maintenant de plus en plus ouvertement. À Charlottesville, par exemple, la veille du grand rassemblement convoqué le 12 août autour de la statue équestre du général Robert E. Lee – symbole des troupes confédérées pro-esclavagistes durant la guerre civile américaine – qui était menacée d'être déboulonnée par les autorités, on a pu voir des manifestants, certains lourdement armés, faisant des saluts nazis et brandissant des torches, rappelant des scènes de lynchage du Ku Klux Klan.



Lino, *Démocratie 14*, 2006

Cette banalisation de la violence raciste n'est pas étrangère au fait que la longue histoire d'oppression et d'humiliation des Noirs n'a jamais reçu l'attention politique qu'elle méritait. Il faut lire *Une histoire populaire des États-Unis* (Lux, 2002) d'Howard Zinn pour constater, par exemple, que l'émancipation des esclaves en 1865, consacrée par la victoire des États du Nord sur les États esclavagistes du Sud au terme de la guerre de Sécession, n'a signifié pour un grand nombre d'entre eux qu'un « état de servitude à peine meilleur que l'esclavage » (p. 229). Encore aujourd'hui, plus de 60 ans après que le mouvement des droits civiques ait obtenu de chaude lutte la fin du régime de ségrégation – qui avait succédé à l'esclavage –, trop de Noirs souffrent toujours de discrimination raciale et d'exclusion sociale. En font foi, notamment, la grande proportion de la population noire vivant sous le seuil de la pauvreté et sa surreprésentation dans les prisons américaines, sans parler de la facilité avec laquelle les policiers tirent, en toute impunité, sur les présumés contrevenants à la peau noire.

Au nom du grand récit de la nation élue, dont les Américains sont abreuvés jusqu'à plus soif, on a passé sous silence cette histoire « coupable », laissant ouverte la plaie du racisme qui gangrène la société américaine, entretenant chez ses victimes, rejetées dans l'invisibilité sociale, un profond ressentiment et une colère légitime qui ne cessent d'attiser régulièrement les flammes de la révolte.

Ce refus d'affronter ses démons – lâcheté politique au service des classes dominantes – peut aussi prendre une apparence vertueuse, comme chez le gouverneur de la Virginie Terry McAuliffe, qui, face aux violences de Charlottesville, a interpellé les manifestants néonazis et suprémacistes en ces termes : « Il n'y a pas de place pour vous en Amérique. » Comme s'ils étaient des intrus à qui on pouvait simplement indiquer la porte de sortie. L'Amérique, c'est aussi ces gens-là. L'action politique ne peut en faire abstraction, sauf à vouloir se réfugier dans l'illusion d'une communauté délivrée de toute violence et de tout rapport de pouvoir.

L'histoire de toute nation, comme de toute vie humaine, a sa part de noirceur qu'il faut pouvoir affronter courageusement pour se projeter authentiquement dans l'avenir. C'est pourquoi le déboulonnement des statues, témoins d'un passé gênant, que réclament de plus en plus de groupes antiracistes et anticoloniaux aux États-Unis comme au Canada, n'est pas nécessairement la meilleure façon de faire. Car si ces statues offusquent tant, c'est souvent parce que le passé qu'elles représentent n'est pas encore passé. Qu'il fait mal. L'effacement de ces symboles dans l'espace public risque de n'être qu'un cataplasme sur une jambe de bois, faisant croire que le problème est réglé. Aussi vaudrait-il mieux les préserver, non pas comme un éloge tacite de ce qu'ils représentent, mais en rappel salutaire que le péril est toujours présent et qu'il nous faut politiquement y faire face. Les traces de l'histoire, toujours ambiguës, ont la vertu de nous rappeler qu'elle reste un projet inachevé et précaire qui ne relève d'aucun destin, mais de la responsabilité humaine.

* * *

Cet automne, nous avons le plaisir d'accueillir dans nos pages l'écrivain Robert Lalonde et la poète Denise Desautels, qui accompagnera ses poèmes des œuvres de l'artiste visuelle Sylvie Cotton. Ils signeront respectivement le Carnet et la chronique poétique, jusqu'en août 2018. Nous leur souhaitons la bienvenue, et à vous, amies lectrices et amis lecteurs, bonne rentrée.

Jean-Claude Ravet

RETOUR AU DÉSÉQUILIBRE LINGUISTIQUE ?

Quarante ans après son adoption, que reste-t-il de la loi 101 au Québec ?

Éric Poirier

L'auteur, avocat et doctorant en droit, a publié *La Charte de la langue française : ce qu'il reste de la loi 101 quarante ans après son adoption* (Éditions du Septentrion, 2016)

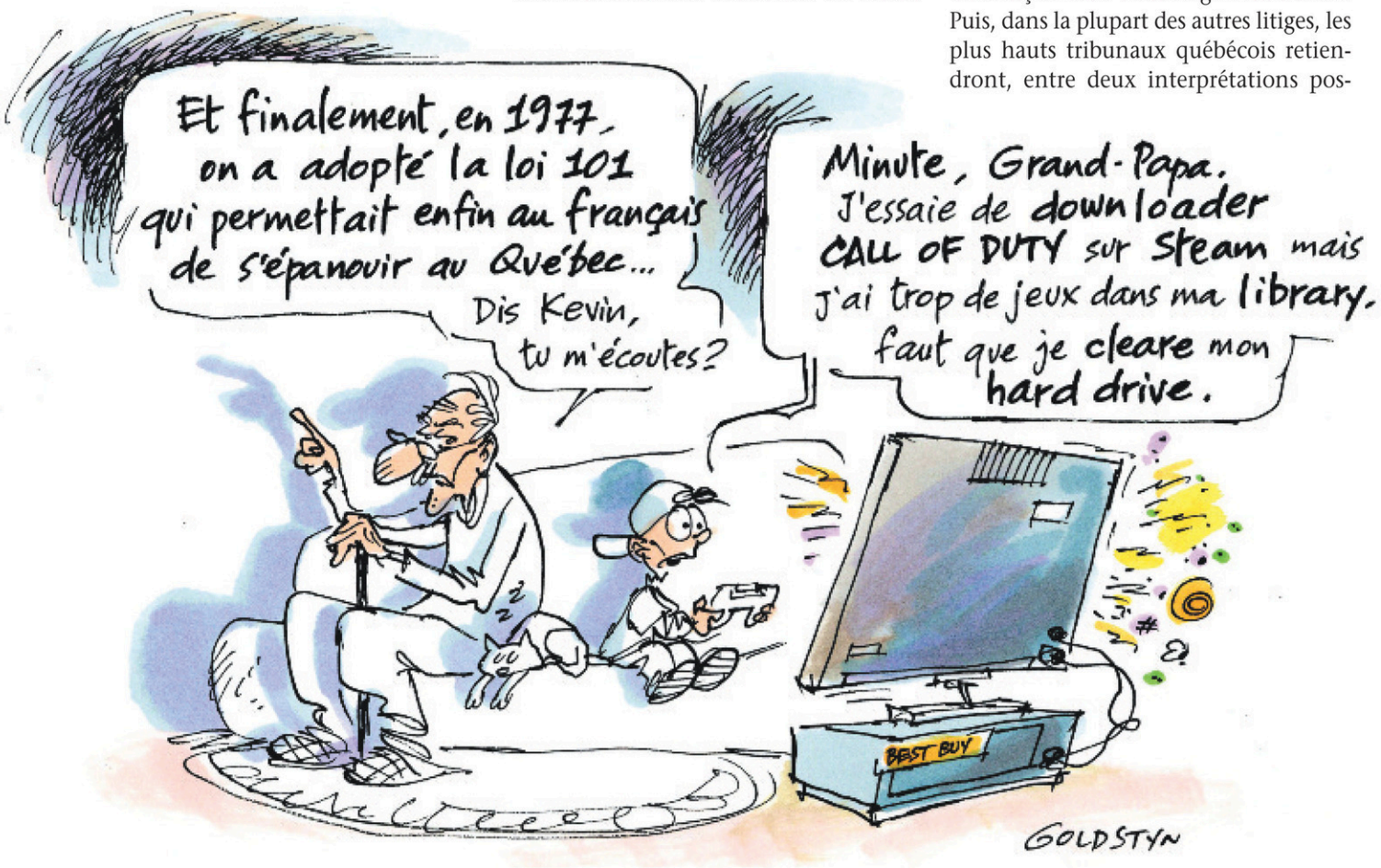
Durant les années 1960 et 1970, plusieurs enquêtes révèlent coup sur coup le rapport de force existant entre les langues au Québec. L'anglais domine presque partout : au travail, dans les affaires, dans l'affichage commercial… De plus, 90 % des parents d'immigrants allophones choisissent l'école anglaise pour leurs enfants sur l'île de Montréal, là où se concentre l'immigration, alors que le Québec doit relever le défi de la dénatalité. L'avenir du français apparaît plus que jamais incertain.

Après plusieurs années d'âpres luttes, puis la victoire du Parti québécois à l'élection de novembre 1976, l'adoption de la *Charte de la langue française* (ou loi 101) en 1977 redonne espoir. Alors que l'anglais était jusqu'alors la langue dominante, la langue du pouvoir, cette loi fait enfin du Québec un État où le français doit devenir la langue publique commune pour les Québécois de toutes origines. Elle met fin à une libre concurrence entre les langues, défavorable au français, pour créer un nouvel équilibre. En donnant la première place au français – et, parfois, la seule place – au sein de l'État, au travail, dans les commerces, dans l'enseignement, on consacre une liberté fondamentale pour la population québécoise : celle de vivre en français.

En échange, la loi 101 protège toutes les institutions de la communauté anglo-québécoise (écoles primaires et secondaires, cégeps et universités, commissions scolaires, municipalités et hôpitaux). Les communautés culturelles se voient confirmer un espace pour partager leur culture (par exemple dans l'affichage commercial et l'étiquetage des produits) et les peuples autochtones des droits sans équivoque pour faire vivre leurs langues dans leurs écoles, leurs institutions et sur leurs territoires.

Mais si, en 1977, la loi 101 entend tout changer, les structures politiques dans lesquelles on l'inscrit, elles, restent les mêmes…

La loi 101 faisait du français la langue de rédaction des lois et des tribunaux, la langue de l'enseignement (sauf pour les héritiers de l'école anglaise) et la langue de l'affichage commercial. Or, dans une dizaine de jugements, la Cour suprême du Canada imposera au Québec un retour au bilinguisme législatif et judiciaire, brisera la règle sur l'enseignement pour ouvrir les portes de l'école anglaise aux citoyens en provenance du reste du Canada et à ceux qui peuvent justifier une réelle intention d'intégrer la communauté anglo-québécoise (le fameux « parcours scolaire authentique ») et suggérera le bilinguisme avec nette prédominance du français dans l'affichage commercial. Puis, dans la plupart des autres litiges, les plus hauts tribunaux québécois retiendront, entre deux interprétations pos-



sibles de la loi, celle qui défavorise la présence du français au travail, dans le commerce et dans les services publics, et ce, dans 78 % des cas (21 fois sur 27).

Suivant ce mouvement, le législateur québécois emboîtera le pas aux tribunaux pour diluer, petit à petit, la règle du français (en permettant par exemple l'utilisation de l'anglais dans les communications entre le gouvernement et les entreprises faisant des affaires au Québec). Ajoutons à cela le retour de l'unilinguisme anglais de fait dans l'affichage commercial, causé par l'omniprésence des marques de commerce, et c'est une nouvelle forme de libre concurrence entre le français et l'anglais qui s'installe progressivement depuis 40 ans. Est-ce un retour à la case départ ?

Au Québec, seul territoire nord-américain où le français est la langue majoritaire, l'avenir du français demeure incertain. Entre 2011 et 2036, selon Statistique Canada, le poids du français comme langue maternelle y passera de 79 % à une proportion oscillant entre 69 % et 72 %. Durant la même période, le français comme première langue officielle parlée passera de 85 % à 82 % ou 83 %. Quant au poids de l'anglais comme première langue officielle parlée, il augmentera, passant de 14 % à 16 % ou 17 %. Ainsi, au Québec, malgré la loi 101 – ou du moins ce qu'il en reste –, le français régressera alors que l'anglais progressera ; lentement, mais sûrement.

Quarante ans après le retour des espoirs, le Québec semble de nouveau plongé au temps des incertitudes. L'anglais n'est plus perçu comme la langue d'une minorité détenant le capital, mais il s'est entretemps imposé comme langue des échanges internationaux, des technologies, de la recherche, de la mondialisation, de la culture populaire. À cette réalité s'est greffé un retour au bilinguisme institutionnel, libre concurrence qui rappelle une autre époque. Si le Québec ne résiste pas, l'anglais s'imposera comme langue utile, rentable, indispensable sur son territoire. On parlera français entre francophones encore longtemps dans plusieurs régions, mais l'anglais agira comme langue de contact entre Québécois de toutes origines. Le peuple québécois assistera à son propre déclin. À moins qu'on soit à la veille d'un sursaut citoyen et politique, qui permettrait par exemple de reconsidérer l'exigence systématique de l'anglais à l'embauche dans tous les domaines d'emploi, freinerait l'accroissement de l'unilinguisme anglais dans l'affichage commercial et mettrait fin à la bilinguisation des services publics…

Durant les années 1940 et 1950, la renaissance du Québec français était espérée, mais semblait improbable. Elle aura pourtant lieu, 10 ou 20 ans plus tard. Ce qui apparaissait naturel la veille devint associé à une dépossession qui devait être corrigée. Aujourd'hui, cette renaissance apparaît à nouveau improbable. Or, le nouveau rapport de force, renforcé par le statut de l'anglais à l'international et toujours favorisé par les mêmes vieilles structures politiques, pourrait bientôt reprendre le visage de la dépossession. Et c'est là que tout redeviendra possible.

Ouverture de la librairie Racines

Le 5 août dernier, la librairie Racines ouvrait ses portes au 4689 boulevard Henri-Bourassa Est, en plein cœur du quartier Montréal-Nord, qui abrite une grande diversité ethnoculturelle. Fondée par Gabriella Kinté, la librairie s'est donné le mandat de promouvoir « l'histoire, la culture et les conditions de vie des personnes racisées », en particulier des communautés noires au Québec, au Canada et ailleurs dans le monde. En plus des livres, des bandes dessinées et des zines (des publications imprimées à petits tirages et autopubliées), le lieu souhaite offrir un espace d'expression artistique et de mobilisation pour la population locale.

Le Bâtiment 7 sur les rails

Après plus de dix ans de mobilisation citoyenne, une étape importante a été franchie dans la réalisation du projet de requalification communautaire du bâtiment 7 dans le quartier Pointe-Saint-Charles à Montréal. L'édifice de quelque 8400 m², laissé à l'abandon par le CN pendant plusieurs années, a été officiellement cédé au collectif 7 à Nous le printemps dernier. Les travaux de réaménagement pourront donc aller de l'avant et bénéficieront d'un financement public de 1,7 million de dollars débloqué en avril par Québec et la Ville de Montréal. À l'hiver 2018, une première section du bâtiment devrait être inaugurée. Elle sera consacrée aux services de proximité collectifs et coopératifs ainsi qu'à des ateliers collaboratifs. À terme, l'endroit est appelé à devenir un milieu de vie misant sur l'autonomie collective, où se côtoieront entre autres agriculture urbaine, microbrasserie coopérative, épicerie autogérée et services de santé communautaires. Voir <batiment7.org>.

MOBILISATION POUR L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR

La nécessité de protéger la mission publique du système d'éducation rallie la communauté enseignante.

Michaël Séguin

L'auteur est vice-président aux relations intersyndicales du Syndicat des chargées et chargés de cours de l'Université de Montréal

Du 18 au 20 mai dernier, un événement majeur, sinon historique, se déroulait à l'Université Laval : environ 500 acteurs de l'enseignement supérieur au Québec se sont rassemblés pour mener ce qu'ils avaient convenu d'appeler des « États généraux de l'enseignement supérieur ». Il est en effet très rare que les professeurs, les chargés de cours, les étudiants, les professionnels et les membres du personnel de soutien tant des cégeps que des universités se retrouvent ainsi pour discuter d'enjeux communs plutôt que de leurs revendications professionnelles particulières.

Organisé sur une période de deux ans par une vingtaine de fédérations syndicales, d'associations étudiantes et d'associations professionnelles, à l'initiative de la Fédération nationale des enseignantes et des enseignants du Québec, ce rassemblement visait à faire converger ces partenaires autour de revendications communes à l'approche des élections


Quelque 500 acteurs du milieu de l'enseignement supérieur étaient réunis en mai 2017 à l'Université Laval. Photo : FNEEQ (CSN)

provinciales de l'automne 2018. Les thématiques abordées dans les conférences et ateliers des deux premiers jours reflétaient une diversité d'enjeux : la pérennisation du financement public, la mission des différents réseaux, l'accessibilité des études supérieures à différents groupes sociaux et dans différentes régions, les dérives marchandes et autoritaires qui frappent le système, la précarisation des conditions d'emploi en enseignement et en recherche ou encore la violence sexuelle au cégep et à l'université. Le dernier jour consistait pour sa part en une plénière permettant d'identifier des voies d'action qui seront reprises par le comité organisateur.

Un commun désir d'agir rapidement pour sauvegarder la mission publique du système d'enseignement ressortait des différentes interventions. Un consensus s'est fait autour de la nécessité de protéger cette mission des dérives marchandes (notamment l'imposition de standards commerciaux d'évaluation de l'enseignement) et de la privatisation de l'intérieur (lorsqu'on impose une majorité de membres externes aux conseils d'administration, par exemple). On a aussi convenu qu'il faut mettre fin au « malfinancement » qui prive les cégeps et les universités de la marge de manœuvre requise pour offrir une formation de qualité et des conditions de travail et d'étude décentes. Selon plusieurs, il est urgent de former un front commun et de lancer des actions concertées pour alerter tant les milieux d'enseignement que la population en général au sujet de ces enjeux. Certains se sont d'ailleurs dits prêts à prendre la rue pour se faire entendre, comme l'ont fait les étudiants en 2012, quitte à recourir à la désobéissance civile pour attirer l'attention. Un collègue chargé de cours proposa de manière plutôt rigolote de porter des pantalons de camouflage pour la rentrée… surtout qu'il y en aura beaucoup en vente maintenant que les policiers doivent s'en départir !

D'autres moyens, davantage liés au quotidien des enseignants, ont aussi été proposés pour s'opposer à toute conception marchande de l'éducation, notamment revoir le langage utilisé. Nos étudiants ne sont pas des *clients* ; notre enseignement n'a pas à être soumis à des normes d'*assurance-qualité* externes au milieu éducatif ; l'*excellence* a peu à voir avec le rang occupé par nos institutions scolaires dans les classements d'une agence internationale ; enfin, la *saine gouvernance* devrait être synonyme de la capacité de la communauté enseignante de définir elle-même ses orientations plutôt que de les céder à son seul conseil d'administration. À ce propos, l'idée d'une loi encadrant la composition des conseils d'administration des établissements d'enseignement supérieur, en particulier la nomination des membres externes, a soulevé beaucoup d'enthousiasme auprès des délégués présents.

Loin d'être un point final, ce rassemblement se voulait plutôt un point de départ. Une coopération et une concertation renouvelées entre les différents acteurs du milieu de l'enseignement supérieur, tant au cégep qu'à l'université, sont nécessaires afin de tracer ensemble un état des transformations qui nous affectent et les moyens d'action à notre disposition. Plusieurs ont d'ailleurs souligné l'importance de tenir de véritables états généraux de l'enseignement supérieur – les derniers remontant à plus de 20 ans. Ceux-ci devront, à l'instar de cette initiative, faire vraiment place aux acteurs de l'enseignement, eux que les ministères concernés ont souvent tendance à tenir à l'écart. En attendant, une deuxième édition de ce rassemblement est prévue à l'automne 2018, à la veille des prochaines élections provinciales, afin de formaliser les revendications communes qui seront portées par les différents partenaires sur la scène publique et politique, en valorisant le rôle de l'éducation supérieure au sein de la société québécoise.



ESPOIR

Du viol au mariage : les lois tombent au Moyen-Orient et au Maghreb

Il y a quelques semaines, la chambre basse du Parlement jordanien a voté l'abrogation de l'article 308 de son Code pénal, une clause permettant à un homme ayant violé une femme – des adolescentes ou des jeunes femmes dans la plupart des cas – d'éviter des accusations criminelles s'il épousait cette dernière. Selon les autorités, la pratique avait cours pour « protéger » la dignité de la femme et l'honneur de la famille. Mais de nombreuses associations pour les droits des femmes dénoncent ce type de clauses puisque celles-ci protègent en réalité les violeurs et placent les femmes dans une situation intenable et humiliante.

Des lois similaires existent dans de nombreux pays de la région et ailleurs dans le monde – notamment en Amérique latine, aux Philippines et au Tadjikistan –, mais un vent de changement souffle depuis quelques années. Une fois l'abolition de l'article 308 confirmée par le Sénat, le Royaume jordanien rejoindra ainsi des pays comme la Tunisie, le Maroc et l'Égypte, qui ont récemment supprimé de telles dispositions.



Graffitis féministes contre le harcèlement et le viol en Égypte. Photo tirée du documentaire de Feriel Ben Mahmoud, *La révolution des femmes, un siècle de féminisme arabe*, 2014

CONTRE UN TROISIÈME LIEN ENTRE LÉVIS ET QUÉBEC

Le gouvernement du Québec jongle avec l'idée d'un tunnel ou d'un autre pont reliant Lévis à Québec. Une mauvaise idée.

Bernard Samson

L'auteur est journaliste

Portée par les radios d'opinion de Québec, par la Coalition Avenir Québec, par la Chambre de commerce de Lévis, par la Ville de Lévis, par les députés du secteur et par 83 % de sa population, l'idée d'un tunnel ou d'un pont qui relierait l'est de Lévis à Québec, pour trois ou quatre milliards de dollars, est à l'étude. En effet, Laurent Lessard, ministre des Transports, de la Mobilité durable et de l'Électrification des transports du Québec, a doté de 20 millions de dollars le « bureau de projet » chargé d'étudier la faisabilité d'un « troisième lien » entre Québec et Lévis.

Pourtant, ce ne sont pas les raisons qui manquent pour s'opposer à ce projet et pour s'attaquer aux problèmes de congestions routières par d'autres voies. Bien avant celui des coûts, le principal problème de ce « troisième lien », pensé en fonction du développement de la partie est de Lévis, tient au fait qu'il est calqué sur des modèles de lotissement dignes des années 1950… où l'on ne tenait pas compte des notions d'« environnement » et de « pollution ». Mais au fait, les questions environnementales ont-elles été un tant soit peu prises en compte dans l'élaboration de projet ? « Pas du tout », assure Étienne Grandmont, directeur général d'Accès transports viables, de Québec. *Business as usual*. Et curieusement, aucun journaliste, pas même Vincent Marissal de *La Presse*, qui a fait un excellent papier sur le sujet (le 21 mai 2017), ne s'est penché sur la protection de l'environnement, la sauvegarde des paysages, la défense des habitats… ou le réchauffement de la planète ! Ce qui intéresse ici, semble-t-il, c'est seulement les « chars », le trafic… et le fric !

Pourtant, tout l'est de Lévis – qui voit le fleuve, l'amorce de l'estuaire, la pointe de Sainte-Pétronille, des pans de l'île d'Orléans, la chute Montmorency et des dizaines d'autres points de vue d'exception – est un joyau à préserver. Idem pour la Côte-de-Bellechasse jusqu'à Montmagny !

On y trouve parmi les plus beaux paysages et certains des plus beaux villages du Québec. Mais tout cela est tellement fragile… « Le charme du village de Beaumont, avec son église de 1739 et ses paysages de Nouvelle-France, n'a pas résisté à l'assaut de ces centaines de maisons neuves », confie Clermont Bourget, l'un des rares spécialistes du patrimoine québécois. Et à moins que l'on ne réglemente et légifère, si le « troisième lien » voit le jour, à l'est, tout le reste y passera…

Car, outre le saccage de terres agricoles parmi les meilleures au Québec, l'autre conséquence du troisième lien sera l'étalement urbain. Ce phénomène accroît l'omniprésence des autos. Il allonge les distances parcourues, augmente les émissions de CO_2 – responsables du réchauffement planétaire – de même que les concentrations de particules fines

dans l'air à la source de graves problèmes de santé, sans parler du bruit…

Lévis, avec sa population de 146 000 habitants, occupe pratiquement la même superficie que l'île de Montréal, qui passait le cap des 2 millions d'habitants en janvier 2016. Face à ce constat, ne vaudrait-il pas mieux, à Lévis et sur la Côte-de-Bellechasse, concentrer la population dans les secteurs déjà développés, en laissant, ailleurs, la nature la plus intacte possible ? Histoire de pouvoir en profiter !

Par ailleurs, les problèmes de congestion routière ne justifient en rien la réalisation d'un « troisième lien ». En effet, l'achalandage est resté stable depuis 2000 sur le pont de Québec et le pont Pierre-Laporte, selon le ministère des Transports du Québec.

Dans son essai *Vers la sobriété heureuse*, l'écologiste, agriculteur, écrivain et poète français bien connu Pierre Rabhi nous dit de « mettre l'humain et la nature au cœur de nos préoccupations ». Il ajoute : « Il est navrant et révoltant de voir le patrimoine vital de l'humanité et des innombrables créatures qui partagent son destin être, sans vergogne, subordonné à la vulgarité de la finance. » À bon entendeur, salut.

Radio Progreso de nouveau menacée

L'Université nationale autonome du Honduras (UNAH) a récemment annoncé qu'elle suspendait le partenariat qui la liait à Radio Progreso et à l'Équipe de réflexion, d'investigation et de communication (ERIC), deux œuvres jésuites du Honduras dirigées par le jésuite Ismael Moreno Coto, surnommé Padre Melo. Cette décision de l'UNAH, qui accuse Padre Melo de promouvoir la violence, l'anarchie et le non-respect des autorités politiques, s'inscrit dans une longue série de pressions, de menaces et de violences subies par les membres de la station et d'ERIC. Elle accroît grandement leur vulnérabilité, dans un pays où journalistes et défenseurs des droits humains sont fréquemment assassinés. Radio Progreso, qui célébrait l'an dernier ses 60 ans, compte parmi les rares médias honduriens qui défendent les droits des populations marginalisées et critiquent le pouvoir et les grands projets extractivistes et industriels. Voir <radioprogresohn.net>.



Affiche de la campagne « STOP Pauvreté » d'ATD Quart Monde

CÉLÉBRER L'APPORT DES PLUS PAUVRES

Il y a 25 ans, les Nations unies déclaraient le 17 octobre Journée internationale pour l'élimination de la pauvreté.

Guy Demers

L'auteur est sociologue et artiste allié d'ATD Quart Monde

La date de la Journée internationale pour l'élimination de la pauvreté a été choisie, en 1992, en mémoire du grand rassemblement de 100 000 personnes convoqué le 17 octobre 1987 par Joseph Wresinski, fondateur d'ATD Quart Monde. Une dalle commémorant les victimes de la misère avait alors été dévoilée, sur laquelle il est écrit : « Là où des hommes et des femmes sont condamnés à vivre dans la misère, les droits de la personne sont violés. S'unir pour les faire respecter est un devoir sacré. »

Cette Journée internationale a contribué à faire gagner aux plus pauvres du monde entier le respect de leur dignité en tant qu'êtres humains, en mettant en valeur leur courage et la pertinence de leur savoir pour éliminer la pauvreté et construire un monde pacifique et inclusif où personne n'est laissé à l'écart. Comme l'exprime bien Gaëtane Guénette, membre d'ATD Quart Monde du Québec : « Nous sommes un peuple de courage qui a une dignité. C'est ensemble que nous devons détruire la misère et la pauvreté. En partageant notre savoir, en apprenant les uns des autres, nous grandissons ensemble. »

Au cours des 25 dernières années, des progrès ont été accomplis, même s'il reste encore beaucoup à faire. Soulignons deux actions au Québec : l'adoption, en 2002, de la Loi visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion, qui reconnaît que ces fléaux sont des entraves à la dignité humaine, et l'adoption, en 2015, d'une Stratégie de développement durable qui favorise et valorise la contribution de tous à la construction d'une société équitable, résiliente et dynamique, permettant de diminuer les inégalités et de favoriser l'inclusion de chacun. Cela n'empêche malheureusement pas que trop d'emplois offrent encore un salaire insuffisant pour sortir de la pauvreté, que le régime d'aide sociale sanctionne les plus pauvres et les exclus alors qu'il devrait les soutenir pour mieux répondre à leurs besoins fondamentaux, ou encore que les préjugés et la discrimination continuent d'accabler trop de familles en situation de pauvreté.

Sur le plan international, il faut souligner l'adoption par les Nations unies, en 2012, d'un document de réflexion et de travail intitulé : *Les Principes directeurs sur l'extrême pauvreté et les droits de l'Homme*. Ce document est un outil important qui montre comment fonder la lutte contre la pauvreté sur les droits humains en y associant étroitement et librement les personnes concernées. Cela a conduit les Nations unies à mettre au premier rang

de ses objectifs de développement durable, pour les années 2015-2030, l'élimination complète de l'extrême pauvreté dans le monde entier. Il reste certes beaucoup à faire en ce sens, notamment s'assurer que les 20 % les plus pauvres en bénéficient vraiment ; considérer le savoir-faire des personnes vivant dans la pauvreté ; promouvoir une économie qui respecte les personnes et la terre et qui offre des socles de protection sociale pour tous ; fonder l'éducation et la formation pour tous sur la coopération entre les acteurs ; et promouvoir la paix par des modes de gouvernement participatifs.

Le 17 octobre prochain, le 25e anniversaire de cette Journée sera donc célébré partout dans le monde. Ce sera le cas au Québec et à Montréal, en particulier, lors d'un grand rassemblement au parc Lafontaine. Tous les partenaires du Collectif pour un Québec sans pauvreté, auquel ATD Quart Monde adhère depuis le début, ne manqueront pas de souligner à cette occasion tout ce qui s'est fait ici *avec* les personnes les plus pauvres en vue d'un meilleur vivre-ensemble.

Des femmes immigrantes moins vulnérables

Le gouvernement fédéral a modifié le règlement sur l'immigration et la protection des réfugiés pour mettre fin à l'obligation, pour les époux et conjoints parrainés, de cohabiter pendant deux ans avec leur répondant. Cette règle dite de résidence permanente conditionnelle, établie en 2012 par le gouvernement Harper, avait entre autres pour effet de menacer les femmes d'expulsion en cas de rupture avec leur conjoint. Cette situation les plaçait en situation d'extrême vulnérabilité dans les cas de violence conjugale. Devant le risque d'être expulsées et d'être séparées de leurs enfants, elles refusaient bien souvent de porter plainte auprès des autorités. Les organismes de défense des droits des femmes violentées dénoncent cette situation depuis plus de cinq ans, comme en faisait état le récent dossier de *Relations*, « Violences – entendre le cri des femmes » (no 789, mars-avril 2017).

L'AQOCI se joint à BDS

L'Association québécoise des organismes de coopération internationale (AQOCI) a voté à l'unanimité, en juin dernier, son appui à la campagne Boycott, désinvestissement, sanctions (BDS), en solidarité avec le peuple palestinien. Rappelons que la campagne BDS a été lancée par la société civile palestinienne en 2005 pour faire pression de manière pacifique sur l'État d'Israël afin que celui-ci se conforme au droit international, notamment en mettant un terme à son occupation et à sa colonisation de la Cisjordanie de même qu'à ses politiques discriminatoires à l'encontre des citoyens arabes d'Israël. La campagne engrange les victoires et gagne de nouveaux soutiens chaque année ; l'appui unanime des 65 organismes de l'AQOCI en est le plus récent exemple au Québec. Voir <bdsquebec.ca>.



DÉBAT

En septembre 2012 prenait fin la plus longue grève étudiante de l'histoire du Québec. Si le « printemps érable » est un jalon majeur dans l'histoire des luttes étudiantes et sociales d'ici, il a aussi chamboulé l'« écosystème » d'un des mouvements sociaux les plus importants et organisés au Québec. Cinq ans plus tard, nos auteurs invités en débattent.

Depuis le « printemps érable », le mouvement étudiant connaît une importante restructuration aux effets paradoxaux.

Arnaud Theurillat-Cloutier

L'auteur, professeur de philosophie au Collège Jean-de-Brébeuf et doctorant en sociologie à l'UQAM, a publié *Printemps de force, une histoire engagée du mouvement étudiant au Québec (1958-2013)* (Lux éditeur, 2017)

Où le mouvement étudiant en est-il depuis les manifestations du printemps 2012 – le plus grand soulèvement étudiant et populaire que le Québec ait connu depuis la Révolution tranquille ? Cinq ans plus tard, d'aucuns auraient préféré la tenue d'une nouvelle grève générale pour souligner cet anniversaire, mais il faut croire que l'enthousiasme a, paradoxalement, fait place à la désertion.

Des associations nationales en crise

La grève étudiante de 2012 a propulsé comme jamais sur le devant de la scène l'Association pour une solidarité syndicale étudiante (ASSÉ), bastion de la combativité étudiante depuis 2001. L'hégémonie des fédérations étudiantes qui favorisaient une approche de concertation plutôt que la confrontation avec le gouvernement québécois, soit la Fédération étudiante universitaire du Québec (FEUQ) et sa petite sœur, la Fédération étudiante collégiale du Québec (FECQ), en fut à l'époque fortement ébranlée. L'ASSÉ a en effet assumé un leadership inédit, tant sur les campus qui votaient la grève et s'affiliaient par dizaines à sa « coalition large » (la CLASSE) que dans les médias, où ses porte-paroles ont occupé une place prépondérante.

Au sortir de la grève, la FEUQ, minée notamment par de nombreux problèmes structurels (manque de démocratie, opacité, marginalisation des universités en région, etc.), s'est dissoute en 2015, après plusieurs désaffiliations. La Fédération des associations étudiantes du campus de l'Université de Montréal (FAÉCUM), par contre, n'a pas tardé à faire renaître le « concertationnisme » étudiant en fondant l'Union étudiante du Québec (UEQ), qui regroupe aujourd'hui 72 000 universitaires. Dans une démarche plus critique des pratiques de la FEUQ, d'autres associations universitaires ont quant à elles créé l'Association pour la voix étudiante du Québec (AVEQ), qui regroupe deux associations universitaires (Université du Québec à Rimouski et Concordia) et 33 000 membres[1]. Tant par sa structure que par ses positions, cette nouvelle association entretient une parenté évidente avec l'ASSÉ.

Le plus paradoxal des effets du « printemps érable » demeure toutefois le triste état actuel des associations locales et de l'ASSÉ. Après avoir doublé ses effectifs, qui sont passés de 40 000 à 80 000 membres à la suite du printemps 2012, l'ASSÉ n'a pas su gérer sa croissance et profiter de la disparition de la FEUQ. Elle a dû faire face à trois désaffiliations importantes, tandis que les comités, l'exécutif et le congrès se trouvent aujourd'hui dégarnis. Cette léthargie semble traduire un état généralisé de désertion de la lutte étudiante, à quelques exceptions près. Que s'est-il passé ?

Le Printemps 2015 et la grande dispersion

La tentative d'organiser une grève sociale au printemps 2015 explique en partie la situation. Incapable de rallier une majorité d'associations de l'ASSÉ à l'idée, un noyau s'est organisé pour lutter contre l'austérité et l'industrie des hydrocarbures. La structure organisationnelle de ce regroupement appelé « Printemps 2015 » laissait clairement transparaître son refus de la « rigidité » des associations nationales. La grève de 2015, malgré un départ en force, ne s'est pas étendue dans les cégeps et n'a pas rallié les employés du secteur public, comme l'espéraient ses protagonistes. L'ASSÉ avait aussi quelque peu mobilisé ses troupes, mais devant le caractère largement universitaire et montréalais du mouvement, son conseil exécutif a appelé à un « repli stratégique » pour mieux relancer la lutte à l'automne, ce qui a fini par lui coûter son mandat. La contestation du rôle de l'exécutif et l'émergence de Printemps 2015 témoignent d'une radicalisation de la critique des prétendues tendances « centralisatrices » de l'association nationale. L'unité pragmatique qui régnait entre les diverses tendances de la gauche étudiante et qui a assuré le dynamisme de l'ASSÉ pendant une quinzaine d'années s'est dissoute.

Depuis, un nouveau champ de bataille s'est ouvert. Dans plusieurs cégeps et universités, des comités ont été mis sur pied afin de lutter pour la rémunération des stages, dont les Comités unitaires sur le travail étudiant (CUTE), qui revendiquent même le « salariat étudiant ». La lutte pour la rémunération des stages compte déjà une belle victoire à son actif : après quatre mois de grève, les internes en psychologie ont obtenu la rémunération de leur stage obligatoire, en décembre 2016. Cette lutte en a inspiré d'autres en soins infirmiers, chez les sages-femmes et chez les futurs enseignants et enseignantes. Mais la force mobilisatrice de cette lutte paraît pour l'instant limitée, bien qu'elle porte la possibilité de rallier bien des étudiants dans les secteurs techniques et professionnels, traditionnellement peu mobilisés.

En attendant, les associations « concertationnistes » consolident leur position et ont obtenu du gouvernement libéral certaines améliorations significatives de l'aide financière aux études en décembre dernier. La gauche étudiante, elle, peine encore à retrouver les ingrédients de sa réunification.

1. Cinq autres associations participent également à la construction de cette organisation nationale.

CINQ ANS APRÈS LE « PRINTEMPS ÉRABLE », OÙ EN EST LE MOUVEMENT ÉTUDIANT ?

La grève étudiante de 2012 et ses suites ont mené à une importante prise de conscience féministe chez plusieurs militantes.

Camille Robert

L'auteure, doctorante en histoire à l'UQAM, a été co-porte-parole de la CLASSE

La grève étudiante de 2012 s'est d'abord articulée autour du refus d'une hausse des frais de scolarité de 1625 $ par année avec, en trame de fond, un discours critique de l'économie du savoir et de la marchandisation de l'éducation. Les pratiques et les revendications féministes ont également été présentes tout au long du conflit, bien qu'elles demeurent trop souvent évacuées de la mémoire de la grève. Cinq ans plus tard, il convient de tirer un bilan des dernières années en ce qui concerne les mobilisations féministes au sein du mouvement étudiant.

Grève partout, féminisme… nulle part ?

Quelques jours avant le déclenchement de la grève de 2012, les membres du comité femmes de l'Association pour une solidarité syndicale étudiante (ASSÉ) démissionnaient en bloc, exténuées par une culture et une tradition militante « pas féministes du tout », comme l'exprimait l'une des membres du comité dans une lettre. Ce coup d'éclat a donné le ton durant les mois suivants, lors desquels les étudiantes ont constamment dû faire leur place dans les assemblées générales et dans la rue.

Dans un texte sur la division sexuelle du travail militant dans le cadre de la grève de 2012[1], Camille Tremblay-Fournier explique que les activités et les tâches traditionnellement associées aux femmes ne mobilisent pas le même type de connaissances pratiques et ne jouissent pas de la même reconnaissance que celles généralement effectuées par des hommes. Si les hommes sont très présents dans la planification des luttes et dans les moments forts, lorsqu'une grève se termine, ce sont généralement les femmes qui reprennent le flambeau, pratiquement seules, en assumant le travail de soutien matériel et émotionnel.

Alors que les militants peuvent se concentrer sur les enjeux larges des mobilisations, qu'il s'agisse de l'aide financières aux études (2005), des frais de scolarité (2012) ou de l'austérité (2015), les militantes, elles, doivent faire face à une triple lutte. En plus de se mobiliser autour des enjeux dits « principaux », elles doivent également mener seules les combats féministes spécifiques qui y sont liés – par exemple contre les effets différenciés de l'austérité sur les femmes – et tailler une place aux pratiques féministes dans leur association étudiante – comme l'alternance hommes-femmes lors des assemblées générales. Le tout, en essuyant bien souvent les critiques de leurs collègues masculins. Les femmes doivent, enfin, mener une lutte quotidienne sur les aspects « internes » et « informels » des mobilisations, qu'il s'agisse de la division sexuelle du travail militant, du sexisme ou des agressions sexuelles commises dans les cercles associatifs.

Un renouveau féministe

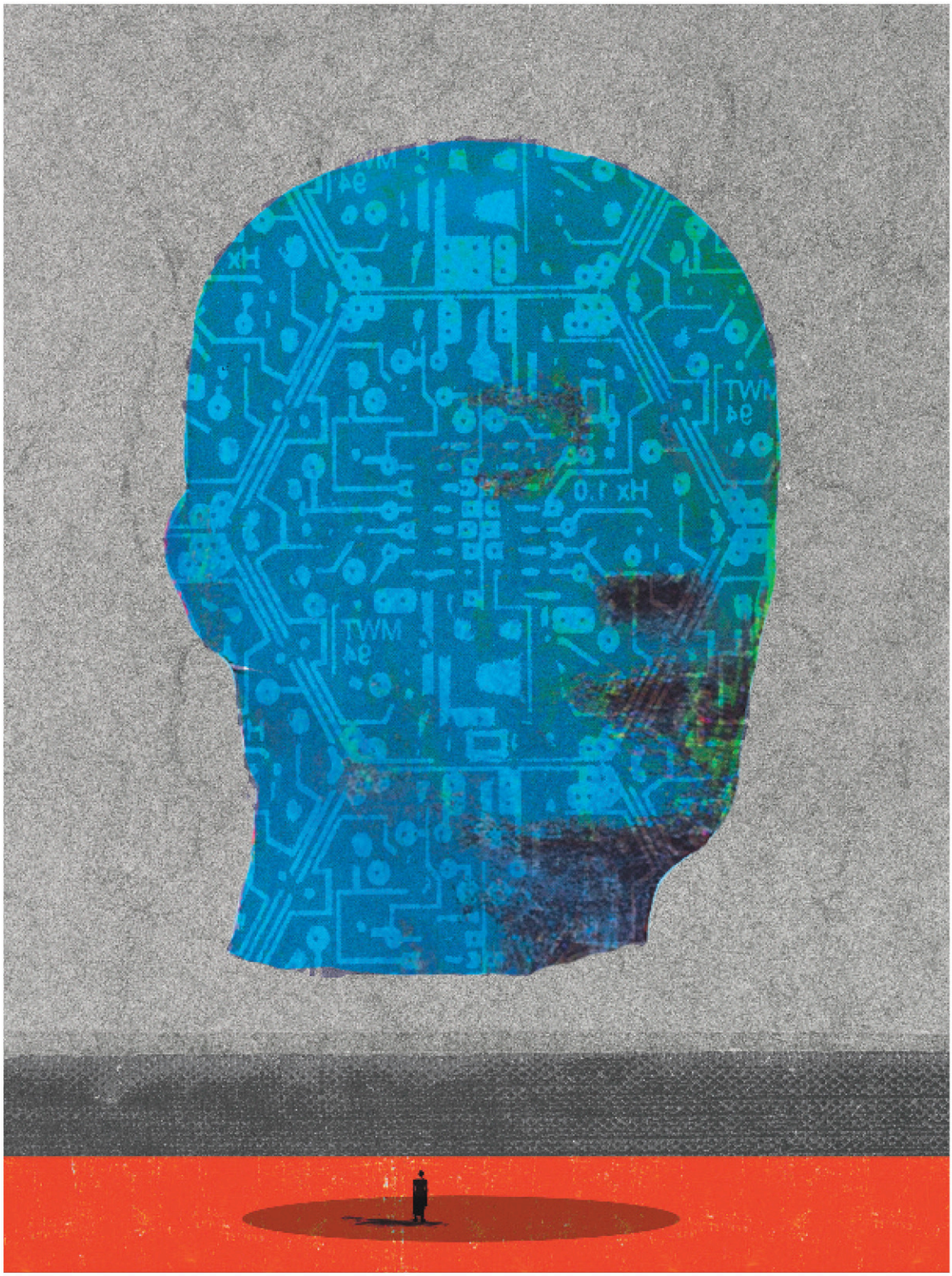
Ces expériences ont été, pour plusieurs femmes, des moments forts de prise de conscience féministe. Déçues ou en colère, mais pas résignées, de nombreuses militantes ont alors compris, par la pratique, toute l'importance du féminisme. Elles ont bataillé dans l'ombre, tantôt en dénonçant les agressions sexuelles (dès l'automne 2012), tantôt en donnant des ateliers ou en écrivant des textes de réflexion, et ce, bien avant qu'il ne devienne de bon goût de se dire féministe à Radio-Canada. Les comités femmes ont refait surface sur les campus, et de nouveaux groupes féministes affinitaires, composés de plusieurs étudiantes, sont apparus en portant un message plus radical. Derrière la relative sécurité de l'anonymat, Alerta Feminista, les Hyènes en jupons, les Hystériques, les Gamines et les Harpies ont « brassé la cage » du patriarcat et du sexisme dans les milieux collégiaux et universitaires.

Ainsi, les grèves de 2012 et de 2015 – et leurs ressacs – ont sans doute contribué à former une nouvelle génération de féministes, tout en permettant l'affirmation de pratiques et de principes féministes forts au-delà du mouvement étudiant. Alors que les associations étudiantes nationales connaissent un certain déclin (depuis 2015, la Fédération étudiante universitaire du Québec a implosé et l'ASSÉ périclite), de nouvelles mobilisations émergent.

Parmi celles-ci, la campagne des Comités unitaires sur le travail étudiant (CUTE) propose un changement de paradigme dans le mouvement étudiant. Plutôt que penser uniquement l'éducation sous l'angle du *bien commun* et du *service public*, les militantes et les militants des CUTE mettent au jour les rapports d'exploitation liés au travail étudiant, qu'il s'agisse des stages non rémunérés ou de l'appropriation du travail intellectuel des étudiantes et des étudiants. En revendiquant la rémunération de tous les stages et, à plus long terme, le salariat étudiant, les CUTE placent le féminisme au centre de leur analyse en se faisant l'écho, au sein du mouvement étudiant, des luttes plus larges contre l'exploitation du travail invisible – généralement effectué par des femmes. En somme, cette perspective permet de renouveler la vision d'une éducation masculinisée dans laquelle les enjeux féministes ont trop souvent été réduits à une annexe de la lutte « principale » et, à terme, de bâtir de nouvelles solidarités.

1. C. Tremblay-Fournier, « La grève étudiante pour les nulles : Qui paie le prix des résistances au capitalisme néolibéral ? » dans Marie-Ève Surprenant et Mylène Bigaouette (dir.), *Les femmes changent la lutte. Au cœur du printemps québécois*, Montréal, Remue-ménage, 2013.

LE CORPS



Lino, *Techno prophète*, 2017, œuvre numérique, techniques mixtes

OBSOLÈTE ?

L'IDÉOLOGIE **TRANSHUMANISTE** EN QUESTION

Implants technologiques pour augmenter les capacités physiques et cognitives, manipulations génétiques, fabrication d'organes en laboratoire… Les avancées dans le domaine biomédical s'accélèrent dans le contexte d'une bioéconomie mondiale de plus en plus débridée. Si bien qu'elles permettent à certains ingénieurs, entrepreneurs et autres scientifiques de rêver tout éveillés à un monde libéré de la souffrance physique – et même du corps et de la mort. Que révèlent ces courants dits transhumanistes sur notre société ? Quels bouleversements le développement des biotechnologies provoque-t-il dans nos conceptions du corps et de la condition humaine ? Et quel nouvel humanisme opposer au déploiement d'une telle logique de contrôle et d'instrumentalisation du vivant ?

Jean-Claude Ravet

Les idées du transhumanisme séduisent de plus en plus le cercle des philosophes et des scientifiques. Cette idéologie qui a son terreau dans la Silicon Valley prône l'augmentation de nos capacités physiques et mentales et l'amélioration de l'espèce humaine grâce à son hybridation étroite avec la technique par le biais de différentes technologies de pointe : la bio et la nanotechnologie, l'intelligence artificielle, le génie génétique, l'informatique, etc. Les transnationales comme Google, Amazon, Paypal, Apple, Facebook financent grassement les recherches dans cette direction. La manipulation génétique, l'eugénisme, l'expérimentation sur l'humain, « l'homme nouveau », « la race supérieure » qui faisaient frémir sous l'horizon plombé du nazisme et du stalinisme trouvent désormais un vernis de respectabilité sous le ciel radieux du « progrès » scientifique. Tout cela se réalise non plus à travers la guerre – au moins jusqu'à présent, car le complexe militaro-industriel s'y intéresse fortement – mais par le « fatalisme des petits faits » (Nietzsche), selon la règle d'or de la technoscience : « ce qui est possible doit être fait ».

Les transhumanistes y voient là une condition *sine qua non* de la survie de l'espèce face au pouvoir annoncé des robots et des ordinateurs ; mais ne serait-ce pas plutôt le fruit mûr d'un long processus de déracinement et d'aliénation du monde propre à la modernité capitaliste qui a façonné l'Occident et qui maintenant domine la planète ? Portés par la promesse de maîtrise et de domination de la nature, on a réduite celle-ci à un espace à conquérir et, pour ce faire, on l'a rationalisée, objectivée à outrance. Ce qui *est* désormais se doit d'être mathématisable, maîtrisable, mesurable, quantifiable. De vastes pans de l'existence échappant à la logique quantifiable, calculatrice, deviennent ainsi superflus – ne « comptent » plus. Le réel se confond dès lors avec le regard que porte la science sur lui. La coupure radicale de l'humain et du vivant, comme s'il n'en était pas partie prenante, a propulsé l'essor des sciences et des techniques, mais a abouti à chosifier l'humain et le monde.

La méthode scientifique nous ouvre au réel mais ne l'épuise pas. « La clarté que la science répand sur le monde s'apparente moins à un éclat du soleil qu'au halo d'un réverbère. C'est cela qui en fait le prix. Et c'est ce prix qu'elle perd quand on prend le réverbère pour le soleil » (Olivier Rey, *Itinéraire de l'égarement. Du rôle de la science dans l'absurdité contemporaine*, Seuil, 2003, p. 234).

Prenons l'exemple du système CRISPR, qui a fait récemment les manchettes. Cette méthode permet de cibler la partie « défectueuse » de gènes à l'origine de maladies héréditaires et de la remplacer par une copie saine. Vantant l'efficacité du procédé, les chercheurs en appelaient à élargir la recherche à l'expérimentation humaine. Dans la couverture médiatique enthousiaste, aucune mention, toutefois, d'une recherche rendue publique en mai dernier relatant l'observation inquiétante de multiples mutations dans les régions autres que les gènes modifiés, notamment dans la zone appelée « ADN poubelle » parce que ses fonctions biologiques n'ont pu être identifiées jusqu'à maintenant, mais qui représente près de 99 % du génome.

Si la recherche ayant abouti à la méthode CRISPR ne relève pas du transhumanisme, elle repose néanmoins sur le même présupposé propre à l'idéologie scientiste dominante qui réduit la vie aux mécanismes qui la rendent possible, autorisant de fragmenter les organismes vivants en pièces détachées qu'on peut réparer à son gré en changeant la pièce défectueuse par une neuve, comme s'il s'agissait de simples artefacts, sans se préoccuper du fait que, dans le monde du vivant, la totalité dépasse la somme de ses éléments. →

Le transhumanisme n'est que l'aboutissement de cette idéologie scientiste « augmentée » et « améliorée » par les avancées technologiques. C'est pourquoi le transhumanisme imprègne d'ores et déjà nombre de pratiques et de discours des élites de la société, sans même que celles-ci en connaissent le nom, comme Monsieur Jourdain – dans *Le Bourgeois gentilhomme* de Molière – faisant de la prose sans le savoir. Car c'est l'air du temps, vicié. Le règne du fonctionnel, de l'impersonnel, de l'utilitaire, de l'efficacité. Pas étonnant qu'on en vienne, avec le transhumanisme, à exhiber sans retenue son mépris de la vie. La promesse, par exemple, d'éradiquer la fragilité, la vieillesse et même la mort – considérées comme des tares –, en dit long sur celui-ci. Que serait en effet une vie humaine sans la fragilité, la possibilité d'éprouver de la souffrance et l'expérience de la mort ? Exit la beauté, la tendresse, le partage, la solidarité. Sous le prétexte d'augmenter l'humain, le transhumanisme, en fait, le rapetisse radicalement, le mutile à l'image de notre époque qui n'a de cesse de court-circuiter notre rapport vital à la culture, au symbolique, à l'intériorité, à la transcendance, et de dévaloriser le sensible et les émotions.

L'idéologie transhumaniste est taillée sur mesure pour l'oligarchie transnationale, accoutumée à dilapider les ressources de la nature, à fermer les yeux sur la misère, à bâtir un monde artificiel en marge du monde réel saccagé. En plus de fantasmer la démesure et l'affranchissement de tout lien avec la société, la nature, le sens, elle lui offre les moyens technologiques de modeler les êtres humains et la société à sa convenance. Le monde fantasmé par les transhumanistes en est un où se déploie une biopolitique tentaculaire capable comme jamais de discipliner les comportements. Un monde dans lequel l'écart entre les pauvres et les riches se cristallise en une dichotomie entre les organismes humains génétiquement modifiés et ceux qui ne le sont pas, considérés comme des « primates du futur », comme aiment à les qualifier certains tenants du transhumanisme.

Un travailleur modulaire, adaptable jusque dans son corps aux exigences de la production et de la consommation déchaînées ; une citoyenneté régie et uniformisée par des algorithmes : quel rêve pour les zélateurs du capitalisme ! Le discours transhumaniste selon lequel la conscience ne serait qu'un avantage sélectif acquis durant l'évolution mais maintenant obsolète ne peut être que musique à leurs oreilles.

Alors qu'il est impérieux, au nom de l'avenir de l'humanité, de mettre en place une grande discussion nationale et internationale sur ce qui devrait ou ne devrait pas être fait, sur ce qui est désirable ou à proscrire dans les technosciences, on préfère la loi du fait accompli. Surtout, ne pas réveiller le sens de la responsabilité et la conscience, vestiges d'un autre temps.

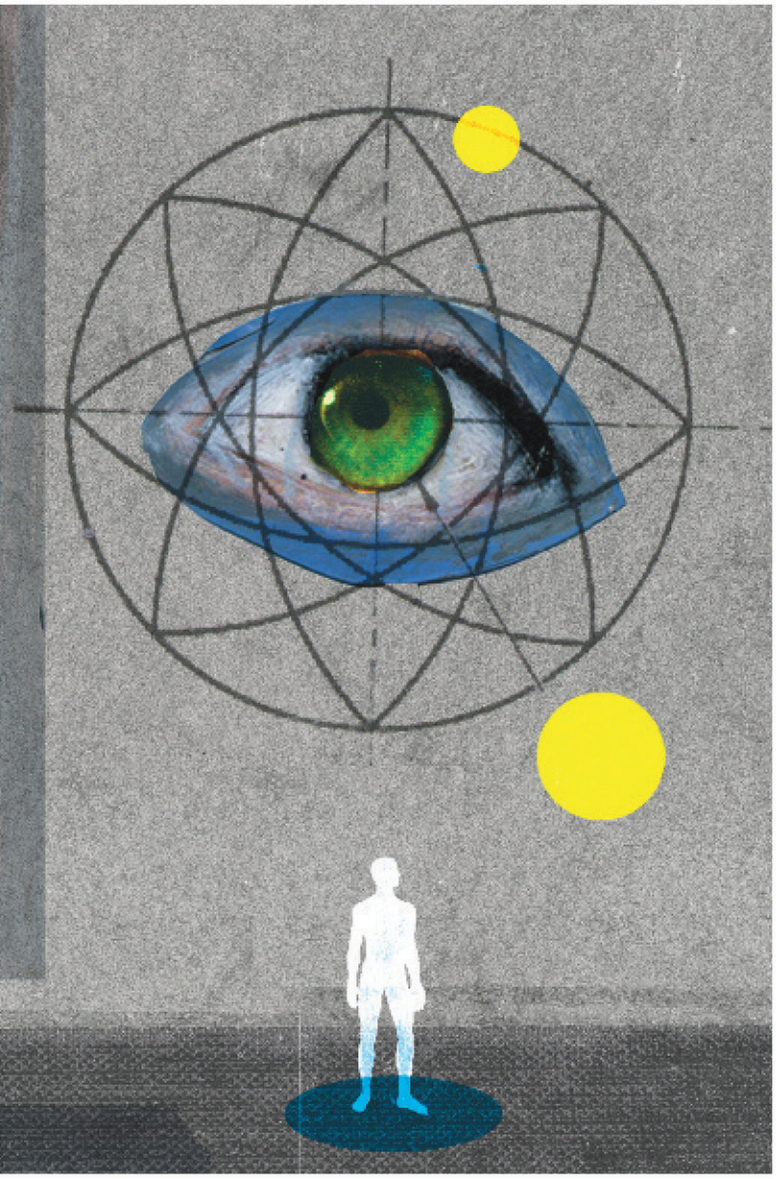
Le philosophe allemand Walter Benjamin, tentant de penser la montée du fascisme dans les années 1930, voyait dans le manifeste futuriste écrit par Marinetti en 1909 sa préfiguration. L'artiste italien y faisait l'éloge de la fusion de l'homme avec l'appareillage technique : « le corps métallique » particulièrement observable dans la guerre. L'éloge de la fusion du corps et du silicium – élément essentiel dans l'intelligence artificielle – faite par les transhumanistes pourrait bien préfigurer un nouveau fascisme plus pervers encore, car il ne serait plus aussi facilement repérable par ses habits noirs ou bruns abjects ; il revêtirait les sarraus des scientifiques, troquerait le pas de l'oie des corps armés nazis pour la dégaine décontractée d'un jeune entrepreneur de la Silicon Valley. Les paroles qui concluaient la réflexion de Benjamin résonnent aujourd'hui comme un véritable tocsin : l'humanité « est devenue assez étrangère à elle-même pour réussir à vivre sa propre destruction comme une jouissance esthétique de premier ordre » (*L'œuvre d'art à l'heure de sa reproductibilité technique*, 1936).

« J'ai fait confiance, trop exclusivement, à l'importance d'innover ; je ne soupçonnais pas le pouvoir destructeur sans comparaison plus étendu qui s'exerçait concurremment. J'ignorais ceci : s'agissait-il d'invention ? – il s'agissait, incomparablement davantage, d'anéantissement, de ruine, comme si chaque idée nouvelle eût eu, en même temps que sa charge de vie, un potentiel de mort sur de grandes zones de culture, démesuré par rapport à la première. Nous voici par ce biais dans un monde dévasté. »

PIERRE VADEBONCOEUR, *LES DEUX ROYAUMES*

TECHNO-PROPHÈTES OU SAVANTS FOUS ?

Pour les transhumanistes, l'avenir de l'humanité est dans la mécanisation de l'humain, enfin délivré du fardeau de son corps et de la fragilité de la vie.



Lino, *Exuvie*, 2017, œuvre numérique, techniques mixtes

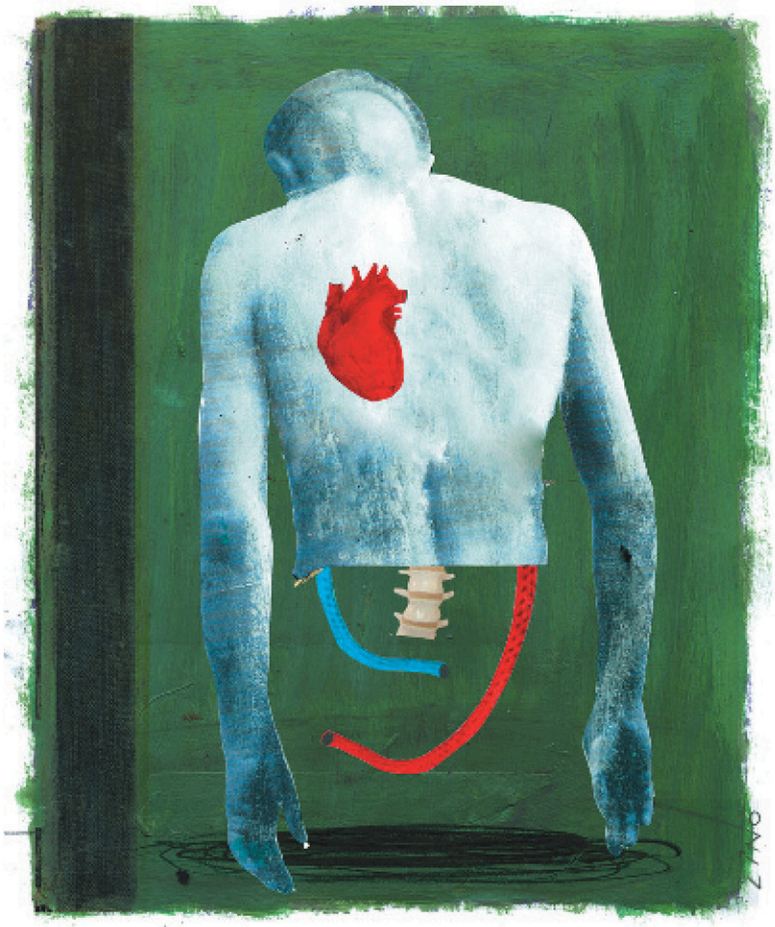
Jean-Claude Guillebaud

L'auteur est journaliste et écrivain

Certains « savants » d'aujourd'hui sont devenus des entrepreneurs à succès. Je parle de ceux qu'on a pris l'habitude d'appeler les *techno-prophètes*, qui ont entrepris d'améliorer l'être humain, comme Ray Kurzweil, directeur de l'ingénierie chez Google depuis 2012. Du même coup, ils ont contribué à donner corps, influence et moyens quasi illimités au transhumanisme. Ce projet, qu'il vaudrait mieux appeler « idéologie », se propose de renoncer à la condition humaine, avec ses imperfections, ses limites et ses fragilités. L'« homme amélioré » que les techno-prophètes imaginent, métamorphosé par des implants technologiques de toute nature, laissera bien loin derrière lui les humains archaïques que nous sommes encore.

Pour les défenseurs du transhumanisme (ou posthumanisme), il est clair que les avancées de la science ont effacé les frontières qui différenciaient l'humain de la machine, de l'animal et même de la matière inerte. À leurs yeux, ces avancées du savoir scientifique nous enseignent que l'être humain n'est jamais qu'une concrétion éphémère – et manipulable à loisir – de gènes et de cellules partout présentes dans la réalité organique. Elles nous assurent que les sentiments et les pensées qui nous habitent – peur, dépression, affection – résultent d'une combinaison changeante de substances comme la sérotonine ou l'ovocytine. Elles nous disent encore que ce que nous appelions jusqu'alors la « conscience », « l'esprit » ou « l'âme » ne sont rien de plus qu'une émergence aléatoire et mouvante, produite par un réseau de connexions neuronales.

En 2002, 24 adhérents de la World Transhumanist Association ont signé une déclaration solennelle et programmatique en 7 articles. Elle commençait ainsi : « L'avenir de l'humanité va être radicalement transformé par la technologie. Nous envisageons la possibilité que l'être humain puisse subir des modifications, tel que son rajeunissement, l'accroissement de son intelligence par des moyens biologiques ou artificiels, la capacité de moduler son propre état psychologique, l'abolition de la souffrance et l'exploration de l'univers. » Quinze ans plus tard, le projet transhumaniste ne relève plus du futurisme ou du délire de marginaux. Il inspire dorénavant des programmes de recherche, la création d'universités spécialisées et d'une multitude de groupes militants. Il influence une frange non négligeable de l'administration fédérale américaine et, donc, le processus de décision politique. Il engendre de puissants lobbies. Les hypothèses qu'il propose ne cessent d'essaimer dans les différentes disciplines du savoir universitaire. →



Lino, *Errance bionique*, 2017, œuvre numérique, techniques mixtes

L'année 2002 n'a pas été choisie par hasard. En juin de cette même année, la National Science Foundation et le département du Commerce des États-Unis commanditaient un rapport dont le titre révélait l'objectif : améliorer les performances humaines (« *Converging Technologies for Improving Human Performance* »). L'élaboration de ce texte avait mobilisé une cinquantaine de chercheurs. Ils entendaient faire le point sur l'avancée et la convergence des quatre technologies les plus prometteuses, soit les nanotechnologies, les biotechnologies, l'informatique et les sciences cognitives. Pour cette raison, leur texte de 400 pages entra dans l'histoire sous l'appellation de NBIC, acronyme anglais reprenant la première lettre de chaque technologie concernée.

Emportés par leur enthousiasme, certains chercheurs n'hésitèrent pas à prédire l'avènement d'une « nouvelle Renaissance ». Et d'une source possible de profit ! Dès le début, plusieurs politiciens américains cédèrent à ce lyrisme prospectif, parmi lesquels le républicain Newt Gingrich (très à droite), ancien président de la Chambre des représentants des États-Unis et corédacteur du rapport NBIC. Gingrich, devenu le chantre des nanotechnologies, avait adhéré l'année précédente, en 2001, à un puissant groupe de pression : la Nanobusiness Alliance.

On notera au passage que toute considération sociale, morale ou éthique était absente du rapport NBIC, sauf une très vague allusion au « respect du bien-être et de la dignité humaine ». On remarquera également le lien déjà bien établi entre ces projets et l'affairisme le plus conquérant. Ce lien n'a cessé de se renforcer.

Cette volonté d'amélioration des capacités humaines, ce projet d'un « homme amélioré », porte en lui-même une sorte de réhabilitation du « surhomme », capable de dominer, voire d'assujettir l'homme ordinaire. C'est ce qui a fait dire au philosophe, juriste et psychanalyste Pierre Legendre que nous risquons d'entrer dans une société « post-hitlérienne » (entretien au *Figaro*, 31 décembre 2015). Legendre nous invite à nous souvenir. Si on accepte de produire des êtres humains améliorés, tous les autres, demeurés comme vous et moi à l'état naturel, seront par contraste des « sous-hommes ». Adolf Hitler divisait lui aussi la condition humaine entre « surhommes » (*übermenschen*) et « sous-hommes » (*untermenschen*). Le risque d'une société « post-hitlérienne » n'est pas imaginaire, en effet. Voilà pourquoi nombre de philosophes, hier indifférents au projet, s'alarment et nous invitent à résister à ce nouveau totalitarisme.

En finir avec la finitude

Le point ultime de cette « re-création » de l'être humain devrait être l'immortalité. Aux yeux de certains techno-prophètes, elle est à notre portée. La technologie nous permettra, assurent-ils, de nous libérer bientôt de la finitude. D'où une effervescence idéologique nouvelle qui, en promettant l'avènement d'un « homme nouveau », gagne peu à peu la planète comme une tempête. En France, les colloques, réunions et débats sur le transhumanisme se multiplient, comme les dossiers publiés dans les journaux et les magazines. Tout cela révèle un mélange de fascination et d'effroi. Ce n'est pas la première fois dans notre histoire, tant s'en faut, que l'« homme nouveau » est annoncé. Songeons aux promesses récentes des deux totalitarismes, stalinisme et nazisme, et souvenons-nous qu'ils ont, à eux deux, ensanglanté le XX^{e} siècle.

Cette fois pourtant, la folie est d'autant plus redoutable qu'elle avance masquée. Parée du prestige du savoir, donnant des gages (prétendument) scientifiques, elle offre une « promesse », plutôt joyeuse et bien difficile à éconduire : l'immortalité. Qui donc refuserait de pouvoir échapper un jour à la mort ? La promesse, cette fois, paraît plus tentante encore que celles des « lendemains qui chantent » ou de « l'avenir radieux » proclamées jadis par le stalinisme. Son attrait particulier transparaît dans l'embarras de nombreux scientifiques, le silence peureux d'une majorité de philosophes et l'enthousiasme irréfléchi des médias. Dans cet acharnement scientiste, il y a bien, en effet, quelque chose comme une superstition qui s'ignore et le désir inquiétant de construire une réalité d'où la mort et notre finitude tragique auraient été bannies.

En réalité, cette pensée « immortaliste » ne relève pas seulement de ces diverses pathologies de l'entendement auxquelles les savants fous ont souvent succombé dans notre histoire. Elle est porteuse d'un projet inquiétant, au sens paradoxal du terme : vouloir rendre l'être humain immortel, c'est commettre ce que Pierre Legendre appelle un « crime innocent ». Pourquoi ? Parce que la finitude définit la condition humaine elle-même.

D'un point de vue anthropologique, la finitude, c'est-à-dire la mort, n'est pas une « imperfection » regrettable de la condition humaine ; elle la définit dans son entier. Nous appartenons à l'espèce humaine *parce que* nous sommes « mortels » et que nous en sommes conscients, à la différence des animaux. Tous les mythes grecs soulignent cette différence de statut entre les humains et les dieux. Dans la mythologie, si ces derniers s'accouplent avec des mortels, ce n'est pas pour assurer leur succession, puisqu'ils sont immortels ; c'est pour accéder à « l'ordre humain » organisé autour de la finitude et du renouvellement des générations.

Si les dieux de la Grèce, de Zeus à Athéna ou Poséidon, ripaillent parfois avec les humains, éprouvent comme eux des colères ou des désirs, c'est pour partager l'espace d'un instant la condition humaine, à laquelle ils demeurent pathétiquement étrangers. Le philosophe allemand Hans Jonas (1903-1993) insiste sur cet avertissement énoncé par les Grecs à propos du « perpétuel recommencement » qui fonde la condition humaine. La mortalité n'est que l'envers de la natalité ; elle laisse place à la « réponse de la vie » et au rajeunissement continu du genre humain.

La logique du rêve d'élimination de la mort est celle de l'élimination de la procréation, « car cette dernière est la réponse de la vie à la première et ainsi nous aurions un monde composé de vieux mais sans jeunes et un monde d'individus déjà connus, sans la surprise de ceux qui n'ont encore jamais existé » (H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, Flammarion, 1991, p. 53). En allant à la racine du désir d'éliminer la mort, contre l'évidence de la finitude, Jonas retrouve ainsi les avertissements des Grecs. Le « perpétuel recommencement » est l'exigence structurale constitutive de l'humanité et le prix à payer en est le « perpétuel achèvement ».

En France, des intellectuels d'abord indifférents, puis disons circonspects, sont devenus de plus en plus critiques à l'endroit de l'utopie « immortaliste » que porte le transhumanisme. C'est le cas du philosophe Jean-Michel Besnier, qui fut l'un des premiers à s'y intéresser. Aujourd'hui, il ne cache plus son inquiétude, voire son effroi[1]. Un autre philosophe, Frank Damour, entreprend une déconstruction radicale du concept même d'immortalité dans un livre dont le titre est explicite : *Heureux les mortels, car ils sont vivants* (Éditions de Corlevour, 2016).

Résistances chrétiennes

Ce n'est pas par hasard si les premières résistances à cette « idéologie » faussement séduisante sont venues des milieux chrétiens, catholiques comme protestant. Il suffit de réfléchir quelques minutes pour comprendre que tout dans cette vision de l'être humain et de son possible dépassement heurte de plein fouet la tradition chrétienne.

La réinvention d'une différence entre surhommes et sous-hommes est incompatible avec l'idée que les chrétiens sont frères, et surtout que tous les hommes et toutes les femmes sont égaux en dignité sous le regard de Dieu. La conviction qu'il n'y a pas deux humanités mais une seule est au cœur du judéo-christianisme. Les Grecs (à commencer par Aristote) ne partageaient pas cette conviction. En témoigne la fameuse controverse de Valladolid organisée par Charles Quint en 1550-1551. Il s'agissait de savoir si les indigènes du Nouveau Monde, que les colons espagnols faisaient trimer comme des bêtes, étaient, oui ou non, des êtres humains. L'orateur qui soutint qu'ils n'en sont pas, qu'ils n'ont pas d'âme, était le théologien Juan Ginés de Sepúlveda. Il se fondait sur Aristote, dont il était le biographe et traducteur. Pour Sepúlveda, les indigènes étaient proches des animaux et pouvaient donc être exploités. Celui qui défendit la thèse contraire et plaida la cause de ces indigènes n'était nul autre que le dominicain Bartolomé de Las Casas, qui a consacré sa vie à la défense des indigènes. Il invoqua la fameuse épître de saint Paul aux Galates, texte fondateur du concept d'égalité : « Il n'y a plus ni hommes ni femmes, ni juifs, ni Grecs, ni hommes libres, ni esclaves, vous êtes tous un en Jésus Christ » (Ga 3, 28).

On pourrait dire également que le rejet, voire la haine du corps par les transhumanistes contraste avec l'attachement originel du christianisme à l'incarnation de Dieu et à la reconnaissance de la beauté et de la dignité du corps, alors que Platon définissait ce même corps comme « tombeau de l'âme ». Les techno-prophètes défendent des « projets » qui transgressent délibérément cet attachement à la fragilité de la vie. En effet, si on croit que le cerveau humain n'est qu'une connexion complexe de circuits neuronaux, alors on peut, comme ils le font, imaginer la possibilité « technique » de télécharger le contenu d'un cerveau – les pensées, les souvenirs, la culture, etc. – sur un disque dur. On aurait ainsi le « tout » de l'être humain, mais sans le « fardeau » de son corps, accédant en quelque sorte à l'immortalité. Telle est la folie de ces prétendus savants.

D'un point de vue anthropologique, la finitude n'est pas une « imperfection » regrettable de la condition humaine ; elle la définit.

Le philosophe et polytechnicien – et chrétien – Jean-Pierre Dupuy a été l'un des premiers en France à souligner la parenté directe entre les projets fous d'aujourd'hui et la cybernétique de l'immédiat après-guerre qui, au départ du moins, avait bien une intention idéologique. Une série de dix réunions ou conférences, tenues entre 1946 et 1953 à l'hôtel Beekman de New York et à l'hôtel Nassau Inn de Princeton, dans le New Jersey, auront joué un rôle décisif. L'objectif avoué était de construire, de façon transdisciplinaire, une science générale du fonctionnement de l'esprit, mais purement physicaliste, visant à « mécaniser » l'humain, dont la fragilité était, selon eux, à la source des maux. Plutôt que chercher l'immortalité en fuyant notre humanité – à la manière d'un néo-spiritualisme qui oppose encore, à sa manière, l'âme et le corps –, ne faudrait-il pas plutôt apprendre à aimer pleinement la vie ?

1. Voir son dialogue avec le chercheur Laurent Alexandre dans *Les robots font-ils l'amour ? Le transhumanisme en 12 leçons*, Paris, Dunod, 2016.

CORPS AUGMENTÉS, ÊTRES EXPLOITÉS

Loin de nous libérer du travail, les technologies visant à améliorer l'être humain conduisent à de nouvelles formes d'oppression et d'aliénation.

Nicolas Le Dévédec

L'auteur, professeur adjoint au Département de management de HEC Montréal, a publié *La société de l'amélioration. La perfectibilité humaine des Lumières au transhumanisme* (Liber, 2015)

« Des marchés actifs 24 heures sur 24 et 7 jours sur 7, des infrastructures globales permettant de travailler et de consommer en continu – cela ne date pas d'hier ; mais c'est à présent le sujet humain lui-même qu'il s'agit de faire coïncider de façon beaucoup plus intensive avec de tels impératifs[1] », montre l'essayiste Jonathan Crary dans son essai *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*. C'est dans cette optique que le système capitaliste s'emploie depuis plusieurs années à réduire le temps de sommeil des individus, en même temps que se développe, en particulier dans le milieu militaire, un ensemble de recherches scientifiques visant à lutter contre les effets de l'insomnie : « La recherche sur l'insomnie apparaît comme un élément parmi d'autres pour obtenir des soldats dont les capacités physiques se rapprocheraient davantage des fonctionnalités d'appareils et de réseaux non humains[2] ». Toute la question est de savoir si ce soldat, capable d'être plus endurant grâce aux avancées biomédicales et disposant de capacités cognitives augmentées par des interfaces homme-machine, ne constitue pas, ainsi que le suggère Jonathan Crary, « le précurseur du travailleur ou du consommateur sans sommeil », toujours plus performant et productif.

La question se pose d'autant plus que les idéaux transhumanistes, à la croisée des mondes industriel et scientifique, connaissent ces dernières années une notoriété grandissante au sein des sociétés occidentales. Rassemblant des ingénieurs, des entrepreneurs et des philosophes influents, le transhumanisme est un mouvement qui milite en faveur d'une amélioration radicale de la condition humaine par les nouvelles technologies. D'importantes entreprises comme Google et une multitude de *start-ups* qui misent sur les avancées biomédicales de demain y contribuent. Pour le mouvement, bonifier techniquement l'humain peut signifier tout autant « optimiser ses émotions » par la pharmacologie, lutter contre son vieillissement, accroître ses capacités physiques ou encore améliorer ses facultés intellectuelles (attention, concentration, etc.). Si de telles perspectives biomédicales suscitent depuis plusieurs années beaucoup de débats universitaires, peu d'études abordent leurs conséquences possibles sur le monde du travail. Or, force est de constater que les innovations techniques et biomédicales, tant dans les domaines de la pharmacologie, des neurosciences, des biotechnologies que dans celui de la bionique, risquent d'affecter grandement, au cours des années à venir, les manières de travailler et de percevoir le travail ainsi que les manières de *se* percevoir au travail.

En 2012, dans un rapport intitulé *Human Enhancement and the Future of Work* (« L'humain augmenté et l'avenir du travail »), l'Academy of Medical Sciences du Royaume-Uni présentait une grande variété de pratiques autant réelles qu'imaginées qui pourraient, demain, permettre un rendement au travail *qui surpasse les normes*. Qu'il s'agisse d'agir sur les performances intellectuelles par un usage détourné de médicaments ou d'améliorer les performances physiques au moyen de la robotique, de l'implantation de puces électroniques ou de la chirurgie esthétique, le document fait état de plusieurs perspectives technoscientifiques capables de modifier les conditions de travail. Il souligne notamment l'accroissement de la productivité et de la compétitivité économique qui pourrait en découler. Ce qui est évoqué, ce sont autant les capacités individuelles d'apprendre et de réaliser des tâches que celles de travailler dans des conditions plus extrêmes ou à un âge plus avancé. Même les questions liées aux « problèmes » de motivation au travail sont abordées : « Le recours à des "amplificateurs cognitifs" ou à la stimulation cérébrale pourrait intéresser les employés qui trouvent certains aspects de leur travail moins stimulants » (p. 22).

De nouvelles formes d'exploitation

La conception d'un humain augmenté plus beau, plus fort, plus intelligent et plus heureux, tant vanté par les thuriféraires du transhumanisme, masque ainsi en réalité le développement de nouvelles formes d'exploitation et d'aliénation des individus dans un contexte social façonné par les impératifs capitalistes de performance, de productivité et de « flexibilité ». Les chercheurs Karen Dale et Brian Bloomfield de l'Université de Lancaster montrent dans leurs travaux que les technologies d'augmentation humaine, loin de nous libérer du travail, ouvrent tout au contraire à une *normalisation de l'hyper-travail,* c'est-à-dire à une normalisation de conditions de travail et de manières de travailler extrêmes. Dans les milieux étudiants et certains milieux professionnels, l'usage extra-médical de psychotropes qui stimulent l'attention, la mémoire, la concentration et, plus globalement, les performances cognitives, est déjà courant. L'utilisation des *smart drugs* s'observe aujourd'hui chez un nombre significatif d'étudiants et de travailleurs dans des domaines variés (finance, aviation, santé, etc.), non pas pour s'évader du travail, mais au contraire pour être capable de travailler davantage et maintenir la cadence.

Par ailleurs, de nouvelles pratiques comme le contrôle biotechnologique de la procréation, proposées par certaines entreprises afin de permettre aux femmes salariées de se consacrer corps et âme à leur carrière, montrent qu'une reconfiguration de la démarcation entre vie privée et vie professionnelle est aussi en jeu. Pionnières en la matière, les entreprises Face-



Lino, *Hilotisme neuronal 1*, 2017, œuvre numérique, techniques mixtes

book, Google et Apple proposent depuis quelques années à leurs employées une assurance-santé qui couvre les frais liés à la congélation des ovocytes, afin qu'elles puissent mettre en suspens provisoirement leur maternité et ne pas interrompre leur carrière productive. « Congelez vos œufs, libérez votre carrière », titrait ainsi le magazine *Business Week*. Sous couvert d'émancipation des femmes, ces nouvelles pratiques normalisent plus que jamais l'hyper-travail en instillant de nouvelles pressions à la productivité et à la performance : dans « les entreprises où le "tout-au-travail-tout-le-temps" est déjà la norme, les gens vont lire ce genre de politique non pas comme un encouragement à offrir plus de choix aux femmes mais comme : "voici ce que nous attendons de vous"[3] », souligne Anne Weisberg du Families and Work Institute.

Derrière plusieurs des avancées technoscientifiques contemporaines, c'est aussi de la porosité toujours plus grande des frontières entre l'entreprise et le corps humain qu'il est question. L'implantation de micropuces de type RFID (identification par radiofréquence) proposée par certaines entreprises soulève à ce propos plusieurs problèmes. À la suite de l'entreprise suédoise Epicenter en 2014, l'entreprise belge New Fusion a, par exemple, récemment proposé à ses employés de remplacer leur carte d'accès par une micropuce implantée sous la peau leur permettant d'accéder au bâtiment (mais aussi à la photocopieuse…) par un simple geste de la main. Des employés techno-intégrés à la mégamachine capitaliste, voilà qui donne une résonance plus actuelle et inquiétante que jamais aux thèses de Jacques Ellul sur le *système technicien*.

Un modèle capitaliste à dépasser

Produire un sujet adapté techniquement à des conditions de travail extrêmes, faire coïncider techniquement les êtres humains avec les impératifs de la société 24/7, comme le dit Jonathan Crary, telle pourrait bien être, finalement, l'ambition du nouvel esprit du capitalisme. De ce point de vue, les avancées technoscientifiques et biomédicales contemporaines, en même temps que la progression des idéaux transhumanistes, appellent une réflexion critique fondamentale qui ne saurait se résumer à l'idée, aujourd'hui largement répandue, d'une simple *régulation*. C'est le modèle capitaliste en lui-même et l'illusion du progrès technologique qui l'accompagne qu'il s'agit de remettre en question. Il paraît pour ainsi dire vain de vouloir réguler un système dont le principe central est celui de la croissance économique infinie, laquelle implique, par définition, la négation des limites de la nature et donc aussi de l'être humain. Poussé à son comble, le capitalisme ne peut, à terme, qu'aboutir à la volonté de produire un Homme nouveau. Lutter contre l'humain augmenté et l'exploitation du travail implique en ce sens de se départir du mythe du progrès technique et économique qui fonde le capitalisme pour bifurquer vers une autre forme de société, plus conviviale, plus solidaire et plus juste.

Cela suppose notamment de repenser « l'émancipation du travail », non pas comme un projet technoscientifique, comme c'est si souvent le cas à l'heure des *big data* (« méga-données »), mais comme un projet fondamentalement politique. Le développement technoscientifique ne saurait par lui-même contribuer à l'émancipation individuelle et collective. Loin de libérer du travail, les technosciences nourrissent de nouvelles formes d'oppression et d'aliénation. Compter sur les avancées technoscientifiques, c'est en outre déléguer au monde privé de l'entreprise le soin de nous « libérer », autrement dit, de nous déposséder de notre capacité de faire. Contre cette exploitation transhumaniste et biocapitaliste croissante de nos conditions de vie, l'utopie d'un *travail émancipé*, portée par les penseurs socialistes originels comme Owen, Fourier et Proudhon, qui appelaient à construire politiquement « un monde où l'on travaillerait non pas seulement moins mais aussi plus librement et de façon plus satisfaisante[4] », paraît constituer une utopie plus vivante et nécessaire que jamais.

1. J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, La Découverte, 2013, p. 13.
2. *Ibid.*, p. 13.
3. A. Weisberg citée dans Corine Lesnes, « La vie privée surgelée », *Le Monde*, 24 octobre 2014.
4. Emmanuel Renault, « Émanciper le travail : une utopie périmée ? », *Revue du MAUSS*, 2016/2 n° 48, p. 151.

LES ACTEURS DU TRANSHUMANISME

Nicolas Le Dévédec

Né à la fin des années 1980 au cœur de la Silicon Valley, en Californie, le mouvement transhumaniste n'a cessé depuis d'essaimer et de gagner en notoriété en Europe et en Amérique du Nord. Loin d'être homogène, le mouvement regroupe aujourd'hui une diversité d'acteurs, notamment des ingénieurs, des philosophes, des bioéthiciens, des entrepreneurs ainsi que de nombreux membres de la société civile, dont plusieurs occupent d'importantes positions de pouvoir. Si le mouvement compte plusieurs tendances idéologiques qui ne se recoupent pas toutes, ses différents membres partagent néanmoins un même optimisme quant à la capacité d'améliorer l'être humain et ses performances grâce aux avancées technoscientifiques et biomédicales. Créée en 1998 à l'initiative des philosophes Nick Bostrom et David Pearce, Humanity+ (anciennement la World Transhumanist Association) constitue à ce jour la plus importante association transhumaniste avec près de 6000 membres revendiqués.

Parmi ceux-ci figure le philosophe et bioéthicien d'origine australienne Julian Savulescu, qui enseigne à l'Université d'Oxford et est l'un des éditeurs du renommé *Journal of Medical Ethics*. Diplômé de la London School of Economics, le philosophe d'origine suédoise Nick Bostrom enseigne également à l'Université d'Oxford et dirige par ailleurs l'influent Future of Humanity Institute. Autre figure phare du transhumanisme, le sociologue et bioéthicien américain James Hughes, qui est professeur au Trinity College de Londres et dirige l'Institute for Ethics and Emerging Technologies, qu'il a cofondé avec Nick Bostrom. La force du mouvement est aussi de fédérer des figures médiatiques qui, sans être directement affiliées au mouvement, n'en défendent pas moins ses idéaux avec vigueur. Le cas de l'ingénieur et futurologue Ray Kurzweil est emblématique. Fervent défenseur de la thèse de la Singularité technologique, Kurzweil est conseiller stratégique auprès de l'armée américaine et, depuis 2012, de la firme Google sur les questions de «l'augmentation humaine». Il est également le fondateur, avec le physicien Peter Diamandis, de la célèbre Université de la Singularité, qui vise à sensibiliser et à former les leaders du monde économique aux idéaux de l'humain augmenté.

À travers ces figures de proue du transhumanisme, le mouvement recouvre un vaste réseau d'associations, de *think tanks*, de fondations et d'instituts, qui s'est considérablement développé ces dernières années. Plusieurs associations nationales ont notamment vu le jour dans l'optique de défendre et de diffuser localement les idéaux transhumanistes. En France, l'Association française transhumaniste (AFT) Technoprog fut ainsi officiellement créée en 2010. L'AFT se revendique d'un transhumanisme progressiste, soucieux de marier progrès technique et progrès social. Plusieurs partis politiques transhumanistes ont également émergé ces dernières années aux États-Unis, en Angleterre et, plus récemment, en Allemagne. L'écrivain et philosophe américain Zoltan Istvan fonde le Parti transhumaniste en 2014. Sillonnant les routes des États-Unis à bord du «bus de l'immortalité», Istvan s'est présenté aux élections présidentielles américaines de 2016 avec pour but principal de vulgariser les idéaux transhumanistes auprès de la population américaine.

Le transhumanisme constitue finalement une véritable économie de l'espoir autour de laquelle gravitent les plus importantes firmes économiques telles que Google ou PayPal ainsi qu'une multitude de *start-ups*. À travers ses investissements importants dans les sciences du vivant, Google apparaît en effet ces dernières années comme l'un des plus puissants fers de lance du transhumanisme. Ses fondateurs, Sergey Brin et Larry Page, militent ouvertement en faveur d'une augmentation technoscientifique de l'être humain et orientent les activités du groupe en ce sens (le complexe Alphabet regroupe notamment l'ensemble des activités de Google qui ne concernent pas directement les services liés à Internet). Fondée le 18 septembre 2013, la filiale Calico (California Life Company) consacre dans cette perspective ses recherches à la lutte contre le vieillissement et la mort, tandis que, de son côté, la société 23andMe propose à ses clients un séquençage génétique personnalisé afin de prévenir d'éventuelles pathologies. Autre figure économique importante du transhumanisme: Elon Musk, entrepreneur et pdg des entreprises SpaceX et Tesla Motors. Fervent défenseur des idéaux transhumanistes, Musk fonde, en 2016, la *start-up* Neuralink avec pour objectif affiché de fusionner le cerveau humain et l'intelligence artificielle. Le transhumanisme nourrit ainsi, en définitive, tout un biocapitalisme de l'amélioration et de la spéculation qui constitue une composante centrale du mouvement.

LA BIOCITOYENNETÉ À L'ÈRE DU NÉOLIBÉRALISME

Fondée sur une conception du corps comme capital, la biocitoyenneté néolibérale est le véritable terreau du transhumanisme.

Céline Lafontaine

L'auteure, professeure au Département de sociologie de l'Université de Montréal, a publié entre autres *Le Corps-marché. La marchandisation de la vie humaine à l'ère de la bioéconomie* (Seuil, 2014)

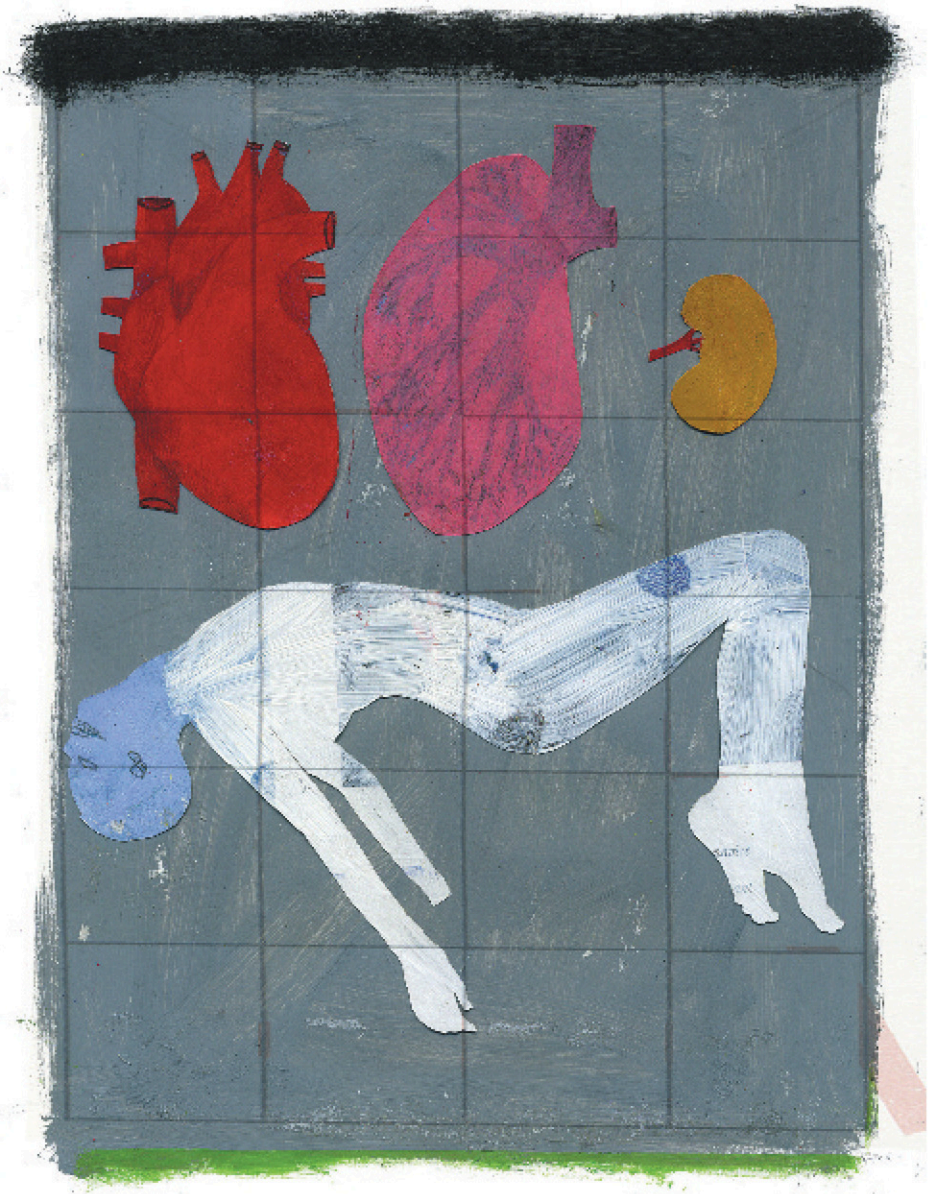
L'identité contemporaine est plus *biologique* que jamais, dans la mesure où les sciences du vivant ont complètement modifié la conception de la vie humaine. Le corps est désormais perçu comme une matière malléable et perfectible, pouvant être améliorée par le biais des technosciences. Alors qu'il sous-tendait, dans l'esprit des Lumières, un progrès global des sociétés, l'idéal de perfectibilité est ainsi réduit à son versant individualiste et biologique. À l'ère néolibérale, on ne cherche plus à changer le monde, mais bien à perfectionner le corps humain afin de le rendre plus performant. C'est ce que le sociologue Nikolas Rose appelle la politique *de la vie en elle-même*[1], c'est-à-dire que les sciences de la vie s'attardent désormais à comprendre et à manipuler les processus biologiques premiers, aux plans génétique et cellulaire. Visant précisément l'optimisation des potentialités productives de la vie *en elle-même*, la *bioéconomie* représente le stade ultime du capitalisme globalisé. À titre d'exemple, on peut penser aux OGM qui supposent une modification génétique de certains organismes afin de les rendre plus productifs et performants. Non seulement la bioéconomie canalise-t-elle l'ensemble des politiques néolibérales en matière d'innovation et de recherche depuis le début des années 1980, mais elle participe aussi à la redéfinition des fondements mêmes de la citoyenneté[2]. Qu'il soit question de modification génétique, de l'utilisation de cellules souches pour de nouveaux traitements, de la prise de médicaments pour augmenter les résultats scolaires ou encore du suicide assisté et des politiques de fin de vie, la notion de *biocitoyenneté* réfère à l'ensemble des mouvements sociaux centrés sur des questions de santé, dans un sens très large. Cela inclut les questions relatives à la reproduction, au vieillissement, à la mort ainsi que celles qui touchent à l'amélioration du corps humain. En ce sens, la bioéconomie est indissociable de la biocitoyenneté, c'est-à-dire d'une nouvelle forme de citoyenneté centrée sur l'optimisation des potentialités biologiques et corporelles des individus.

Le corps comme capital

L'émergence de la biocitoyenneté s'accompagne d'une représentation du corps comme capital. Le maintien et le prolongement de la santé apparaissent alors sous l'angle d'un investissement qui augmente la « valeur » sociale des individus. De manière plus générale, l'idée du corps comme capital réfère directement à la notion néolibérale de *capital humain* élaborée par l'économiste Gary Becker au début des années 1960. Couronnés en 1992 du prix « Nobel » d'économie, les travaux de Becker ont en effet exercé une nette influence sur la façon de concevoir l'ensemble de la vie humaine en termes économiques, notamment en ce qui concerne le corps et le patrimoine biologique individuel. Définie comme « l'ensemble des capacités productives qu'un individu acquiert par l'accumulation de connaissances [...] et de savoir-faire[3] », la notion de capital humain développée par Becker prend également en compte son capital biologique, c'est-à-dire l'état de santé global d'un individu. Elle étend le modèle libéral de l'*homo œconomicus* à l'ensemble des dimensions de la vie humaine. Étroitement liée au paradigme informationnel et à l'émergence d'une économie du savoir, cette notion correspond à « un stock de connaissances et d'expériences, accumulé par son détenteur tout au long de sa vie par des investissements[4] ». Ces derniers peuvent prendre la forme de diplômes académiques, d'expériences professionnelles, de régimes, d'entraînement physique et même de soins de santé. Le capital humain se mesure au salaire auquel un individu peut aspirer sur le marché. Suivant cette logique, chaque individu possède un capital (intellectuel, physique, biologique) qu'il se doit de faire fructifier par le biais d'investissements personnels. Contrairement au concept marxiste de travail, la notion de capital humain fait disparaître les logiques d'exploitation et les inégalités sociales induites par le marché. Sur ce point, il est important de souligner que Gary Becker est l'un des rares économistes à défendre ouvertement l'instauration d'un marché des organes humains chez des « donneurs » vivants ou morts.

La bioéconomie est indissociable de la biocitoyenneté, c'est-à-dire d'une nouvelle forme de citoyenneté centrée sur l'optimisation des potentialités biologiques et corporelles des individus.

La notion de capital humain est indissociable du développement de la bioéconomie parce qu'elle cautionne l'affirmation d'une culture de l'expérimentation autant du côté des chercheurs que de celui des patients. En effet, la valorisation économique de la créativité technoscientifique sous forme de brevet et la course à l'innovation biomédicale à laquelle cette



Lino, *Guinea pig*, 2017, œuvre numérique, techniques mixtes

logique a donné lieu ont amené les chercheurs et les compagnies pharmaceutiques à vouloir accélérer le processus menant à la commercialisation de leurs découvertes. Cela a soulevé une remise en cause des règles d'éthique encadrant les protocoles d'essais cliniques – héritées du procès de Nuremberg des criminels nazis, à la fin de la Seconde Guerre mondiale –, qui ont pour but de protéger les participants face aux risques et aux abus de l'expérimentation biomédicale. Par exemple, avant de pouvoir effectuer des essais sur des sujets humains, les compagnies pharmaceutiques doivent faire une série de tests précliniques sur des animaux. Or, la course à l'innovation et les espoirs suscités par la recherche ont donné lieu à une remise en cause des mesures de protection des citoyens au profit d'une revendication du *droit à l'essai* de la part de groupes de patients.

Devenir cobayes

Au-delà des souffrances et des angoisses vécues par les patients confrontés à la maladie, ce que recouvre le mouvement en faveur du droit à l'expérimentation, c'est en fait une culture néolibérale qui transforme chaque patient en entrepreneur de la recherche. La conception du corps comme capital motive les biocitoyens à vouloir investir dans le maintien de leur santé en prenant des risques. Si présenter les choses sous cet angle peut sembler froid face aux tristes réalités de la maladie, cette analyse permet toutefois de mesurer la profondeur des enjeux sociaux, culturels et symboliques liés au déploiement de la bioéconomie.

Le fondement néolibéral du mouvement en faveur du droit à l'essai ressort assez clairement dans l'apparition « d'essais sauvages » chez des groupes de patients atteints de cancer. Dans son livre *Des cobayes et des hommes. Expérimentation sur l'être humain et justice* (Les Belles Lettres, 2011), le sociologue Philippe Amiel relate le cas d'expérimentations menées spontanément par des patients atteints du cancer à la suite de l'annonce faite par le chercheur canadien Evangelos Michelakis, en 2007, au sujet du potentiel anticancéreux du DCA (dichloroacétate), un potentiel observé lors de tests précliniques sur des rats. Aucune compagnie pharmaceutique ne s'était alors montrée intéressée à financer des essais cliniques qui permettraient de mesurer l'efficacité réelle du DCA dans le traitement contre le cancer, puisqu'il s'agit d'une molécule commune, à la structure chimique bien connue, ne pouvant ainsi faire l'objet d'un brevet. Or, l'année même où ces résultats prometteurs sont publiés, la revue *Nature* fait paraître un article faisant état d'un nouveau phénomène : l'expérimentation illégale du DCA par des patients atteints du cancer. Rendue disponible sur Internet par un biologiste cherchant un traitement pour un ami cancéreux en phase terminale, la molécule faisait ainsi l'objet « d'essais sauvages ». S'exposant volontairement aux risques, les patients partageaient sur le Web leur expérience « clinique » en notant les symptômes et les signes physiques liés à l'absorption du DCA. À la suite de ces expérimentations mises en ligne, plusieurs compagnies pharmaceutiques, saisissant la valeur économique des données médicales fournies par les patients, ont mis à leur disposition des forums d'échanges afin d'obtenir des renseignements sur les effets de médicaments déjà commercialisés.

En plus de contrevenir aux lois en vigueur en matière d'expérimentation clinique, les « essais sauvages » témoignent d'un refus, de la part des patients-activistes, de se conformer aux protocoles éthiques et aux règles méthodologiques encadrant les essais cliniques. Ainsi, au nom du droit à l'essai, ce sont les cadres scientifiques et légaux de la recherche biomédicale établis après la Seconde Guerre mondiale qui sont contestés, témoignant d'une transformation importante des politiques de santé. En faveur d'une reconnaissance du droit à l'essai, le sociologue Philippe Amiel critique d'ailleurs ouvertement « l'inanité des dispositions paternalistes que la loi française sur la recherche biomédicale contient encore » (p. 15). Or, aussi

légitimes soient-elles, les revendications en faveur du droit à l'essai négligent de prendre en compte le contexte global dans lequel s'effectue désormais la recherche biomédicale. De manière implicite, c'est le rôle régulateur de l'État qui est ainsi remis en cause. Le modèle participatif de la recherche prôné par les associations de patients tend à rendre invisibles les logiques économiques d'appropriation du travail clinique, de privatisation et de commercialisation sur lesquelles repose la recherche biomédicale.

Les banques de sang de cordon ombilical

Apparues dans les années 2000, les banques privées de sang provenant de cordons ombilicaux supposent un tout autre modèle du corps et de la médecine. Suivant une conception néolibérale de la santé, les entreprises spécialisées dans la collecte et la congélation de ce qu'on appelle le « sang de cordon » offrent en fait aux femmes « d'investir » dans la santé de leur famille, plus particulièrement celle de leurs nouveau-nés, afin d'assurer leur avenir biologique. Sous l'impulsion des recherches en médecine régénératrice, les cellules souches de cordons sont apparues comme une réserve de vitalité qui pourrait éventuellement permettre de soigner un cancer ou une maladie dégénérative.

Malgré un manque total de données scientifiques prouvant les bienfaits médicaux d'une telle entreprise, on voit fleurir un peu partout sur la planète des banques privées de sang de cordon qui s'adressent directement aux femmes enceintes, par la publicité. Réservées à des familles de classes moyennes et aisées, ces banques proposent en fait une *biosurance*, pour reprendre la terminologie commerciale de la clinique montréalaise Ovo. Moyennant un coût d'environ 1100 $ pour la congélation et l'entreposage pour la première année, puis de 130 $ dollars pour les années subséquentes, les parents peuvent ainsi capitaliser sur l'avenir biologique de leur enfant. À défaut d'avoir une réelle valeur médicale, cette *biosurance* possède néanmoins une valeur hautement symbolique. Elle promet ni plus ni moins d'assurer une meilleure santé et une plus grande longévité aux personnes qui y souscriront.

En présentant la conservation du sang de cordon comme une forme d'assurance-santé personnalisée destinée à prémunir leur enfant contre des maladies graves, les biobanques privées exercent donc indéniablement une pression sur les futurs parents. On promeut ainsi un nouveau modèle du « bon parent », soit celui qui veille sur l'avenir biologique de son enfant en investissant dans une *biosurance*. Alors même que les bienfaits de cette forme de préservation privée sont contestés, l'aspect financier de cette pratique induit une inégalité sociale entre les enfants dès leur naissance. Ainsi, non seulement tous les enfants ne sont-ils pas égaux devant la mise en marché spéculative de leur avenir biologique, mais leur santé est également de plus en plus perçue comme un bien privé dans lequel on peut investir afin d'accroître leur capital vital. →

POST-HOMME OU POSTHUME ?

Louise Vandelac

L'auteure est professeure titulaire à l'Institut des sciences de l'environnement et au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal

Dimanche 17 juillet 2016. Rivée à mon ordinateur à Montréal, je suivais, stupéfaite, le premier Sommet Novus de l'Université de la Singularité, présidé par Peter Diamandis, l'un des leaders du mouvement transhumaniste. Le tout, rediffusé en direct du siège même de l'ONU à New York par la webtélé des Nations unies !

Qu'il s'agisse d'un coup de poker ou d'un coup de pub pour leur *think tank*, ce sommet illustre toute l'influence des cofondateurs de l'Université de la Singularité et des intérêts qui la soutiennent. Ray Kurzweil, chef de projets chez Google depuis 2012, et Peter Diamandis, co-fondateur et co-président d'une entreprise de thérapie génique et cellulaire, Human Longevity, et d'une firme de conception de vaisseaux spatiaux pour prospection commerciale d'astéroïdes, Planetary Resources, ont en effet créé cette université de « l'exponentiel », financée par la NASA, Nokia, Cisco, Genentech et Autodesk. Dans la nébuleuse des projets transhumanistes – allant du clonage au cyborg, de l'allongement de la vie à la « mort de la mort » – la Singularité, promue à grands frais par les géants du Web désignés sous l'acronyme GAFAM (Google, Amazon, Facebook, Apple et Microsoft), marquerait un moment historique où, vers 2050, avance Kurzweil, l'intelligence humaine serait dépassée par la croissance des technologies.

La diffusion du « mythe de la singularité » profite également à la puissance politico-économique des technologies convergentes : nanotechnologies, biotechnologies, technologies de l'information et neurosciences (NBIC). Bénéficiant de financements publics et privés inégalés et de liens privilégiés dans les plus hautes instances, les NBIC, véritables moteurs technoéconomiques, s'ouvrent désormais sur une nouvelle convergence, celle du savoir, de la technologie et de la société : « *Converging Knowledge, Technology and Society* » (CKTS) (Voir l'article de Jean-Claude Guillebaud, p. 17). Or, ce modèle d'organisation technopolitique, où savoirs et sociétés sont inféodés à la technologie, offre un éclairage plus troublant encore que les projets post-humanistes.

En dépit du rose paradoxal dont il enveloppe ses « lendemains qui chantent », l'univers autoréférentiel du « post-homme », imaginaire clonique, obsédé de reproduction technique et véritable négation en acte de l'altérité, est un univers d'évanescence du corps, d'abolition des sexes et des générations – abscisses et ordonnées de notre ancrage au monde –, bref, d'*obsolescence de l'homme*, selon le titre prémonitoire d'un livre de Günther Anders (éd. Fario, 2011). →

La biocitoyenneté : au-delà du transhumanisme

Bien au-delà du transhumanisme, la biocitoyenneté s'exprime par une volonté de contribuer à même son corps à l'innovation biomédicale. Fondée sur une économie de la promesse et de l'espoir, la bioéconomie, quant à elle, participe d'une refondation complète des cadres politiques hérités de l'après-guerre, qui s'estompent à mesure que s'effacent les références au procès de Nuremberg, au profit d'une biocitoyenneté néolibérale. Car la prise de risque et l'expérimentation scientifique sont désormais considérées comme des façons d'investir dans son capital corporel.

Plus discrète et plus diffuse que le mouvement transhumaniste, la biocitoyenneté néolibérale en est pourtant le véritable terreau.

En fait, dans le contexte de la globalisation des soins de santé et du vieillissement de la population, c'est l'idée même de santé publique qui est menacée puisque désormais, dès la naissance, certains enfants deviennent l'enjeu d'un commerce qui vise à mettre en banque le potentiel biologique de leur sang de cordon.

Face aux coûts grandissants des soins et à la démultiplication des innovations biomédicales, les inégalités déjà présentes risquent de s'accroître. D'autant plus que, comme on l'a vu, la globalisation de la recherche biomédicale contribue à engendrer de nouvelles formes d'exploitation biologique, que ce soit à travers la valorisation de l'expérimentation médicale ou par la mise en valeur économique de tissus humains (sang de cordon, ovules, cellules souches, etc.). Plus discrète et plus diffuse que le mouvement transhumaniste, la biocitoyenneté néolibérale en est pourtant le véritable terreau. Fondée sur une conception du corps comme capital, elle favorise une culture de la performance, de l'expérimentation et de la mise en valeur de son potentiel biologique qui s'exprime de manière extrême dans le transhumanisme.

1. N. Rose, *The Politics of Life Itself. Biomedecine, Power ans Subjectivity in the Twenty-First Century*, Oxford, Princeton University Press, 2006.
2. Voir C. Lafontaine, *La société postmortelle. La mort, l'individu et le lien social à l'ère des technosciences*, Paris, Seuil, 2008.
3. Voir le dossier consacré à Gary Becker sur le site de l'École normale supérieure de Lyon : <ses.ens-lyon.fr/a-les-fondements-de-la-theorie-du-capital-humain>.
4. *Idem*.

Pourquoi s'abandonnerait-on à une emprise technoéconomique d'une puissance opératoire aussi inégalée et concentrée entre quelques mains ? Pourquoi accepterait-on de réduire l'être, la société et la biosphère à de simples « plateformes » techniques d'intervention, au profit d'une croissance économique aveugle à ses propres fins et aux enjeux inconscients traversant notre époque ? Et qui peut sérieusement ignorer ce qu'on nous propose, à savoir de devenir les otages médusés d'un avenir binaire dessiné par ceux qui nous y destinent, dans un monde réservé à quelques privilégiés, au détriment du bien commun et de l'humanité ?

En dépit de leur effet de séduction, en fait, ces discours de toute-puissance technique prétendant « tout résoudre » accélèrent non seulement l'écocide, mais aussi, souligne le biologiste Jacques Testart, l'anthropocide.

Le transhumanisme, obsédé par la sortie en douce de l'espèce humaine, n'a en effet ni intérêt pour ce qui a constitué jusqu'alors l'humanité ni besoin de préserver les conditions de vie pour tous les vivants et pour les générations futures : la technologie s'occupera de tout. Raisonnement absurde ? Déjà, pour justifier leur inaction face aux menaçants changements climatiques, certains dirigeants invoquent des projets de géo-ingénierie, prétentions insensées de manipulation à large échelle du climat, aux risques incalculables. D'autres invoquent le recours au « *gene drive* », ensemble de techniques expérimentales de modification génétique des traits d'une espèce ou d'une population sur plusieurs générations, comportant des risques majeurs pour la biodiversité. Beaucoup plus lourd de sens encore, comment éviter que la toute récente modification génétique d'un embryon humain par la technique d'édition de gène CRISPR-Cas9 n'incite bientôt une génération à remodeler celle qui suit, au nom, comme toujours, de nobles justifications, qui –on l'a vu mille fois– changeront au fil des possibilités techniques ?

« C'est parce que les avancées du transhumanisme sont insidieuses, presque invisibles et insensibles à chaque pas, qu'elles se déroulent dans l'hébétude ou l'indifférence », souligne Jacques Testart. Ses promoteurs profitent de cette passivité. « Et les technosciences avancent sans rencontrer de résistances[1] ».

Peut-on croire, alors, que les crises croissantes et enchevêtrées du climat, de la biodiversité, de l'énergie, des ressources, de la santé et de la fertilité masculine, menaçant littéralement le corps de la planète, le corps humain, le corps social et celui de la pensée, vont freiner, paralyser et peut-être anéantir les prétentions de créer un homme de silicium ? Ou encore vont-elles, au contraire, multiplier les fantasmes de surhomme aux pouvoirs exponentiels et accaparer ainsi le peu de temps, d'énergie, d'argent et d'intelligence collective si indispensables à l'incontournable virage écologique et, du même coup, renvoyer la pensée, la solidarité et l'empathie, ciments de nos liens au monde, dans les limbes de l'histoire ? Histoire à suivre… pour que nous puissions donner suite et sens à l'Histoire.

1. J. Testart, « Résister au transhumanisme. Pourquoi ? Comment ? » [en ligne]. Voir <jacques.testart.free.fr>.

NAÎTRE HORS DU CORPS

L'utérus artificiel, qui permet désormais d'envisager la reproduction de l'être humain sans la mère, augure un bouleversement anthropologique inquiétant, fruit d'un imaginaire qui considère la corporéité humaine comme surannée.

Sylvie Martin

L'auteure, professeure de sociologie au Collège Montmorency, a publié *Le désenfantement du monde. Utérus artificiel et effacement du corps maternel* (Liber, 2011)



Lino, *Utérotopie*, 2017, œuvre numérique, techniques mixtes

En avril dernier, des chercheurs en néonatalogie de l'Hôpital pour enfants de Philadelphie faisaient la une des journaux en annonçant qu'ils avaient réussi à maintenir en vie six fœtus d'agneaux dans des utérus artificiels. Après avoir été retirés du ventre de leur mère par césarienne, ceux-ci ont été transplantés dans des poches de plastique remplies de liquide amniotique artificiel. Faisant écho à une expérience similaire menée par le chercheur japonais Yoshinori Kuwabara, en 1992, avec un fœtus de chevreau, cette récente expérience a produit des résultats prometteurs : les fœtus d'agneaux ont survécu pendant quatre semaines et ont pu terminer leur croissance « normalement ». Cette avancée est considérée comme pionnière notamment parce qu'il s'agit d'une étape jusqu'ici jamais franchie : la reproduction artificielle du placenta. Considérant ce succès inégalé et le potentiel thérapeutique pour les grands prématurés, les chercheurs affirment que cette technique animale sera bientôt appliquée aux humains ; l'équipe effectue déjà des démarches auprès de l'Agence américaine des produits alimentaires et médicamenteux afin de mettre sur pied des essais cliniques d'ici trois ans.

La fascination technoscientifique

Ce qui est d'emblée frappant sur le plan de la couverture médiatique de cette avancée – comme plusieurs autres avant elle – c'est l'étonnement et la fascination pour la « nouveauté » spectaculaire. Bien qu'il s'agisse d'avancées effectivement impressionnantes, la focalisation sur cet aspect spectaculaire a pour effet de négliger la généalogie et l'historicité des événements. Rappelons que plusieurs chercheurs nord-américains, européens et asiatiques travaillent directement ou indirectement sur l'utérus artificiel depuis les années 1950, et que ces recherches se multiplient depuis les années 1970 en raison des avancées technoscientifiques de pointe dans divers domaines tels l'embryologie, la néonatalogie, la chirurgie fœtale, la bioinformatique, etc. À cela s'ajoute une abondante littérature féministe, scientifique et bioéthique sur la question. Le projet d'utérus artificiel n'est donc pas sorti tout droit d'une œuvre de science-fiction, mais s'ancre plutôt dans le prolongement de pratiques déjà existantes et bien documentées. Il y a lieu de se questionner sur cette amnésie récurrente et sur le manque de culture scientifique dans nos sociétés où la haute technologie est pourtant omniprésente.

La plupart des commentaires accompagnant cet effet d'étonnement témoignent d'un culte du progrès. Les qualificatifs employés sont presque tous positifs : « incroyable », « fantastique », « remarquable », « prometteuse » et « révolutionnaire ». Les seules inquiétudes soulevées font référence soit à la science-fiction (ça y est, c'est *Le Meilleur des mondes*), soit aux



Lino, *Invitroland*, 2017, œuvre numérique, techniques mixtes

nébuleuses « questions éthiques » que peu de personnes semblent être en mesure de nommer clairement ou de développer, comme si nous étions incapables de les anticiper. Cette pensée éthique limitée découle d'une incompréhension plus générale et partagée quant aux tenants et aboutissants de l'utérus artificiel.

Parfois, ce sont les chercheurs eux-mêmes qui négligent les questions de nature sociale ou éthique, comme le déclarait le chercheur Yoshinori Kuwabara : « Je ne me préoccupe pas des problèmes éthiques. Je veux seulement sauver le fœtus qui sinon, avec les traitements actuels, ne pourrait pas l'être[1] ». Lorsqu'abordées, les considérations éthiques semblent souvent minimisées, les avancées technoscientifiques étant systématiquement présentées de manière à insister sur leur potentiel thérapeutique. Et, puisque nul ne peut être contre la vertu et l'élimination de la souffrance – parfois incommensurable – des parents et des bébés, toute critique se voit généralement dénigrée.

Or, ces questions éthiques sont fondamentales du fait que les techniques inventées pour une fonction donnée ont généralement été récupérées et appliquées à d'autres fins dans l'histoire des sciences. « Comme les inséminations artificielles et les fécondations *in vitro*, les utérus artificiels seront utilisés pour des "désirs d'enfant" que la procréation naturelle, non médicalisée, ne permet pas de satisfaire », affirmait d'ailleurs le biologiste Henri Atlan dans son livre *L'utérus artificiel* (Seuil, 2005).

Le recours systématique à l'argument thérapeutique est d'autant plus problématique qu'il semble être à géométrie variable, les frontières entre la guérison et l'amélioration ou l'augmentation (« *enhancement* ») se confondant de plus en plus. La puissance de l'utérus artificiel réside effectivement dans sa polyvalence et dans son potentiel d'intervention à de multiples niveaux. Compte tenu de l'élimination de la barrière du corps, il fournit un contrôle quasi complet du développement de l'embryon puis du fœtus durant l'entière gestation. Mais aux arguments thérapeutiques s'en greffent d'autres qui relèvent davantage d'une médecine de désir ou de convenance, visant entre autres à permettre la parentalité tardive, à éviter tous les risques et désagréments physiques et psychologiques liés à la grossesse et à l'accouchement de même qu'à mettre fin aux débats sur les mères porteuses ou l'avortement. Enfin, s'ajoutent aussi des arguments s'inscrivant dans une médecine de surveillance, voire eugéniste (permettre la sélection génétique et le « contrôle de qualité » du fœtus, intervenir dès qu'une anomalie se présente, transférer les fœtus issus de mères déviantes – alcooliques, toxicomanes, fumeuses, séropositives – pour optimiser le développement fœtal, ou même cultiver des organes ou des tissus).

Ainsi émerge le nœud argumentatif commun à ces trois types d'arguments (thérapeutique, mélioratif et eugéniste) : le corps maternel constitue un obstacle dont la machine salvatrice permet de se libérer. C'est ici que devient limpide la filiation avec le mouvement transhumaniste, qui tend à considérer toute forme de souffrance ou de handicap comme indésirable et qui prône l'usage des technosciences pour améliorer/augmenter les caractéristiques physiques ou mentales des individus. Mais il serait faux de croire qu'il s'agit d'un mouvement marginal et isolé, sinon d'un délire futuriste ; cette idéologie n'est qu'une extension radicale de pratiques et d'idéologies déjà bien implantées. Comme le démontre l'historien Yuval Noah Harari dans *Homo Deus* (Harper, 2011), nous assistons actuellement, avec le développement fulgurant des technosciences, au passage de la sélection naturelle au dessein intelligent, où il ne s'agit plus de subir l'évolution mais de la diriger, de la surpasser.

De l'effacement au mépris du corps

Les discours au sujet de l'ectogenèse (genèse à l'extérieur du corps) tendent généralement à se focaliser avec fascination sur les prouesses techniques et le fœtus, reléguant la figure maternelle au deuxième plan, voire l'occultant complètement. Certains affirment : « l'utérus artificiel a la même forme que l'utérus, donc ce n'est pas un gros choc pour le bébé » ; « le tout fonctionne normalement » ; « l'environnement est parfaitement contrôlé[2] ». Dans cette lignée, le Dr Michel Cosson, gynécologue-obstétricien au Centre hospitalier universitaire de Lille, déclarait récemment : « C'est la première fois que je vois un système aussi proche de l'utérus, et il est d'une simplicité séduisante[3] ». Ces propos ont pour effet de réduire l'enfantement à la matrice et à ses mécanismes biologiques et, puisque le corps maternel est considéré défaillant, ils tendent à présenter l'option artificielle comme étant plus performante, plus sûre, voire nécessaire. La seule préoccupation généralement soulevée en lien avec la mère est l'impact psychologique de

l'éloignement de celle-ci. Bien que la question de l'attachement socioaffectif soit fondamentale, la fonction sociale du corps l'est tout autant, et son occultation est préoccupante.

Il importe de comprendre que l'évacuation du corps du scénario de l'engendrement constituerait une révolution anthropologique colossale. Bien que l'utérus artificiel suive les pas tracés par la procréation médicalement assistée, qui permet déjà de reproduire artificiellement des étapes de la reproduction (insémination artificielle, fécondation *in vitro*, gestation pour autrui, incubateurs, etc.), il se démarque tout de même de ces pratiques et constituerait un point de rupture historique considérable. D'une part, la procréation ne serait plus assistée mais entièrement remplacée et accomplie technoscientifiquement. D'autre part, l'utérus artificiel remettrait fondamentalement en cause le fait social total et universel que tous les enfants naissent d'un corps humain féminin et en sont ainsi dépendants. Aussi banal que cela puisse paraître, il ne faut pas perdre de vue que l'inscription dans le monde humain passe littéralement par le corps humain[4]. La venue au monde et la reconnaissance d'un être qui serait né d'une machine et non d'un corps constituerait une révolution majeure dans la définition de ce qu'est l'humain.

Dans les sociétés occidentales, le corps maternel fait l'objet d'un effort scientifique soutenu depuis plusieurs siècles pour le maîtriser, atténuer toutes ses dimensions désagréables, bref, l'esquiver continuellement dans le but avoué de carrément s'en affranchir. Cette ardente envie de se défaire du corps maternel, profondément enracinée dans l'imaginaire occidental, correspond à ce que la sociologue Irina Aristarkhova nomme le *désir ectogénétique*. Ce désir a été formulé dans un grand nombre de textes scientifiques, philosophiques et littéraires qui, en cultivant le mythe de l'autocréation, expriment une sorte d'angoisse de la maternité. L'intérêt soutenu pour d'autres formes d'enfantement que celle qui nous conditionne tous – et qui est, rappelons-le, au fondement du symbolique et du lien social dans toute société – a pour principal effet de cristalliser un déni du corps maternel et de son importance dans la génération. L'utérus artificiel ne serait donc que la matérialisation technique d'idéaux et de pratiques qui tendent à l'effacement continu de la mère.

Pour plusieurs, l'alliance du corps effacé et de l'hyperinterventionnisme médical est symbole d'accroissement de la liberté et de l'autonomie personnelles, en vertu du droit à l'auto-détermination et à la logique thérapeutique de « réduire la souffrance humaine ». Mais à force de se consacrer exclusivement au souci d'éliminer des risques et des désagréments du corps, on semble perdre de vue les conséquences sociales de nos actions et, surtout, que la conception désincarnée de la liberté ainsi acquise est sérieusement problématique.

Comme le rappelle l'anthropologue David Le Breton, le corps « incarne la mauvaise part, le brouillon à corriger. Il est aussi parfois, et notamment dans la cyberculture, perçu comme un anachronisme, un vestige archéologique amené à disparaître. Pour la technoscience, l'espèce humaine semble entachée d'une corporéité qui rappelle trop l'humilité de sa condition ». L'imaginaire technoscientifique, ajoute-t-il, « semble faire du corps un membre surnuméraire de l'homme et inciter à s'en débarrasser pour accéder à une meilleure condition[5] ». La libération promue est celle du corps sous son versant précaire et hasardeux, ce qui soulève trois problèmes : le corps est autre chose qu'une somme de problèmes ; cette conception de la liberté est très réductrice et diffère radicalement d'une liberté politique, acquise collectivement par luttes et efforts, échanges et débats ; et, surtout, qui aurait les moyens d'accéder à cette liberté ? Le projet de l'utérus artificiel, tout comme d'autres avancées dans le domaine des biotechnologies ou de l'intelligence artificielle, s'adresse essentiellement aux personnes très fortunées et risque fort de creuser les écarts de pouvoir et de santé en créant deux catégories d'individus : les humains « ordinaires » et les humains augmentés. Il s'agit là du nerf de la guerre qui devrait être au cœur des réflexions éthiques, de manière à penser collectivement les enjeux qui touchent au cœur de la condition humaine et du vivre-ensemble.

En se vouant à distancier à tout prix la procréation du corps, et donc de notre condition humaine, on oublie le fait évident que nous sommes des êtres corporels, dépendants d'autres vivants. Comme le rappelle l'éthicienne Margaret Somerville dans *Le canari éthique* (Liber, 2003), la reproduction demeure toujours incertaine, comme la vie, malgré le sentiment de certitude que procure le pouvoir technoscientifique. Dans les sociétés sécularisées, notre faible tolérance aux mystères les a transformés en problèmes ; or, ce « malaise face à l'incertitude peut également nous mener à adopter des attitudes simplistes ou réductrices face à des réalités très complexes » (p. 30).

Dans les sociétés occidentales, le corps maternel fait l'objet d'un effort scientifique soutenu depuis plusieurs siècles pour le maîtriser, dans le but avoué de s'en affranchir.

Les découvertes technoscientifiques nous ont menés à croire que nous comprenons totalement l'origine et la nature de la vie humaine et que, par conséquent, nous pouvons la manipuler, en disposer à notre gré, telle une possession. À l'heure actuelle, les nombreuses potentialités techniques se développent suivant cet « impératif technicien » qui suggère que « si on peut le faire, on doit le faire ». Pourtant, l'histoire des sciences nous enseigne qu'elles peuvent donner lieu à d'importants dérapages. Il est donc crucial de rappeler deux principes éthiques fondamentaux : la possibilité de développer une technique ne la justifie pas nécessairement, et ce qui est bénéfique pour certains individus ne l'est pas nécessairement pour la collectivité.

1. Cité dans Peter Hadfield, « *Japanese pioneers raise kid in rubber womb* », *New Scientist*, 25 avril 1992 (traduction libre).
2. Propos tenus sur les ondes d'Ici Radio-Canada Première, « Un utérus artificiel pour les bébés prématurés », *Médium large*, 2 mai 2017.
3. Cité par Soline Roy dans « Testé sur des agneaux, l'utérus artificiel est peut-être né », dans *LeFigaro.fr*, 28 avril 2017.
4. Luc Boltanski, *La Condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, Gallimard, 2004.
5. D. Le Breton, « Du corps brouillon au corps parfait de la santé parfaite » dans L. Sfez (dir.), *L'utopie de la santé parfaite*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 154.

NOUS NE SOMMES PAS DES MACHINES

ENTREVUE AVEC MIGUEL BENASAYAG

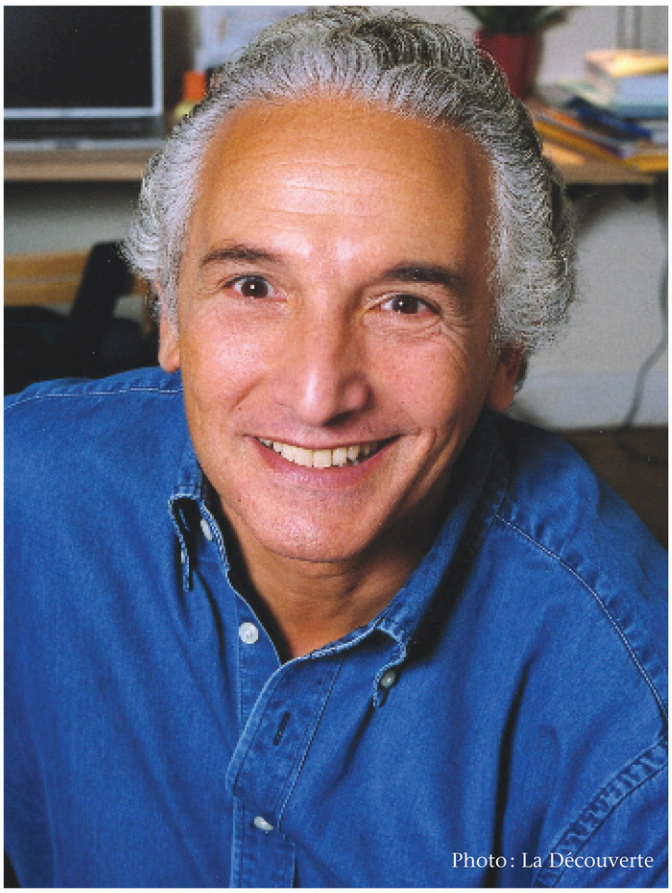


Photo : La Découverte

Le philosophe et psychanalyste argentin Miguel Benasayag vit en France depuis plusieurs années. Il compte parmi les initiateurs du collectif Malgré tout. À travers ses écrits – entre autres La fragilité *(2004),* Organismes et artefacts *(2010) et* Cerveau augmenté, homme diminué *(2016), parus aux éditions La Découverte – il sonne l'alarme au sujet du processus d'aplatissement du monde et de virtualisation de la vie mené par les grandes forces politiques et financières actuelles, à travers l'emprise grandissante des nouvelles technologies. En même temps, il aide à comprendre les conditions d'une résistance joyeuse et d'une réappropriation de notre puissance d'agir, par l'expérimentation de nouvelles formes de solidarité, de sociabilité, de partage, d'art, de relations au monde, capables d'enrayer les processus destructeurs. Il a bien voulu répondre à nos questions.*

L'intelligence artificielle se développe en comparant constamment le cerveau humain à un ordinateur et en laissant entendre qu'elle le supplantera sous peu. Que penser de cette promesse ?

Miguel Benasayag : À l'époque où les ordinateurs étaient infiniment moins puissants qu'aujourd'hui, on se posait déjà la question de savoir si l'ordinateur pouvait penser. En 1950, Alan Turing, qu'on peut considérer comme l'inventeur de l'ordinateur, avait proposé un test qui permettait de juger à partir de quel moment l'intelligence artificielle serait en mesure de penser « humainement ». Pour moi, c'est le genre de question que peuvent se poser des ingénieurs, mais surtout pas des biologistes. Car le cerveau humain est totalement étranger au fonctionnement d'un ordinateur qui calcule en fonction des données, des programmes et des algorithmes qu'on y a introduits. L'analogie entre l'ordinateur et le cerveau, selon laquelle celui-ci serait le *hardware* – la composante matérielle – et la pensée le *software* – le logiciel – ne tient pas. La physiologie et l'anatomie mêmes du cerveau se modifient en permanence selon ce que l'on pense, ce que l'on sent, ce que l'on perçoit, ce que l'on fait : ce n'est évidemment pas le cas des composantes physiques, chimiques et matérielles de l'ordinateur. C'est la première grande différence.

La deuxième grande différence, encore plus importante, entre l'ordinateur et le cerveau, c'est tout simplement que ce n'est pas le cerveau qui pense : c'est le corps pensant, vivant, situé affectivement dans un milieu, doté d'une longue histoire qui va même au-delà de sa biographie. Un cerveau est indissociable du corps qui est en constante interaction avec l'ensemble du vivant dont il est partie intégrante. C'est ainsi que les réseaux neuronaux du cerveau changent constamment de forme selon les expériences de la vie. Nous *n'avons pas un* corps, nous *sommes des* corps, au sein du monde de la vie. On ne peut isoler le cerveau du corps, le corps du monde, le monde de la vie. En aucune façon la pensée ne peut être comparée à un simple flux logico-informatique qui circule dans un logiciel. L'ordinateur, même dans le cas de ce qu'on appelle l'apprentissage profond (« *Deep Learning* ») qui lui permet d'incorporer de lui-même de nouvelles données, fonctionne de manière autoréfé-

rentielle, par *feedback*, sans échange ouvert avec le monde, pas même avec la table sur laquelle il est posé. L'idée de nous émanciper des corps est donc une idée folle, délirante, qui nous sort de la logique de la vie pour lui substituer la logique informatique, technique. En témoigne le fantasme transhumaniste de télécharger la pensée dans un ordinateur.

On a fait grand cas, récemment, de la victoire de l'ordinateur contre le champion du monde du jeu de go, comme si l'ordinateur confirmait ainsi sa supériorité croissante sur l'humain. Il n'y a pourtant rien d'étonnant à ce que l'ordinateur arrive à gagner à tous les coups. Il peut calculer plus vite, c'est évident, tout comme l'ascenseur est capable de soulever plus de poids que moi. Et puis après? Est-ce que cela me remet en cause? Il n'y a pas de comparaison possible, pour la simple raison que l'ordinateur, lui, ne désire pas jouer, ni ne joue – comme l'ascenseur ne désire pas monter ni ne monte. Cette machine fonctionne tout simplement, et ce, de manière opératoire, sans finalité, sans intentionnalité; *jouer* implique un tas de processus physiologiques, culturels et historiques auxquels l'ordinateur est étranger.

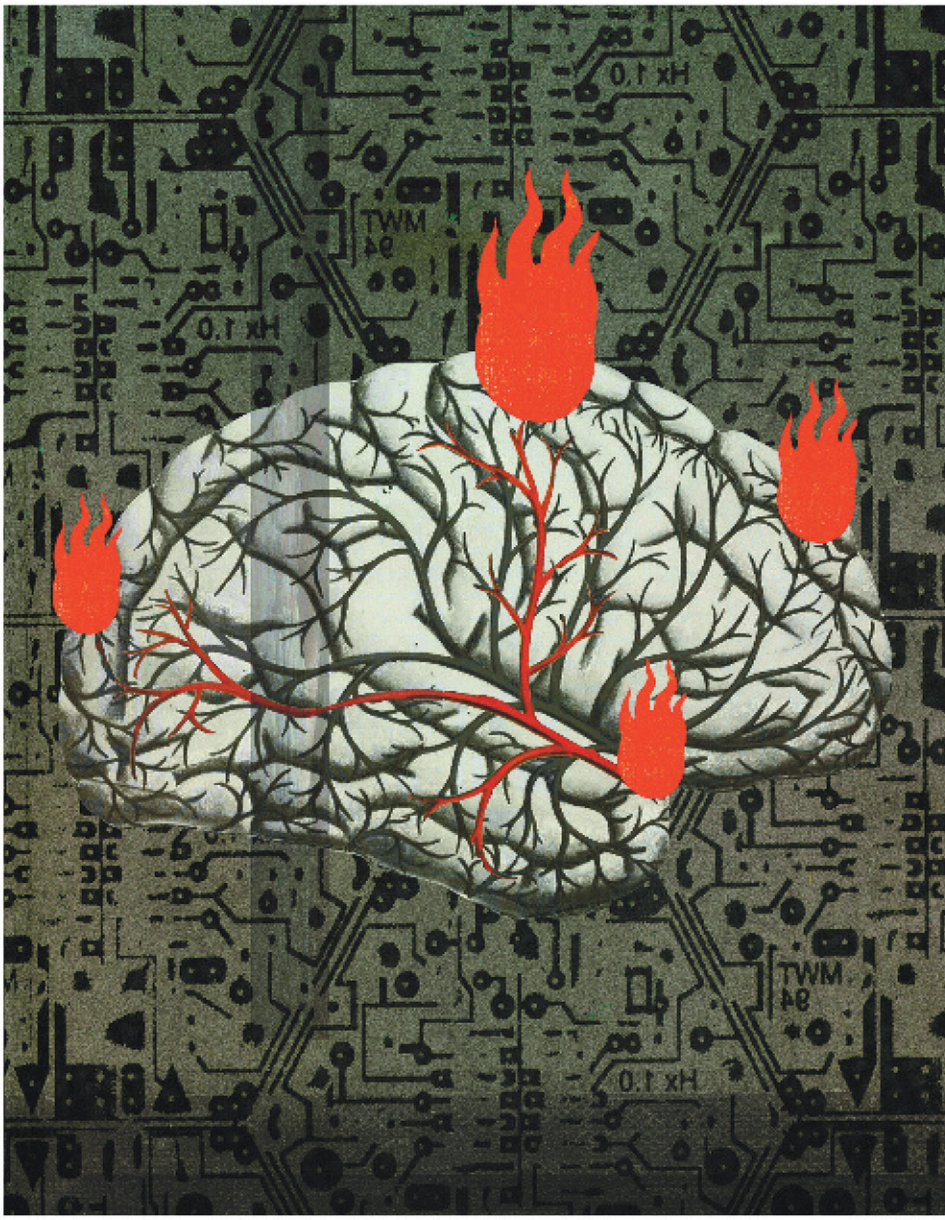
On compare donc des choses qui ne sont pas comparables et cela provoque des réactions technophobes ou, au contraire, de technophilie totale, toutes deux néfastes. L'hybridation technologie-vivant-société n'est pas mauvaise en soi. Le problème c'est qu'actuellement, la technique, qui devrait être au service de la vie et de son épanouissement, domestique la vie, la modèle à son mode de fonctionnement, comme si l'organisme vivant était un artefact parmi d'autres. Cette dynamique réductrice très dommageable qui contamine notre société est portée par l'idéologie scientiste et physicaliste dominante – qui réduit les organismes vivants à leur seule dimension physico-chimique et se présente comme objective, scientifique, donc indiscutable.

Où voit-on cette idéologie à l'œuvre, en dehors du développement de l'intelligence artificielle?

M. B.: Un peu partout. Les recherches en biologie, par exemple, sont colonisées par cette même logique qui sous-tend l'idéal d'un cerveau sans corps, décontextualisé, déterritorialisé, virtualisé, qui fragmente et disloque le vivant pour mieux le maîtriser. Pensons aux chercheurs comme Jean-Pierre Changeux dans *L'homme neuronal* ou à Richard Dawkins dans *Le gène égoïste*, deux exemples de cette idéologie physicaliste qui explique le tout par la partie – choisie presque arbitrairement.

On le voit aussi dans le neuromarketing et la médecine du *big data*, basée sur le profilage du patient par le biais d'algorithmes. Cette médecine nous est vendue d'une façon perverse comme une «médecine personnalisée» alors qu'elle est tout le contraire d'une rencontre personnelle et singulière – avec tout ce que cela comporte d'aléatoire – avec le patient, qui a une singularité, une subjectivité et des expériences de vie qui lui sont propres.

On le voit aussi dans le domaine de l'éducation, dans la tendance à considérer de plus en plus la tête de l'élève comme un disque dur qu'on peut remplir selon les intérêts économiques du moment, dans une logique de performance. Ma longue expérience en pédopsychiatrie et en neurophysiologie du cerveau m'a enseigné une chose: éduquer un enfant implique d'établir avec lui un rapport affectif, situationnel, culturel, historique. L'enfant intègre, incorpore, structure, hiérarchise ses connaissances selon son histoire familiale et sociale singulière. D'où l'importance du temps, d'une pluralité de champs d'enseignement irréductibles au seul aspect utilitaire et tournés vers la performance. Or, nos sociétés captivées (capturées) par la



Lino, *Deus in machina*, 2017, œuvre numérique, techniques mixtes

logique technoscientifique n'arrivent pas à voir quelque chose qui est pourtant évident : c'est qu'un être humain ne peut ni gagner ni perdre du temps. Un être humain n'a d'autre objectif que de vivre, de « persévérer dans son être », disait Spinoza. Car l'objectif de la vie, c'est la vie.

L'emprise de la logique technoscientifique se manifeste par l'instrumentalisation croissante de l'être humain. Il n'est de plus en plus qu'un moyen au service de la croissance d'un système économique et technique clos sur lui-même. L'objectif n'est pas le vivant, ni la culture, ni l'humain, mais le rendement financier, la performance technologique. Le néolibéralisme est, en cela, en totale conformité avec la promesse technoscientifique et transhumaniste de se débarrasser du corps, de sa fragilité, des limites et de la complexité humaines. Un homme modulaire, voilà son idéal ; un être capable de s'adapter aux exigences de la production, de la consommation, du rendement. On sait pourtant bien qu'une nation qui s'enrichit n'est pas forcément une nation qui rend plus heureux ses habitants ou qui leur permet de vivre mieux.

Ce qui est en train de se passer en fin de compte dans notre société, sous l'influence de cette idéologie dominante, correspond à ce que Michel Foucault avait commencé à conceptualiser à la fin de sa vie sous le nom de *biopolitique* et de *biopouvoir*. C'est-à-dire une « gouvernance » qui ne se rapporte plus à des sujets possédant une histoire, des expériences de vie, une singularité propre, impliquant donc une dimension délibérative et conflictuelle. Nous sommes plutôt en face de la gestion biologique de corps, fractionnés en organes, et de la vie en tant qu'agrégat de fonctions qu'il faut soigner et optimiser. Et ce, en vue de contrôler et de discipliner la population pour la bonne marche du système.

Tout cela témoigne d'un grave problème. Nous ne sommes plus capables en tant que société de comprendre la singularité du vivant, alors même que nous connaissons plus que jamais ses mécanismes par la biologie moléculaire, l'imagerie cérébrale, etc.

Comment expliquez-vous cela ?

M. B. : L'idéologie scientiste, qui intoxique la recherche scientifique comme l'ensemble des domaines de la vie collective, renouvelle d'une manière formidable la promesse d'émancipation totale de la modernité, formulée notamment par Descartes. Fondée sur la maîtrise technique de la nature, celle-ci porterait à son accomplissement un sujet « pensant » coupé de son corps et du monde. Au moment où les effets catastrophiques de l'action humaine sur les écosystèmes de la planète sont tels que la Terre pourrait devenir non viable pour les êtres humains et que ce constat devrait déclencher une remise en cause radicale de notre « guerre » contre la nature et la vie, voilà qu'arrive plutôt cette technologie qui nous distrait et relance à nouveaux frais la promesse de maîtrise totale. Avec cette différence cependant que le sujet « pensant » n'est plus aux commandes ; il est lui-même, comme le reste – la nature, le corps, le vivant –, disloqué, fragmenté, réduit à un agrégat physico-chimique. Cette fuite en avant est extrêmement dangereuse. Ce n'est pas tant la faute des techniques qu'un problème humain, culturel, social, idéologique. Notre société ne veut pas voir que, loin d'arriver à tout maîtriser, tout lui échappe et tout fout le camp, tel que l'attestent les changements climatiques, la perte de la biodiversité, la pollution de l'eau, l'apparition de nouvelles maladies, etc.

LE TRANSHUMANISME ET L'AMÉRIQUE DU SUD

Miguel Benasayag

Contrairement à l'Europe et l'Amérique du Nord, il y a en Amérique du Sud peu de laboratoires de recherche qui vont dans le sens du « transhumanisme » : que ce soit la modélisation algorithmique du vivant ou la bioéconomie, par exemple. La raison en est simple : les chercheurs préfèrent s'expatrier dans des pays qui ont davantage les moyens de financer ces recherches. En revanche, le mode de rapport au monde, le mode de rapport au réel promu de manière performative par l'univers numérique – tout ce qui va vers une virtualisation post-organique du vivant (conçu comme artefact plutôt que comme organisme) –, est très présent dans la vie quotidienne. La culture intensive d'organismes génétiquement modifiés (OGM) sur de vastes territoires du Brésil, d'Argentine et du Paraguay, par exemple, y participe d'une manière brutale, sans aucun principe de précaution.

Tout cela fait partie de l'influence de cette idéologie transhumaniste de la Silicon Valley. Elle consiste à prendre la carte pour le territoire – le territoire modélisé pour le territoire réel –, c'est-à-dire à travailler sur des modèles dans lesquels la singularité du vivant et les limites qui lui sont propres sont considérées comme des « bruits », des « fritures » qu'il s'agit d'éliminer pour optimiser le modèle. Récemment, j'ai participé à un débat public sur les OGM en Argentine. Un physicien y taxait les opposants d'obscurantistes. En vérité, l'enjeu n'est pas tant de s'opposer ou pas aux manipulations transgéniques que de comprendre l'emprise d'une idéologie qui cherche, à travers le transgénique – mais pas uniquement – à modifier entièrement les écosystèmes et le vivant. Cette idéologie vise à devenir un pivot volontariste de l'évolution en sélectionnant artificiellement, par exemple, telle ou telle allèle (composant) d'un génome, ou en modifiant génétiquement le soja pour y introduire un pesticide, à la manière de Monsanto. Pour ses partisans, ce qui pourrait résulter de ces actions n'importe guère ; les « effets collatéraux », comme on dit, seront gérés tout aussi techniquement. Cette attitude désinvolte n'est possible que parce qu'il existe une très forte adhésion aux technosciences à l'échelle de la planète et qu'on fait peu de cas des variables épigénétiques, sociales, culturelles, environnementales, ainsi que de la production et de la reproduction des écosystèmes. Pourquoi ? Parce que c'est tout simplement « le sens de l'histoire ». Expression proprement

On parle de modifier génétiquement l'être humain et même de lui éviter la mort alors que le nombre de cancers explose comme jamais et qu'on ne sait même pas comment contrer les effets néfastes des antibiotiques ni l'apparition de nouvelles maladies et de germes pathogènes extrêmement résistants. C'est du délire. La question qu'il faut se poser, c'est pourquoi un tel aveuglement, qui frise la bêtise? La même personne qui voit l'eau, la terre et l'air pollués, voit dans son téléphone intelligent une promesse de vie radieuse et croit que la technique va faire des merveilles. On est devant le symptôme d'une pathologie sociale. La société est malade d'une peur qui engendre un gigantesque désir d'évasion. Cette peur nous jette dans les bras de croyances totalement irrationnelles, comme peut l'être le transhumanisme. Les faits ne pénètrent jamais ce monde de la croyance, qui est de l'ordre d'une véritable religion obscurantiste, véhiculant une haine de la vie, réduite au rang de moyens et asservie à de nouvelles divinités: l'Argent, le Pouvoir, le Progrès technologique.

Il nous faut de manière urgente mettre la technique, comme l'économie, au service du vivant en développant, en nous, la puissance de la vie.

On continue à croire que tout peut être maîtrisable, calculable, modélisable, alors que Turing lui-même admettait que, même dans l'arithmétique, tout n'est pas calculable. Cela est d'autant plus vrai dans les processus biologiques, cérébraux et écosystémiques infiniment plus complexes.

Nous vivons donc un moment très délicat. Il faut inverser la dynamique quantitative qui tend à écraser et à appauvrir les dimensions qualitatives propres à la vie: celles du sens, de la profondeur, de la complexité et de l'aléatoire. Il nous faut de manière urgente mettre la technique comme l'économie au service du vivant en développant, en nous, la puissance de la vie. Celle-ci s'exprime dans la diversité du vivant, la culture, une temporalité non linéaire et étrangère à la performance, un amour de la sagesse qui intègre une reconnaissance de la fragilité, de l'inutilité, des limites et d'un non-savoir propres à la vie prise comme une totalité irréductible à ses parties – qui les précède, en quelque sorte. Il s'agit de montrer que le développement de la culture, de la pensée, des affects, est un objectif beaucoup plus souhaitable que le rendement maximum du capital.

Si les gens peuvent éprouver cette puissance de la vie à nouveau, ils vont résister au diktat économique. Si cette puissance reste écrasée, nous nous maintiendrons dans un état d'engourdissement, d'impuissance. La prise de conscience ne suffit pas. Les élections ne suffisent pas. La solution se trouve dans l'agir concret, dans l'expérience de nouveaux types de relations, de socialité, de solidarité mis au service de la vie, qui fassent resurgir les valeurs profondes qu'elle renferme et qui soient vécus comme incompatibles avec la dynamique actuelle.

Entrevue réalisée par Jean-Claude Ravet

totalitaire, mais servie comme allant de soi. Cela évite de réfléchir sur la portée éthique, politique, culturelle et sociale de nos gestes.

Ce formatage n'a pas lieu seulement dans le champ biologique, mais aussi dans le champ culturel. Car ce qui caractérise l'idéologie transhumaniste, c'est la déterritorialisation et la «décorporéisation» du phénomène du vivant. Dès lors, la culture et les rapports symboliques ne peuvent apparaître que superflus ou au mieux décoratifs au sein d'un monde uniformisé, quitte à tolérer ici et là des particularités folkloriques locales sans conséquences.

En ce sens, les pays d'Amérique du Sud, comme beaucoup d'autres pays de la périphérie, se font envahir littéralement par des pratiques qui ne s'affichent ni même ne se disent transhumanistes, mais qui n'en mettent pas moins la table à cette conception extrêmement réductrice du monde. Et cela se fait sans résistance aucune ou presque, contrairement à la France. Dans ce pays une figure comme Laurent Alexandre, auteur de *La Mort de la mort: comment la technomédecine va bouleverser l'humanité* (Jean-Claude Lattès, 2011), qui ne s'avoue pas ouvertement transhumaniste, même s'il l'est totalement, contribue à l'avancée de cette idéologie en faisant semblant d'avancer des positions critiques du type: il y a, certes, quelques aspects inquiétants... mais on ne peut pas faire autrement, il faudra vivre avec. C'est la stratégie pour normaliser cette idéologie.

En revanche, en Argentine et au Brésil, nul besoin de cette précaution. Il n'y a aucun filtre. La raison en est, je crois, la profonde crise de désillusion et de désabusement qui a suivi la chute des dernières dictatures. La lutte pour la démocratie, pour laquelle beaucoup ont sacrifié leur vie, n'a pas produit ses fruits. La démocratie est devenue une coquille vide. Les conditions de vie du peuple ont même empiré. On se rabat alors sur la morale politique et sur le combat contre la corruption, qui s'est terriblement répandue. Pour ce qui est des programmes, des projets politiques, plus rien. Dans une société ainsi déboussolée, qui souffre pour survivre, c'est comme si l'arrivée des nouvelles technologies facilitait la vie. L'aspect ludique captive. Personne ne trouve rien à redire contre la numérisation du monde qui les accompagne. De toute façon c'est comme si ça allait de soi. Il y a bien quelques écologistes sonnant l'alerte ou encore des mouvements autochtones qui appellent à un nouveau rapport au monde, mais la plupart du temps, ils passent sous le radar de «la vie sérieuse». Leurs discours sont radicalement marginalisés.

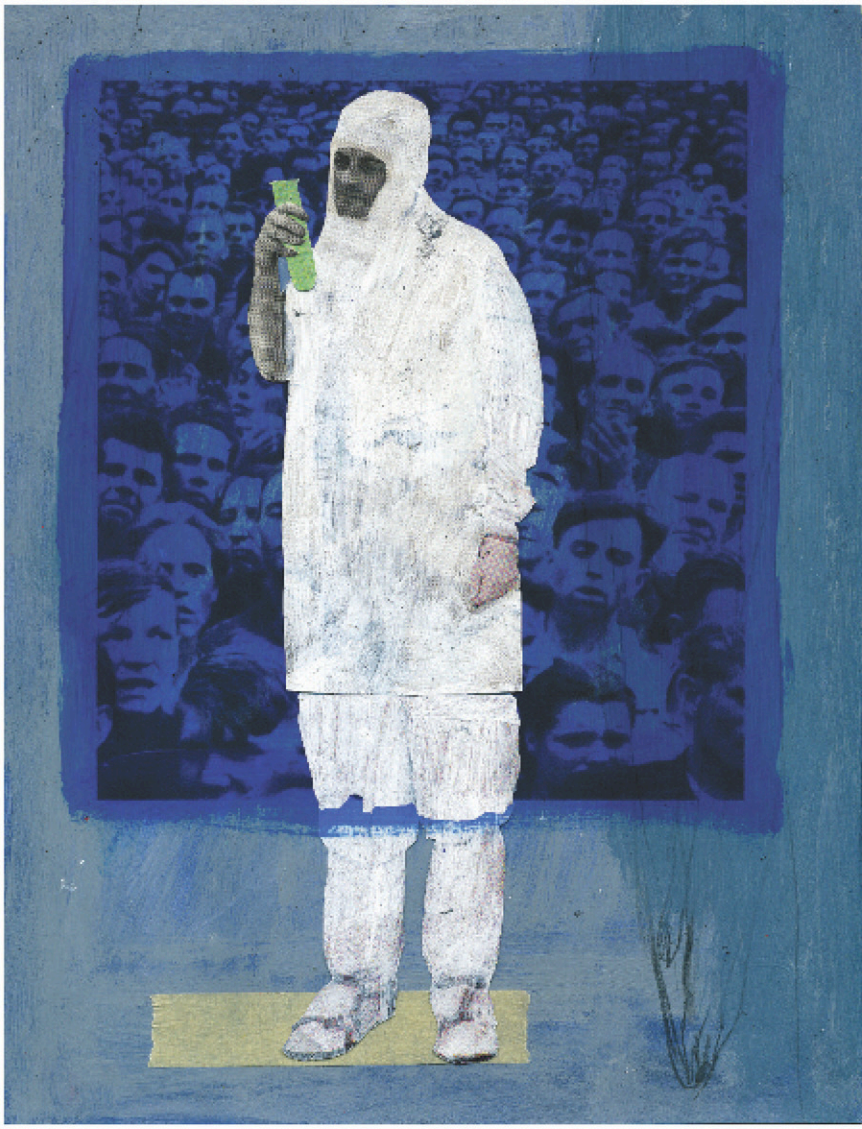
Propos recueillis par Jean-Claude Ravet

CHOISIR LA VIE

Au pouvoir démesuré des technosciences, il nous faut opposer un nouvel humanisme capable de s'inscrire dans la complexité du vivant.

Gilles Bibeau

L'auteur est professeur émérite au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal



Lino, *Ego sum*, 2017, œuvre numérique, techniques mixtes

Remettre l'humanisme à l'ordre du jour requiert d'abord d'utiliser avec prudence les récentes définitions de l'être humain, tant celles des sciences naturelles que celles des sciences sociales, qui prétendent pouvoir définir ce qu'il y a de proprement humain dans l'être humain.

Ces définitions sont nécessaires, mais il nous faut les explorer d'une manière critique, car elles se révèlent insuffisantes et nous maintiennent, pour cette raison même, dans l'incertitude à l'égard de ce qui fait la spécificité de l'être humain. La science naturelle, d'une part, comprend en effet l'être humain en l'inscrivant dans le seul espace de la nature : or, c'est en cela même que la science atteint sa limite. Les sciences sociales mettent en évidence, pour leur part, l'irréductibilité de l'être humain en tant qu'il est le seul animal susceptible d'intégrer l'avenir dans la détermination de son présent et de vivre sa vie sous la forme d'un projet. Contraint aussi bien par son passé que par son avenir, l'être humain vit, au milieu de mille contraintes, sa liberté. La philosophie vient ici au secours des sciences naturelles et sociales en rappelant que l'être humain oscille constamment entre ses molécules, ses hormones, ses émotions, ses valeurs, ses symboles et sa vision du monde et de la vie.

Dans une perspective philosophique, la notion d'humanité ne devient pensable que sur l'horizon de la finitude, de la fragilité, de la quête de sens et de l'inquiétude surgissant de notre profonde incomplétude. À partir de là, la piste se brouille : on sait toutefois que l'être humain ne peut s'abstraire qu'à ses risques et périls des déterminismes naturels qui l'ont fabriqué et des valeurs culturelles qu'il s'est données.

Entre vision apocalyptique et optimisme

Approchons-nous vraiment d'un point de rupture qui pourrait conduire, selon les uns, à l'apparition d'une transhumanité ou d'une posthumanité, ou même carrément à une disparition de l'humanité comme certains aiment à le prédire ? Ne sommes-nous pas plutôt exactement toujours les mêmes êtres humains rafistolant de vieux mythes d'apocalypse et de paradis perdus, jouant à nous raconter des histoires soit pour nous faire peur, soit pour éveiller notre vigilance ? Où en sommes-nous exactement ? D'un côté, on trouve une extrême fascination pour les technosciences qui sont désormais capables de remodeler en profondeur notre espèce, par génie génétique, par conjonction du cerveau et de la machine, etc. De l'autre, il y a les partisans des limites à imposer aux sciences dans leurs projets de transformation de l'être humain. On veut nous mettre en garde contre l'*hubris*, la démesure des apprentis-sorciers qui revendiquent une maîtrise prométhéenne, quasi divine, sur le monde, sur la vie et sur l'être humain.

En ce temps où les êtres humains forment l'espèce la plus invasive et la plus prédatrice de la planète, nous nous devons de prendre vraiment au sérieux le fait que l'humain est également un fabricateur d'outils – *Homo faber* – et un être de sagesse – *Homo sapiens*. Notre responsabilité à l'égard de la vie ne pourra sans doute vraiment s'exercer, à l'avenir, qu'à deux

conditions : la première, l'humanité devra assumer, au cœur d'une civilisation devenue de plus en plus technicienne, un rapport critique vis-à-vis ses pouvoirs de transformation – voire de création – de la vie et de l'intelligence ; la seconde, elle devra formuler un nouvel humanisme qui pourrait s'organiser, par exemple, autour de la notion même de vie plutôt que de celle de matière, comme ce fut le cas dans l'humanisme scientifique issu de Galilée, Newton et Descartes. Ce nouvel humanisme ancré dans les sciences de la vie plus que dans celles de la physique n'aidera cependant l'humain à prendre « soin » de la vie que s'il devient conscient de sa parenté fondamentale avec toutes les autres formes de vie et du fait aussi que la Terre constitue une maison commune habitée par tous les humains. Cela ne pourra advenir que si l'on travaille, en même temps, au respect, voire au renforcement, de la diversité des cultures, des langues, des religions et des philosophies.

Il nous faut savoir ce qu'on doit encourager et ce qu'on doit interdire face aux formidables capacités techniciennes d'aujourd'hui.

Dans quel monde voulons-nous vivre ? Sur quelles valeurs nous faut-il le fonder ? Le modèle du « surhomme technicien », pensé comme une machine, nous force à redéfinir, dans un monde désormais pensé sans centre, sans vérité absolue et sans point fixe, un autre modèle qui place l'humanité dans l'ensemble des formes de vie. Les décisions éthiques, elles, ne peuvent attendre : il nous faut en effet savoir ce qu'on doit encourager et ce qu'on doit interdire face aux formidables capacités techniciennes d'aujourd'hui, et pour quels motifs on le fait.

Se posent ici de douloureuses questions face auxquelles il est risqué de demander aux technosciences de nous soulager. Dans la mesure où celles-ci se situent en extériorité par rapport à l'humain, elles n'intègrent pas l'ensemble des critères permettant de nous guider dans les choix à faire et dans les responsabilités à assumer. Aussi bien dire que le nouveau pouvoir transformateur des technosciences requiert, de toute urgence, une sagesse qui lui fasse contrepoids et qui puisse se mettre à l'écoute du savoir philosophique et humaniste. Penser l'humain dans l'aujourd'hui d'un monde hautement technicien exige qu'apparaisse un humanisme différent des humanismes du passé pouvant éventuellement nous faire dépasser les impasses dans lesquelles nous nous trouvons. Car on peut craindre que la question de définir ce qu'est l'être humain, qui a occupé l'humanité pendant des millénaires, ne trouve désormais sa réponse non pas chez les grands penseurs des différentes civilisations, mais bien plutôt dans les technosciences symbolisées par l'ordinateur, qui est la machine la plus complexe que les humains aient jamais produite.

De l'urgence d'inventer un nouvel humanisme

Que pourrait donc être cet humanisme vraiment ajusté aux caractéristiques de notre époque ? Il ne saurait y avoir de réflexion sérieuse à ce sujet sans replonger dans l'histoire des humanismes classique et moderne. La source de l'humanisme classique se situe, les historiens l'ont bien montré, dans une pensée considérant l'humain comme un animal éducable et capable de perfectibilité à travers la distanciation qu'il établit face à lui-même. Ainsi, cet humanisme a eu pour rôle de faire sortir l'humain de l'état animal, en le domestiquant, en le dressant, en le civilisant, ce qui devait permettre à l'humanité d'accéder à son plein accomplissement et aux humains de réaliser la noblesse de leur être. Ainsi s'est enclenché un long processus d'éducation, de civilisation et d'humanisation qui est loin d'être achevé. Ce que l'humanisme classique a accompli a été rendu possible grâce à une double règle : 1) l'être humain s'est reconnu comme n'étant pas l'unique mesure de toute chose ; 2) les humains ont placé d'autres êtres, éventuellement transcendants, au fondement de leur représentation de la réalité.

L'humanisme dit moderne est venu affranchir radicalement l'humanité de toute dépendance par rapport à un centre extérieur, instituant le « sujet » à travers l'argument du *cogito* cartésien (« Je pense donc je suis ») et se fondant sur l'expérience dans la recherche des lois qui régissent le monde. L'humanisme scientifique ainsi fondé sur l'étude de l'Univers et de la matière est né de la physique de Newton et de la philosophie de Descartes. Il a régné pendant près de 500 ans et fait encore partie des manières communes de penser. Il situe l'être humain dans un domaine ontologique distinct de tous les autres êtres, plaçant la réalité humaine à distance de la nature, la détachant de ses liens à l'animalité et la délivrant de toute dépendance à l'égard d'un être transcendant. Dans cet humanisme, les frontières ne cessent de se brouiller : entre l'humain et la machine, entre le vivant et l'inerte ; entre l'homme et l'animal, entre la vie et la matière.

Cet humanisme scientifique est loin de s'être épuisé. Depuis que l'humanisme a quitté la demeure que lui avait réservée la métaphysique ancienne, la représentation que l'humain se fait de lui-même est devenue problématique, à la suite notamment de notre entrée dans une civilisation de plus en plus technicienne. Sans doute est-ce de la conjonction des humanismes anciens, classique et scientifique, que pourra naître, et même que devra naître, un nouvel humanisme si nous ne voulons pas être les « derniers humains ». Celui-ci se fondera sans doute sur trois idées : l'être humain ne peut être le gardien des autres formes de vie qu'en s'appuyant sur sa capacité à se représenter la vie du dedans même de la vie ; il est aussi un être culturel conscient de la nécessité d'inventer des valeurs éthiques significatives dans le type de monde dans lequel il vit ; il est, enfin, un être capable de se libérer des différentes formes de déterminisme qui cantonnent sa liberté. Un humanisme fondé sur ces trois règles pourra peut-être empêcher que les humains d'aujourd'hui ne deviennent les transhumains ou les posthumains de demain, qui auront réduit la vie à la technique.

POUR PROLONGER LA RÉFLEXION
Consultez nos suggestions de lectures, de films, de vidéos et de sites Web en lien avec le dossier au www.revuerelations.qc.ca

PROCHAIN NUMÉRO



Alain Reno, 2017

Notre numéro de novembre-décembre sera en kiosques et en librairies le 10 novembre 2017. Pensez à réserver votre exemplaire ! Il comprendra notamment un dossier sur :

LA DÉMONDIALISATION

Le mouvement initié par le Brexit au Royaume-Uni et par Donald Trump, qui a forcé une renégociation de l'Accord de libre-échange nord-américain, annonce-t-il vraiment une ère de remise en question de l'ordre économique mondial fondé sur le libre-échange ? Après des années de mobilisations altermondialistes visant à freiner la mondialisation néolibérale, comment expliquer que ce soit finalement la droite populiste qui parvienne à mettre la démondialisation à l'ordre du jour politique en Occident ? Quel serait par ailleurs un projet de « démondialisation heureuse », plus juste, solidaire et respectueuse de la planète et des peuples, notamment en Europe et en Amérique du Nord ? Et quelles voies se dessinent pour le Québec dans ce contexte de reconfiguration ?

À LIRE AUSSI DANS CE NUMÉRO :

- un débat sur la « consommation responsable » et la fête de Noël ;
- un regard sur le 500e anniversaire de la réforme protestante ;
- une analyse sur le profilage racial au Canada et aux États-Unis ;
- le Carnet de Robert Lalonde, la chronique poétique de Denise Desautels et la chronique Questions de sens signée par Jean Bédard ;
- Les œuvres de notre artiste invité, Alain Reno.

Recevez notre infolettre par courriel, peu avant chaque parution.
Inscrivez-vous à notre liste d'envoi sur la page d'accueil de notre site Web : <www.revuerelations.qc.ca>.

Cultiver les savoirs, ouvrir les possibles

écosociété
25 ans d'édition indépendante
ecosociete.org

GUATEMALA : 20 ANS DE PAIX ?

Plus de 20 ans après les Accords de paix, les causes structurelles de la guerre civile qui a ravagé le Guatemala persistent, tout comme la mainmise de l'élite économique sur le pouvoir. La situation sociale – pauvreté, inégalités, violences – reste accablante.

Marie-Dominik Langlois*

L'auteure, doctorante en sociologie à l'Université d'Ottawa, est membre du conseil d'administration du Projet Accompagnement Québec-Guatemala

Il y a plus de 20 ans, le gouvernement du Guatemala signait les Accords de paix avec l'Unité révolutionnaire nationale guatémaltèque, mettant fin à un conflit armé interne qui dura 36 ans (1960-1996). Ces accords ont-ils pour autant conduit à la paix ? Plusieurs constats attestent une situation encore conflictuelle, violente et inégalitaire dans ce pays où persistent des problèmes structurels.

C'est une guerre brutale et nettement raciale qu'a connue le Guatemala. Dans son rapport « Guatemala : Mémoire du silence », la Commission pour l'éclaircissement historique (CEH), menée sous l'égide des Nations unies, établit le bilan à plus de 200 000 morts et disparitions, en plus de 500 000 à 1,5 million de personnes déplacées à l'interne ou exilées. Plus de 80 % des victimes étaient mayas. La CEH a établi que l'État était responsable de 93 % des actes de violence, incluant 626 massacres perpétrés dans des communautés mayas – sous prétexte de liens avec la guérilla – par l'armée et les paramilitaires, les Patrouilles d'auto-défense civile, dont les membres furent souvent recrutés (parfois de force) dans des villages voisins. Le conflit laissa de profondes blessures non seulement à l'échelle du pays, mais également à l'intérieur des familles et des communautés. Au nombre de ses principales causes, la CEH identifia la structure économique inégalitaire, la concentration de la richesse, les espaces politiques fermés, le racisme et des gouvernements antidémocratiques qui bloquaient les réformes nécessaires.

Le Guatemala s'est développé sur la base de la discrimination raciale ; les *indios*, en raison de leur différence ethnique et culturelle, ont été dépossédés de leur territoire et exploités au sein de grandes monocultures. Le pays est contrôlé par une élite économique depuis l'époque coloniale, ce à quoi les accords de paix n'ont rien changé. Cela se traduit par une paralysie sur tous les plans – social, économique, politique – et les inégalités provenant de cette période persistent toujours, affectant de façon disproportionnée les peuples autochtones, qui représentent 40 % de la population selon les statistiques officielles, voire 60 % selon le Groupe de travail international sur les affaires autochtones. Le dernier recensement agricole de 2003 a établi que 2 % des producteurs occupent 57 % des terres, alors que 92 % des petits producteurs (autochtones en majorité) s'en partagent 22 %.

Les Accords de paix incluaient des engagements visant à garantir une paix durable, comme la surveillance du respect des droits humains et de la conduite des forces de l'ordre ; la réforme de l'armée et celle des systèmes judiciaire et fiscal ; un accord sur les enjeux socioéconomiques et agraires, ainsi que des mesures pour combattre le racisme et la subordination des peuples autochtones. Cependant, ils ne proposaient aucune mesure concrète pour s'attaquer aux problèmes structurels, comme des réformes agraire et fiscale qui font toujours l'objet de revendications. En outre, la fin du conflit a permis l'adoption d'une série de politiques de libéralisation économique et politique et d'ajustements structurels, sur l'insistance du Fonds monétaire international et de l'élite d'affaires, qui résulta en une « paix néolibérale ». Cette période de transition a donné lieu à l'émergence d'une nouvelle élite économique, alliée au capital mondial, représentée au sein du puissant Comité coordonnateur des associations agricoles, commerciales, industrielles et financières (CACIF).

Le Guatemala est un exemple classique de la « paix du vainqueur » où les principales causes du conflit n'ont jamais été résolues.

Si on a reconnu la diversité ethnique et créé de nouveaux espaces pour la participation politique, on a en même temps exacerbé une situation agraire déjà problématique en offrant aux capitaux étrangers des territoires sensibles, en transformant l'économie et en l'ouvrant aux marchés internationaux, tout en refusant l'adoption de politiques de développement rural. C'est cette contradiction que révèle aujourd'hui une multitude de conflits liés au territoire, aux projets de barrages hydroélectriques et aux industries extractives (mines, pétrole, palmiers à huile, canne à sucre, etc.).

Depuis 2005, l'expansion extractive en territoire rural a en effet déclenché une nouvelle vague de conflits opposant encore une fois les communautés paysannes et autochtones aux forces de l'ordre et aux élites économiques, et ce, dans un rapport de pouvoir toujours très inégalitaire. On dénombre à ce jour plus de 1300 conflits agraires affectant près de 1,5 million de personnes sur 500 000 hectares de terres. Ces chiffres démontrent la persistance de l'injustice agraire, en dépit des accords de paix et des mécanismes – néolibéraux et inefficaces – de redistribution des terres.

Lorsque les communautés défendent leur territoire par des actions directes, il n'est pas rare que le gouvernement déploie ses forces répressives allant jusqu'à décréter l'état de siège, comme en témoignent les exemples de Totonicapán et de Barillas en 2012, de Santa Rosa/Jalapa en 2013 et beaucoup



Une femme et son enfant devant le Palais national du Guatemala. Photo : José Pablo Chumil

d'autres. La criminalisation de la protestation, notamment l'arrestation des leaders communautaires inculpés pour des crimes fabriqués de toutes pièces, est aussi monnaie courante.

Vers le respect des peuples autochtones ?

L'Accord sur l'identité et les droits des peuples autochtones, qui proposait l'établissement de droits collectifs comme le droit à l'identité, à la langue, à la spiritualité, ainsi que des protections pour des terres communales, fut rejeté en 1999 lors d'une consultation nationale. Le CACIF avait alors mené une forte campagne d'opposition et continue à ce jour de rejeter vigoureusement toute réforme favorable aux droits des peuples autochtones. Ainsi, le Programme Maya estime qu'à peine 35 % des engagements de l'État liés à cet accord ont été tenus.

Parmi les avancées, notons tout de même la création d'institutions visant à accroître la participation politique des peuples autochtones, comme la Défense de la femme autochtone, la Commission présidentielle contre la discrimination raciale et les Comités de développement communautaire. Bien qu'on constate une plus grande représentation des Autochtones au sein de ces nouvelles institutions, les espaces décisionnels de plus haut niveau sont demeurés entre les mains des non-Autochtones. L'absence d'une réelle participation des peuples autochtones dans la prise de décision à l'échelle nationale fait en sorte que les politiques publiques échouent à répondre adéquatement aux problèmes qui les touchent et, pire, contribuent à l'accroissement des inégalités.

Les violences d'hier à aujourd'hui

À l'exception de la répression des mouvements de défense du territoire, la violence a changé de mains depuis la fin du conflit armé. Alors qu'elle était le fait d'acteurs étatiques ou politiques, elle est aujourd'hui surtout perpétrée par des gangs criminels (*maras*), dont les effectifs se situent entre 14 000 et 80 000 membres à l'échelle du pays. Issus des guerres civiles centro-américaines, des déportations massives d'exilés guatémaltèques par les États-Unis dans les années 1990 et de la pauvreté urbaine, ces groupes sont reconnus pour leurs actes de violence brutale et leurs pratiques d'extorsion.

En dépit de tentatives législatives, très peu a été accompli en matière de protection des droits humains, et la situation demeure préoccupante. Le conflit armé a entraîné la dispa-

rition de 45 000 personnes, enlevées par les forces de l'ordre et jamais retrouvées. Plus de 30 ans après, ces victimes et leurs familles peinent à obtenir justice.

On parle aussi de disparitions forcées dans les cas de traite de personnes (particulièrement des femmes) ou de vols d'enfants par des organisations criminelles. Le Groupe d'aide mutuelle a répertorié 25 222 disparitions forcées entre 2003 et 2014, une moyenne annuelle supérieure à celle observée durant le conflit armé interne. Depuis 2010, la tendance est à la hausse, avec plus de 4000 disparitions par année, touchant désormais davantage les femmes. Cas emblématique de la gravité de la situation : l'incendie dans un foyer d'accueil pour mineurs où 40 filles ont trouvé la mort le 8 mars 2017. Cette tragédie a fait connaître le sort réservé aux enfants pauvres qui, plutôt que de recevoir l'appui de l'État, se retrouvent prisonniers d'un tel foyer soupçonné de servir de plaque tournante à des réseaux de traite de personnes.

L'adoption, en 2008, de la Loi contre le féminicide et autres formes de violence contre la femme, qui prévoit de lourdes peines pour des crimes commis contre des femmes, est certes une avancée législative notable. Il reste que les plaintes pour violence contre les femmes n'ont cessé d'augmenter, atteignant 51 000 en 2013, tout comme les féminicides, qui ont culminé à plus de 300 cas pour la même année. Cela représente une hausse par rapport aux années précédentes, faisant du Guatemala un des pays avec le plus haut taux de féminicides.

Quant aux crimes liés au conflit armé interne, les tribunaux ont jusqu'à maintenant prononcé très peu de sentences. Il y a toutefois eu quelques condamnations dans des cas de disparitions forcées, de massacres et de crimes contre l'humanité, de violence sexuelle, d'esclavagisme sexuel et domestique et d'assassinats de femmes mayas. Mais le renversement de la condamnation pour génocide de l'ex-dictateur Efraín Ríos Montt – à la suite de la décision de trois juges de la Cour constitutionnelle, en 2013, d'invoquer des considérations techniques pour reprendre le procès – démontre bien que l'administration de la justice reste sous l'influence de pouvoirs extrajudiciaires. En outre, la magistrature demeure la cible de menaces constantes et de tentatives de corruption.

Corruption et politique

Le Conseil national pour les accords de paix évalue que la capacité à enquêter en cas de dénonciations de corruption est passée de 2 % à 30 % dans les années 2000. Cependant, à 89 %, le taux d'impunité demeure très élevé et signifie que seulement 11 % des crimes commis aboutissent à une décision en justice.

Une des institutions post-conflit qui est porteuse de changement, cependant, est la Commission internationale contre l'impunité au Guatemala (CICIG), créée en 2006 par les Nations unies pour travailler avec le ministère public (MP) et la police afin de mener des enquêtes et des poursuites visant à démanteler les structures liées aux groupes illégaux actifs dans le domaine de la sécurité. Ces groupes ont œuvré à l'intérieur de l'État grâce à la complicité de hauts responsables du gouvernement. Le cas de La Línea (La Ligne) l'a démontré : la vice-présidente Roxana Baldetti et le président Otto Pérez Molina, à la tête du Parti Patriota (droite néolibérale liée aux militaires) étaient impliqués dans cette affaire de fraude douanière et de corruption mise en lumière par la CICIG et le MP en 2015.

Ce scandale de corruption, couplé à d'autres impliquant notamment des ministres, déclencha une mobilisation citoyenne – qui sera qualifiée de « printemps guatémaltèque[1] » – pour exiger la démission des élus corrompus et l'épuration du système politique et judiciaire. À quelques semaines des élections générales, en septembre 2015, le président Pérez Molina fut déchu et plusieurs membres de son cabinet destitués. Baldetti et Molina sont présentement en prison et leur parti a été radié pour cause de financement illicite. En signe de rejet de la classe politique, la population a par la suite élu un « *outsider* », Jimmy Morales. Cependant, ce sont toujours les mêmes fantômes qui errent au pouvoir puisque son parti, le Front de convergence nationale (droite conservatrice nationale), a été fondé par d'anciens militaires qui nient le génocide.

La configuration des relations de pouvoir, le manque de volonté politique et l'adoption de politiques néolibérales ont sapé les efforts de paix au Guatemala.

Le vent de changement que laissait présager le « printemps guatémaltèque » devra donc attendre. Le scepticisme et la méfiance envers les institutions politiques sont toujours présents et les mobilisations citoyennes n'ont pas réussi à retrouver leur ferveur. À la lumière de ce bref survol de la situation du pays, un constat s'impose : le Guatemala est un exemple classique de la « paix du vainqueur » où les principales causes structurelles du conflit, comme la concentration de la richesse, de la terre et du pouvoir politique, n'ont jamais été résolues. Avec le refus de reconnaître le génocide et de « réparer » les crimes du passé, les plaies demeurent béantes et d'autres blessures viennent s'ajouter avec les nouvelles vagues de violence. De surcroît, les conditions ayant mené au conflit armé sont loin d'avoir été enrayées : la pauvreté est toujours endémique, les inégalités continuent d'augmenter et l'enjeu du territoire demeure au cœur des conflits politiques et sociaux. Ainsi, selon le Programme des Nations unies pour le développement, le Guatemala reste parmi les pays d'Amérique latine ayant les plus bas taux de développement humain, notamment en matière de nutrition, de santé et d'éducation. La pauvreté touchait 59,3 % de la population en 2015 (comparativement à 56 % en 2000), dont 23 % étaient en situation de pauvreté extrême, faisant du pays le seul de la région à connaître une telle régression.

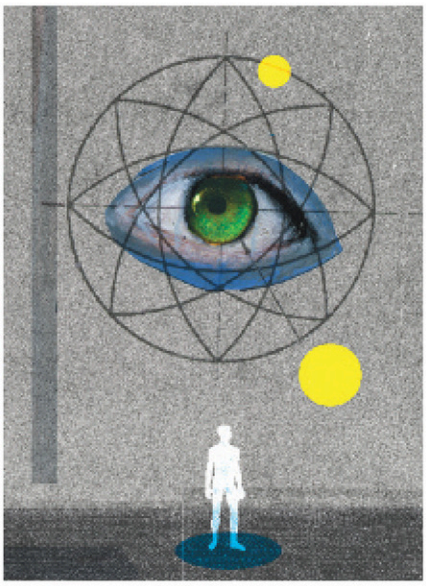
La configuration des relations de pouvoir, le manque de volonté politique et l'adoption de politiques néolibérales ont en fait sapé les efforts de paix au Guatemala, tout en préservant les inégalités socioéconomiques structurelles.

---

* Avec la collaboration de Lazar Konforti, doctorant en géographie à l'Université de Toronto.

1. Voir M.-D. Langlois, « Guatemala, tu fleuriras », Groupe de recherche sur les espaces publics et les innovations politiques, UQAM, 6 août 2015.

SOIRÉES RELATIONS



Lino, artiste invité du numéro

SOIRÉE-LANCEMENT DU NUMÉRO « LE CORPS OBSOLÈTE ? L'IDÉOLOGIE TRANSHUMANISTE EN QUESTION » DE *RELATIONS*

LE FANTASME TRANSHUMANISTE : AMÉLIORATION OU ALIÉNATION ?

Confiné, il y a peu, à des cercles d'initiés, le transhumanisme, qui prône notamment l'augmentation de nos capacités physiques et mentales et l'amélioration de l'espèce humaine par le biais des technosciences, voit son influence croître dans la société. De grandes multinationales, mais aussi des fonds publics, subventionnent grassement de nombreuses recherches qui s'y apparentent. Il est urgent de réfléchir sur ce mouvement et sur cette idéologie ainsi que sur leurs conséquences pour la vie et la société. Dans cette perspective, nous vous proposons deux soirées *Relations* :

À MONTRÉAL

Le lundi 25 septembre 2017, de 19 h à 21 h 30
Maison Bellarmin
25, rue Jarry Ouest
(métro Jarry ou De Castelnau)

AVEC :

- **Céline Lafontaine**, professeure titulaire de sociologie à l'Université de Montréal ;
- **Nicolas Le Dévédec**, professeur adjoint au Département de management de HEC Montréal ;
- **Jean-Claude Ravet**, rédacteur en chef de *Relations*.

À QUÉBEC

Le mardi 26 septembre 2017, de 19 h à 21 h 30
Centre culture et environnement Frédéric Back
870, avenue de Salaberry, salle 322-324
Tél. : 418-524-2744

AVEC :

- **Céline Lafontaine**, professeure titulaire de sociologie à l'Université de Montréal (intervention par vidéoconférence) ;
- **Éric Gagnon**, professeur de sociologie à l'Université Laval ;
- **Jean-Claude Ravet**, rédacteur en chef de *Relations*.

EN COLLABORATION AVEC AmiEs de la Terre de Québec

Contribution suggérée : 5 $

RENSEIGNEMENTS : Christiane Le Guen 514-387-2541, poste 234 ou cleguen@cjf.qc.ca | <cjf.qc.ca/activites-publiques>

Les Soirées Relations sont organisées par le Centre justice et foi.

Vers une théologie prophétique

Víctor Codina*

L'auteur, jésuite, est professeur émérite de l'Institut des études théologiques de l'Université catholique bolivienne de Cochabamba

La première Rencontre ibéro-américaine de théologie s'est déroulée du 6 au 10 février 2017 au Boston College (Massachusetts). Elle a réuni une quarantaine de théologiens et de théologiennes d'Espagne, d'Amérique latine et d'Amérique du Nord œuvrant auprès de communautés hispaniques. Jusqu'à présent, les rencontres théologiques de ce genre se sont généralement déroulées entre théologiens latino-américains et espagnols ou entre latino-américains et nord-américains, mais peu ont réuni des théologiens de ces trois horizons géographiques, socio-culturels et théologiques. Ensemble, les participants ont tenté de répondre à la question qui les taraude : quelles sont aujourd'hui les traces de la présence de Dieu dans notre histoire et quelles sont les forces qui s'y opposent ?

La *Déclaration de Boston*, qui a clos l'événement, rend compte de cette démarche inédite. Les signataires y utilisent la méthodologie « voir, juger, agir », chère aux communautés ecclésiales de base en Amérique latine, mais dont l'origine remonte à la « révision de vie » du mouvement de la Jeunesse ouvrière catholique (JOC), fondé en 1925 par le prêtre belge Joseph Cardijn, lui-même issu d'une famille ouvrière.

Voir. La Déclaration part de la réalité sociopolitique actuelle, considérée comme un « lieu théologique » fondamental pour discerner ce que l'Esprit – qui agit à la base et aux marges de la société et de l'Église – nous dit aujourd'hui. C'est un regard non pas simplement sociologique, mais croyant, imprégné de l'Évangile, soucieux de regarder le monde à la manière de Jésus. Partir de la réalité et non de principes théoriques et abstraits constitue d'ailleurs une des singularités de la méthodologie de la théologie de la libération. Son point de vue ne part pas d'en haut, ni du centre, ni des livres, mais de la périphérie sociale et existentielle parce que c'est là – j'en suis convaincu – la meilleure manière de connaître véritablement la réalité : en écoutant le cri du peuple pauvre et marginalisé, comme Yahvé écouta la clameur des israélites opprimés en Égypte (Exode 3). C'est ce qu'a fait, entre autres, le document sur *l'Église dans le monde de ce temps* (*Gaudium et spes*) issu de Vatican II et ce qu'ont fait les évêques latino-américains réunis à Medellín, en Colombie, en 1968, rendant possible une nouvelle vision théologique et pastorale de l'Église en Amérique latine.

Juger. À la lumière de la parole de Dieu lue en Église, la *Déclaration de Boston* a cherché à discerner les « signes des temps » : les situations de misère, d'injustice, d'inégalité sociale et d'exclusion ; les structures économiques qui tuent ; la globalisation de l'indifférence devant le cri des migrants ; la sacralisation des faux dieux, comme l'Argent et le Progrès ; et la montée d'un néopopulisme ambigu. À travers ces « signes des temps » actuels, Dieu nous interpelle et nous appelle à y répondre par un engagement ferme pour la justice et la dignité humaine.

Ce « juger » implique nécessairement une dimension de dénonciation prophétique, car l'injustice et l'exclusion, par exemple, sont de véritables « péchés », à savoir quelque chose de contraire au projet salvifique de Dieu, au « règne de Dieu » qui était au cœur de la Bonne Nouvelle de Jésus.

La Déclaration identifie aussi un autre « signe des temps », cette fois au sein de l'Église : l'arrivée du premier pape latino-américain, François. Éminemment sensible à la douloureuse réalité du peuple pauvre, il rêve d'une Église pauvre, d'une Église des pauvres, réellement évangélique, solidaire, miséricordieuse et engagée pour la justice. Il suffit de rappeler ses innombrables gestes de rapprochement avec les enfants et les vieillards, les malades et les prisonniers, ainsi que ses voyages prophétiques auprès des réfugiés de Lampedusa et de Lesbos, sa défense de la terre, du toit et du travail aux côtés des représentants des mouvements populaires.

On ne peut ignorer le fait que François est en parfaite syntonie avec le courant théologique argentin promu par Lucio Gera, Rafael Tello et Juan Carlos Scannone : la « théologie du peuple ». Ce courant imprègne ses discours et ses écrits, notamment *L'évangile de la joie*. Il apporte, sans la contredire, un complément à la théologie de la libération, plus connue. Il insiste sur le fait de voir dans le pauvre non seulement une victime de l'oppression socioéconomique, mais aussi un sujet et un acteur culturel, populaire, communautaire et religieux qui évangélise et s'évangélise grâce à la religiosité et la mystique populaires. Dans cette perspective, il ne suffit pas de réaliser une analyse sociopolitique de la réalité ; il faut la compléter par une analyse anthropologique, culturelle, populaire et religieuse.

C'est certainement ce renouveau au sein de l'Église qui a permis que cette rencontre théologique se déroule en toute liberté et dans un esprit de communion, se démarquant du long hiver ecclésial qui l'a précédée.

Agir. À partir de ce discernement de la réalité, la *Déclaration* appelle à une série d'engagements sociaux et ecclésiaux en lien avec l'option pour les pauvres et les exclus et en soutien à la réforme des structures de l'Église dans une optique de collégialité. Il en ressort une théologie proche du peuple, imprégnée de compassion et en dialogue interculturel, attentive aux théologies contextuelles (féministes et indigènes, par exemple) et à la théologie hispanique d'Amérique du Nord qui met davantage l'accent sur le métissage et la religiosité populaire.

Pour tout cela, la *Déclaration de Boston* est un véritable manifeste pour une théologie prophétique.

* Traduit de l'espagnol par Jean-Claude Ravet.



Disparaître de la série *Rester/Partir*, 1995,
cadre de métal, verre convexe et cendre, 43 x 35 x 5 cm.
Collection du Musée national des beaux-arts du Québec.
Photo : MNBAQ, Patrick Altman

continuer à parler
tant que la langue porte
ANTOINE EMAZ

Étoile barbelée
Toutes les cendres
– pensée
ISABELLE BALADINE HOWARD

Nous saurions que quelque chose commence
dans le sentiment de reconnaissance.
CATHERINE MAVRIKAKIS

Disparaître

Texte : Denise Desautels
Image : Sylvie Cotton

Le 9 avril 2017 – pendant L'Art de la joie, *Manif d'art 8 – alors que j'entre presque par hasard dans l'exposition* Le temps file. La vanité dans la collection du Musée national des beaux-arts du Québec.

Ça commence souvent par une voix.
Cette fois c'est la tienne
tandis que j'avance désinvolte
comme si le temps ne filait pas
comme s'il n'était pas toujours *cinq heures du soir*
– heure du chant funèbre de Lorca
parmi quelques portraits regards d'inconnus
des natures mortes aux crânes
au fromage aux fleurs
et tant d'objets de corps fugitifs
de corps migrants.

Tu dis silencieusement *Disparaître**
tu dis *Rester/Partir*
comme si faire demi-tour était encore possible.

Ta voix. Est-ce pour me retenir
– suis pourtant incapable de m'en détourner
qu'elle m'éloigne du plus inquiet du pire ?

Tu dis *Parfois j'ai peur*
tu insistes
tu dis *Contempler la mort*.
La cendre sous le verre ovale nous regarde
dépouillée mais pleine de rêves respirations.

Comment faire pour que rien ne se perde ?
que ce magma de cendre cerclé de métal
ne devienne pas juste chaos ?
Tout un passé-présent à relire
à réentendre en chaque grain.

Combien d'algues et d'âmes encore vivantes
plus souples qu'avant nomades en elle ?
Combien de mots étourdis de larmes
otages qui rêvent sous le verre ?

Tu dis de nouvelles algues et de nouvelles âmes
atterrissent ici tous les jours.
Ça se bouscule s'entasse étouffe
et on en attend encore.
Loin de tout meuble de repos d'agonie.
Sans rien. Ni chaussures ni valise.

Comme si on était après.
Quand il y a la cendre
et qu'on imagine des arbres debout.
La forêt de l'après.
Sans oiseau. Nue.
Dans le silence volubile qui suit
le grand chambardement.
Quand tout n'est plus que leurre
qu'horizon de mer et de rose
dans la forêt.

La marée miroir mollement monte.
Un matin gris monte
la terre a bougé cerclée d'or.
Nos pronoms se liguent contre ce qui
s'absente de nous.
Aimer s'est éloigné.
Le rejoindre –nous reste-t-il quelques épines ?
Dire reviens *aimer* reviens pose-toi ici où
c'est encore probable encore chaud
où il y a encore tant à faire.
Cendre comme sable devant toi
douceur en attente. Encadrée.

Combien de temps encore l'apparition tiendra-t-elle ?

Où aller avec si peu ?
J'ai beau appuyer fort
demander délicatement à mes doigts
exiger d'eux penser à toi que
la mort réveille.

Tu dis face à face
elles sont nous sont deux sont nombreuses.
La cendre les rassemble.

Or l'apparition a eu le temps de se métamorphoser.
Où aller maintenant avec ce *monde inondé*** ?

Une tête flotte seule entre mur et eau
accolée à son reflet.
Des yeux déjà lointains sont enfermés
dans trois rectangles emboîtés
les uns dans les autres.
Trois. Turquoise marron encre.
Trois. Pour une seule figure captive qui regarde
droit devant elle
le monde incompatible.

Ce qui s'en va se perd ce qu'on cherche
à retenir des cœurs
on dirait des ombres en croix.
Un encadré de mémoire.

Où aller avec mes propres mots pluriels ?
Je dis *les cendres ne laissent aucune syllabe approcher*
je dis *c'est l'épouvante dans l'ovale cœur*.

Tu me regardes.
Tu dis nous serons debout
nous mettrons nos peurs nos morts ensemble.
Il y en a toujours eu trop jusque dans ma voix
tu le sais et nous parlerons ensemble
de nos petits et petites disparus. Nous les replacerons
les uns les unes après les autres sous le verre.
Des grains de photographies
d'ils d'elles de nous en vaste nombre
à feuilleter pour que la mémoire ait un sens.
Le monde dans le face à face du cœur ovale
dans le face à face de Goya
et de son ami *el juez* Altamirano
avant que le noir du pire recouvre tout.
Avant l'inventaire vain des violents désastres de l'ordre.
Nous nous serrons les coudes nous nous aimons
à tour de rôle poitrine haletante.

J'aime penser la cendre est un tableau
de famille et d'histoire sous un verre ovale.
J'aime penser la cendre comme une œuvre d'art
entre mes mots – la tienne.

---

* Emprunts faits à Sylvie Cotton : *Disparaître, Rester/Partir, Parfois j'ai peur, Contempler la mort, la mort réveille*, et les mots « chaussures » et « valise », objets vus dans son atelier et dont nous avons parlé ensemble.
** *Un monde inondé*, œuvre du photographe Gideon Mendel.

Choisir notre Québec

Jean Bédard



L'auteur est écrivain et philosophe

Lors des élections partielles dans le comté de Gouin, en mai dernier, une publicité xénophobe du Parti indépendantiste nous enjoignait de « Choisir notre Québec ». Sous le titre choc, deux photos étaient juxtaposées présentant une jeune femme à bonnet bleu et une autre sous le tchador. En réalité, l'affiche n'avait rien à voir avec le Québec : elle était empruntée au Front national français. Mais quel en est le sens ?

Ce procédé démagogique consistant à placer un électeur en face d'un tel choix est le propre d'une stratégie de pouvoir. Lorsqu'on pose la question : « Quel Québec voulez-vous ? », sous la forme d'un fausse alternative (un Québec laïc ou religieux ? un Québec endetté ou en déficit de services ?), on est devant le déraillement programmé de la pensée. Et cela, c'est de la violence, car la violence, c'est la force sans la pensée.

Penser avec quatre variables ou plus, c'est l'affaire des génies ; penser avec trois variables exige déjà beaucoup ; penser avec deux, c'est à peine penser, et s'il s'agit d'une alternative entre deux opinions contraires, ce n'est plus penser du tout. Penser, ce n'est pas sortir de la réalité, c'est plutôt marcher avec la réalité. Pour marcher, il faut un corps et un cerveau qui coordonnent les deux jambes, car s'il fallait choisir entre une jambe ou une autre, on ne marcherait plus du tout. Demander à une personne de choisir entre deux positions opposées ne peut que paralyser la pensée. Lorsqu'on ne pense plus, on magazine entre deux opinions. La polarisation qui en résulte est la route assurée vers la violence.

L'image d'une route qui se divise en deux, en nous forçant à tourner à gauche ou à droite, ne correspond pas à un choix politique, mais bien à un traquenard. Pourquoi ? Que ce soit à l'échelle d'une famille, d'un village, d'une grande ville, d'un pays ou du monde entier, la politique n'est jamais rien d'autre que la volonté d'agir sur une réalité qui comporte des forces multiples et complexes : économiques, sociales, psychologiques, morales… C'est comme naviguer sur un océan mû par des courants, harcelé par des vents et parsemé de récifs : on ne choisit pas une route par rapport à une autre sur une page blanche et abstraite, on compose plutôt avec les forces en présence en vue de ne pas chavirer et, si possible, d'améliorer l'équilibre à court terme et la quiétude à long terme.

Dans le cas de la vie politique, il ne s'agit pas de mener le navire à un port qui n'existe que dans la tête de quelqu'un. Le but de la politique n'est pas d'arriver quelque part dans le monde imaginaire d'Adam Smith, le capitaliste, ou de Karl Marx, le socialiste. Le but de la vie politique, c'est d'arriver à un équilibre viable, à un état de paix qui permet à chacun de s'épanouir. Sinon, nous nageons en plein délire, à s'imaginer le monde musulman selon l'idée d'un tel ou le monde laïque selon l'idée d'un autre, ou bien à fantasmer un retour au passé à la manière d'un Donald Trump ou d'un Vladimir Poutine, ou encore à vouloir réaliser une utopie naturaliste pour les uns, ou artificialiste pour les autres… Toutes ces directions imaginaires mènent inévitablement à la violence. La paix demande d'avoir pour but l'équilibre et la santé du navire entier et non pas de choisir parmi différentes images toutes faites de l'avenir. Pour cela, il faut composer avec les forces de la mer, de l'équipage et des passagers.

Les plus grandes forces qui, aujourd'hui, soulèvent et secouent notre navire québécois sont planétaires plutôt que nationales. Mentionnons-en quelques-unes. D'abord cette déferlante de ceux et celles qui ont faim ou qui souffrent en raison de guerres ou de persécution, et qui refusent de se laisser mourir sans d'abord risquer leur vie pour atteindre des pays plus sûrs, comme le nôtre. Il y a aussi les terribles conséquences de la dégradation écologique provoquée par notre économie fondée sur les énergies fossiles, qui ne disparaîtront pas parce qu'on fait semblant qu'elles n'existent pas. Pensons ensuite au capitalisme financier en quête avide de profit, menant à une concentration telle de capitaux virtuels qu'il engendre la pauvreté et étouffe l'économie réelle. Enfin, soulignons l'aspiration intarissable de l'être humain à vivre une vie qui a du sens, quoi qu'en disent ceux qui se sentent au-dessus des questions dites « spirituelles » ou « religieuses »…

Ces quelques forces – il y en a bien d'autres – ébranlent notre navire. On peut les voir comme des ennemies, mais ce sont des vents qui nous permettent d'avancer, d'exercer notre volonté dans le vrai monde. Le navigateur peut bien les détester, mais c'est avec elles qu'il doit composer la paix et l'amélioration des conditions humaines.

Notre devoir de citoyen et de citoyenne ne consiste pas seulement à choisir nos navigateurs en fonction de leur aptitude à penser et à agir dans la réalité, mais à participer à des mouvements en vue d'équilibrer le navire entier. Pour cela, il nous faut, chacun, chacune, apprendre à penser plutôt que de gober les opinions toutes faites des autres. Actuellement, il s'agit surtout d'éviter à tout prix de tomber dans le piège d'un choix abstrait entre deux images caricaturales du monde, car alors, c'est la haine, l'enfermement, la déroute, la guerre, la compétition maniaque et le malheur qui nous guettent assurément. Il y a au moins 10 000 ans d'histoire qui le prouvent.

Et jamais l'huile ne tarit

Histoire de mon parcours théologique

GREGORY BAUM
Traduction d'Albert Beaudry
Montréal, Fides, 2017, 280 p.



Gregory Baum est un intellectuel, dans le meilleur sens du mot : il cherche à déchiffrer la réalité du monde et à lui donner du sens. Il est aussi théologien – cet intellectuel de la foi –, qui le fait à la lumière de l'Évangile et de la tradition chrétienne. Il ne se considère pas important, comparé aux Yves Congar, Karl Rahner, Gustavo Gutiérrez et Hans Küng qu'il a côtoyés. C'est pourtant un géant de la théologie !

Constitué de 40 courts chapitres, le livre retrace la vie de l'auteur, en lien avec sa pensée, avant de se livrer, dans les 15 derniers chapitres, à l'exercice très direct de l'entretien sous la forme de « questions et réponses » sur ses idées, ses expériences, sa vie personnelle.

Le parcours de Baum est unique et fascinant, sur le plan humain comme sur le plan spirituel : né en Allemagne dans une famille protestante d'origine juive, il doit se réfugier en Angleterre à 16 ans, un peu avant la Seconde Guerre mondiale ; quand celle-ci est déclenchée, en tant que ressortissant allemand, il est alors envoyé dans un camp d'internement au Québec. Libéré pour étudier les mathématiques et la physique en Ontario, puis aux États-Unis, il se convertit au catholicisme en 1946, à la suite de la lecture des *Confessions* de saint Augustin, puis entre dans la communauté religieuse du même nom. Après des années d'études en théologie à Fribourg, il est ordonné prêtre et deviendra l'un des jeunes experts nommés au concile Vatican II. Il vivra (et influencera) cette grande aventure ecclésiale au sein du Secrétariat pour l'Unité chrétienne.

Il enseignera par la suite la théologie à l'Université de Toronto, de 1959 à 1986, même s'il quitte la prêtrise et sa communauté religieuse en 1976, en désaccord avec la position de l'Église catholique sur les questions d'éthique sexuelle. Marié pendant 30 ans jusqu'au décès de son épouse, il déménage avec elle au Québec en 1986 pour y enseigner la théologie à l'Université McGill, poste qu'il occupera jusqu'à sa retraite en 1999. Dès son arrivée au Québec, il n'a cessé de collaborer avec le Centre justice et foi et la revue *Relations*, dont il a été membre du comité de rédaction durant 30 ans.

C'est au terme d'une vie riche et mouvementée que l'auteur a finalement cédé aux demandes de nombreux amis et accepté de revenir sur son parcours. Mais, fidèle à la passion de sa vie, il le fait dans une perspective exclusivement théologique. S'il est exceptionnellement transparent, même sur des aspects très intimes de sa vie personnelle, Gregory Baum n'est pas intéressé par les anecdotes ou les détails biographiques ; l'objectif du livre est de nous permettre de suivre, de manière chronologique, l'évolution de sa pensée. Les événements n'ont ici d'importance que dans la mesure où ils déclenchent ou expliquent telle ou telle découverte, prise de conscience ou nouvelle orientation de sa foi et de sa pratique.

Gregory Baum, en effet, est un théologien du réel et de la pratique. Très tôt, en raison même de ses pérégrinations géographiques et intellectuelles, il réalise que la pensée est fortement influencée par son contexte social et culturel. Cela le mènera presque naturellement hors des sentiers battus, sans cesse interpellé par les nouvelles questions ou les nouveaux défis : de Vatican II au suicide assisté en passant par le pluralisme religieux, la théologie de la libération et les questions d'éthique sexuelle.

Ce livre est exceptionnel à plus d'un titre. Malgré la densité du contenu et la richesse de la réflexion, il est facile à lire. Il nous fait aussi explorer une grande variété de questions qui ont habité Gregory Baum tout au long de sa vie, de la culpabilité allemande face à l'Holocauste à l'homosexualité en passant par les problèmes d'identité, le pluralisme et le relativisme, ou encore les rapports avec l'islam. Enfin, le livre fournit une synthèse fort instructive de nombreux courants de pensée et penseurs qui ont marqué le dernier siècle : l'École de



Francfort, Jules Isaac, Maurice Blondel, Karl Polanyi, Rosemary Ruether et Fernand Dumont, pour n'en nommer que quelques-uns.

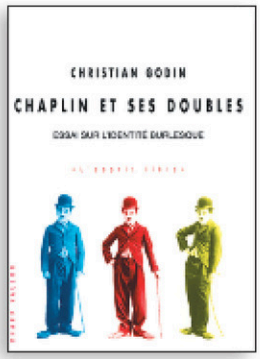
Voilà un précieux héritage à portée de main, quelles que soient nos options, dont on ne peut que remercier Gregory Baum.

Dominique Boisvert

Chaplin et ses doubles
Essai sur l'identité burlesque

CHRISTIAN GODIN
Ceyzérieu, Éditions Champ Vallon, 2016, 209 p.

Que pourrait-on ajouter au monument Chaplin en ce XXIe siècle, après les monographies des plus importants historiens du cinéma, de Georges Sadoul à Jean Mitry, sans oublier les études originales également parues au milieu du XXe siècle sous la signature d'André Bazin ou même de Sergueï Eisenstein ? Dans ce nouveau livre qui paraît un demi-siècle après les ouvrages évoqués, le philosophe français Christian Godin prouve qu'il reste encore beaucoup à écrire sur le personnage de Charlot, le double de Charles Spencer Chaplin, et c'est précisément sous l'angle du dédoublement que son analyse thématique est ancrée. Les personnages dédoublés, les sosies et les doubles personnalités abondent dans l'univers chaplinesque : de ce brave coiffeur moustachu qui ressemble comme un jumeau à Hitler dans *Le Dictateur* (1941) à cet élégant *Monsieur Verdoux* (1947), dont le charme cachait en fait un tueur en série. Même le personnage de la jolie compagne de Charlot, tenu par Paulette Godard dans *Les Temps modernes* (1935), était comme lui un vagabond, mais au féminin.



En ayant à l'esprit le thème du double, on repense, par ailleurs, à des personnages secondaires qui se dédoublent, comme cet alcoolique fortuné qui se prend d'affection pour le vagabond Charlot dans un moment d'ivresse, mais qui, une fois dégrisé, ne le reconnaît plus et le chasse à tout coup. En outre, certains des derniers longs métrages tournés en exil, comme *Les Feux de la rampe* (1952) et *Un Roi à New York* (1956), permettent à leur auteur de transmettre un message de tolérance, avec en toile de fond une critique acerbe sur la superficialité de la société américaine et du consumérisme.

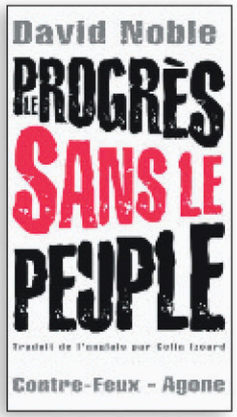
Le thème du double avait déjà été utilisé en tant que grille d'analyse il y a un siècle, par exemple par le psychanalyste viennois Otto Rank dans une analyse pionnière des premiers films expressionnistes allemands. Mais c'est ici la première fois qu'une étude en français porte spécifiquement sur ce thème dans l'œuvre de Charlie Chaplin. Beaucoup de ses films y sont commentés, non pas chronologiquement, mais thématiquement. De courts résumés individuels permettent au lecteur n'ayant pas vu toute sa production de s'y retrouver. Un seul regret : qu'aucun photogramme tiré des titres décrits n'accompagne le texte.

Auteur prolifique et rigoureux (il avait fait paraître le cycle intitulé *La totalité : les pensées totalisantes*, chez le même éditeur), mais également cinéphile exigeant, Christian Godin revoit, résume et étudie intelligemment tous les films d'un des plus grands cinéastes de tous les temps pour y mettre en évidence la duplicité, les dédoublements de personnalité, les faux-semblants, le jeu des apparences et l'illusion de la grandeur. Mais là où une partie du public ne voyait qu'une série de gags loufoques, Christian Godin nous fait clairement voir l'humanisme et la profondeur du message universel et intemporel de l'auteur génial de *La ruée vers l'or* (1925) et de tant d'autres chefs-d'œuvre. Ce livre, axé sur les identités et sur la notion d'auteur, nous incite à revoir toute l'œuvre de Chaplin, récemment rééditée en deux généreux coffrets DVD (*The Charlie Chaplin Collection*, 1 et 2) par Warner Bros. dans des versions restaurées et sous-titrées en français, pour notre plus grand plaisir.

Yves Laberge

Le Progrès sans le peuple
Ce que les nouvelles technologies font au travail

DAVID NOBLE
Traduction de Célia Izoard
Montréal, Éditions de la rue Dorion, 2016, 256 p.



On retrouve aujourd'hui une panoplie de publications critiques sur le progrès technologique. Ce qui distingue l'ouvrage de David Noble est son propos résolument engagé et une analyse de classe de la technologie s'inscrivant dans le champ de l'histoire sociale expliquant comment l'automatisation a contribué à la déqualification, à la précarisation, à la délocalisation, à la sous-traitance, bref, à la dépossession des travailleurs et des travailleuses. Dans ce recueil d'articles écrits dans les années 1980 mais toujours actuels, l'historien des sciences et techniques ne vient pas seulement déconstruire l'idéologie du progrès qui était censé multiplier nos capacités d'action : il nous convie à la résistance devant cette « dégradation systématique de l'humanité au rang de supports temporaires de production et d'accumulation » (p. 14).

Le caractère hégémonique de cette idéologie du progrès n'est pas nouveau selon Noble. Il remonterait au XIXe siècle et à la première révolution industrielle caractérisée par la mécanisation du travail qui, refrain connu, devait être vue comme un processus inéluctable auquel il fallait nécessairement s'adapter. Encore aujourd'hui, cette conception fataliste d'un déterminisme technologique faisant du progrès une réalité naturelle quasi darwinienne se retrouve dans des expressions abstraites comme « On n'arrête pas le progrès » et détourne notre attention des enjeux concrets d'exploitation. À cet égard,

l'auteur ne s'en prend pas seulement aux stratégies capitalistes et aux groupes industriels qui en assurent le développement ; il critique également ceux qui, historiquement, devaient défendre les travailleurs mais qui, envoutés par le chant des sirènes du progrès technologique, finissaient par s'y soumettre.

La première révolution industrielle, qui a vu naître le mouvement ouvrier, a néanmoins donné lieu à des actes de résistance à ce « progrès ». L'auteur rappelle et réhabilite la lutte trop mal connue des luddites, ces tisserands anglais qui, au début du XIXe siècle, brisaient les nouvelles machines parce qu'ils refusaient d'être dépossédés de leur travail. Cependant, la deuxième révolution industrielle, que l'auteur associe à la vague d'informatisation d'après-guerre aux États-Unis, ne donna pas lieu à un tel mouvement de révolte – Noble allant même jusqu'à parler de paralysie collective devant cette nouvelle offensive technologique. Progressisme oblige, les représentants ouvriers devaient porter allégeance au sacro-saint progrès technologique amalgamé au progrès social, et ce, même s'il venait accentuer les rapports de domination, le « laisser-innover » devenant un autre visage du laisser-faire de l'économie de marché. Coupée de la concrétude et du présent de la réalité des travailleurs, la question technologique se retrouvait projetée dans une vision fantasmatique d'un monde à venir qui ouvrait peut-être des chantiers de recherche prometteurs pour les universitaires, mais abandonnait les travailleurs dans un état de subordination.

Qu'en est-il alors des solutions de rechange technologiques ? À cette question, l'auteur répondrait par une autre : peut-on créer de telles alternatives sans transformer à la base les rapports de pouvoir ? Car David Noble nous met en garde contre les fausses promesses qui « renforcent le fétichisme culturel pour la transcendance technologique » (p. 53). Comme le proclamaient les ouvriers de General Motors en Ohio lors de leur mobilisation, au début des années 1970, il importe de reconnaître d'abord que le progrès technologique est un processus politique et non un processus automatique et inévitable.

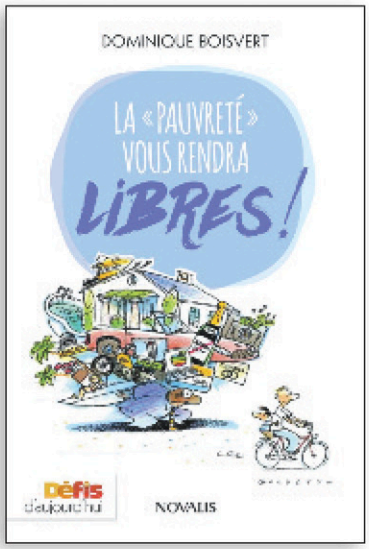
L'auteur ne condamne pas toute forme de technologie ; il nous invite plutôt au dépassement de l'attitude révérencieuse ainsi qu'au débat politique permettant l'élaboration de critères de discernement. Rappelant l'importance de ne pas confondre avenir et présent – car « on ne peut pas plus se permettre de délaisser l'avenir au profit de préoccupations immédiates, qu'on ne peut se concentrer sur l'avenir en abandonnant le présent » –, l'auteur conclut qu'il faut lier les deux et, dans cet esprit, « réévaluer les sciences et les technologies selon des critères liés à l'enrichissement de la vie » (p.89). Un rappel salutaire.

Anne-Marie Claret

La « pauvreté » vous rendra libres !

Essai sur la vie simple et son urgente nécessité

DOMINIQUE BOISVERT
Montréal, Novalis, 2016, 138 p.



Dominique Boisvert est sans contredit un de nos meilleurs spécialistes de la simplicité volontaire, joignant avec un rare bonheur la théorie à la pratique. Il pratique en effet ce qu'il dit, et sait nommer ce qu'il fait. Membre fondateur du Réseau québécois pour la simplicité volontaire et auteur de plusieurs livres sur ce thème, il nous offre ici une réflexion sur la pauvreté comme source de bonheur et d'accomplissement. Il le fait dans un petit livre de 12 courts chapitres dont le dernier donne le ton : « Pauvreté, la plus grande richesse ».

Pas si simple de définir la pauvreté. Au chapitre 2, Boisvert prend appui sur l'essayiste iranien Majid Rahnema, auteur entre autres de *Quand la misère chasse la pauvreté* (Actes Sud, 2004), qui définit la pauvreté comme la condition commune, normale (vernaculaire) de l'humanité. On doit à ses yeux distinguer la pauvreté de la misère, laquelle est l'absence des biens essentiels à la survie. La pauvreté moderne, au sens péjoratif du terme, est une réalité « socialement fabriquée » (p. 24). Elle a un sens négatif assez proche du mot *misère*. Elle se caractérise par une sensation de manque : misère matérielle, culturelle, sociale, spirituelle. Elle ne peut se saisir que par son opposé : la richesse, qui semble signifier l'autosuffisance et la liberté. « Se pourrait-il que la pauvreté ne soit pas aussi détestable qu'on nous l'a fait croire depuis deux siècles, surtout si on la distingue bien clairement de la misère à laquelle on l'associe généralement ? » (p. 37), demande l'auteur.

Le reste de l'ouvrage explore et développe ce que contient cette notion de pauvreté – simplicité volontaire, pauvreté volontaire et involontaire, pauvreté et bonheur, pauvreté et justice, pauvreté et liberté, pauvreté intérieure–, vertu dont Dominique Boisvert cherche à faire la promotion. Au chapitre 10, l'auteur attaque de front notre conception de la propriété privée. À son avis, nous ne sommes pas propriétaires des biens de la planète mais de simples intendants qui devront rendre compte de leur gérance. La coopération est une voie à explorer et à diffuser.

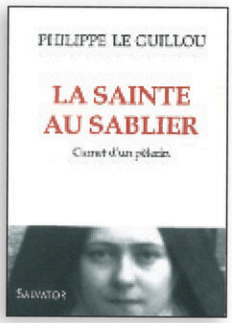
Au chapitre 11, Dominique Boisvert explique comment il a mis en œuvre la simplicité volontaire tout au long de sa vie, au sein de sa famille et auprès de ses amis, choisissant des emplois en général peu rémunérés, travaillant à temps partiel, prêtant son argent sans intérêt. Un très beau chapitre, très convaincant. Enfin, en guise de conclusion, l'auteur esquisse avec beaucoup de pudeur quelques pistes de réflexion chrétienne.

André Beauchamp

La sainte au sablier

Carnet d'un pèlerin

PHILIPPE LE GUILLOU
Paris, Salvator, 2017, 157 p.



À l'ombre de la réformatrice du Carmel à Avila, sa grande homonyme du XVIe siècle, Thérèse Martin aura voulu « rester petite », fidèle à « l'esprit d'enfance » et au nom qu'elle prit avec le voile, à Lisieux : non pas Thérèse de Jésus, comme son illustre devancière, mais Thérèse de l'Enfant-Jésus. Dans cet ouvrage qu'il lui consacre, le romancier et essayiste Philippe Le Guillou alterne les chapitres sur la vie de la sainte, composés en italique, avec le récit circonstancié du pèlerinage qu'il mène sur ses traces, de sa maison d'enfance à la basilique élevée en son honneur, en passant par la cathédrale et le Carmel de Lisieux. À l'éternelle jeunesse de la morte de 24 ans viendront inéluctablement s'entremêler, au fil du trajet, les souvenirs d'enfance de Le Guillou et, pouvons-nous ajouter, ceux de bon nombre de lecteurs nés avant les années 1960.

Dans la demeure « sans faste ni apprêt » au bout d'une venelle, le pèlerin visite la chambre d'une enfant, avec l'exposition de ses jouets, de ses cahiers et livres d'école – l'autobiographie de Thérèse, *Histoire d'une âme*, consistera justement pour Le Guillou en une série de « cahiers de perpétuelle écolière » dans lesquels s'accumulent « les riens » d'une existence, comme sous la plume d'une diariste. Mais l'auteur s'attarde surtout au petit jardin derrière la maison. Près d'une balançoire se manifestent le « sens de la terre », les « préoccupations bien horizontales » d'une provinciale de la fin du XIXe siècle. La sainte affectionne « la petite nature » à la Rousseau, celle que l'on trouve par terre, que l'on ramène avec soi pour la coller dans un herbier ou en faire des tisanes. C'est ici le royaume d'une petite fille d'humble condition. Une Thérèse aux petits riens s'esquisse déjà sous nos yeux.

Le sablier qu'elle tient d'une main sur la célèbre photographie que l'éditeur nous offre en bandeau du livre n'évoque pas seulement, selon l'auteur, le métier de vendeur d'articles d'horlogerie de son père, ou la mesure des différents temps du cloître (oraisons, rencontres au parloir, etc.), mais la vanité du jouet insignifiant que nous sommes sous le soleil. Thérèse s'imagine en effet en « jouet du pauvre » entre les mains de l'Enfant-Jésus.

En 1888, l'évêque cède à ses demandes répétées d'entrer exceptionnellement au Carmel dès l'âge de 15 ans. Le couvent sera cependant pour la sainte un désert plutôt que le prolongement du jardin de son enfance : « l'univers conventuel est tissé de petits riens », marqué du sceau d'une horizontalité devenue sèche et aride. Le Guillou insiste pour dire que le sablier se remplit alors de cendre. Les modestes fleurs des champs manquent momentanément à la novice, avant le dépouillement ultime de « la foi qui s'absente ». Le monastère s'applique à tout lui retirer. Ses années de réclusion trouveront, après sa mort survenue en 1897 des suites d'une tuberculose virulente – « la maladie des pauvres », souligne Le Guillou –, un écho auprès des « âmes communes, loin des sommets », dans les tranchées des soldats de la Première Guerre mondiale et dans l'existence courante de ceux qui peinent avec ou sans Dieu, ce qui explique probablement sa désignation de « sainte contemporaine ».

Thérèse Martin apparaît, à travers le livre de Philippe Le Guillou, comme l'accessible sainte à la « petite voie ». Canonisée en 1925, elle devint celle qui intercède pour les gens ordinaires d'ici et les pauvres du tiers-monde. Elle a nourri une fascination un peu naïve pour « l'enfance spirituelle » et magnifié la vie apparemment banale (puisqu'elle ne l'est jamais) de tout un chacun, à distance du faste que l'Église encore triomphante réserva néanmoins à la basilique de pèlerinage et à sa consécration, en 1937, par le cardinal Pacelli, celui qui allait devenir deux ans plus tard « le dernier des papes pharaons », sous le nom de Pie XII. Et aujourd'hui qui sait ? Peut-être qu'au-delà de toute nostalgie, sa posture d'humilité, voire son effacement, pourraient nous inspirer la retenue devant la démultiplication de nos ego.

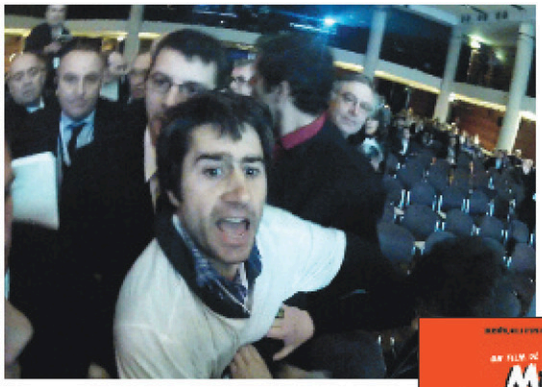
Jean-Claude Brochu





Merci Patron !

Réalisation : François Ruffin
Production : *Fakir* et Mille et une productions
France, 2016, 84 min.



Une région du nord de la France ravagée par les délocalisations, les fermetures, les pertes d'emplois par centaines… Là, *la violence des riches*, pour employer l'expression de Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot (*La violence des riches. Chronique d'une immense casse sociale*, La Découverte, 2013), est innommable.

François Ruffin, journaliste, auteur, reporter, fondateur de *Fakir* (le « journal fâché avec tout le monde ») et, contre toute attente, élu député de la France insoumise à l'Assemblée nationale en juin dernier, s'y bat aux côtés des sinistrés depuis des années. Comme ces ouvriers qui ont perdu leur emploi à la fermeture de leur usine par le groupe LVMH, au nom des profits des actionnaires, et qu'on découvre au début de *Merci Patron !* Sur la suggestion de Ruffin, qui se met lui-même en scène dans le documentaire, certains d'entre eux achètent des actions pour pouvoir assister à l'assemblée générale du groupe LVMH, dirigé par l'homme le plus riche de France, Bernard Arnault. Sidérés, ils y découvriront une violence supplémentaire : après l'accueil au champagne, les grands actionnaires sont envoyés dans une salle à part avec Arnault et le conseil d'administration tandis qu'eux, les petits, assistent au déroulement de l'assemblée sur écran, sans pouvoir intervenir… Ruffin ne se privera pas d'y semer la zizanie, jusqu'à s'en faire vigoureusement expulser.

Le cinéaste rencontre ensuite Serge et Jocelyne Klur, dont la maison est sur le point d'être saisie. Depuis que l'usine où ils travaillaient, également liée à LVMH, a été délocalisée, ils vivent avec trois euros par jour et cherchent désespérément un emploi.

Il n'en faut pas plus à François Ruffin pour proposer son aide. Il élabore une ahurissante stratégie pour forcer Bernard Arnault à leur verser une compensation financière, profitant du contexte explosif provoqué par l'annonce du déménagement du pdg en Belgique pour raisons fiscales. À force de ruses rocambolesques, Ruffin finira par obtenir un emploi pour Serge, et l'argent qui sauvera les Klur d'une saisie… La séquence des négociations entre les Klur et un représentant de LVMH, filmée par une caméra cachée, donne lieu à des moments incroyables, notamment lorsque le couple joue les imbéciles afin de mieux berner le négociateur – sans parler de la présence de Ruffin, déguisé, se faisant passer pour leur fils !



Source d'une grande jubilation (comme la victoire de David contre Goliath est douce !) et d'un délicieux malaise (« mais… ils font aux riches ce que les riches leur ont fait ! »), *Merci Patron !*, qui a récemment remporté le César du meilleur documentaire, a attiré les foules en France comme le fait rarement ce type de film… Mais quelque chose d'autre s'y passe, de plus rude, et que l'on trouvait déjà formulé par François Ruffin dans son essai *La guerre des classes* (Fayard, 2008) : « J'avais, certes, éparpillées devant moi, toutes les pièces du monde social. Les vaincus, croisés lors de reportages : ouvriers de Flodor Whirlpool Delsey ECCE dont les usines sont délocalisées en Inde Slovaquie Pologne, jeunes du quartier Nord condamnés à d'épisodiques missions d'intérim, routier qui sombre dans la schizophrénie pour cause de surmenage, etc., de quoi rédiger une encyclopédie du malheur. Aucun mort de faim ni de froid, non, juste des vivants à moitié mornes, à l'espérance éteinte, dont l'avenir se rétrécit comme une peau d'éternel chagrin […] tandis que les vainqueurs transforment la planète, désormais "ouverte", en leur vaste terrain de jeux » (p. 13-14).

Comme le dit le négociateur de LVMH à la famille Klur, ces derniers sont l'exception qui confirme la règle : « Vous, vous avez de la chance que ça se passe comme ça, mais pour les autres, c'est terminé ! »

* * *

Un moment de *Merci Patron !* est particulièrement marquant : celui où Serge Klur explique au cinéaste que, comme dans un épisode de *La Petite maison dans la prairie*, si on veut lui prendre sa maison, c'est simple, il va y « foutre le feu ». Son regard, en disant ces mots, et le silence du réalisateur : presque insoutenables…

Malgré la joyeuse irrévérence de toute l'entreprise, se profile donc également dans *Merci Patron !* la fatalité de la violence aveugle des puissants : « C'est sans haine que, traversant une pelouse, nous écrasons des fourmis par milliers. Ainsi les vainqueurs traversent-ils l'existence. Sans haine. Écrasant des vaincus qu'ils ne voient même pas », constate François Ruffin dans son ouvrage (*op. cit.*, p. 141).

Chaplin disait que si la vie est une tragédie lorsque filmée en gros plan, elle devient une comédie une fois vue en plan large. C'est sans doute là que réside la force de *Merci Patron !*, dans cet art de susciter à la fois des larmes d'hilarité et de rage, d'impuissance et de commisération, jusqu'à vous laisser à la fois heureux et très en colère. Informé, donc abattu, mais aussi fin prêt pour le combat.

Mélikah Abdelmoumen

Chronique d'un embusqué
Premier temps

Robert Lalonde



Retour de la ville, en bus. Fleuve bas, vert-de-gris, deux bouées en corps de noyés debout dérivent dans le courant entre les étocs à fleur d'eau. Une barge chargée de métal rouillé file nonchalamment vers le large, abandonnant un long sillage d'argent. Champs verts, champs jaunes, avoine et mil déjà, prés tranchés au cordeau. Lune pâlotte dans un ciel bleu de fumée. Un goéland bat furieusement des ailes dans le grand vide sans commencement ni fin. C'est que depuis une heure le vent est mort, l'oiseau doit faire l'ouvrage tout seul. Je regrette amèrement la belle époque où l'on pouvait ouvrir les fenêtres des autobus et où je sortais la tête pour entendre le bruit d'éventail des ailes, la tourmente des feuillages et même, parfois – bien que je savais l'affaire improbable – la reptation saccadée d'une vipère dans l'herbe au bord du chemin. J'étais alors – le suis-je resté, un peu, assez ? – celui qui attend passionnément les petits miracles acoustiques : l'aile du brouillard frôlant la cime d'un orme, le chuintement de la neige glissant sur une vitre, l'invisible criquet crépitant d'amour, la braise chantant bas d'un feu mal éteint, la tremblante agonie du papillon sur une marche de la galerie. Confiant jusqu'à l'intrépidité, je ne laissais pas au matin le temps de s'avancer vers moi, vite je faisais la moitié du chemin, happé par les crépitements qui m'encerclaient.

La lumière de cinq heures du soir en rase-mottes effleure les tiges sèches et cuivrées du blé d'Inde de la vieille année. Les labours sont ceux du champ de blé de Van Gogh, d'un bleu lavande ourlé de rose, le creux des sillons du violet de l'intérieur de l'huître. Pas un souffle. L'univers est une géante maquette où sont plantés les arbres d'un vert déjà brillant, raides et immobiles comme des clochers. Une rivière surgit au détour d'un bouquet d'aulnes, ses rives de galets rutilent comme des plages abandonnées par les baigneurs frileux. Agonie de feu fixe, pareille à ces dos de rivières en miroirs lisses et nets, réfléchissant le réel plus fidèlement, plus impitoyablement que des plaques photographiques, sur les toiles de Vermeer.

* * *

Je lis et scribouille, attablé dans le jardin. Sommes insidieusement passés de mars à juin, au cours d'une nuit de fougueux vent du sud. Le soleil me cuit visage et bras. Les grenouilles sortent de la mort, geignent et grasseyent, fraîchement émergées de la boue. La nature est une géante étourdie aux poches percées et qui donne sans compter. Ma chenille d'automne est en chrysalide au bout de la branche la plus basse du chêne. Collant l'oreille au cocon j'entends quasiment pétiller les élytres du futur papillon. Déjà une grosse boule d'œufs de ouaouarons roule dans l'eau noire du petit lac, épaisse comme de l'huile à moteur. Le cardinal siffle en hauteur la lancinante solitude de ses amours. De quoi tenir tête au malheur un bon quart d'heure. Ça vous fait un cœur fou et qui pompe à se détraquer. C'est trop, ça fait quasiment mal tellement c'est bon, ce miracle de la passion qui ne se regarde pas se passionner. Que l'on ait 70 ou 80 ans, on en a 15 et chaque respiration est comme un coup tiré dans le soleil. Si j'étais peintre, et un bon, il me semble que j'arriverais ce matin à montrer ce qui rayonne, éblouit, initie, ressuscite. Mais, tout comme je n'écris pas mais scribouille, je ne peins pas mais barbouille. Peu importe : ce qui est formidable c'est ce que sans cesse on cherche et que parfois on trouve.

« La honte accompagne l'innocence, le crime ne la connaît plus », écrit Jean-Jacques Rousseau sur une de ces cartes à jouer dont il bourre les poches de sa veste en partant herboriser dans sa prairie de promeneur solitaire. Finie, ou presque, l'ère interminable de la persécution, de l'espérance malmenée et des doutes décourageants. Il avance dans l'herbe brillante de rosée, à la recherche du chardon bleu ou de la giroflée ravenelle et il pense – il va noter la pensée tout à l'heure, en rentrant : « Qu'on est puissant, qu'on est fort quand on n'espère plus rien ». Depuis l'accident – il est tombé sur la tête, renversé par un gros chien danois, un soir qu'il revenait tranquillement de sa promenade – les mauvais souvenirs l'ont déserté. « Je dois toujours faire ce que je dois parce que je le dois, mais non pas par aucun espoir de succès ». Dans les choses du monde le désir était toujours mêlé d'inquiétude. À présent qu'il est hors du monde, il est tranquille. Il sait que « le bonheur est un état trop constant et l'homme un être trop muable pour que l'un convienne à l'autre ». Il considère même que ce sont ses souffrances passées qui l'ont conduit à cette sérénité finale, où enfin le cœur l'emporte sur l'imprudent raisonnement. L'ancien persécuté s'arrête, se plie, s'accroupit – ses genoux craquent comme feu qui prend –, cueille d'une main tremblante, précautionneuse, l'ipomée bleue ou la balsamine rose et songe : *La rêverie me délasse, m'amuse, alors que la réflexion me fatigue et m'attriste… Livrons-nous tout entier à la douceur de converser avec mon âme, puisqu'elle est la seule que les hommes ne puissent m'ôter… Ils auraient beau revenir à moi, ils ne me retrouveraient plus…* Il sait qu'il va bientôt mourir, il y consent volontiers : « tout doit à la fin rentrer dans l'ordre et mon tour viendra tôt ou tard ».

Je dis pareil et cours me jeter dans le lac.

Se syndiquer pour améliorer son quotidien

MEILLEURES CONDITIONS DE TRAVAIL

RESPECT DES DROITS

SANTÉ ET SÉCURITÉ AU TRAVAIL

CSN

1 800 947-6177

csn.qc.ca

RELATIONS

PLUS DE 75 ANS D'ENGAGEMENT POUR LA JUSTICE SOCIALE
À DÉCOUVRIR DANS UNE TOUTE NOUVELLE ANTHOLOGIE



Cette anthologie de la revue *Relations* offre un panorama de plus de 75 ans d'engagement pour la justice sociale en même temps qu'un regard sur l'évolution de la société québécoise. Préfacée par le sociologue Jean-Philippe Warren, elle regroupe une quarantaine de textes témoignant de l'ancrage de *Relations* dans l'actualité de son époque, et ce, à quatre étapes distinctes présentées par Suzanne Clavette (de 1941 à 1959), Albert Beaudry (de 1960 à 1979), Suzanne Loiselle (de 1980 à 1999) et Jean-Claude Ravet (de 2000 à 2016).

Lancement à Québec le 18 octobre
et présentation, en novembre, au Salon du livre de Montréal

DÉTAILS :
REVUERELATIONS.QC.CA | REVUERELATIONS | REVUERELATIONS