

« Être » ou « avoir » un corps : intention implicite d'échapper à la condition humaine ?

Rodrigo Garcia, *Université du Québec à Montréal*

Plusieurs manifestations culturelles de l'Occident montrent un certain soupçon à l'égard du corps physique, voire une haine profonde et théorisée à son égard. Platon, par exemple, conçoit le corps comme le tombeau de l'âme qui serait prisonnière d'une imperfection de l'humanité. Le postulat de la tradition gnostique repose sur un sévère dualisme : d'une part, la sphère négative englobe le corps, le temps, la mort, l'ignorance, le Mal ; et d'autre part nous retrouvons la plénitude, la connaissance, l'âme, le Bien, etc. L'âme aurait chuté dans le corps où elle se perd ; le Mal serait biologique, le corps serait donc source de dégoût. Paradoxalement, cette volonté d'effacer, de liquider le corps pour atteindre la « perfection spirituelle » ou encore le salut, s'attaque violemment à la condition humaine, ou du moins la remet sérieusement en question. Qu'est-ce à dire ? En effet, le corps constitue la pierre angulaire de cette condition, qui prend nécessairement forme sous diverses formes concrètes (jeunesse, vieillissement, douleur, plaisir, maladie, mort physique, etc.). Se manifestant avant tout par le corps, elles témoignent à vrai dire de notre finitude dont l'exemple par excellence est de nous savoir mortels. Ainsi, le sujet humain vit sa condition humaine *par* et *dans* son corps singulier. Or, comme nous le verrons, les apports de la science et de la technique depuis la Renaissance, et particulièrement la technoscience apparue au milieu du XX^e siècle, posent tacitement de nouveaux problèmes et rendent la tâche de réflexion sur la condition humaine plus difficile que jamais.

Aujourd'hui, la logique de la technoscience et l'imaginaire qui l'accompagne considèrent trop souvent le corps comme un problème majeur, un problème à régler. Considéré comme un « avoir », c'est-à-dire comme un assemblage d'organes et de membres manipulables et interchangeables, et non plus comme un « être », c'est-

à-dire comme la souche identitaire du sujet, il s'agirait vraisemblablement de rectifier le corps pour l'agencer autrement et l'adapter, par une panoplie de moyens, aux prétendues exigences de la vie contemporaine (travail, marché, productivité, efficacité) et aux valeurs qui la sous-tendent (compétitivité, adaptation, esprit d'initiative et d'entreprise, etc.). Notre essai vise à montrer que certaines de ces nouvelles percées technoscientifiques et l'imaginaire qui les accompagne risquent de rendre possible une intention implicite, voire refoulée, d'échapper à notre condition humaine. Le paradoxe majeur de ce nouveau rapport au corps s'incarne en quelque sorte dans une intention de « sortir » physiquement de celui-ci et de s'adapter ainsi aux exigences ci-haut mentionnées, tout en voulant pourtant y retourner à tout prix puisqu'il est le seul « socle pour vivre ».

Notre entreprise visera à circonscrire et à soulever quelques traits culturels fondamentaux du corps vus par l'Occident. Nous tâcherons d'abord de « penser le corps » et d'élucider cette double tension entre le verbe « avoir » et le verbe « être », reliés tous les deux au corps. Un autre mouvement mettra alors en relief les moments qui à nos yeux montrent les ruptures épistémologiques significatives à l'égard du corps. Une description de l'imaginaire technoscientifique propre au génie génétique et à une certaine branche de la pratique médicale aura pour but de valider, à l'aide d'exemples, notre thèse.

Penser le corps

Le corps constitue la souche identitaire de chaque être humain. Se construisant dès les premiers contacts physiques et psychiques avec la mère, et se poursuivant, par un effet de miroir tout au long des expériences significatives avec autrui, la subjectivité demeure jusqu'à la mort *ancrée* dans le corps. Ainsi, le corps n'est pas une réalité en soi mais bien une construction symbolique. Pour l'essentiel, l'accès à la symbolisation a lieu dans un processus complexe où le sujet peut, par le *Logos*, se représenter le monde extérieur et savoir s'y situer. Cet accès passe donc préalablement par l'usage de repères de personne (« je », « tu », « il »), de temps (ce qui est pré-

sent, coprésent ou absent) et d'espace (l'« ici » et l'ailleurs). De plus, les représentations du corps et les savoirs qui les accompagnent sont en effet « tributaires d'un état social, d'une vision du monde, et à l'intérieur de cette dernière d'une définition de la personne¹. » Bref, en tant que construction symbolique, le corps est l'« enceinte du sujet, le lieu de sa limite et de sa liberté, l'objet privilégié d'un façonnement et d'une volonté de maîtrise² ».

Par ailleurs, la notion moderne du corps est un effet de la structure individualiste du champ social. Contrairement aux sociétés traditionnelles où « l'individu est indiscernable, le corps n'est pas objet d'une scission, et [l'humain] est mêlé au cosmos, à la nature, à la communauté³ », les sociétés modernes participent à cette rupture de solidarité entre la personne, la collectivité et le cosmos, et ce, à travers un tissu de correspondances qui formaient en quelque sorte une colonne vertébrale. En outre, cette rupture est soutenue par l'intuition de Durkheim selon laquelle, pour distinguer un sujet d'un autre, « il faut un facteur d'individuation, [et] c'est le corps qui joue ce rôle⁴ ».

À cet effet, le sociologue David Le Breton écrit :

Avec le sentiment nouveau d'être un individu, d'être soi-même, avant d'être le membre d'une communauté, le corps devient la frontière précise qui marque la différence d'un [être humain] à un autre. [...] La structuration individualiste chemine lentement au sein de l'univers des pratiques et des mentalités de la Renaissance⁵.

Ce « facteur d'individuation » fait aussi en sorte que l'être humain entretient un rapport inédit avec le monde l'entourant et la nature : ce facteur différencie ce dernier à tel point qu'ils sont considérés comme des objets désacralisés, des objets à façonner. Le corps, placé sous le même dénominateur commun que le monde et la nature, « n'est plus le signe de la présence humaine, indiscernable [...], il est [une] forme accessoire. La définition moderne du corps implique que l'homme soit coupé du cosmos, coupé des autres, coupé de lui-même⁶. »

Or, aujourd'hui, que pouvons-nous observer ? Les visées et l'imaginaire de la technoscience nous font entrevoir une certaine intention implicite d'échapper à la condition humaine. Pourquoi ?

Nous le verrons, la technoscience, dont la matrice est le modèle cybernétique, affecte, transforme et désagrège la conception des êtres humains, conçus aujourd'hui comme un assemblage d'organes manipulables et interchangeables, ou encore comme des êtres purement « informationnels », héritiers d'un riche patrimoine génétique⁷. Plus gravement encore, la sphère symbolique, lieu sacré par excellence où l'être humain est capable de construire le lien social, de puiser son désir de vivre et de lui donner sens, s'en trouve affectée et menacée. Comme nous l'avons vu plus haut, le corps, ancrage et source de subjectivité, rend possible l'accès à la sphère symbolique d'une société à partir de laquelle l'humanité se représente. Or, le corps est aujourd'hui confronté à un paradoxe hérité de la modernité qui découle de deux visées sur la conception de l'être humain et de son corps. La voie du soupçon et la voie de l'élimination du corps sont presque omniprésentes dans la culture de nos sociétés ; elles sont principalement véhiculées et encouragées par toutes sortes de moyens médiatiques (télévision, Internet, publicité, etc.). Considérant que la jeunesse, la séduction, la souplesse, la vitalité, la santé et le travail sont les valeurs centrales de la modernité, les « imperfections » du corps se révèlent avec une évidence inouïe. Le faible rendement, le manque d'endurance, le sommeil ou le manque de sommeil, sont désormais quelques-uns des « fardeaux » allégés par la technoscience. De nombreuses techniques de la vie quotidienne visent une « transformation délibérée du for intérieur en vue d'une finalité précise : améliorer la puissance sur le monde, aiguïser ses capacités de perception sensorielle, modifier son état de vigilance, surmonter sa fatigue, se donner les moyens d'un effort prolongé, échapper au sommeil ou à l'inverse réussir enfin à dormir⁸ ». En un mot, la technoscience remodèle et « immortalise » le corps pour « enfin » délivrer l'être humain des nombreuses « lourdeurs » liées à celui-ci. Cette même technoscience « permet » en outre d'accéder au « salut », de réaliser le mythe de la « santé parfaite » au moyen d'une exaltation du ressenti, d'un façonnement de l'apparence,

d'une obsession de la forme, du paraître et du bien-être. Une panoplie de moyens (soins esthétiques, salles de gymnastique, cures d'amaigrissement, développement des thérapies corporelles) témoignent en effet de ce mythe et sont véhiculés massivement par les médias écrits et visuels.

Ces deux conceptions dissocient l'être humain de son corps et soulèvent deux questions importantes qui permettent déjà d'entrevoir ici un problème de fond : les implications sociales, psychiques, symboliques – pour ne nommer qu'elles – ne sont pas du même ordre si l'on considère le corps comme un « avoir » (assemblage d'organes, de membres manipulables et interchangeables) plutôt que comme un « être » (souche identitaire), car l'univers symbolique s'en trouve affecté. Comme nous le développerons un peu plus loin, la version moderne du dualisme oppose en effet l'humain à son corps et non plus l'âme au corps. Au sein de l'univers technoscientifique, ce qui structure principalement l'existence du corps n'est plus l'irréductibilité du sens mais bien la possibilité d'échanger les parties et les fonctions qui assurent son ordonnance, son harmonie et son adaptabilité aux exigences de l'« environnement ». Cette conception dont la source provient des nombreux progrès techniques et scientifiques depuis la Renaissance ainsi que du modèle cybernétique contribue en effet à considérer progressivement le corps comme une marchandise, un objet manipulable. Pourquoi ?

C'est que, désormais, le corps est considéré par la technoscience comme un « avoir ». Le corps est en effet soumis à l'hégémonie technoscientifique dont le mouvement propre est régi par le critère de la faisabilité prétendant que ce qui peut être fait « doit » être fait. L'opérationnalisation, ou encore ce que certains désignent comme la raison instrumentale, est omniprésente dans les pratiques de la technoscience. À cet effet, tentons de retracer les sources des représentations modernes du corps et de signaler à la fois les moments charnières et les ruptures épistémologiques de la science et de la technique depuis le XVI^e siècle.

L'homme anatomisé

Une première mutation anthropologique peut être située dans l'Italie du *Quattrocento*, particulièrement dans les Universités de

Padoue, de Venise, et de Florence. Dès le XV^e siècle, les premières dissections officielles, puis une certaine banalisation de cette pratique entre le XVI^e et le XVII^e siècle en Europe représentent en quelque sorte une première rupture épistémologique .

En effet, jusqu'au XVI^e siècle, la culture savante et surtout la culture populaire considèrent que l'humain « est » son corps. Une importante tradition au Moyen Âge interdisait d'ailleurs les dissections, les jugeant même impensables. « L'effraction de l'outil dans le corps serait une violation de l'être humain, fruit de la création divine⁹. » Toutefois, avec l'avènement des anatomistes, et surtout à partir du *De Corporis humani fabrica* (1453) de Vésale, une subtile distinction entre l'humain et son corps naît alors : « Le corps est mis en apesanteur, dissocié de l'être humain, il est étudié pour lui-même, comme une réalité autonome. Il cesse d'être le signe irréductible de l'immanence de l'[être humain] et de l'ubiquité du cosmos¹⁰. » Ce premier dualisme, c'est-à-dire le clivage entre l'humain et son corps, constitue en effet une des sources de nos représentations actuelles du corps et de l'homme. Bien que l'anatomie vésalienne soit considérablement éloignée des sciences biomédicales d'aujourd'hui, cette rupture épistémologique annonce définitivement la pensée moderne du corps, car le « microcosme est devenu pour Vésale une hypothèse inutile : le corps n'est pas d'autre chose que le corps¹¹ ».

Entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, nous observons en Europe la naissance d'une conception de « l'homme moderne ». Cette longue période dans l'histoire humaine n'est pas exempte d'importantes mutations anthropologiques. Nous venons de voir une première rupture épistémologique (dualisme entre l'être humain et son corps), or, comme nous le verrons plus loin, le jalon posé par Vésale ouvre d'une certaine manière la voie à l'être humain pour qu'il fasse progressivement le deuil du cosmos et de sa communauté pour se découvrir subsumé par le *cogito* de Descartes. Ce dernier fonde précisément « la légitimité de l'individu [...] qui s'autorise d'abord de lui-même. [Le] corps est [désormais] purifié de toute référence à la nature et à l'[être humain] qu'il incarnait¹². » Ainsi, d'une part, l'être humain sera « coupé » des autres puisque le *cogito* n'est pas le *cogitamus* ; puis, d'autre part, il sera « coupé » du cosmos car le corps

sera en quelque sorte déraciné du reste de l'univers, il ne plaidera que pour lui-même et tentera de trouver sa fin en lui-même. Ces deux moments ne peuvent être associés sans décrire un facteur socioculturel qui, à cette époque, a certainement contribué au déclenchement et au développement de ces mutations anthropologiques.

Toujours en Europe, entre le XVI^e et le XVII^e siècle, une scission a lieu entre la culture dite savante, mettant à distance le corps par la science et le développement de la médecine, et la culture populaire considérant que l'homme *est* son corps¹³. Mais, progressivement, cette dernière sera envahie par le savoir scientifique, devenu le noyau dur et universel du savoir humain. Cette réalité socio-culturelle a assurément servi de toile de fond à la conception du « corps comme une machine », conception qui s'est incrustée graduellement dans l'imaginaire collectif.

Le corps machine

Une deuxième rupture entamée par le *cogito ergo sum* de Descartes dissocie l'âme du corps. L'âme, selon lui, se contente en quelque sorte de « chausser » le corps. Il y a ici un prolongement du dualisme vésalien, car le corps est à nouveau décentré du sujet. La métaphore du « corps comme une machine » suggère une volonté de maîtrise du corps et de la nature. Elle assure en outre au sujet une pleine puissance sur l'objet à étudier. La conception du corps associée à un « avoir » s'en trouve alors solidifiée. Constitué d'une multitude de rouages et d'assemblages complexes, et fonctionnant comme une machine, le corps, nous dit Descartes, est dirigé par l'âme. « Incarnée » et « assurée » par la suprématie de la raison, l'âme se « démarque » de l'objet à maîtriser. Cette métaphore dénote ainsi implicitement le fantasme d'aboutir à l'effacement du corps et surtout à la création d'une nouvelle sensibilité, d'un nouveau type d'appréhension du monde par le biais de la raison survalorisée au détriment des sens, car ces derniers nous induisent en erreur, comme le prétend Descartes.

Il est vrai qu'avec Galilée, le développement de la technique et de la science conduisit l'être humain à tenter d'expliquer objective-

ment et rationnellement la nature, chassant du même coup les perceptions sensorielles dans le placard des illusions. L'Occident se donne pour ainsi dire les moyens scientifiques et techniques pour devenir « maître et possesseur de la nature ». Sur ce fond épistémologique dominant, la technoscience représente une troisième rupture qui rend possible cette sortie de notre condition humaine, car l'imaginaire collectif et la sphère symbolique sont déjà envahis par la conception d'« avoir » au lieu d'« être » un corps. Ce désir d'effacer le corps ou encore de le « perfectionner », de l'adapter aux nouvelles exigences et aux valeurs cardinales de la modernité (la jeunesse, la séduction, la souplesse, la vitalité, la santé et le travail) peut maintenant être réalisé.

Paradigme cybernétique : vecteur de la technoscience

À partir du XVI^e siècle, la science, la technique et la philosophie ont permis la mise en place d'un dispositif permettant l'objectivation et la maîtrise du corps. Or, la cybernétique enfonce le clou pour ainsi dire en imposant une rupture épistémologique de taille¹⁴. Céline Lafontaine écrit : « Tant au niveau épistémologique que technique, la cybernétique constitue en effet le modèle-type de la technoscience, c'est-à-dire d'un projet de connaissance axé sur le contrôle opérationnel plutôt que sur une recherche fondamentale destinée à mieux comprendre un phénomène donné¹⁵. »

La présence d'une représentation inédite de l'individualité, axée sur l'adaptabilité et l'information, sert de toile de fond aux conceptions qui en découlent. Ainsi, le sociologue Michel Freitag a raison d'avancer que la régulation de nos sociétés actuelles se caractérise par l'érosion des repères normatifs au profit d'une logique technoscientifique opérationnelle¹⁶. Cette individualité serait désormais axée sur l'adaptabilité à l'environnement en constante mutation.

Une telle définition de l'être humain suppose par ailleurs une redéfinition complète de la subjectivité et du lien social. En accordant le même statut ontologique aux machines et aux organismes vivants au moyen de la métaphore rendant le fonctionnement du cerveau similaire à celui d'un ordinateur, le modèle cybernétique inter-

prête le réel uniquement en termes d'information et de communication¹⁷. Ainsi, en transposant la rationalité à l'extérieur du corps, la cybernétique hiérarchise et classe les phénomènes naturels selon le critère de la complexité du comportement et de l'échange d'information. Le présupposé « tout est communication, information » abolit en réalité la barrière classique entre l'artificiel et le biologique. Le « nouvel Homme » de la cybernétique, constitué d'information, est donc manipulable, opérable, transférable. N'existant plus que sous la forme d'une « différence informationnelle », il est « désindividualisé » et « décorporalisé », pour ainsi ne former qu'un simple support d'information¹⁸.

Suivant cette conception, le sujet risque du même coup d'être privé de subjectivité. L'être humain est en effet moins en mesure de se penser, de se représenter lui-même, autrui, ou encore de se définir par son récit singulier et accidentel. L'accès à cette sphère symbolique, lieu sacré par excellence où il est à même de puiser le désir de vivre, de donner sens, s'en trouve par conséquent réduit. Il y a donc indifférenciation symbolique des êtres et des choses en les ramenant tous deux à un même dénominateur commun : l'information. La liberté, l'autonomie du sujet, concepts chers à l'humanisme de la Renaissance et à la Modernité, auraient tendance à être vidés de leur signification. Le génie génétique, par exemple, réduit les êtres vivants à une logique d'organisation et de manipulations combinatoires, soutenue par une vision physico-mathématique du monde et indifférente aux réalités de la condition humaine. Il prétend en outre que l'être humain est déterminé par son contenu « informationnel » incrusté dans son code génétique. Comment pouvons-nous alors nous risquer à penser le corps dans les cadres de cette nouvelle logique cybernétique et de ses ramifications dans le vaste champ du savoir ?

Le corps soumis aux caprices de la génétique

Le génie génétique rejoint l'univers de l'informatique en lui empruntant sa métaphore fondatrice : celle de l'organisme vivant conçu comme un message, une information¹⁹. En effet, la biologie, aux prises avec le paradigme du génie génétique, devient une sorte

de science de l'information : elle dissout le sujet en le réduisant souvent à son code génétique, et tente de démontrer comment ce dernier détermine entièrement le sujet. Par son réductionnisme, elle élimine du coup le concret par excellence, l'être humain. Inutile de mentionner que cette dissolution du concret est lourde de conséquences au plan éthique. En effet, elle efface tacitement et silencieusement les distinctions ontologiques classiques entre l'humain et la machine, et celles des règnes animal et végétal. L'humain, de par son contenu informationnel, est placé au même dénominateur que ces derniers. « Tous les êtres vivants sont vidés de leur substance et transformés en messages abstraits. La vie devient un code en attente d'être déchiffré. Il n'est plus question de son caractère sacré ou de sa spécificité²⁰. » Sans se soucier du singulier, l'information, en plus d'effacer le corps, élimine toute trace accidentelle d'un être. Ainsi, c'est l'humain lui-même qui s'efface dans un profond dénigrement et mépris de soi : « Une telle vision du monde ne permet plus d'emblée une morale car le visage de l'altérité est sans épaisseur pour avoir à répondre de ses actes²¹. » S'inscrivant dans cette même logique, le Projet Génome, dont la visée est de constituer une encyclopédie où il s'agirait d'établir la séquence complète du génome, de comprendre la fonction et le développement du gène, est né, rappelons-le, de l'essor de la génétique combiné à la progression de la biologie moléculaire et du soutien logistique et informatique de l'ordinateur. Pour illustrer les implications d'un tel projet, nous nous limiterons à deux brefs exemples : le brevetage du vivant et le clonage humain.

Le brevetage du vivant

Un bref aperçu de ce vaste sujet nous permet de constater que les enjeux sont majeurs. Des brevets sont sollicités par des laboratoires pharmaceutiques pour des cellules humaines ou transgéniques. Ainsi, en possédant la propriété commerciale de telle ou telle partie du corps humain, il devient possible de le morceler et de le rendre marchandise pour en tirer bénéfice. Jeremy Rifkin affirme que l'entreprise d'envergure internationale du brevetage du vivant « marque tout à la fois l'aboutissement d'un demi-millénaire d'his-

toire économique et la disparition de la dernière frontière du monde naturel ». Et il poursuit plus loin : « Il est probable [...] que d'ici à moins de dix ans, chacun des mil gènes qui constituent le patrimoine génétique de notre espèce sera breveté et réduit au statut de propriété intellectuelle exclusive de multinationales pharmaceutiques, chimiques, agro-alimentaires et biotechnologiques²². »

Le clonage humain

Il va de soi ici que la reproduction par le corps et le désir d'une confrontation psychique avec l'altérité s'éclipsent devant cette technique. Dans cette logique du fantasme de la réplique du même, il va également de soi que le patrimoine génétique – choisi « judicieusement » – ne fait pas fi des aléas de la vie : les qualités intellectuelles ou morales, de même que la dynamique affective dépendent bien plus de l'éducation reçue, des diverses expériences de vie. Ainsi, jamais le clone ne sera une copie parfaite du donneur. Bien que l'idée de se rendre immortel grâce au clonage ne soit, en somme, qu'une chimère, il n'en demeure pas moins que pour les Raëliens, par exemple, le clonage est vu comme ce qui permettra à l'humanité d'accéder à la vie éternelle. Selon eux, il sera bientôt possible de transférer, avant notre mort physique, la mémoire et la personnalité dans un corps neuf²³. Une autre fonction à tirer de cette entreprise consiste à fournir des organes ou des tissus de remplacement au fur et à mesure qu'ils subissent usure ou lésions. Le « sujet » aurait donc alors la possibilité de substituer ses organes défectueux. Enfin morcelé, plutôt considéré comme une multitude de parties assemblées, jamais considérées comme un tout, le corps peut être sans difficulté fragmenté et mieux « agencé » selon les désirs de son « propriétaire ».

Le corps visité par la pratique médicale

Il va sans dire qu'aujourd'hui la médecine est aux prises avec de sérieux problèmes et questions éthiques (euthanasie, xénogreffes, clonage d'organes, pour ne nommer que ceux-là). Souvent questionnée sur sa manière d'offrir les soins nécessaires, la médecine ne sait plus vraiment si son rôle vise simplement à soigner, à remettre

en marche un organe, un membre, un corps physique, ou bien si elle a affaire à un corps appartenant à un sujet de droit, unique, doté d'intériorité, de sensibilité²⁴.

L'audace des premières dissections, avons-nous vu plus haut, autorise en quelque sorte à « toucher » au cadavre et au corps malade. Elles ont progressivement construit un corps-machine, séparé du sujet. Au XIX^e siècle, la médecine se détache du « toucher au corps » par un modèle paradigmatique de l'expérimentation décomposant le corps en fonctions physiologiques et le dissociant du même coup du corps vécu par le patient : « L'intérieur du corps devient, une fois saisi et examiné, objet de savoir, aiguisant la poursuite de l'investigation vers ce qui de l'objet se dérobe encore au regard²⁵. » Cette ambiguïté du corps ouvre la porte à considérer celui-ci comme le matériau à disposition de la pratique médicale. Rappelons-nous que des embryons, des gamètes, des organes sont prélevés et stockés dans des banques, maintenus dans le froid d'un congélateur de laboratoire, ou encore vendus, échangés ou trafiqués comme marchandise. Le corps est décomposé dans ses fonctions comme dans ses éléments constitutants.

Les instruments technologiques développés par la médecine (les appareils d'imagerie, notamment) et les savoirs acquis par ces derniers créent une nouvelle représentation du corps dans l'imaginaire médical qui conditionne sans aucun doute l'intervention médicale. La médecine contemporaine nous apparaît comme une médecine technoscientifique où la recherche scientifique s'allie à l'application concrète des résultats de recherche : « Le véritable effet de la révolution industrielle n'est pas d'avoir mis en œuvre telle ou telle source d'énergie, d'avoir développé tel ou tel mécanisme, c'est d'avoir appliqué la technique à tous les domaines de la vie. Elle n'adore rien, ne respecte rien, elle n'a qu'un rôle : dépouiller, mettre au clair puis utiliser en rationalisant, transformer toute chose en moyen²⁶. » L'imaginaire de la technoscience s'infiltré tacitement par ailleurs dans le domaine de l'intervention en santé mentale et donne lieu par le fait même à de nouvelles « règles de l'individualité ». Le traitement de ce qui est considéré aujourd'hui par le corps médical

et psychiatrique comme « dépression » nous semble influencé également par le paradigme cybernétique.

Au début des années 1950, deux mouvements convergent vers une intervention en matière de santé mentale par le biais du corps organisme : la médecine met au point une série de molécules chimiques permettant à la psychiatrie d'élargir son champ d'intervention. Du même coup, l'avancement de certaines hypothèses biologiques permet à la psychiatrie de réintégrer le corps médical. S'appuyant sur les progrès des sciences (neurobiologie, neurochimie, neurophysiologie, psychopharmacologie, biologie moléculaire, génétique, etc.) et sur des techniques de recherche et de diagnostic de pointe (magnéto-électroencéphalographie, imagerie par résonance magnétique fonctionnelle, tomographie par émission de positrons), la psychiatrie a dès lors un brillant avenir par la naturalisation son objet d'étude et de son mode d'intervention.

Après plusieurs années de recherche, l'*American Psychiatric Association* publie en 1980 un nouveau manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux, le *DSM-III*, susceptible de « rendre possible l'existence d'un langage commun aux chercheurs et cliniciens afin d'établir une meilleure communication entre recherche et intervention thérapeutique²⁷ ». Concrètement, souligne Marcelo Otero, le

DSM-III se débarrasse presque intégralement de l'ensemble des notions d'inspiration psychanalytique [...]. Certains auteurs aujourd'hui vont jusqu'à conclure que la neutralité [de ce manuel] est un « paravent camouflant une idéologie béhavioriste », d'autres affirment que « l'alliance des tenants du médicament seul avec ceux des techniques cognitivo-comportementales ne vise qu'un ennemi ; le psychisme » que l'on tente systématiquement de biologiser²⁸.

Cette biologisation du psychisme conduit les psychiatres à considérer la dépression comme un dysfonctionnement de l'action du sujet (ralentissement psychomoteur, perte d'énergie, retrait social, etc.) dont la « guérison » consisterait à réguler biologiquement l'humeur du corps au moyen de médicaments psychotropes, de

substances psychoactives. La souffrance psychique dans ses manifestations subjectives telles la tristesse, la douleur morale, les idées noires, l'angoisse, et du coup l'histoire singulière propre au sujet sont en quelque sorte écartées. Le paradigme ici est l'action : « quel-qu'un peut souffrir, écrit Otero, mais pour qu'il soit déprimé, il lui faut plus que souffrir, il lui faut être bloqué dans ses activités. [...] Lorsque la capacité d'action du déprimé est restaurée par l'action de molécules chimiques, il retrouve suffisamment de dynamisme et d'énergie pour être capable de lutter contre la tristesse et les pensées douloureuses²⁹. »

En ce sens, les développements en psychiatrie visent la modification de l'économie neurochimique du corps afin de réguler son action en le restaurant et le réadaptant aux exigences de l'environnement du sujet traité³⁰. L'adaptation du corps du sujet aux prétendues exigences de la vie quotidienne serait ici le mot d'ordre. D'autre part, le glissement du psychologique vers le neurobiologique nous semble aussi évident, donnant ainsi lieu à une intervention sur le corps biologique plutôt que sur l'histoire personnelle du sujet. Alain Ehrenberg avance que le concept de « dépression » serait « inhérent à une société qui n'est plus basée dans sa subjectivité sur une culture de la culpabilité et du conflit intérieur mais qui repose plutôt sur l'esprit d'entreprise et d'initiative majorant des idéaux d'adaptation rapide, de responsabilité et de réussite dans l'innovation³¹ ». Une nouvelle normativité voit ainsi le jour. Le sujet doit devenir lui-même par ses propres initiatives et actions. Devant l'échec d'une telle entreprise, la dépression se présente comme une maladie de la responsabilité dans laquelle domine le sentiment d'insuffisance car le déprimé n'est « simplement » pas à la hauteur des prétendues exigences de la vie contemporaine. En incorporant des anti-dépresseurs, le sujet retrouvera l'énergie nécessaire lui permettant de reprendre ses activités quotidiennes et la poursuite de « son » idéal. Pour terminer, la normativité s'institutionnalise : la norme n'est plus instaurée sur la culpabilité et la discipline, mais bien sur la responsabilité, l'initiative individuelle et l'adaptation aux exigences de son « environnement ».

Nous avons tenté de montrer la mise en place d'un imaginaire collectif, alimenté par celui de la technoscience, où le corps est asso-

cié à un « avoir », c'est-à-dire transformé en un assemblage d'organes, de membres manipulables et échangeables comme n'importe quel objet. Cette conception est lourde de conséquences. Cet imaginaire s'inscrit en effet dans le paradigme d'opérationnalisation de la technoscience et dans celui de la cybernétique. Cette dernière abolit allègrement les frontières ontologiques classiques entre la machine et l'homme et entre le règne animal et le règne végétal, les réduisant tous les deux à un dénominateur commun : l'information. Le vivant (l'être humain, les animaux, les végétaux) est désormais réduit et déterminé par son code génétique. Puisqu'il est impossible de « penser le corps » comme le lieu par excellence où l'être humain *vit* sa propre condition humaine (jeunesse, vieillissement, plaisir, maladie, mort physique), la technoscience rend alors possible, par une panoplie de moyens techniques, neurobiologiques et chimiques, la volonté implicite d'échapper à cette même condition. Le corps, considéré comme un fardeau, doit désormais s'adapter aux nouvelles « exigences » et aux valeurs de la vie contemporaine : productivité, compétitivité, esprit d'innovation, efficacité.

Cette subtile liquidation du corps bouleverse et affecte la sphère symbolique où l'être humain depuis toujours puise son désir de vivre, de donner sens à sa vie. Replié dans un univers restreint, voire même narcissique, le sujet se trouve par conséquent privé du lien social. La technoscience rend par ailleurs caduques la liberté et l'autonomie du sujet. Cette lente et sourde désagrégation de la sphère symbolique, héritage d'une longue et riche expérience humaine, rend de plus en plus difficile la tâche du sujet de se représenter lui-même et l'altérité, de penser le corps, la filiation, car suivant une telle logique, le sujet est simplement « désindividualisé », « décorporalisé » et soumis à une nouvelle normativité caractérisée par l'initiative individuelle, la responsabilité et son adaptation aux exigences de son « environnement ».

Il va de soi que cette forte opposition de l'être humain à son corps représente un enjeu politique majeur car celui-ci n'est plus le fondement de la subjectivité, d'une identité propre. Or, une certaine tradition culturelle de l'Occident nous montre que la liberté passe d'abord par l'intériorité du sujet, par sa capacité à se dire « Je ».

Avancer que le sujet occupe en lui-même une intériorité, c'est dire trop et pas assez, tant le terme est polysémique et riche, signifiant mémoire, imagination, réflexion, autonomie, liberté, capacité à se projeter dans l'avenir et d'agir politiquement sur le monde. D'ailleurs, la force intérieure du sujet est ce qui le pousse à vouloir surmonter le contingent, les aléas de l'existence, et ainsi construire sa subjectivité dans le temps et l'espace. Ici, celui-ci *est* son corps formant un tout car la fragmentation du corps est la fragmentation du sujet. Laisserons-nous la technoscience et l'imaginaire qui l'accompagne nous révéler le « sacré » du réel en le scrutant jusqu'à l'infiniment petit ? Rappelons le mot de Merleau-Ponty :

Il faut que la pensée de la science, pensée de survol, pensée de l'objet en général, se replace dans un « il y a », dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouvert tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps, non pas ce corps possible dont il est loisible de soutenir qu'il est une machine à information, mais ce corps actuel que j'appelle mien, la sentinelle qui se tient silencieusement sous mes paroles et sous mes actes³².

1. David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, 2^e édition, PUF, coll. « Quadrige », 2001, p. 13.

2. *Ibid.*, p. 14.

3. *Ibid.*, p. 23.

4. Emile Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, cité dans David Le Breton, *Op. cit.*, p. 19.

5. David Le Breton, *Op. cit.*, p. 46.

6. *Ibid.*, p. 46.

7. Voir Céline Lafontaine, « La cybernétique matrice du posthumanisme », *Revue Cités*, 4 (2000), pp. 59-71. Et, plus récemment, de la même auteure : *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil, 2004.

8. David Le Breton, *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999, p. 52. Pour un développement et une analyse de la panoplie de moyens techniques dispo-

nibles répondant aux exigences requises par le monde contemporain, lire l'excellent chapitre 2 du présent ouvrage (« La production pharmacologique de soi »).

9. David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, p. 47.

10. *Ibid.*, p. 48.

11. *Ibid.*, p. 56.

12. *Ibid.*, p. 58.

13. À cet effet, et pour le développement de ce thème, consulter R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, Paris, Flammarion, 1978.

14. Ici, nous nous sommes largement inspirés de l'article de Céline Lafontaine, *Loc. cit.*, pp. 59-71.

15. Céline Lafontaine, « La technoscience contre l'humanisme », *Possibles*, 26.3 (2002), p. 74.

16. Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2002.

17. Pour soulever les paradoxes, contradictions et utopies de ce monde où « tout est communication, information », consulter Philippe Breton, *L'utopie de la communication*, Paris, La Découverte, 1997.

18. Céline Lafontaine, « La cybernétique matrice du posthumanisme », p. 60.

19. Pour mieux saisir les liens entre le développement de la biologie et celui de la physique, fondés sur le modèle de la cybernétique, consulter Evelyn Fox Keller, *Le rôle des métaphores dans le progrès de la biologie*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1999 ; Lily Kay, *Who Wrote the Book of Life ?*, Stanford, Stanford University Press, 2000 ; et Erwin Schrodinger, *Qu'est-ce que la vie? De la physique à la biologie*, Paris, Christian Bourgois, 1986.

20. Jeremy Rifkin, *Le siècle biotech*, Montréal, Boréal, 1998, p. 282, cité dans David Le Breton, *L'adieu au corps*, p. 99.

21. David Le Breton, *L'adieu au corps*, p. 99.

22. Respectivement, J. Rifkin, *Le siècle biotech*, p. 68 et p. 95, cité dans David Le Breton, *L'adieu au corps*, p. 116 et p. 117-118.

23. Pour connaître davantage ce discours « théorique », voir de Raël, *Oui au clonage humain (la vie éternelle grâce à la science)*, Montréal, Québecor, 2001.

24. Nous suggérons la lecture de l'ouvrage de Christian St-Germain, *La technologie médicale hors-limite. Le cas des xénogreffes*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2001, où la question des principes juridiques

Commentaires

reliés à cette technique médicale est étudiée à partir de l'œuvre du juriste Pierre Legendre.

25. Florence Vinit, « Le corps poreux de la bioéthique », *Éthique publique* (Le vivant et la rationalité instrumentale), hors-série, Montréal, Liber, p. 67.

26. J. Y. Goffi, *La philosophie de la technique*, cité par Florence Vinit, *Ibid.*, p. 72.

27. Marcelo Otero, « L'intervention en 'santé mentale' : entre la discipline et le primat du corps », *Éthique publique* (Le vivant et la rationalité instrumentale), hors-série, Montréal, Liber, p. 91.

28. *Ibid.*, p. 91.

29. *Ibid.*, p. 95

30. Pour une étude sur la prolifération de la consommation des antidépresseurs, consulter l'ouvrage de Christian St-Germain, *Cosmétique des humeurs, éthique et antidépresseur*, prévu pour février 2005 aux Presses de l'Université du Québec.

31. Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 1992, cité par Pierre Fédida, « Modernité de la dépression » dans *La dépression est-elle passée de mode ?*, Paris, PUF, coll. « Forum Diderot », 2000, p. 84.

32. Cité par Florence Vinit, *Loc. cit.*, p. 67.