

Le posthumanisme et les fins de l'éducation

Stéphane Herbrechter

Commençons par l'évidence. Si l'on considère le mot « post-human-isme », il comporte trois éléments : l'humain au milieu, le « post- » devant, et un « -isme » à la fin. Un « -isme » indique généralement qu'il s'agit d'un discours, tout comme l'humanisme, qui est un discours, au sens où tout ce qui est dit sur l'humain, ou qui vise à lui donner un sens, fait partie de ce discours. Le posthumanisme serait donc un discours sur ce que signifie ne plus être humain, du moins au sens humaniste du terme. C'est la définition minimale de tout posthumanisme que je propose ; cela signifie essentiellement que nous ne sommes plus satisfaits des manières humanistes de définir l'humain.

Bien sûr, de nombreux humanismes sont relayés par des posthumanismes. Il y a l'humanisme de la Renaissance ou du début de l'ère moderne, fondé sur des développements des XIVe et XVe siècles, qui peuvent se résumer par une évolution vers une vision anthropocentrique du monde. Cela implique également l'évolution vers la science moderne, qui légitime la production de connaissances sur qui nous sommes, ce que nous savons, et ce que sont le monde et la réalité, sans chercher de réponses ultimes dans la religion. On pourrait dire que l'humanisme anthropocentrique marque le début d'un certain égocentrisme spécifique de l'espèce humaine. Voilà donc une façon d'aborder l'histoire de l'humanisme : c'est cette évolution historique, ou cette vision du monde, qui accompagne le passage du Moyen Âge (prémoderne) à la Renaissance (moderne), c'est-à-dire la « version longue » de la modernité. Cependant, cette explication, prise isolément, ignorerait le fait que la Renaissance elle-même constitue le retour à l'Antiquité grecque et romaine, source tardivement redécouverte d'une première anthropologie, fondée sur la notion d'humain comme animal parlant et doué de raison (*zoon logon echon*, ou *animal rationale*). La domination de la raison par l'usage approprié du langage (d'où la centralité de la grammaire et de la rhétorique) est à la base de l'humanisme des Lumières et du début des idées modernes sur l'éducation.

Il existe également un humanisme plus étroitement défini, lié aux développements de la science elle-même et à l'éloignement des derniers vestiges de la religion au XIXe siècle. Des sciences comme la biologie évolutionniste, l'astrophysique, les neurosciences et l'informatique sont progressivement devenues les seules formations de savoir légitimes pour expliquer qui sont les humains et ce qu'ils sont. Cependant, la science moderne elle-même comporte une ambiguïté fondamentale quant à l'humanisme. D'un côté, elle permet aux humains, et à eux seuls, d'exploiter le pouvoir et les ressources du savoir, ce qui consolide l'idée d'une exceptionnalité humaine. De l'autre, la réalité scientifique fonctionne aussi, et peut-être même fonctionne-t-elle mieux, pour ainsi dire, sans les humains, notamment en ce qui concerne leur compréhension d'eux-mêmes en tant que sujets individuels. Aujourd'hui, aux XXe et XXIe siècles, après l'expérience des deux guerres mondiales, de l'Holocauste et d'innombrables autres génocides, preuves flagrantes d'inhumanité, survit une forme d'humanisme largement axée sur les droits humains et la préservation du « caractère sacré » et de la « dignité » humains face à la violence, à la vulnérabilité, aux inégalités et aux diverses menaces d'extinction. L'humanisme est donc lui-même un discours très contradictoire. Il repose sur une notion d'humanité fondée sur l'exclusivité : les humains ne sont pas réellement (ou du moins pas seulement) des animaux ; leurs corps ne sont pas de (pures) machines ; ils sont matériels mais aussi spirituels ; ils constituent une espèce dotée d'une « nature humaine », composée d'individus radicalement uniques, etc. Le posthumanisme – ou l'ensemble des réactions posthumanistes à cette condition humaine contradictoire et à ses tentatives d'autodéfinition – s'empare des problèmes conceptuels inhérents à l'humanisme et les radicalise, les déconstruit, mais parfois il les refoule aussi.

Les posthumanistes se considèrent comme les successeurs et les héritiers critiques de ce « désordre » humaniste, pourrait-on dire, mais le préfixe « post- » est une drôle de bête. Il ne s'agit pas d'une simple tentative d'avancer, de s'opposer ou de surmonter. Le préfixe « post- » est plutôt le signal d'une déconstruction en cours (faute d'un meilleur terme). C'est une sorte de « parasitage » conceptuel qui habite l'humanisme lui-même et tente de l'amener à résoudre ses propres contradictions. Ainsi, le posthumanisme ne se définit pas vraiment par rapport à quoi que ce soit d'autre. Il intègre les humanismes et tente de les pousser jusqu'à une limite où les humains devraient jouer cartes sur table et affronter leurs propres exclusions, leurs propres contradictions et leurs propres actions. L'idée d'un posthumanisme critique et « déconstructif » ne vise peut-être pas tant à surmonter l'humanisme, mais plutôt à l'user, pour que quelque chose d'autre puisse se produire, afin, à terme, d'en sortir – conscient, cependant, que ce n'est pas chose aisée. Une vision du monde bien établie comme l'humanisme ne sera ni remplacée ni abolie en quelques jours ; il faut travailler sur les fissures et les contradictions qui existent dans ce discours, et tenter de les percer pour qu'autre chose, quelque chose de totalement différent, puisse se produire, à savoir une compréhension totalement nouvelle de ce que signifie être humain, non fondée sur les exclusions traditionnelles. Cela signifie que les anciens « autres » par rapport auxquels nous nous sommes définis ne vont pas simplement disparaître. La machine est présente et prend de nouvelles formes ; l'environnement, la planète, nous entoure et nous rappelle qu'elle peut avoir sa propre volonté ; même Dieu et la nation sont toujours présents et sont invoqués pour légitimer les actes de terrorisme et les guerres menées contre eux. La vieille vision humaniste du monde est loin d'être déclassée, mais la relation à ses composantes – technologie, environnement, planète, Dieu, nation, etc. – est en pleine mutation. Tout cela appelle une nouvelle compréhension de l'humain, fondée sur des définitions plus bienveillantes et des relations différentes avec ces autres, qui ont toujours été utilisées pour nous rassurer. Cela force progressivement l'humain à prendre ses responsabilités.

Prenons l'exemple de la technologie, ou de la « machine ». La conception humaniste des machines à l'époque moderne est pleine de contradictions. D'un côté, l'humain est défini par rapport au mécanique ou au prévisible – un être véritablement humain doit être libre, et surtout, exempt de mécanicité (nous savons aujourd'hui que les machines sont bien plus que de simples « mécanismes »). L'autre machinique ne garantit cependant pas vraiment cette autodéfinition ou identité humaine exclusive. L'exclusion du mécanique ne conduit qu'à un déplacement ou à un refoulement et produit une forme d'anxiété (en fait, elle reproduit le mécanique à la fois comme désir et comme menace), à savoir la peur (mais peut-être aussi, paradoxalement, le désir) de devenir interchangeable avec une machine. C'est l'une des plus grandes craintes de l'être humain : comment s'assurer d'être humain et non une machine ? Cette anxiété ne peut être contenue qu'en continuant à expulser de soi tout ce qui est mécanique pour le projeter sur autre chose. Mais ce n'est qu'une partie de l'histoire : l'anxiété est également imprégnée de désir – celui de découvrir ce que signifie être une machine (c'est l'un des tropes majeurs de la science-fiction). Si l'on examine l'histoire de notre relation aux machines (et à la technologie plus généralement), on constate également une dépendance et une implication croissante avec elles. L'histoire du capitalisme serait impensable sans la mécanisation. Ainsi, d'un côté, nous cherchons à nous différencier radicalement des machines ; de l'autre, nous nous appuyons de plus en plus sur elles, alignant toujours plus étroitement nos vies sur elles. Ainsi, cette peur de devenir machine, d'être « autre », revient nous hanter, perturbant notre « identité ». Et, aujourd'hui, la technologie a atteint un stade de développement où les machines semblent plus vivantes que nous, comme l'a formulé de manière provocatrice Donna Haraway dans son « Manifeste cyborg » (1985). Les machines sont sur le point de développer leur propre vie, ce qui constitue évidemment un défi de taille pour un humain défini de manière humaniste. C'est peut-être cela qui rend notre époque « posthumaniste ». La pensée posthumaniste est un jeu délibéré avec le franchissement de cette frontière (plus ou moins « imaginaire ») entre l'humain et la machine.

Haraway utilise le cyborg comme point de départ pour réfléchir à de nouvelles façons d'imaginer la relation entre humains et machines, mais, surtout, non pas de manière techno-utopique, au sens de « devenir tous des cyborgs surhumains » ; elle utilise la figure du cyborg de manière stratégique pour problématiser l'idée d'une différence radicale entre humains et machines. Et s'il n'y avait donc pas de différence radicale ? Bien sûr, le temps ne s'est pas arrêté depuis qu'Haraway a écrit son premier manifeste dans les années 1980. Le développement technologique et la réflexion sur la technologie se sont accélérés depuis, mais l'approche de Haraway a ouvert un tout nouvel espace de réflexion. Le cyborg a constitué une nouvelle idée du matérialisme où mécanique et vivant, organique et inorganique se mélangent et produisent de nouvelles formes de relations matérialistes (et écologiques) avec le monde.

Cependant, de puissants idéalismes nouveaux ont également émergé autour des nouvelles technologies. C'est là que se situe le mouvement transhumaniste et tous ceux qui tentent de transformer notre peur inhérente de la technologie en une sorte d'enthousiasme ou de techno-utopie, afin que nous embrassions le développement technologique comme un moyen de transformer les humains en êtres améliorés ou en dieux jouissant de l'immortalité. Généralement, ces idéalismes (suivant une trajectoire chrétienne et cartésienne de stricte séparation entre l'esprit et le corps) sont directement liés à des désirs de désincarnation ; ils sont donc dirigés contre nos corps biologiques, matériels, animaux ou « naturels ». Ce n'est pas le type de posthumanisme qu'Haraway avait en tête (elle évite d'ailleurs d'utiliser ce terme). À l'opposé des transhumanismes idéalistes, il existe une position matérialiste (nouvelle) du devenir posthumain qui s'appelle « posthumanisme critique ». Cette variété de posthumanisme est « critique » car elle ne part pas automatiquement (l'on pourrait même dire mécaniquement) du postulat que notre avenir réside dans la transformation d'une nouvelle espèce technologique espérant dépasser son incarnation. Un posthumanisme critique se distingue donc à la fois du transhumanisme techno-utopique mais aussi des courants techno-dystopiques associés à des figures du « posthumain » comme l'emblématique « Terminator » (joué par Arnold Schwarzenegger dans le film de science-fiction de ce titre) se dépouillant de sa peau humaine pour révéler un intérieur (mécanique) en acier. C'est précisément ce type de cyborg que Haraway combattait. Elle avait plutôt en tête des versions plus « féministes » de combinaisons de technologie et d'humanité opérant à un niveau beaucoup plus mondain (c'est-à-dire matérialiste et politique). Pour Haraway, le cyborg pourrait être une figure qui nous libère des préjugés et stéréotypes existants (fondés sur le genre, la race, voire l'espèce). L'abandon des notions traditionnelles et « essentialistes » de l'être humain recèle un potentiel crucial. La technologie n'est peut-être que l'incitation à cette « désessentialisation » ; cela ne signifie pas pour autant qu'elle soit une fin en soi, même si c'est sans aucun doute le développement technologique qui nous a poussés à repenser radicalement ce que signifie être humain. Cela ne devrait peut-être pas nécessairement nous amener à supposer que la technologie possède une dynamique propre ou qu'elle constitue la seule option ce qui éviterait de succomber au « déterminisme technologique » qui sévit dans la pensée transhumaniste.

En ce qui concerne la dimension pédagogique de la technologie et de l'humanisation, le posthumanisme a une dimension éducative importante, même elle reste souvent implicite. Rares sont ceux qui ont ouvertement réfléchi aux implications éducatives d'un postanthropocentrisme qui vont évidemment bien au-delà des préoccupations environnementales et décoloniales. Si l'on ouvre et défait la subjectivité sur laquelle l'humanisme s'est appuyé – par commodité, appelons cela le sujet « humaniste libéral », à savoir l'idée que les humains partagent une certaine nature humaine, qui leur permet de prendre des décisions plus ou moins libres, ce qui conduit à l'idée d'un être humain moral qui devrait reconnaître l'humanité innée des autres êtres humains, et donc prendre les

bonnes décisions et faire preuve de solidarité avec eux, etc. – si cette notion humaniste du sujet est en grande difficulté, la question se pose de savoir par quoi la remplacer. Et cela, bien sûr, touche au cœur de l'éducation, car, même si nous naissons « biologiquement » comme membres de l'espèce humaine, l'humanisme nous dit que nous devons tous apprendre à être de bons humains. C'est-à-dire que l'on ne naît pas « pleinement » humain. Or, si cet humain se désintègre (conceptuellement, moralement et peut-être aussi biologiquement), l'humanisme perd en fait son « destinataire ».

Depuis le temps que l'on cherche une « nature humaine » susceptible d'être cultivée par l'humanisme, on a rien trouvé qu'une séquence d'ADN que nous partageons à 90-99 pour cent avec d'autres animaux et êtres vivants. La quête d'une nature humaine suffisamment significative pour légitimer l'humanisme est, très probablement, une impasse. Comment former les humains à développer une compréhension d'eux-mêmes qui ne soit pas fondée sur une idée d'une humanité exclusive ou exceptionnelle ? Tel est le grand défi de l'éducation posthumaniste, car la plupart des programmes scolaires visent encore largement à « centrer » l'humain – l'humain est toujours au centre de l'éducation, et comment pourrait-il en être autrement ? Les humains dirigent le monde et doivent donc être éduqués de manière à pouvoir continuer à le gérer, d'une manière qui légitime et prolonge leur règne, à condition qu'ils le fassent de manière « humaine » bien sûr. Pour remettre en question ce consensus, il faudrait mettre en cause l'objectif principal de l'éducation, c'est-à-dire, (re)produire de petits humains. D'un point de vue posthumaniste, il faudrait donc commencer très tôt, voire repartir à zéro. Il faudrait repenser tout le processus d'hominisation et d'humanisation (pour l'humanisme ces processus sont identiques) que l'éducation est censée guider, affiner et perpétuer. Cela implique vraiment tout et devrait d'abord commencer par un programme très ambitieux de « désapprentissage de l'humanité » (dans le sens humaniste). La construction de nouvelles relations entre les humains et leur environnement devrait commencer dès l'école primaire, voire plus tôt. Tout le processus de socialisation doit changer afin d'inclure tous ceux qui sont habituellement exclus. Il s'agirait plutôt de promouvoir un « être-avec » les environnements, les plantes, les animaux, les bactéries, les minéraux, les objets, les machines... et aussi les humains bien sûr. Tels sont les enjeux métaphysiques, ontologiques, éthiques et politiques si nous voulons développer une relation nouvelle, meilleure et plus écologique avec notre planète.

En ce qui concerne en particulier le rôle de la technologie, que la plupart des posthumanismes semblent avoir adopté comme principal moteur du changement, le posthumanisme critique que nous défendons considérera cette conception de la technologie et de l'éducation comme à la fois trop déterministe et pas assez radicale. Cependant, l'impression que le posthumanisme critique serait technophobe est un grave malentendu. Il est indéniable que les pratiques éducatives ont profondément changé en raison des progrès technologiques, tant par le passé que, peut-être à un degré sans précédent, aujourd'hui. Cependant, la question du rôle réel, ou supposé, de la technologie dans et pour l'éducation est loin d'être simple. Trop souvent, et surtout dans les débats éducatifs, nous nous accrochons à une conception fondamentalement utilitaire de la technologie, au sens où nous l'utilisons comme un outil pour changer quelque chose dans l'éducation, notamment au niveau « méthodologique », comme pour trouver des moyens nouveaux, plus performants ou plus « efficaces » de toucher les jeunes. On entend souvent dire que la nouvelle génération est plus technophile que ses enseignants (ce qui signifie qu'elle possède des « compétences » technologiques intuitives, mais ne sait pas comment les exploiter à bon escient, c'est-à-dire « humanistes »). Les enseignants doivent donc apprendre à utiliser cette même technologie pour les toucher et ainsi garantir la continuité de la fonction d'adresse de l'éducation humaniste.

Que cette attitude repose sur une conception profondément utilitaire de la technologie est évidemment problématique. L'idée selon laquelle la technologie est fondamentalement un outil, une extension ou une prothèse de l'éducation est profondément remise en question par le

posthumanisme (et déjà par Heidegger et nombre de philosophies de la technologie avant et après lui). En réalité, à aucun stade du processus d'hominisation, on ne peut atteindre un point où l'humain se trouve d'un côté et la technique de l'autre. Ces deux éléments co-évoluent et continuent de co-évoluer, ce qui entraîne de profonds changements dans la compréhension de notre relation à la technologie, surtout à l'heure où nous disposons de technologies « intelligentes » (numériques) qui accomplissent de nombreuses tâches « autonomes », comme communiquer entre elles sans aucune intervention humaine. Mais si la technologie nous a « rendus » humains, pour ainsi dire, la technologie était là avant nous et pourrait en fait nous survivre.

Imaginer la « fin de l'éducation » est bien sûr une obsession profondément humaine, voire humaniste, à la fois dans le sens d'une fin comme finalité et d'une fin comme finitude. À quelle fin l'éducation ? Suivant la logique humaniste ambiguë de la machine, cette « fin » – à savoir que la survie humaine dépend de l'éducation (mais laquelle ?) – est de plus en plus confiée à la technologie. De fait, l'apprentissage automatique suscite à la fois malaise et admiration. D'un côté, étendre l'idée d'enseignement et d'apprentissage aux machines intelligentes constitue la suite logique. Mais qu'en serait-il si « les machines » ou l'IA prenaient le dessus ? Ainsi, paradoxalement, d'un point de vue humaniste, la fin de l'éducation pourrait aussi être sa fin. L'éducation pourrait bien être en train de se suicider. La question si la technologie est-elle bonne pour l'éducation passe malheureusement à côté de l'essentiel d'un point de vue posthumaniste. Il faut partir du postulat que l'éducation est inextricablement technologique, ou, en d'autres termes, qu'elle est elle-même une technologie.

Pour un posthumanisme critique – tourné à la fois vers l'avenir et conscient du passé – un tout autre scénario de « fin de l'éducation » est à envisager. Outre la (re)production d'une vision ontologique et éthique du monde fondée sur l'exceptionnalisme humain, l'humanisme s'appuie également sur certaines « techniques » (éducatives) fondamentales qui sont vues de l'humanisme comme « anthropotechniques ». À la suite de Peter Sloterdijk, par exemple, on peut comprendre l'humanisme comme un chapitre historique très spécifique de l'histoire des technologies médiatiques. L'humanisme est cette époque où des communautés nationales chérissent l'art (ou la technologie médiatique) de s'écrire des lettres. C'est de là que vient l'idée d'alphabétisation. À une époque où l'on n'écrit plus de lettres (et pas seulement au sens où l'on ne met plus de papier dans une enveloppe car les e-mails, les SMS ou tweets ne relèvent plus de l'« art d'écrire » en tant que tel, même s'ils impliquent toujours l'alphabétisation, bien sûr) apparaissent des attitudes et des formes de communication (c'est-à-dire les nouveaux médias ou les « médias sociaux ») totalement nouvelles, et avec eux de nouvelles formes de socialité. Celles-ci n'ajoutent pas seulement quelque chose aux communautés existantes (ou aux manières d'être avec), elles transforment complètement la vie humaine (et non-humaine) dans le sens où de nouvelles socialités se créent, fondées, par exemple, sur des environnements cognitifs distribués où les humains ne sont pas les seuls à penser. Une part croissante de la pensée est réalisée par des machines et des logiciels pour nous, ce qui ouvre des possibilités incroyables. Une éducation véritablement posthumaniste devrait s'adapter à cette nouvelle situation et ne serait donc plus (du moins pas exclusivement) axée sur le développement personnel des humains canalisé par l'alphabétisation [« *literacy* »]. Le terme même d'alphabétisation ou « *literacy* » n'est peut-être plus approprié, car il implique toujours un « lettrisme » fondamental (un cas quelque peu différent serait la numérisation [« *numeracy* »]). Le terme de médiatisation [« *mediacy* »] serait peut-être plus approprié pour désigner un être-avec, non seulement « utilisant », mais aussi, dans une certaine mesure, étant utilisé par les médias et leurs techniques ce qui, bien sûr, n'implique pas seulement le langage (notre premier « média » et toujours le plus important), mais tous ces autres médias plus technologiques qui se sont développés au fil du temps, avec et grâce auxquels les humains ont évolué et continuent de le faire (ce qui ne veut pas dire que les non-humains n'ont pas aussi des médias, bien sûr).

En résumé, l'idée du posthumanisme des fins de l'éducation contient un certain nombre de questions « postanthropologiques » qui sont loin d'être techno-utopiques ou dystopiques, mais impliquent plutôt une compréhension entièrement nouvelle de la relation entre l'éducation, la technologie et l'humain.