

Monstrueux

Quelques pistes de réflexion



Muséum de Grenoble

Réalisation : Rémi Courrier

INTRODUCTION

Les fiches qui suivent n'ont pas pour vocation de décrire les contenus de l'exposition *Monstrueux, Vous trouvez ça normal ?*, ni de fournir des ressources pédagogiques « clés en main » aux enseignants qui voudraient la visiter avec leurs élèves. Elles proposent plutôt un accompagnement des contenus de l'exposition, permettant, nous le souhaitons, d'ouvrir un espace de réflexion dans lequel les enseignants pourront trouver des idées, des thèmes, tout en restant parfaitement libres de leurs utilisations pédagogiques futures.

Ces fiches ont indéniablement une coloration « philosophiques », mais elles ne sauraient avoir d'intérêt que pour les professeurs de philosophie. Nous nous sommes en effet efforcés de balayer un champ assez vaste de thèmes en relation avec la notion de « monstre », de manière à ce que des collègues de littérature, de SVT, d'histoire-géographie, de latin, d'arts plastiques, voire de langues, puissent y trouver de la matière pour une utilisation de l'exposition dans le cadre de leur enseignement, voire même puissent avoir l'envie d'élaborer une approche interdisciplinaire de la notion.

Ces fiches sont réparties en trois grands ensembles qui correspondent aux trois grandes acceptions de la notion de « monstre » et qui suivent plus ou moins le déroulé de l'exposition au muséum d'histoire naturelle. Sont d'abord proposées des fiches concernant les monstres imaginaires (D'où viennent-ils ? Comment sont-ils inventés par les hommes ? Quelle est leur fonction culturelle, littéraire ?). Ensuite, des questions d'ordre plus scientifiques sont abordées : comment peut-on rendre compte de ce qu'on a appelé des « monstres biologiques », c'est-à-dire tous les êtres dont on peut dire qu'ils souffrent de malformations, d'anomalies du développement ? Quels sont les obstacles rencontrés à la constitution d'une biologie de la malformation ? Dans un dernier temps, c'est la notion de « monstre moral » qui sera abordée. Cette notion a-t-elle un sens clair ? Qu'est-ce qu'un monstre moral ? Peut-on véritablement l'utiliser pour désigner certains individus dont le comportement semble s'éloigner des normes morales qui semblent les « plus humaines et naturelles » qui soient ?

Ces trois grands thèmes cherchent donc à identifier différents domaines dans lesquels la notion de « monstre » pourrait avoir (ou non) de sens. Mais ce détour par l'autre, le radicalement différent, doit aussi se comprendre comme le moyen de revenir à soi et de s'interroger sur ce qui fait mon humanité. Qui sommes-nous en tant qu'espèce imaginant des monstres ? Qui sommes-nous en tant qu'espèce biologique confrontée à la possibilité de l'anomalie ? Qui sommes-nous comme espèce morale, définissant des comportements normaux et anormaux ?

Au fil de cette exploration du monstre « sous toutes ses formes », c'est donc bien toujours à une réflexion sur nous-mêmes qu'il faudra revenir. Ainsi, tout ce parcours n'aura de sens qu'à la condition qu'il permette une réflexion des élèves sur ce que c'est qu'être humain, ce que c'est qu'être normal, ce que c'est au fond qu'être soi-même.

TABLE DES MATIÈRES

I - LE MONSTRE IMAGINAIRE Page 4

Fiche 1 : Quels sont les mécanismes par lesquels un monstre est créé par notre imagination? Quel rôle joue-t-il dans les sociétés humaines ?

Fiche 2: Le monstre imaginaire, comme figure de l'autre

Fiche 3: La figure du monstre dans *Les travailleurs de la mer* de Victor Hugo

Fiche 4 : Le monstre en peinture: que représente-t-on au moyen de la figure du monstre?

Fiche 5: Le monstre comme moyen de penser l'avenir de l'humanité: quelques exemples tirés de la littérature fantastique

II - LE MONSTRE OBJET DE SCIENCE Page 32

Fiche 1 : Quels sont les obstacles à la formation d'une science des monstres ?

Fiche 2 : En quoi l'existence des monstres est-elle un problème théologique?

Fiche 3 : Comment se forme la tératologie?

Fiche 4 : Le cas de la tératogénèse et les problèmes posés par l'expérimentation en biologie

III - LE MONSTRE MORAL. Page 54

Fiche 1: En quoi le monstre moral est-il d'abord une notion politique?

Fiche 2: Pourquoi le monstre moral devient-il à un moment donné une figure criminelle?

Fiche 3: Une tératologie morale est-elle possible ou vouée à l'échec? Le cas de la criminologie de Cesare Lombroso

Fiche 4: La notion de monstre moral permet-elle de penser les génocides?

I - LE MONSTRE IMAGINAIRE

Fiche 1: Le monstre, comme être d'imagination

"La zoologie des songes est plus pauvre que la zoologie de Dieu"
Borgès, préface au *Livre des êtres imaginaires*.

Objectif de la fiche: il s'agit de montrer en quoi l'esprit humain se caractérise par sa faculté d'imagination qui lui permet de créer des monstres; il faut alors se poser la question de l'utilité pour notre esprit de cette confrontation à des monstres imaginaires et analyser le rapport entre crainte et plaisir que nous prenons à fréquenter ces créations de notre esprit.

1. La création de monstre, une difficulté littéraire vaine?

Il existe tant dans les cultures humaines que dans leurs productions artistiques tout un ensemble de monstres imaginaires, dont on imagine que la fonction principale, voire unique, est de faire peur. Une telle conception première peut sembler reléguer le cas du monstre populaire et littéraire dans la catégorie des créations ludiques, mais superficielles de l'esprit humain, visant essentiellement un public d'enfants, mais qui n'aurait pour les adultes aucun intérêt. Tel est l'idée qui semble sous-tendre l'affirmation suivante de Paul Valéry:

« Pour effrayant que soit un monstre, la tâche de le décrire est toujours un peu plus effrayante que lui. Il est bien connu que les misérables monstres n'ont jamais pu faire dans les arts qu'une figure ridicule. Je ne vois pas de monstre peint, chanté ou sculpté qui non seulement nous fasse la moindre crainte, mais encore qui laisse notre sérieux en équilibre »
Paul Valéry, *Variétés*, I, p.87.

On voit bien une opposition entre le sérieux de la démarche artistique et le caractère ridicule du monstre. D'un côté, l'art des monstres est difficile, de l'autre il ne peut de toute façon être qu'un échec. On voit bien Valéry se situer à la fois comme créateur et comme spectateur, et c'est ce deuxième point de vue sur le monstre qui lui permet de développer une

conception du monstre comme nécessaire échec esthétique. Paul Valéry n'a donc pas peur quand il lit la description d'un monstre, cela le fait même rire. En somme, il n'y a rien là de très sérieux, un jeu pour enfants, mais qui demande, et là c'est l'auteur qui parle, un gros effort de la part de celui qui offre cette occasion de frayeur aux lecteurs. On sent que Valéry lecteur conseille au Valéry auteur de ne pas se lancer dans la conception-description (les deux vont de pair dans le cas du monstre), cela n'est pas sérieux et voué à l'échec. Pourtant son constat appelle au moins deux remarques.

-D'une part, le constat fait qu'il est difficile pour un artiste de se confronter à la tâche de décrire un monstre peut être vrai: c'est une tâche effrayante, mais Valéry ne nous donne aucune indication concernant le travail littéraire nécessaire pour ce faire et pourquoi cela serait effrayant. Il y a bien ici une forme de mépris tout de même: l'art est supérieur à tout, les gens prétendent avoir peur des monstres, mais ce qui fait peur c'est le travail artistique. Or, ce travail artistique devrait se dispenser de perdre son temps à créer des monstres qui ne font jamais peur. Ici encore, on peut se demander s'il est vraiment possible de congédier ainsi la figure du monstre hors du domaine de la création artistique. Peut-être le monstre a-t-il une fonction littéraire possible que celle de faire peur, qui pourrait justifier le temps passé à le décrire?

-D'autre part, Valéry réduit la fonction du monstre imaginaire au seul fait de faire peur et affirme leur échec à remplir cette fonction (« Il est bien connu que... », formule qui dispense toute confirmation de l'affirmation qui suit sur l'échec des monstres à effrayer). Que Valéry considère qu'un monstre cela doit faire peur, mais que cela, lui, ne l'effraie jamais, cela n'est sans doute pas discutable, mais cela semble négliger la fonction culturelle, sociale, du monstre. Cela ne cherche pas non plus à comprendre pourquoi les hommes inventeraient des êtres censés les effrayer, de façon populaire ou littéraire: si leur description est difficile et qu'en plus elle échoue, pourquoi les hommes se fatiguent-ils à créer, quelque soit l'époque ou le lieu, ces êtres imaginaires? D'ailleurs ne voit-on pas des exemples culturels dans lesquels on voit que les monstres font rire, les dragons en Asie ne sont-ils pas des monstres bienfaisants parfois? Leur représentation ne donne pas lieu à des scènes de panique; d'un point de vue littéraire, on voit bien une nouvelle forme de monstres envahir la littérature pour enfants, des monstres sympathiques, loin d'être effrayants. Ainsi, réduire le monstre à l'être qui effraie c'est singulièrement réduire le champ de ses fonctions.

2. Comment crée-t-on un monstre imaginaire?

Dans les *Méditations métaphysiques*, Descartes s'interroge sur le processus de création des monstres en peinture:

" Car de vrai les peintres, lors même qu'ils s'étudient avec le plus d'artifice à représenter des sirènes et des satyres par des formes bizarres et extraordinaires, ne leur peuvent pas toutefois attribuer des formes et des natures entièrement nouvelles, mais font seulement un certain mélange et composition des membres de divers animaux ; ou bien, si peut-être leur imagination est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau, que jamais nous n'ayons rien vu de semblable, et qu'ainsi leur ouvrage nous représente une chose purement feinte et absolument fausse, certes à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables ?" (La Pléiade, p.269).

Descartes interroge ici le mécanisme créateur d'êtres imaginaires. Il remarque que cette création ne peut être ex nihilo (sans doute y a-t-il ici une nécessité quasiment théologique- seul Dieu peut être créateur ex nihilo, l'homme ne pouvant créer qu'à partir de ce que Dieu a créé et de ce qu'il a compris que Dieu a créé. La création imaginaire n'est donc pas totalement séparée du réel, puisqu'elle doit en emprunter ses éléments. Quels sont ces éléments? Des formes, des natures, ou au moins des couleurs (dans le cas bizarre de ce que Descartes appelle des « choses fausses », il faudra y revenir)

Reprenons le premier exemple choisi par Descartes, celui de la sirène. Il y a bien création d'une forme nouvelle par composition à partir de deux moitiés de formes, celle de la femme et celle du poisson. De la même manière, on peut remarquer que la sirène emprunte également leurs natures respectives aux formes dont elle est composée. Elle peut chanter et charmer, comme la femme, elle vit dans un environnement marin, comme le poisson.

L'imagination ne peut donc procéder que par emprunt à partir d'éléments de la réalité dont elle a les idées. D'où naissent alors les idées fausses de l'imagination? Justement de la réalité. Elles sont en quelque sorte rendues possibles par la réalité elle-même bien qu'elles ne soient pas réelles.

Pourrait-on aller plus loin dans le processus de création de « choses fausses » par l'imagination? Descartes envisage bien qu'il soit possible de créer une forme totalement nouvelle même s'il n'en donne pas d'exemples. On voit qu'il envisage ici un cas limite dont il faut envisager la

possibilité. On ne s'interroge plus ici sur la possibilité des êtres représentés par ces idées, mais par la possibilité de ces idées elles-mêmes. Admettons que notre imagination soit assez puissante pour inventer une forme dont rien ne renverrait à la réalité. Cette forme nouvelle devrait bien pourtant emprunter ses couleurs à la réalité. Pourquoi Descartes n'envisage-t-il pas alors la possibilité de l'invention d'une nouvelle couleur, une couleur imaginaire?

Une couleur ne peut avoir de réalité que perçue pour Descartes. La représentation d'une couleur dépend donc nécessairement de la réalité extérieure. Il ne peut pas y avoir d'autre couleur que celle que nous percevons. Imaginer une couleur nouvelle serait courir le risque de l'idéalisme, ou de son verso, le scepticisme, ce qui ne peut être envisageable, grâce à l'évidence du cogito (2ème méditation) et à la démonstration de l'existence de Dieu (3ème méditation).

Ainsi donc, l'imagination procède de la réalité et ne peut s'en séparer totalement.

- Deuxièmement, le monstre, s'il est créé par l'imagination dépend de la nature de l'esprit humain; il est donc limité par le fonctionnement même de notre imagination créatrice. Notre esprit prendrait plaisir à créer des formes à partir des éléments que lui fournit la réalité. On pourrait relier cette idée à la conception du génie pour Kant.

Le génie pour Kant est celui qui est capable de créer des formes de la même manière que la nature elle-même; le problème de la création du Beau chez Kant est le suivant: d'une part, il faut des règles puisqu'il s'agit d'art, d'autre part, ces règles ne peuvent apparaître puisque l'œuvre de génie doit être semblable à la nature et non à un quelconque type de création humaine: le génie est alors la solution de ce problème, en tant que, favorisé par un don naturel, il est capable de créer à l'instar de la Nature elle-même; ce faisant, il utilise son imagination véritablement créatrice, l'imagination est:

«très puissante pour créer une autre nature pour ainsi dire à partir de la matière que la nature réelle lui donne» (Kant, *Critique de la faculté de juger*, par. 49.).

On retrouve ici l'idée de Descartes selon laquelle l'imagination ne peut créer librement qu'à partir des éléments perçus dans la nature. Le monstre serait alors une composition libre de l'imagination; voilà en quoi la création artistique de monstre serait donc effrayante au sens où

l'entend Valéry: le monstre serait la preuve du véritable génie créateur («Le génie est le talent (don naturel), qui donne les règles à l'art», *Critique de la faculté de juger*, par.46), capable de créer comme si la nature l'avait elle-même créé un être qui n'existe pas; en ce sens on pourrait aller jusqu'à dire que le monstre pourrait être considéré comme une « Idée esthétique », que Kant définit comme suit:

« Par l'expression Idée esthétique j'entends cette représentation de l'imagination, qui donne beaucoup à penser, sans qu'aucune pensée déterminée, c'est-à-dire de concept, puisse lui être adéquate et que par conséquent aucune langue ne peut complètement exprimer et rendre intelligible» (Kant, *Critique de la faculté de juger*, par. 49).

Créer un monstre c'est donc bien créer comme la Nature le fait (définition du génie), mais c'est également créer hors des formes connues (dont la réception désintéressée est la cause du plaisir esthétique); ainsi, le monstre, comme création originaire, peut-il provoquer de la crainte ou du rire justement parce qu'il constitue une limite de ce qui est pensable.

L'œuvre du génie est censée nous révéler une vérité: quelle serait alors la vérité que pourrait nous révéler le monstre, s'il est véritablement œuvre de génie? La Nature comme force illimitée, libre, de production de forme; l'imagination humaine comme créatrice naturelle et libre de formes; le rapport entre les deux. Cependant, le monstre est une sorte de création géniale détournée, parce qu'elle ne nous révèle pas directement le beau, mais l'informe, le laid, l'autre, au lieu de nous mettre en relation et en harmonie avec la Nature comme le beau devrait le faire.

Le monstre est le négatif de l'esthétique du génie qui ne peut donc révéler l'homme que de manière également négative (voir fiche 2, *Le monstre comme figure de l'autre*, dans *Le monstre moral*).

Mais ne peut-on pas attribuer au monstre d'autres fonctions sociales, par exemple?

3. Le monstre, un être aux fonctions multiples:

Le monstre est présent dans toutes les cultures, mais il serait réducteur de ne voir comme Paul Valéry dans cette invention universelle des monstres qu'une volonté de créer des êtres effrayants. Les fonctions des monstres sont multiples, variables selon les lieux et les époques.

Dans toutes les cultures, nous trouvons trace d'êtres imaginaires monstrueux, présents dans des histoires, des mythes (l'image du Léviathan par exemple, qu'on retrouve de l'Antiquité jusqu'à Moby Dick sans doute; les multiples exemples de héros devant terrasser des dragons pour parvenir au statut de héros: dans tous ces cas, il y a une épreuve à affronter, une nécessité pour l'être humain de se dépasser jusqu'au niveau du monstre)

-On constate une réaction évolutive devant le monstre imaginaire.

D'une part, il y a bien la crainte: le monstre fait peur.

On pense alors que le monstre est un personnage qui s'adresse aux enfants et un moyen de leur apprendre à vaincre leur peur et à apprendre certaines valeurs morales. Tel serait un point de vue inspiré par les travaux de Bettelheim. Nous aurions besoin des monstres à l'enfance pour nous aider à grandir. Voilà ce qui expliquerait qu'un grand monsieur comme Paul Valéry n'a pas peur devant les monstres! (Le voisinage de Paul Valéry avec Stephen King semblera monstrueux à certains, mais peu importe. Dans *Ça*, Stephen affronte cette question de la peur de l'enfance d'une manière particulièrement intéressante pour nous. Le monstre qu'il conçoit n'a pas de forme précise, parce qu'il prend justement la forme de la peur de chacun. Ainsi, le monstre n'est pas en soi effrayant, il l'est pour quelqu'un parce qu'il incarne les peurs de la personne. Cette conception du monstre comme reflet de nos peurs prend une dimension encore plus perturbante puisque ces peurs ne disparaissent jamais. Les personnages du livre doivent combattre une fois à l'enfance, une autre fois à l'âge adulte ce monstre. La morale du livre semble alors être qu'il ne s'agit pas de conjurer les monstres mais d'apprendre à vivre avec). Le monstre a effectivement à voir avec l'enfance puisqu'il y a sans doute une dimension initiatique dans le rapport au monstre.

D'autre part, il y a aussi un rire face au monstre:

La foire aux monstres est un lieu créé pour provoquer le rire et non les larmes. Dans *L'homme qui rit*, Hugo décrit le comportement des

comprachicos. ils créent des monstres humains en déformant des enfants pour les revendre ensuite à des montreurs de monstres. Or, ces enfants monstrueux, dont Gwynplaine, ne sont pas l'objet de frayeur de la peur des spectateurs mais bien de rire.

De la même manière, on note une modification de la figure du monstre dans la littérature enfantine: le monstre aujourd'hui ne fait plus peur mais rire.

Dans le premier cas, on rit pour se rassurer ou pour rejeter hors du groupe ce qui le dérange. On a besoin alors de la perception du monstre et de sa moquerie pour s'identifier soi-même. Dans le second cas, le monstre peut permettre de former au rapport à l'autre: dès que l'autre est l'objet d'un rire, d'une relation de sympathie, il ne m'apparaît plus comme un ennemi à vaincre.

Les fonctions du monstre ne sont donc pas totalement fixées une fois pour toutes et il s'agit de ne pas se laisser abuser par la première conception qui nous vient à l'esprit: le monstre sert à faire peur. Oui, mais pas que, et pas dans toutes les circonstances.

Fiche 2: Le monstre, comme figure de l'autre

Objectif de la fiche: il s'agit de montrer en quoi le monstre a pour fonction de nous confronter à une altérité radicale qui nous amène à nous interroger sur la définition même de l'humanité; il est un procédé littéraire permettant de faire un retour sur soi-même en faisant un détour par autrui.

1. Le rapport du monstre et de l'aveugle: une humanité au-delà des apparences

Le monstre est l'objet d'un rejet général de la part de l'humanité à cause de sa forme particulière; Cette réaction n'est-elle que de la peur ou autre chose? D'une certaine façon, il y a bien une inquiétude qui se traduit dans la vision du monstre, inquiétude qui naît devant ce qui nous apparaît comme étranger; je devrais avoir devant moi un homme, mais je suis face à une forme que je ne parviens pas à identifier comme une forme d'homme. Cela m'inquiète parce que cela est rare, inattendu, provoque une sorte de rupture dans l'ordre du monde que je perçois comme régulier.

L'aveugle est donc un personnage important dans un ouvrage sur les monstres. Il peut voir l'humanité du monstre derrière les apparences: le personnage de l'aveugle dans *L'homme qui rit*, *Frankenstein*. Il n'est pas victime de la perception de ce scandale visuel qu'est la forme monstrueuse, il peut donc dissocier perception et jugement moral. On voit apparaître ici un lien entre les formes perçues et les appréciations morales que nous portons sur ces formes. Il ne s'agit pas de trancher la question de savoir si toute perception est déjà un jugement, mais de noter qu'il y a un lien indéniable entre la perception d'une forme monstrueuse, anormale, et l'attribution de certaines qualités morales à l'être possédant cette forme. De ce point de vue là, avec le monstre absolu des *Travailleurs de la mer*, Hugo pousse ce fait psychologique là à son paroxysme: l'être le plus monstrueux qui soit c'est précisément celui qui n'a pas de forme fixe (voir fiche 3).

On peut donc aller au delà d'une psychologie des profondeurs assez banale, au-delà de la banalité de « il faut se méfier des apparences » et voir dans le personnage du monstre un moyen de comprendre le

fonctionnement de notre propre esprit. Ainsi, en s'intéressant à la manière dont un aveugle et un voyant perçoivent un être humain mal formé, on obtient des renseignements sur le fonctionnement de notre esprit.

Celui-ci fonctionne par reconnaissance de forme. Pour nous, un être humain se reconnaît d'abord par sa forme. Il est donc normal de considérer un monstre comme un être particulier et ce n'est pas faire preuve d'insensibilité morale que de le reconnaître d'abord comme différents. En d'autres termes, ce n'est pas être mauvais que de voir le monstre d'abord comme monstrueux; c'est normal puisqu'il est un monstre. La perception du monstre serait alors à relier, à la suite des analyses de Pierre Ancet, dans *Phénoménologie du corps monstrueux*, à « l'inquiétante étrangeté » dont parle Freud.

2. La révélation de la possible monstruosité de l'homme normal

La réaction face au monstre peut bien être normale, elle peut devenir toutefois monstrueuse. Le rire face à autrui parce qu'il est monstrueux est une manière de nier son humanité (voir l'épisode du parlement dans *L'homme qui rit*). La moquerie dont certains peuvent faire preuve face à la perception d'un être monstrueux peut témoigner d'une confusion de la différence avec l'inégalité. On rit du monstre parce qu'il nous apparaît comme anormal et partant comme inférieur.

On pourrait donc saisir la valeur morale d'un individu à la réaction qu'il peut avoir devant la monstruosité, non pas sa première réaction instinctive d'inquiétude, mais dans le second temps de son rapport à la malformation. Ne pas considérer la malformation c'est nier l'être de la personne en face de soi; considérer cette malformation comme signe d'une infériorité, c'est également nier l'être de la personne en face de soi. Il s'agit donc de trouver un juste milieu entre une réaction quasiment instinctive face à la monstruosité et une soumission à cet instinct qu'il s'agirait de dépasser.

De la même manière que la malformation n'est pas un signe d'infériorité morale, la cécité de l'aveugle n'est pas alors signe de sa supériorité morale. Son rapport à la différence n'est même pas facilité par sa propre différence qui le rendrait plus sage, mais simplement par son incapacité à percevoir ce qui précisément fait problème dans la perception de l'aveugle.

Il y a donc un effort à faire vis-à-vis de soi-même dans la perception de la différence d'autrui afin de ne pas nier l'humanité de la personne en face de nous, négation qui est le signe d'une monstruosité morale. S'il y a bien une manière d'être un monstre moral, c'est bien dans le fait de ne pas accorder l'humanité à tout être humain, de le réduire à la notion de choses et de faire d'autrui un être à notre merci (voir la fiche 5, *Le monstre moral*, sur les crimes de masse)

3. De l'autre à soi: le monstre comme moyen de la connaissance de soi:

Se confronter à l'autre me permet de revenir par la suite à moi-même de façon à me connaître mieux: citation de Rilke: il ne s'agit pas dans ce cas-là de demander à autrui qui je suis, comme s'il était mieux placé que moi pour le savoir mais de faire retour sur soi à partir d'une prise en compte de la différence radicale que constitue le monstre. Qui suis-je? Comment le monde est-il perçu par moi? Comment se forment en moi certaines appréciations morales? Quel effort fais-je en général pour n'en pas rester à un jugement fondé sur une habitude perceptive?

Cela permet également de se rendre compte de la notion fort imprécise de « normalité »: si je suis surpris, choqué, perturbé même, lorsque je me retrouve face à un corps humain mal formé, c'est sans aucun doute parce que je me sens parfaitement normal. Or, reconnaître qu'un être malformé appartient de manière complète à l'humanité, doit m'amener à m'interroger sur ce qui constitue vraiment cette humanité et donc sur ce qui fait de moi un être humain. Cela ne signifie pas simplement avoir un corps « normal ». Cela peut signifier avoir la capacité de concevoir la différence et de respecter l'humanité particulière de chacun. Mais alors cela risque de poser au moins deux problèmes: 1) que faire des êtres humains qui ne respectent justement pas cette humanité de chacun? Cela ne revient-il pas à les exclure de l'humanité, agissant envers eux de la manière que précisément on leur reproche?

Il faut tout de même distinguer deux choses: dire de certains comportements qu'ils sont inhumains, monstrueux, signifie que l'humanité est un concept normatif qui sert à distinguer des comportements et non des individus; ceux dont on qualifie les comportements d'inhumains confondent la dimension naturelle et normative du concept d'humanité et cherchent véritablement à exclure de l'humanité, symboliquement ou physiquement, les individus dont ils estiment qu'ils ne correspondent pas à leur définition de ce qu'est un être

humain (voir fiche 5, sur les crimes de masse, dans la partie consacrée au monstre moral); 2) s'il faut respecter l'individualité de chacun, où y a-t-il vraiment anormalité? S'il n'y a plus que des individus, la notion d'espèce à partir de laquelle on peut bâtir la notion de normalité semble devenir inopérante. Mais alors s'il n'y a plus que des individus, cela ne revient-il pas en fin de compte à faire de chacun de nous des monstres? Une telle possibilité est-elle signe de délire ou de sagesse?

4. Soi-même comme un monstre: Montaigne et Pascal

Le monstre se définit pour Aristote comme un individu qui ne ressemble pas à ses parents. On peut donc aussi dire que le monstre est celui qui s'écarte de l'espèce. Le monstre serait donc l'individu qui échapperait à toute tentative de classification, celui qui ne serait donc qu'un individu. Mais si nous prenons ces affirmations au sens strict, on pourrait alors dire que chaque individu peut être considéré comme un monstre. Personne en effet n'est l'exact semblable de ses parents (par définition, comme un seul pourrait-il être semblable à deux?). Tout le monde est également un être unique, irréductible à quoi que ce soit d'autre et sans doute pas à une normalité dont on sait bien à quel point le contenu peut dépendre des contextes historiques, sociaux et culturels dans lesquels on veut bien l'envisager. Chercher à se connaître soi-même semble être la condition de la sagesse. Or cette connaissance ne peut aboutir qu'à la confirmation que nous sommes tous des êtres différents irréductibles à une définition qui nous engloberait tous. Mais une telle conception fait donc alors bel et bien de nous des monstres, précisément à cause de cette irréductibilité radicale. Il s'agirait alors pour être sage de toujours se retenir de juger la monstruosité d'autrui et de garder à la conscience que nous sommes également pour autrui une forme de monstre dans notre individualité. Pour se faire, il faut donc s'habituer à se juger en permanence comme un monstre. Telle est la sagesse de Montaigne:

« Jusques à cette heure tous ces miracles et événements étranges, se cachent devant moi. Je n'ai vu monstre et miracle au monde plus exprès que moi-même. On s'apprivoise à toute étrangeté par l'usage et le temps. Mais plus je me hante et me connais, plus ma difformité m'étonne. »

Montaigne, « Des Boiteux », III, 11.

D'une certaine manière, il y a une impossibilité de se connaître soi-même, de part les changements incessants qui nous modifient, comme si nous étions toujours en avant ou en dehors de nous-mêmes. Cette impossibilité de se connaître soi-même donne donc du monstre la définition d'un être dont la nature échappe au pouvoir de notre esprit. Le monstre c'est l'inconnaissable et il est donc sage de se connaître ainsi comme inconnaissable (on notera le sens particulier dans lequel Montaigne pense ici la signification de l'injonction delphique « Connais-toi toi-même »).

-Faire prendre conscience à l'homme qu'il est inconnaissable est le but revendiqué par Pascal:

« s'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante, et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible. »

Pascal, Pensées,

Que recherche Pascal dans cette manière de montrer à l'homme qu'il ne parvient en réalité jamais à se connaître parfaitement lui-même? Il s'agit sans nul doute de lui montrer la nécessité de se tourner vers Dieu pour parvenir à la véritable connaissance de soi

-Dans la visée sceptique de Montaigne, comme dans la visée apolégétique de Pascal, on voit donc comment la notion de monstre peut être utilisée. S'il faut se connaître soi-même pour savoir comment agir, mais que cette connaissance est finalement impossible à atteindre à cause de notre nature à la fois limitée par rapport à la connaissance (d'où le scepticisme de Montaigne et le recours à la religion pour Pascal) et contradictoire dans notre être (monstruosité de l'homme tant pour Montaigne que pour Pascal), la considération du monstre implique une réflexion sur la sagesse possible de l'être humain. Comment être sage si je ne peux me connaître moi-même totalement ?

Fiche 3: La figure du monstre chez Hugo, le cas des *Travailleurs de la mer*.

Objectif de la fiche: il s'agit de montrer la manière dont Victor Hugo traite le thème du monstre dans le roman, *Les travailleurs de la mer*; ce thème assez récurrent dans son œuvre tout entière trouve là une concrétisation complète, mêlant la question du monstre (moral et animal) symbole du mal et du monstre simplement apparent révélant l'humanité à elle-même. (L'œuvre toute entière de Hugo regorge de monstres, notre choix de centrer la réflexion sur *Les Travailleurs de la mer*, vient de la présence dans le roman d'un grand nombre de monstres possibles et du chapitre intitulé Le monstre, dans lequel on peut déceler une définition du monstre)

1. Le monstre apparent et le monstre hypocrite

La première partie du roman joue sur l'opposition Gilliat/Sieur Clubin: leurs apparences respectives sont à l'avantage de Sieur Clubin: le début du roman s'intéresse à la formation de la réputation d'un individu; Sieur Clubin a toutes les opinions de son côté; en revanche Gilliat est l'objet de jugements négatifs (il est solitaire, il ne s'intègre pas, il refuse même d'être celui que les autres croient qu'il est- ils le prennent pour un sorcier, ils le rejettent donc pour cela, mais ils recherchent tout de même ses pouvoirs de guérisseur; ils le considèrent encore plus mal lorsqu'il refuse d'utiliser ses pouvoirs pour les guérir; subtilité: ceux qui sont en relation avec le mal peuvent également avoir une influence positive sur les choses, mais ils sont encore plus mauvais s'ils refusent de l'avoir. On voit même dans la rumeur apparaître l'idée qu'il est un monstre:

« Généralement on le croyait marcou, quelques-uns allaient jusqu'à le croire cambion. Le cambion est le fils qu'une femme a du diable ».

La description de Sieur Clubin lorsque sa vraie nature se révèle: il est un hypocrite, un être double, voilà pourquoi il est comparé à un « hermaphrodite ». Celui qu'on croyait bon n'est en réalité qu'un être mauvais, qui a dupé tout le monde. Il est donc à comprendre à partir d'un monstre naturel, l'hermaphrodite, pour nous faire saisir la dualité de sa nature:

« Ces idées dans un hypocrite semblent une contradiction, et n'en sont pas une. Toute l'infamie est conséquente. Le miel est fiel. Escobar confine au marquis de Sade. Preuve: Léotade. L'hypocrite, étant le méchant complet, a en lui les deux pôles de la perversité. Il est d'un côté prêtre, et de l'autre courtisane. Son sexe de démon est double. L'hypocrite est l'épouvantable hermaphrodite du mal. Il se féconde seul. Il s'engendre et se transforme lui-même. Le voulez-vous charmant, regardez le; le voulez-vous horrible, retournez-le. »

La description de Gilliat lorsqu'il revient des Douvres: il a passé des mois seul sur un écueil au milieu de l'océan. Lorsqu'il revient à terre, il a l'air d'un monstre. Il fait peur à Déruchette dont il est secrètement amoureux et pour qui il est allé chercher le bateau échoué sur cet écueil. Pourtant il a fait ce que personne n'aurait osé faire. D'une certaine façon, il est bien une sorte d'être unique, mais un monstre positif. Lorsque le monstre est absolument positif, il représente le plus haut degré de ce que l'humanité peut espérer atteindre.

En réalité, celui qui a bonne réputation est donc en réalité un monstre moral; celui qui a mauvaise réputation est un être humain exceptionnel.

2. Le monstre: la pieuvre

Dans le chapitre intitulé « Le monstre », on peut voir la définition même de ce qu'est un monstre pour Hugo.

Hugo connaît suffisamment bien les monstres pour savoir qu'à proprement parler, on n'a pas à faire ici à un monstre; il faut bien distinguer le monstre réel, celui qui est une anomalie vivante par rapport à une espèce reconnue, du monstre apparent, qui n'est qu'une énormité, un être qui s'oppose à notre vision habituelle des choses, mais qui est membre d'une espèce reconnue.

Ce monstre-là intéresse Hugo pour la raison suivante: il le décrit comme n'ayant pas de véritable forme; on retrouve bien le lien du monstre avec la notion de forme: l'hydre est informe, on ne peut pas la saisir, de la même manière qu'on ne peut pas saisir la personnalité de Sieur Clubin ou même de Gilliat. La forme peut être trompeuse, nous l'avons vu, mais l'absence de forme est encore pire. Telle est pour Hugo la véritable monstruosité, c'est celle qu'il est impossible de reconnaître.

L'obsession pour les ventouses: Hugo insiste sur cette particularité physique de la pieuvre dans sa description; en réalité c'est un animal qui n'a pas de forme, qui se présente comme un trou, une béance qui attire

tout ce qui l'entoure à l'intérieur d'elle-même. On retrouve ici le lien entre monstruosité et consommation; le monstre c'est ce qui dévore, ce qui assimile sans cesse l'altérité. De ce point de vue, la pieuvre des Travailleurs de la mer renvoie à tous les ogres de la création qui dévorent sans aucune limite. En ce sens, on pourrait bien dire que cette thématique de la consommation, de la dévoration, fait du monstre celui qui assimile ce qui l'entoure. Le monstre pourrait alors être celui qui ne peut accepter qu'autre chose que lui-même existe. Ce refus de reconnaître l'altérité de l'autre serait alors une définition possible du monstre, qui en ferait alors une créature maléfique.

3. Animal ou moral: le monstre comme incarnation du mal:

La rencontre de la pieuvre et de Sieur Clubin, la rencontre des deux monstres: l'un tue l'autre et l'abandonne aux crabes, comme s'il l'avait assimilé. On a alors l'impression que Sieur Clubin n'était qu'une partie d'une monstruosité plus grande qui le réintègre en elle dès lors qu'il s'est révélé dans sa nature de monstre morale; d'une certaine manière, c'est un retour à l'origine de la monstruosité; voilà pourquoi ce « monstre » doit être une créature informe, parce qu'elle dévore les espèces de monstres dont elle constitue l'espèce;

Parallèle avec la description de la nuit: dans le chapitre « Sub Umbra », Hugo propose une description de la nuit dans laquelle il nous fait remarquer qu'elle est un être complexe. D'une part, elle est une, mais, d'autre part, elle est composée de multiples êtres dont la venue possible provoque notre crainte. On pourrait formuler alors l'idée suivante. Pour Hugo, le monstre est fondamentalement un, mais il en existe différentes figures. Comment appeler ce monstre unique, dont les monstres moraux ou physiques ne seraient que des cas particuliers?

Le monstre en réalité c'est ici le mal (rappelons que le chapitre s'appelle « Le monstre » comme s'il n'y avait qu'un monstre); il n'y a de réelle monstruosité que reliée à la question du mal. L'idée d'Hugo est donc bien celle-ci: il ne faut pas limiter notre usage des monstres au fait d'illustrer l'idée qu'il faut se méfier des apparences, ce qui serait bien niais et peu intéressant. Il s'agit de montrer qu'il faut réussir à toujours identifier le mal protéiforme derrière les apparences et que la véritable monstruosité est cette personnification du mal, loin d'une simple anomalie d'ordre physique. Il y a ici une sorte de métaphysique de la monstruosité qui rejoint une interrogation classique sur la question de l'existence du mal dans le monde

Fiche 4: La figure du monstre en peinture

Objectif de la fiche: il s'agit de montrer la manière dont l'art pictural a représenté différemment la figure du monstre; d'une part, dans les œuvres du Moyen-âge (Bosch, par exemple), puis à partir du XIX^e siècle

1. Le monstre dans l'art médiéval: une allégorie à interpréter

-Rôle de la peinture au Moyen Âge: il y a un rôle pédagogique de la peinture à cette période. La peinture doit permettre de transmettre à ceux qui la regardent des informations sur la manière dont ils doivent se comporter. S'il y a des représentations de monstre, il faut donc interpréter leurs significations

-exemple d'analyse de la peinture médiévale ici <http://www.lettres.ac-versailles.fr/spip.php?article108>

_Dans le cas étudié, le monstre est à concevoir comme figure allégorique du mal et du péché, donc comme objet d'une répulsion. Ceci est à relier à la fiche 2, L'existence des monstres, un problème théologique, dans la partie Le monstre biologique)

2. Goya: le monstre intime et le monstre politique

Nous donnerons brièvement ici l'analyse de deux œuvres de Goya, la gravure *El sueño de la razón produce monstruos* de 1797 et le tableau *Saturno devorando a un hijo* (peint entre 1821 et 1823)

El sueño de la razón produce monstruos



Une première remarque concernant le sens du titre.

On peut comprendre « el sueno » à la fois comme le rêve, mais également comme le sommeil. L'une ou l'autre des traductions peut nous permettre de donner différentes interprétations du tableau en question.

Goya a réalisé cette gravure à la suite des terribles massacres de la Terreur en France. Cet homme qui avait soutenu la révolution française contre l'avis de beaucoup de ses compatriotes, est terriblement déçu. On pourrait donc donner une interprétation politique de la gravure. En rêvant à de grands idéaux, on ne se sert plus de sa raison pour juger le monde et on se retrouve assailli par des monstres qui nous tuent et dont nous sommes nous-mêmes les créateurs finalement.

Mais on pourrait envisager également une interprétation plus intimiste de la gravure. Dans l'un des dessins préparatoires, Goya s'était dessiné éveillé en arrière-plan. On peut donc imaginer qu'il a eu l'idée à un moment donné de se dessiner dans deux états différents, une fois endormi, une fois éveillé et donc raisonnable. Cela pourrait alors donner lieu à une interprétation sur la manière dont l'être humain devrait mener sa propre existence. Face à la facilité du sommeil, qui est une manière de se détourner de la réalité, au risque du cauchemar, il faudrait user de sa raison pour mener une existence convenable sans risquer de rencontrer aucun monstre.

Une dernière interprétation plus artistique pourrait essayer de montrer que c'est du côté du rêve, de l'imagination que se situe la dimension créative de la vie humaine. C'est dans ces moments là en effet qu'on crée, qu'on invente véritablement, les monstres devenant ici le paradigme de la création artistique (voir fiche 1, Le monstre comme être d'imagination, dans Le monstre imaginaire)

Saturne dévorant l'un de ses enfants :



Le tableau représente une scène de la mythologie latine. Saturne pour éviter d'être détrôné par l'un de ses enfants comme l'a prédit un oracle les dévore à la naissance (on sait que par un stratagème, Cybelle, sa femme, et Tellus, sa mère, réussirent à cacher Jupiter qui reviendra tuer son père). Cette peinture a d'abord été réalisée par Goya sur les murs de sa maison avant d'être transférée sur toile après sa mort. Elle fait partie de ce qu'on appelle les peintures noires, une série de 15 fresques peintes par Goya dans sa maison, la Quinta del Sordo (la maison de campagne du sourd) qu'il achète en 1819.

Lien permettant de voir en contexte ces peintures noires :

http://www.theartwolf.com/goya_black_paintings_es.htm

ou

<http://www.artchive.com/galleries/goya/view1.html>)

Nous sommes ici de manière typique dans le cas du monstre dévorant, de l'ogre, que nous avons déjà croisé dans l'examen de la pieuvre dans *Les travailleurs de la mer*. Qui est le monstre ici représenté? Et donc, qui est l'enfant dévoré?

Ici encore, plusieurs interprétations ont été proposées: tout d'abord, des interprétations inspirées par la légende mythologique sont possibles; la peinture représenterait la lutte entre la vieillesse et la jeunesse, ou le temps qui dévore tous les êtres. D'autres ont cherché à voir dans ce tableau une représentation d'épisodes personnels de la vie de Goya, un seul de ses 6 enfants ayant survécu jusqu'à l'âge adulte.

Si on se tourne vers l'histoire, on peut encore une fois voir dans la figure de Saturne apparaître celle de Napoléon, celle de l'empire dévorant l'Europe; ou encore la monarchie dévorant la république en Espagne.

Mais on pourrait proposer une interprétation encore plus métaphysique: ce Saturne serait la représentation du mal absolu (voir également, fiche 3, La figure du monstre dans Les travailleurs de la mer, dans Le monstre imaginaire et la partie consacrée au Monstre moral). En ce sens, il pourrait être bon de comparer le tableau de Goya avec celui de Rubens dont celui-ci s'inspire. On verrait alors apparaître une modification radicale de la représentation du mal dans l'art pictural

<http://artliste.com/peter-paul-rubens/saturne-devorant-fils-189.html>

1. Le monstre dans l'art du XIXème siècle : une réflexion sur la représentation du corps humain

Les inventions techniques qui ont lieu au XIXème entraînent modification du regard sur autrui:

Ainsi la seule année 1895 a-t-elle vu, simultanément, la naissance du cinéma. la découverte des rayons X, les applications de la radiotéléphonie (mais aussi la croyance en des rayonnements invisibles chez les tenants de l'occultisme), les premiers pas de la psychanalyse (on sait grâce aux travaux de Georges Didi-Huberman l'importance de la photographie dans la prise en compte du phénomène hystérique, voir *L'invention de l'hystérie*), l'essor de la neurologie.

La sensibilité en est bouleversée, mais d'abord la façon qu'a l'artiste de se représenter le monde visible et singulièrement le corps humain. Paradigmes et paramètres, les modèles ont changé. L'art devient l'expérimentation du monstrueux et crée de nouvelles entités parmi lesquelles Jean Clair dans *Hubris, La fabrique du monstre dans l'art moderne*, distingue trois figures directrices : le mannequin des neurologues, descendant des alchimistes et de Goethe, le Géant des dictatures, ' l'Ogre philanthropique" dont Le Colosse de Goya est le prototype, l'Acéphale enfin, le nouveau dieu des avant-gardes célébré par Georges Bataille.

Le monstre devient un être essentiel dans l'art moderne, notamment la peinture, à partir du moment où le corps humain devient l'objet d'une perception nouvelle, aidée par la technique. On sait comment sont en réalité les choses, on ne peut plus les représenter de la même manière qu'auparavant; la peinture n'a plus le rôle de témoignage, de

représentation du corps humain qu'elle avait pu avoir, parmi d'autres fonctions, jusqu'à présent.

Le monstre est donc encore une fois le lieu d'une réflexion sur notre propre corps et sur l'art: que faire du corps humain lorsqu'on est un artiste dès lors qu'il est pris en charge par une institution médico-technique qui prétend détenir tous les moyens techniques pour en offrir la seule représentation véritable?

Fiche 5: Le monstre de science-fiction, un moyen d'imaginer l'avenir de l'humanité

Objectif de la fiche: il s'agit de montrer comment la littérature de science-fiction imagine le personnage du monstre, soit biologique, soit technologique et comment elle permet à l'humanité de réfléchir à son propre avenir, dans lequel le monstrueux ne serait plus le fruit du hasard de la reproduction, mais de la volonté de l'humanité elle-même; notre époque n'est-elle pas alors celle d'une nouvelle monstruosité humaine, voulue par l'humanité elle-même?

De nos jours, il y a de nombreux fantasmes autour du mouvement transhumaniste et de la notion d'homme augmenté. Avant de les aborder, il s'agit de comprendre tout d'abord d'où vient ce mouvement.

En quoi le fait de recréer la vie à notre convenance est-il un vieux fantasme humain évoluant au fil des progrès de nos connaissances concernant le fonctionnement de la vie? Quelles formes prend-il de nos jours?

Comment les questions de la machine intelligente, de la robotique et de l'hybridation homme-machine a vu le jour au XXème siècle?

Il sera alors possible de voir comment le transhumanisme se situe à la confluence de toutes ces questions abordées tout d'abord par la littérature de science-fiction, mais repensées par l'évolution des sciences et des techniques, afin de comprendre les problèmes spécifiques que pose ce mouvement, tant philosophiquement, éthiquement ou politiquement.

1. Le monstre biologique: de Frankenstein aux biotechnologies en passant par les mutants:

L'idée de pouvoir recréer artificiellement la vie n'est pas une idée nouvelle. Cependant, plus nos connaissances progressent sur le fonctionnement même de la vie, plus nous avons l'impression qu'il est possible de maîtriser cette vie et de la façonner à notre convenance.

-Frankenstein: une première version scientifique de la maîtrise de la vie par l'homme:

Pour comprendre la force de ce mythe moderne (le sous-titre de *Prométhée Moderne* amène à qualifier le roman de Mary Shelley de mythe moderne), il faut saisir le lien fait entre un vieux fantasme humain de recréer artificiellement la vie lien avec la science de l'époque. On identifie alors la vie avec le phénomène électrique. Le but du professeur Frankenstein est donc de recréer la vie à l'aide de l'électricité. La vie n'est donc plus une production simplement naturelle: on voit apparaître l'idée d'une artificialisation de la vie à partir de connaissances scientifiques.

La vie est cependant une valeur essentielle du romantisme du XIXème. Il y a donc dans le roman de Mary Shelley l'idée que cette artificialisation de la vie ne peut être qu'une mauvaise chose. Nous assistons à la mise en place ici d'une problématique qui va se répéter tout au long du développement de nos connaissances scientifiques sur le fonctionnement de l'être vivant. Plus nos connaissances progressent, plus il semble possible de maîtriser le processus vital, la meilleure preuve de cette maîtrise résidant dans notre capacité à créer un être vivant viable, le plus semblable à nous possible, mais de manière artificielle. Mais ce pouvoir prend le sens d'une malédiction. Il est possible de relier cela à la question de la monstruosité (la créature de Frankenstein est indéniablement un monstre). Un tel être ne pourra être que monstrueux puisqu'il s'écartera encore plus de la norme qui fait de chaque être la reproduction de ses parents puisqu'il n'aura a priori plus de parents du tout.

-Une modification du paradigme: de l'électricité à la mutation génétique:

Nous ne vivons cependant plus à la même époque que Mary Shelley. Notre conception de la vie est celle qui nous est transmise par la théorie de l'évolution et la génétique.

Les mutants apparaissent alors dans notre imaginaires comme de potentiels monstres biologiques, ne ressemblant pas à leurs parents, puisque dotés de caractères nouveaux. On voit apparaître l'idée, qu'en accord avec la génétique et la théorie de l'évolution, puisse se produire une mutation créant un nouveau type d'êtres humains qui pourraient nous être supérieurs. De nos jours, le docteur Frankenstein ne chercherait plus alors à recréer un être vivant grâce à l'électricité, mais en manipulant des gènes pour créer un être supérieur à l'homme. Une telle idée alimente bien évidemment tout un ensemble de fantasmes, notamment celui de la création d'êtres qui nous enlèveraient notre position dominante sur Terre. Ce fantasme est encore cependant pour grande partie purement fictif.

-La modification par l'homme de son propre corps:

Si l'idée que puisse apparaître une mutation permettant à des êtres humains d'un nouveau type de nous gouverner semble être un fantasme de science fiction, les développements de la biologie semblent nous permettre d'envisager l'idée que l'humanité parvienne un jour à influencer sur sa propre évolution biologique. Une mutation hasardeuse semble dangereuse car elle remettrait la domination de l'homme en cause (il ne serait plus l'espèce dominante); qu'en est-il d'une mutation voulue et contrôlée par l'humanité elle-même? N'y aurait-il pas ici la possibilité de la création de « monstres voulus » ayant des caractéristiques transmises non par reproduction, mais par manipulation génétique?

1) Le monstre technologique: des robots au transhumanisme:

L'amélioration de l'espèce humaine pourrait se faire par manipulation génétique, mais également par le couplage homme-machine. Pour comprendre comment naît cette idée, il s'agit de saisir comment l'idée de machines intelligentes a vu le jour au XXème siècle, puis comment les robots sont entrés dans l'imaginaire collectif et dans notre réalité. Cela permettra de saisir alors l'émergence de l'idée d'êtres hybrides là encore potentiellement monstrueux.

Le test de Turing et le fantasme des machines intelligentes:

Il y a sans doute des antécédents à l'idée qu'on pourrait construire une machine intelligente capable de remplacer l'homme, mais elle ne commence à prendre vraiment corps qu'à partir des travaux de Turing. Mathématicien de génie, celui-ci travaille pendant la seconde guerre mondiale au décryptage des codes allemands, en construisant une sorte de machine à calculer géante. Il prolonge ses travaux par la suite en imaginant ce qu'on appelle une machine de Turing qu'on peut considérer comme une machine théorique, ancêtre de nos ordinateurs. Quel est son principe de fonctionnement? Dès lors qu'elle reçoit une stimulation quelconque de l'extérieur (une question par exemple, ou un chiffre), en vertu d'un programme d'instruction placé en elle, elle adopte un comportement adapté à la stimulation. Par exemple, elle peut lorsqu'on lui donne une opération déterminée son résultat. On pourrait imaginer alors une machine dont le programme permettrait de répondre à n'importe quelle question possible, une machine universelle non limitée à

l'accomplissement d'un nombre limité de tâches. Elle pourrait donc répondre en théorie à toute question possible (pas forcément en donnant la bonne réponse évidemment, sinon elle ne serait pas semblable à un humain, mais en donnant une réponse plausible par rapport à la question posée, comme si elle l'avait comprise au sens où un humain la comprendrait; une machine de Turing pourrait ainsi répondre qu'elle ne sait pas répondre à une question, en pouvant justifier les causes de son incapacité comme le ferait un être humain).

Le test de Turing peut alors se comprendre de la manière suivante: en soumettant un être qu'on ne peut pas voir à une batterie de questions, est-il possible de distinguer à coup sûr s'il s'agit d'un être humain ou d'une machine parfaitement programmée? On voit bien que le problème de Turing n'est pas de savoir si cette machine sera consciente, pensante, ou intelligente. Il s'agit de savoir s'il est possible de programmer une machine d'une manière à ce qu'elle simule le comportement humain. On comprend bien qu'il n'y a nul besoin qu'une telle machine soit consciente et que cette propriété ne change rien au problème. Cependant la voie est alors ouverte à la recherche et à la conception de machines dont le comportement serait parfaitement semblables à celui de l'être humain sans qu'il y ait besoin que ces machines nous ressemblent physiquement.

En 1920, [Karel Čapek](#) dans sa pièce de [théâtre](#) *R. U. R. (Rossum's Universal Robots)* utilise pour la première fois de manière publique le terme « robot » pour désigner des êtres humains créés artificiellement travaillant au service des humains « naturels » (Bien que Karel Čapek soit souvent considéré comme l'inventeur du mot, il a lui-même désigné son frère [Josef](#), peintre et écrivain, comme étant l'inventeur réel du mot. Selon la Société des frères Čapek à Prague, ce serait néanmoins inexact. Le mot employé dans *Opilec* est *automate*, alors que c'est bien dans *R.U.R.* que le mot *robot* est apparu pour la première fois.) Le mot *robot* fut ensuite utilisé pour désigner des êtres mécaniques au service de l'humanité, ayant forme humaine ou non. Le terme *cyborg* quant à lui (« organisme cybernétique » ou « homme bionique ») désigne une créature faite de parties organiques et artificielles et se rapproche donc de notre problématique d'une humanité monstrueuse car devenant un mélange d'organique et de mécanique.

Comme les remarques sur l'histoire du terme « robot » l'ont déjà souligné, un robot n'est pas conçu à l'origine comme une machine, mais bien comme un travailleur humain dont la production s'effectue de manière artificielle. Le travailleur « robot » est alors déshumanisé, tant dans sa

filiation que dans son utilisation comme simple force de travail. Mais la postérité du terme en fait donc plutôt des machines au service de l'être humain.

À l'origine, les robots ne sont pas anthropoïdes, mais ils le deviennent très vite dans la littérature de science fiction, notamment chez Asimov. On voit dans le cycle des Robots, les problèmes que pose d'ailleurs cette anthropomorphisation des robots et le malaise que ressent l'humanité devant ces êtres semblables à elle mais qui peuvent la dépasser grâce à leur capacité intellectuelle supérieure.

Une telle problématique est au coeur également de *Blade runner*, tant le livre que le film. Rappelons brièvement l'histoire: des répliquants, des robots humanoïdes, se sont enfuis de leur base lunaire et se retrouvent sur Terre. On lance à leur poursuite un blade runner, un tueur à gage spécialisé dans la neutralisation des robots, qui accepte la mission parce que la récompense promise lui permettra d'acheter un véritable mouton, à la place du mouton électrique qu'il possède (en raison d'une catastrophe nucléaire, la Terre est contaminée et les animaux sont particulièrement rares). On comprend alors le sens du titre du livre de Philip K. Dick, *Les androïdes rêvent-ils de mouton électrique?* L'homme accepte de tuer des êtres qui lui ressemblent extérieurement mais sont en réalité des êtres mécaniques pour posséder un être vivant.

Remarquable réflexion sur la ressemblance et la proximité: de qui suis-je le plus semblable? D'un être mécanique qui me ressemble dans son comportement ou sa forme ou d'un être vivant d'une autre espèce que la mienne? (Qu'y a-t-il de plus monstrueux? Tuer des êtres parce qu'ils sont mécaniques alors qu'ils ont des sentiments ou ressentir des sentiments pour un animal? Ou pour un robot?)

S'il peut exister des machines qui simulent le comportement humain et qu'on peut envisager des êtres dont la forme est semblable à la nôtre, il n'y a plus alors qu'un pas à franchir pour envisager une hybridation de l'humain et de la machine, que signifie le terme « cyborg ». Il serait possible d'améliorer à l'aide d'implants biologiques ou mécaniques les capacités de l'espèce humaine, notamment grâce au développement des technologies de l'information. Une telle idée, d'abord réservée au domaine des fans de science fiction, prend forme dans le projet transhumaniste. Celui-ci considère en effet que l'humanité est parvenue à un moment de son évolution dans lequel, grâce à ses inventions techniques, elle peut prendre en main elle-même sa propre évolution et ne plus se laisser gouverner par le hasard du phénomène évolutif. Il y aurait alors une nouvelle étape de l'humanité, caractérisée par le fait

qu'elle ne serait plus seulement une espèce vivante, mais une espèce également technologique, capable de se modifier mécaniquement selon ses désirs.

2) L'homme augmenté: un monstre?

-Le mouvement transhumaniste est un mouvement à la fois philosophique, social et technologique qui défend l'idée d'une liberté totale de l'être humain à disposer de son propre corps et à le modifier selon les possibilités techniques dont il dispose et son désir de le faire. Un tel mouvement ne serait que fantasme si des entreprises particulièrement puissantes, comme Google, ne défendaient pas les principes d'un tel mouvement en s'appuyant sur le développement rapide de 4 domaines particuliers à la confluence de la science et de la technologie: l'automatisation du travail intellectuel, les robots nouvelle génération, la génomique avancée et la biologie de synthèse: Ces technologies appartiennent à une famille qui fait beaucoup parler d'elle. Son nom : NBIC, pour nanotechnologies, biotechnologies, informatique et sciences cognitives. C'est à la convergence de ces 4 approches que se situerait la possibilité de l'homme augmenté

. Il existe un ensemble de questions que pose une telle pensée que nous allons rapidement aborder avant de faire quelques remarques finales sur le rapport possible entre le transhumanisme et le problème du monstre.

- Que va devenir l'humanité? Ce n'est pas une question biologique ou technique, mais une question politique qu'il faut assumer de poser. Le progrès technique devrait nous obliger à nous questionner éthiquement et politiquement sur ce que nous voulons faire collectivement de notre pouvoir. Malheureusement la réflexion autour du transhumanisme oscille la plupart du temps entre enthousiasme béat et lamentation sur la déshumanisation de l'humanité par la technique. L'humanité n'a jamais eu autant de possibilité d'action, mais par son refus de la réflexion sur son propre devenir, elle risque de ne les utiliser que pour des futilités (culte de la performance par exemple) ou pour des raisons parfaitement égoïstes (voir à ce sujet la nouvelle *Comprends* de Ted Chiang, qui envisage le destin d'un individu devenant prodigieusement intelligent suite à une expérience biologique menée par l'armée).

-Dans le domaine éthique, il s'agit tout d'abord de s'interroger sur les possibilités que nous offrent la technique, tant dans le domaine biologique que cybernétique. Posséder un certain pouvoir d'action sur son corps

signifie-t-il qu'il faut utiliser ce pouvoir? Tout ce qui est possible est-il nécessairement souhaitable? Cela ne risque-t-il de créer des différences de nature au sein de l'humanité, modifiant ainsi nos conceptions éthiques? (cela n'est pas nécessairement une mauvaise chose, mais cela demande réflexion)

-Cela risque de poser un problème que nous appellerons celui de la tentation de l'individuel pur: chacun pourrait selon ses désirs (on n'ose dire selon ses caprices) modifier son corps pour augmenter ses capacités. Mais vouloir se transformer ainsi en implémentant en soi des auxiliaires biotechnologiques ou mécaniques n'est-ce pas en un sens se transformer en monstre? Si le monstre est celui qui ne ressemble pas à ses parents par la forme, il faut bien répondre positivement à cette question.

-S'il y a réelle possibilité de transformation du corps et de la forme de l'humanité alors dans ce sens là, on voit que pourraient apparaître de nouveaux monstres, au sens d'individus qui ne ressemblent pas à leurs parents, mais des monstres qui ne seraient plus des malformations biologiques, mais des créations volontaires et subjectives permises par la technologie, biologique ou cybernétique. Cela modifierait donc notre conception de nous-mêmes, de ce qu'il faut considérer comme êtres monstrueux. Le paradoxe serait alors que nos connaissances en biologie nous ont amenés à faire disparaître les monstres au sens biologiques du terme, mais nous permettent dans le même temps de créer volontairement de nouveaux monstres.

II - LE MONSTRE, OBJET DE SCIENCE

Fiche 1: Les obstacles à une science des monstres

« Les passions se déchaînent et les préjugés s'exaspèrent au spectacle de monstruosité. C'est pour le naturaliste actuel un grand étonnement de constater combien de siècles il a fallu à la science pour arriver, dans tous les domaines, à ce simple point de départ: l'observation impartiale et fidèle d'un fait ».

Étienne Wolff, *La science des monstres*, Gallimard, 1948, p.15.

Objectif de la fiche: il s'agit de montrer ici en quoi la superstition n'est pas un obstacle à la science des monstres, mais est déjà en réalité une forme de réponse à ce qui constitue le véritable obstacle à une compréhension scientifique de la malformation, à savoir la crainte face à la vision de la monstruosité physique.

1) Un passage par l'étymologie:

En grec, le monstre se dit « teras ». Ce terme a une double signification: d'une part, il désigne ce qui se voit (sens qui se retrouve en français dans la familiarité entre le monstre et le verbe « montrer »); d'autre part, il exprime l'idée de « présage ». Comment penser la relation entre ces deux sens a priori distincts l'un de l'autre?

Il faut ici partir de l'idée de « phénomène », de « chose vue ». Que voit-on exactement lorsqu'on voit un monstre? On se trouve face à une rupture dans l'ordre naturel des choses. Comme le dit en effet Aristote:

« Le rejeton qui ne ressemble pas à ses parents est déjà d'une certaine manière un monstre, car dans son cas la nature s'est d'une certaine manière écartée du genre». (*Génération des animaux*, IV, 2, 767b).

On voit donc ici apparaître le problème causé par la vision d'un monstre. Le principe de la génération implique que deux individus d'une même espèce donnent naissance à un nouvel individu qui doit ressembler

à ses parents par la forme. Or, le monstre, c'est précisément l'engendré qui ne ressemble pas à ceux qui l'ont engendré. Il est le dissemblable là où le cours naturel des choses n'aurait du produire que du semblable. Ce problème de forme dissemblable se retrouve d'ailleurs dans la notion de « malformation »: une forme aurait du être produite, mais cela n'est pas le cas. Voir un monstre, c'est constater une rupture dans l'ordre naturel de la production des choses. Comment se forme alors l'idée du monstre comme présage?

Si nous voyons dans le phénomène monstrueux, une rupture dans l'ordre de la nature, il faut alors envisager que cette rupture a un sens et que ce sens provient justement d'un au-delà de la nature. Le monstre devient alors pour ceux qui le voient un signe à interpréter. Prenons l'exemple développé par Luc Brisson, dans *Le sexe incertain, androgynie et hermaphrodisme dans l'antiquité gréco-romaine*, de la manière dont l'hermaphrodisme a été « expliqué » dans l'antiquité:

« En Grèce ancienne et à Rome, jusqu'à la fin de la République à tout le moins, la possession des deux sexes par un même individu était interprétée comme un signe de la colère divine annonçant que l'espèce humaine, désormais étrangère à elle-même et incapable de se reproduire, allait disparaître. » (p.129)

L'ordre naturel, « normal », implique pour la génération des êtres humains la partition de l'humanité en deux sexes, le masculin et le féminin. Les hermaphrodites sont donc bel et bien une rupture dans cet ordre naturel puisqu'ils ne correspondent pas à cette partition. On comprend alors pourquoi cela est le signe de la disparition prochaine de l'être humain. Si les conditions de la reproduction de l'être humain ne sont plus remplies, alors l'humanité est amenée à disparaître.

Il ne faut cependant pas voir une dévaluation stricte de l'hermaphroditisme dans cette analyse. En reprenant le célèbre mythe raconté par Aristophane dans *Le Banquet* de Platon, on note que l'humanité est pensée dans son origine comme n'étant pas partagée en homme et femme. Elle naît directement de la Terre. On peut alors également comprendre que l'hermaphrodite peut être vu comme étant en relation avec un état plus originel de l'humanité, puisqu'il renoue avec cet état premier dans lequel il y a engendrement sans qu'il y ait union des sexes opposés. Cela peut expliquer alors en quoi l'indétermination sexuelle peut être pensée en relation avec la divination. En ce sens, celui dont le sexe est incertain n'est plus lui-même un présage, mais il possède

un don de divination, comme l'est Tirésias par exemple. Citons à cet égard encore une fois Brisson:

« Par ailleurs, pour penser une opposition, il faut aussi ménager la possibilité de rapport entre les pôles qui la constituent, et qui forment des couples indissociables. Or, pour penser ces rapports, il faut supposer l'existence d'intermédiaires qui se peuvent trouver tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. D'où l'association de la divination à la bisexualité en la figure de Tiresias par exemple, qui, au cours de son existence, change de sexe. »

On voit donc bien que l'interprétation du phénomène monstrueux n'est pas univoque dans le monde antique. S'il y a bien la perception d'une relation avec le surnaturel, cette relation n'est pas toujours signe d'un mauvais présage; elle peut également signifier que le monstre n'est pas lui-même présage, mais le potentiel interprète des présages envoyés par les dieux.

Notons pour finir avec l'étymologie du terme que dès l'Antiquité, certains n'ont pas hésité à ne conserver que le sens « phénoménal » de la notion de monstre, sans relation au surnaturel. Brisson encore:

« Puis, sous l'influence d'historiens et de philosophes qui pour combattre la superstition, tenaient la bisexualité pour une phénomène biologique, ressortissant à la médecine, les êtres humains ou les animaux, dotés des deux sexes furent tenus pour des phénomènes naturels qu'on exhibait. »

Malgré cette tentative de comprendre le monstre comme un phénomène biologique, c'est bien la conception superstitieuse qui s'est révélée historiquement la plus fréquente. Il ne s'agit donc pas simplement d'une question d'antiquité et de modernité, l'antiquité représentant la superstition et la modernité l'âge de la science. Comment comprendre le fait que ce soit la conception superstitieuse qui se soit imposée alors que dès l'Antiquité certains penseurs avaient bien identifié le problème de la malformation comme un problème biologique? L'hypothèse développée ici est qu'il se joue quelque chose qui appartient au registre de la crainte dans la perception que nous avons de la malformation monstrueuse.

2) Une fascination pour le monstre:

Pour comprendre le terme de « fascination », il faut encore passer par l'étymologie, latine cette fois-ci. Ce qui fascine chez les Romains, comme le montre Pascal Quignard dans *Le sexe et l'effroi*, c'est ce qui laisse sans voix, ce qui provoque une émotion telle que la capacité de parler s'en voit empêchée. On pourrait alors dire que la vue d'une malformation fascine au sens strict du terme, parce que devant elle nous nous retrouvons sans voix.

Reprenons l'idée d'Aristote que dans le monde vivant le semblable engendre le semblable. Cela implique que nous savons de façon générale quelle forme doit avoir un être humain, celui avec qui, précisément, nous pouvons avoir une relation d'ordre linguistique. Or, que se passe-t-il lorsque nous nous retrouvons face à une malformation physique? Notre regard est fasciné par cette forme qui échappe à notre perception habituelle de l'être humain. Nous ne voyons plus que cette malformation et elle suspend notre parole. En jouant sur les mots, ce que l'on voit nous laisse sans voix. Allons encore plus loin. Cette malformation nous fascine tellement qu'elle jette, comme le dit Pierre Ancet dans *Phénoménologie du corps monstrueux*, une ombre sur le reste du corps de celui qui possède cette malformation et que cette ombre nous empêche de le saisir comme un véritable être humain. Il ne faut pas incriminer cette incapacité à voir mon semblable dans le corps malformé, comme une faute morale. Nous ne voyons pas à première vue le sujet semblable à nous parce que notre regard ne reconnaît plus aucune forme dans ce qu'il voit. La malformation est une forme inconnue qui s'offre à notre regard et que notre pensée ne parvient pas à classer et donc à dire.

Une première inquiétude naît alors dans l'esprit de la personne confrontée à la malformation, inquiétude portant sur ce qui s'offre à son regard. Quel est exactement cet être que j'ai devant les yeux? Bien évidemment, nous ne pouvons en rester à cette première inquiétude. Nous devons bien reconnaître un autre être humain en face de nous. Mais cette reconnaissance ne sera que seconde par rapport à la fascination. Un tel processus peut expliquer pourquoi il est si difficile de faire une place adaptée à leur être aux personnes souffrant de handicaps et de malformation. Intuitivement, les autres les perçoivent comme radicalement autres et ne pensent donc pas à eux lorsqu'ils envisagent la manière dont la société doit être organisée pour permettre à chacun de s'épanouir. Le souci que nous avons de permettre à tous les êtres humains de pouvoir vivre leur vie de la manière la plus épanouie possible nécessite une reconnaissance de leur humanité, reconnaissance qui n'est pas définition pas immédiate. Il ne s'agit pas de déplorer un fait, une tendance

de l'être humain, qu'il faudrait corriger, mais de garder en mémoire que cette difficulté à reconnaître l'autre différent comme mon semblable est naturelle, dans un sens proche de l'instinct, et qu'il faut donc faire effort pour la dépasser et augmenter le cercle des êtres que je reconnais comme mes semblables, au-delà d'une ressemblance de forme.

Mais reconnaître derrière la malformation mon semblable résout-il tous les problèmes posés par la perception de cette malformation? De quoi prends-je conscience lorsque je reconnais dans cet être n'ayant pas la même forme que moi mon semblable? Une nouvelle inquiétude naît alors, qui cette fois-ci va me concerner moi-même. Cet être devant moi, je le perçois comme un autre moi possible. Je prends alors conscience de la contingence de ma propre existence. Si je suis une réussite de la production vitale, je suis proche de cet « échec » que peut représenter la malformation, échec n'ayant pas un sens moral ici, mais biologique, un organisme étant une réussite, lorsqu'il est viable assez longtemps pour se reproduire. Les êtres malformés que l'on qualifie de monstres ne sont en effet et en général pas viables assez longtemps pour pouvoir se reproduire. Dans son article consacré à ce problème, Georges Canguilhem remarque cette prise de conscience de la fragilité de ma propre existence dans la perception de la monstruosité (« La monstruosité et le monstrueux », in *La connaissance de la vie*). En percevant la monstruosité, je perçois d'une certaine manière ce que j'aurais pu être et que le hasard m'a permis d'éviter. Elle me révèle à moi-même ma propre vulnérabilité. Une seconde inquiétude apparaît ici, mais qui ne concerne plus l'autre, mais moi-même: je suis un être plus vulnérable que je ne le pensais, un être qui sait qu'un jour son existence va disparaître.

Reprenons alors ces analyses. D'une part, la vision de la monstruosité fait naître une inquiétude face à l'ordre du monde: quel est cet être que je vois et que je ne peux reconnaître? D'autre part, lorsque je peux répondre à la question précédente par l'idée que le monstre est mon semblable, sa vision renvoie alors à une inquiétude à mon propre sujet: qui suis-je, moi qui suis semblable à cet être malformé, souvent non viable? Une telle perception m'oblige à me penser sur le mode de la réussite hasardeuse et de la mort certaine. C'est dans cette double inquiétude que se situe selon nous le véritable « obstacle épistémologique » à la science des monstres. Nous reprenons ce concept à Gaston Bachelard, tel qu'il l'élabore dans *La Formation de l'esprit scientifique*. Si, dans cet ouvrage, les analyses menées par Bachelard portent sur les pulsions et affects de l'esprit humain qui empêchent la formation d'une science physique véritable, il nous semble possible, voire

même encore plus évident, de trouver dans la biologie des « obstacles épistémologiques » du même genre. L'esprit humain est en effet encore plus proche de l'objet de son étude, lorsque celui-ci est un être vivant. Il est donc sans aucun doute encore plus soumis à des pulsions et des affects qui l'empêchent de saisir objectivement son objet.

On voit qu'ici une double inquiétude empêche de comprendre véritablement comment peut se former un être atteint de malformation, inquiétude portant sur son être même, puis inquiétude portant sur l'être de celui qui regarde. Ce sont ces deux inquiétudes, ces deux craintes, devant l'inconnu et devant nous propre fragilité, qui nous empêchent d'étudier les malformations physiques avec l'objectivité nécessaire pour les comprendre.

La construction superstitieuse n'est pas alors l'obstacle à la science des monstres. Elle doit être comprise comme une manière de neutraliser nos inquiétudes. En faisant du monstre un être en relation avec le divin, un être en rupture avec l'ordre naturel des choses, on l'exclut de l'ordre du vivant (il est donc « normal » que sa forme ne soit pas reconnaissable, puisqu'il n'appartient pas à l'ordre qui fait engendrer le semblable par le semblable), mais on le met également à distance de soi (puisque il est un être qui n'est pas naturel, il n'est pas comme nous, notre condition diffère de la sienne et nous pouvons ainsi neutraliser l'inquiétude que sa vulnérabilité avait fait naître nous concernant).

Mener une démarche scientifique, ce n'est donc pas lutter contre la superstition, mais c'est passer au-delà des affects et émotions qui sont les causes véritables de la superstition. Il ne s'agit pas de montrer que la superstition ne rend pas compte de la nature de ce dont elle parle, puisqu'elle n'est que l'expression de nos craintes subjectives.

Fiche 2: L'existence des monstres, un problème théologique?

Objectif de la fiche: il s'agit de montrer ici en quoi la question de la monstruosité s'est trouvée réinterprétée par le christianisme non pas comme une question biologique, mais comme une question théologique; on assiste alors à une explication naturaliste de la monstruosité, sans pour autant que celle-ci puisse être qualifiée de scientifique.

2) Le monstre, un désordre dans la création divine:

Le passage de l'Antiquité à l'ère chrétienne entraîne une modification des termes du problème que pose l'existence du monstre. Il ne s'agit plus de savoir si le monstre est une production naturelle ou un présage divin, mais de savoir quelle place il faut accorder à Dieu dans la production de la monstruosité. En ce sens, l'existence du monstre rejoint le problème plus général de l'existence du mal dans un monde censé être créé par Dieu. Peut-on sans faire preuve d'impiété dire que Dieu est la cause de cette monstruosité ou faut-il trouver une manière de l'innocenter?

2) Une typologie des causes de la monstruosité dans l'œuvre de Boaistuau:

Dans un ouvrage du XVI^{ème} siècle particulièrement lu, *Histoires prodigieuses*, l'auteur, Boaistuau s'intéresse au chapitre 5 à la cause de la production des monstres. Il s'avance à proposer ce qu'il convient d'appeler une typologie des causes possibles de la monstruosité. Avant de donner celle-ci, il convient de remarquer que nous sommes ici confrontés à un type d'ouvrages qui ont précisément disparu dès lors qu'une science véritable des monstres a vu le jour. Il s'agit en effet d'une compilation d'histoires, d'anecdotes, de prodiges, comme l'indique le titre, dont certaines peuvent être vraies, mais dont certaines semblent pour le coup parfaitement imaginaires. Il est surprenant pour un lecteur moderne de se confronter à ce genre d'ouvrages qui ne distingue pas entre le réel et l'imaginaire et qui place donc sur le même plan des questionnements quasiment scientifiques à des considérations théologiques provoquées par la mention de faits à la réalité franchement douteuse. Il faut donc se garder de voir dans la liste qui suit plus que ce qu'elle dit et de vouloir deviner dans les causes données des intuitions de ce que la science

découvrira plus tard. Dans ce contexte historique, chercher des causes naturelles à un phénomène, ce n'est pas encore faire preuve d'esprit scientifique, c'est s'interroger sur le rôle de Dieu dans la production de ce phénomène. Gardons donc en tête la distinction opérée par Bachelard entre « variété » et « variation ». L'esprit préscientifique apprécie la « variété » des phénomènes, quitte à ne pas distinguer entre des phénomènes inventés et des phénomènes réels qui appartiendraient au domaine de l'investigation scientifique. L'esprit scientifique cherche quant à lui à comprendre la cause de la « variation » des phénomènes.

Ceci ayant été dit, donnons maintenant cette liste de causes des monstruosité: 1) il peut s'agir d'une punition divine par rapport aux péchés commis par les parents du monstre; 2) l'imagination de la mère peut être la cause de la malformation: ce qu'elle voit durant sa grossesse peut avoir des conséquences sur la formation de l'enfant; 3) reprenant Empédocle, on peut attribuer la cause de la malformation à une malformation déjà existante de la matrice dans laquelle l'enfant est formé (est utilisée ici une analogie entre la formation de la monstruosité et le fait de faire cuire un objet dans un moule: si le moule est défectueux, l'objet le sera également); 4) les astres sont les causes de la monstruosité (il existe un lien entre les comètes notamment et les monstres, les deux étant liés dans cet imaginaire issu du Moyen-Âge, synonymes tous deux de présages notamment: l'apparition du monstre est liée au passage d'une comète par exemple); 5) il peut exister des monstres artificiels, c'est-à-dire créés par l'action de l'homme lui-même (on peut penser ici à *L'homme qui rit* de Hugo, comme exemple de mutilation provoquée dans le but de créer un monstre).

On peut déjà noter que le monstre ne peut pas être le résultat d'une union entre un être humain et un diable, puisque le chapitre 7 affirmera qu'« à part le fils de Dieu, tout être humain doit être engendré par semence humaine ». Le cas d'une causalité divine directe est également fort improbable puisque la constatation est faite que les parents pieux sont aussi possiblement géniteurs d'enfants malformés. On voit donc qu'on tend à identifier les causes de la monstruosité comme des causes naturelles et qu'on envisage également l'action de ces causes comme devant se situer lors de la grossesse. Mais on voit également apparaître une conséquence de cette identification du moment de la formation de la monstruosité: ce ne peut être que la femme qui est la cause de celle-ci. En quoi le cas de l'imagination créatrice de monstruosité sous ses dehors naturalistes est-elle alors tout sauf scientifique?

3) L'exemple de Malebranche: une naturalisation « théologique » de la malformation

Le but de Malebranche lorsqu'il se penche sur la question de la monstruosité est claire: il ne cherche pas à comprendre les causes exactes de la formation de cette monstruosité, mais il cherche à comprendre le rôle que l'on peut attribuer à Dieu dans cette formation. Le contexte n'est pas, répétons le, scientifique, mais bel et bien métaphysique, voire strictement théologique. De la même manière qu'on peut se demander pourquoi Dieu aurait créé un monde dans lequel il y a du mal, on peut se demander comment se fait-il que dans cette création divine peuvent exister des êtres malformés.

La solution de Malebranche peut être résumée de la manière suivante. Il n'est pas possible de considérer que Dieu est la cause directe de la monstruosité, sous peine de faire de la création le lieu d'un miracle permanent n'ayant finalement aucun ordre sous-jacent, aucune loi de production régulière des êtres, ce qui s'opposerait à la sagesse divine supposée. Il faut donc conserver l'idée que le monde tel que Dieu l'a voulu est en réalité parfaitement ordonné. Chaque être vivant doit donc être voulu par Dieu. En revanche, Dieu n'intervient dans le cours particulier du monde. Il donne ses lois au monde, qui dès lors se développe selon ses lois qui déterminent les rapports de causalité entre les choses. Tel est le principe de la solution de Malebranche à l'existence des monstres.

Considérons en effet le rôle de l'imagination. Celle a pour fonction essentielle de nous permettre de nous représenter des choses devant lesquelles nous devons fuir ou au contraire que nous devons désirer. Elle a donc pour fonction de mettre en branle notre corps. Elle est un intermédiaire entre le corps et l'esprit. Les lois de l'imagination lui permettent donc d'exercer un pouvoir causal sur le corps auquel elle est liée.

Considérons maintenant le cas d'une femme enceinte. Son état ne remet pas en cause le fonctionnement des lois de l'imagination. Celle-ci a donc toujours la possibilité d'influencer le corps et de le mettre en mouvement par un ébranlement violent. Ce corps, par habitude, peut supporter la violence de cet ébranlement sans en subir de malformation. En revanche, le corps de l'enfant qui est contenu dans le corps de sa mère est, quant à lui, plus fragile, selon la loi de développement de l'être humain. L'ébranlement violent qu'il reçoit et qui ne lui est pas destiné peut donc provoquer une modification de sa forme même. Ainsi, on peut expliquer de manière naturelle la production de la monstruosité en faisant

appel aux lois respectives qui gouvernent l'imagination et le développement de l'embryon humain. Ces deux lois sont parfaitement sages et donc voulues par Dieu. En revanche, leur coïncidence peut provoquer la formation de la monstruosité, qui n'est donc pas directement causée par la volonté divine.

On peut parfaitement noter la subtilité de la solution proposée par Malebranche et y voir une intuition remarquable de la théorie de l'arrêt de formation que va proposer par la suite Geoffroy Saint-Hilaire dans sa construction de la tératologie. Mais il convient de ne pas mélanger les sphères de réflexion. On voit bien que la solution de Malebranche n'en est pas vraiment une. On se retrouve confronté à un problème classique de relation de l'âme et du corps: tout repose dans sa thèse sur l'influence de l'imagination sur le corps. Mais dans une philosophie dualiste comme la sienne, qui, à la suite de Descartes, distingue l'âme et le corps, on se heurtera toujours au problème de l'effectuation réelle de cette causalité.

Plus encore, on peut poser la question suivante: qu'est-ce qui met Malebranche sur la voie d'une explication de la formation de la monstruosité par l'action de l'imagination? Ce lien causal n'est en rien intuitif à première vue, si on oublie qu'il est en réalité postulé depuis des siècles pour expliquer la formation de la monstruosité. Boiaistua en parle déjà dans l'ouvrage cité (c'est la deuxième cause mentionnée), mais il en parle en faisant appel à une anecdote de l'Antiquité, racontant l'histoire d'une femme ayant mis au monde un enfant noir et qui fut innocenté de l'accusation d'adultère, après qu'un médecin eut remarqué qu'il y avait au bout de son lit le portrait d'un homme noir. En réalité donc, Malebranche n'explique en rien la formation de la monstruosité, il récupère dans un vieux fonds d'histoire et d'anecdotes rapportées sans preuve au fil des siècles le moyen de résoudre un problème d'ordre théologique, à savoir l'existence de malformations physiques dans un monde créé par Dieu.

Il ne faut donc pas commettre de confusion entre une tentative de naturaliser la production de la monstruosité dans un but théologique et une véritable recherche de la cause de cette malformation.

Fiche 3: La formation de la tératologie

« Pour cette nouvelle science des monstres, c'en est fini...de la monstruosité comme manifestation diabolique ou divine, aberration curieuse, produit grotesque des délires de l'imagination, fruit incestueux du rapport entre l'homme et la bête. Le signe tératologique est soumis à la loi commune qui régit l'ordre du vivant. Il y est doublement inscrit: d'une part, la déviance monstrueuse est rapportée à la normalité de l'espèce par un lien qui, de surcroît, vient rendre compte de sa genèse. Etienne Geoffroy Saint-Hilaire a deviné l'embryon sous le monstre: celui-ci n'est rien d'autre qu'un organisme dont le développement s'est arrêté à un stade donné. L'ancienne énigme est résolue: le monstre n'était qu'un homme inachevé. D'autre part, chaque monstre d'espèce est conçu comme la manifestation d'un type monstrueux reconnaissable à sa structure ».

Préface à *Histoire des monstres* d'Henri Martin
Jean-François Courtine

Objectif de la fiche: il s'agit de comprendre ici deux choses: d'une part, comprendre à quelles conditions une science peut se former et comment elle se valide; d'autre part, comment le discours scientifique impose une redéfinition de l'objet même dont il se propose de faire l'étude.

3) La situation du problème avant Geoffroy Saint-Hilaire: une classification impossible:

Faire œuvre de science dans le domaine du vivant, c'est réussir à classer les individus étudiés les uns par rapport aux autres. En ce sens, la classification des individus en espèces et en genres est le premier but recherché, cette classification devant, évidemment, correspondre à des distinctions naturelles réelles entre les individus concernés. Or, les termes du débat concernant l'origine des monstres avant le travail de Geoffroy Saint Hilaire rend ce travail de classification impossible.

Deux positions s'affrontent en effet. Winslow peut être considéré comme le représentant de la première position qui fait de l'existence des monstres un cas particulier d'une théorie plus générale sur la formation des êtres vivants, le préformationnisme. Celui-ci défend l'idée que tous les êtres vivants amenés à passer à l'existence sont déjà créés par Dieu et contenus dans la semence des générations précédentes. Il y a donc bien ici

l'idée qu'un ordre existe dans la production des êtres vivants, mais une telle position empêche de concevoir l'idée même de monstre. Tout ce qui se produit devait se produire dès l'origine comme il s'est produit. Il n'y a donc jamais ni malformation, ni donc monstruosité.

Lémery représente la seconde solution. Pour lui, il n'y a aucun ordre dans la production des êtres vivants, il n'y a jamais que des accidents. Dans ce cas, le monstre est bien le résultat d'un accident, comme l'idée de malformation semble l'indiquer, mais puisque tout être vivant est produit par accident, le monstre ne peut plus être considéré comme un écart à une norme représentée par les caractéristiques de l'espèce. Il peut y avoir accident, mais comme il n'y a pas d'espèce, il n'y a pas vraiment de monstruosité ici.

Pour pouvoir classer, il faut qu'il y ait un ordre. Mais dans le cas des monstres, il faut que cet ordre apparaisse en prenant en compte la notion de désordre. Il faut donc réussir à relier ordre et désordre. Or, un tel objectif implique de renoncer à la théorie préformationniste. Telle est bien d'ailleurs l'idée de Geoffroy Saint-Hilaire:

« On arrive ainsi, par toutes les voies, à la même conséquence, savoir: l'origine accidentelle et non primitive des anomalies. L'hypothèse des germes prédestinés à la monstruosité ne doit plus figurer aujourd'hui que dans l'histoire du passé de la science; au système contraire appartient son avenir ».

Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire

Comment se met alors en place cette classification des malformations physiques qu'est donc la tératologie et qui est l'œuvre d'Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire?

2) Les conditions de possibilité d'une classification:

On peut identifier 5 points qui permettent l'élaboration de la tératologie (les deux premiers sont des points communs à toute entreprise de classification, les trois derniers sont plus spécifiques à la tératologie):

l'existence de la nomenclature linéenne: il faut un principe linguistique qui permette de nommer les individus que l'on cherche à classer afin de pouvoir dire à la fois leur caractéristique principale et ce qui les différencie

d'autres individus. Geoffroy-Saint-Hilaire va donc reprendre ce système en l'adaptant aux malformations. Si Linné propose de classer les individus en genre et en espèces (le genre indiquant des ressemblances entre individus et l'espèce des différences de moindre amplitude), il faut adapter cela au cas des monstres, qui ne forment pas d'espèces puisque précisément ils ne ressemblent pas à leurs parents et qu'ils ne se reproduisent généralement pas. Voilà pourquoi on parlera plus volontiers de type, plutôt que d'espèce.

la méthode naturelle: disposer d'un outil linguistique pour classer les individus n'est pas très utile si les différences repérées et exprimées ne correspondent pas à des différences réelles; il faut que le découpage linguistique corresponde au découpe de la nature. Ainsi explique Geoffroy-Saint-Hilaire:

« Le genre reçoit un nom qui exprime ou indique non tous ses caractères, mais un ou quelques uns d'entre eux, et qui, par conséquent, bien loin de renfermer en soi la définition du genre se borne quelquefois à le rappeler d'une manière éloignée »
(référence à retrouver).

Le nom ne doit donc pas donner toutes les caractéristiques de l'être qu'il sert à désigner, il n'est donc pas en cela une définition de celui-ci. En revanche, il signifie par quelle propriété on peut identifier cet être.

c) *l'embryogénie*: ce terme désigne l'étude de la formation de l'être vivant. Cette étude est essentielle dans le cas qui nous occupe puisqu'elle va permettre d'identifier le moment de l'accident, c'est-à-dire celui où l'ordre qui gouverne la formation de l'être vivant subit un empêchement et ne peut donc pas s'effectuer. Cela permet d'identifier donc la cause de la malformation. On distinguera alors les causes selon que l'on a affaire à des monstres par défaut (il « manque » quelque chose) ou à des monstres par excès (il y a quelque chose « en trop »).

Concernant les monstres par défaut, on peut identifier deux causes:
-d'une part, l'arrêt de développement: la malformation est alors une persistance anachronique de caractères appartenant à une époque passée du développement de l'organe formé (donner ici un exemple: une main pas encore totalement formée, simple ébauche des doigts; à voir)
-d'autre part, l'arrêt de formation: il y aura alors une absence totale ou partielle d'éléments organiques (donner également ici un exemple).

Concernant les monstres par excès, Geoffroy-Saint-Hilaire élabore ce qu'il appelle « la loi générale de développement centripète » (vérifier s'il s'agit bien de lui ou de l'appellation que lui donne Patrick Tort): lorsque les organes impairs et médians sont produits par conjonction de deux parties, on peut imaginer qu'un obstacle empêche la réunion des deux parties. On a alors des organes en plus (donner ici un exemple: le bec de lièvre doit rentrer dans cette catégorie).

On peut donc dire que l'embryologie permet de comprendre ce que Patrick Tort résume de la manière suivante:

« Le désordre anatomique de l'organisation monstrueuse ne fait que traduire en espace l'ordre de la genèse de l'organisation normale, figée en l'un de ses moments ».

Patrick Tort, p.17, in *Le monstre*, Revue des sciences humaines, Lille 3, 1982.

d) *l'anatomie comparée*: cette science permet de concevoir l'idée qu'il existe une « unité de plan de composition organique ». Chaque être vivant obéit donc dans son développement à ce plan que la malformation permet de mettre en évidence de manière négative. En 1828, De Baer découvre, par exemple, que le type des vertébrés se trouve réalisé dans tous les embryons de cette branche. Lors de la période initiale de la vie, il y a donc une forme commune à tous les embryons et c'est à partir du 6ème jour que les caractères particuliers du type oiseau par exemple se distinguent assez bien.

e) *la tératogénèse expérimentale*: si la monstruosité est bien le produit d'un arrêt de développement ou de formation ou d'un empêchement de formation d'un organe impair et médian, chaque type de monstruosité doit donc correspondre à une cause particulière. Le rôle d'Etienne Geoffroy-Saint-Hilaire, à la suite de la tératologie fondée par son père, sera donc de mettre en place l'hypothèse de la tératogénèse expérimentale que Camille Dareste continuera par la suite. On doit pouvoir prouver l'hypothèse de « l'anomalie...produit d'une genèse anormale », développée par la tératologie en produisant de manière artificielle des monstruosité par notre action sur un embryon. Ainsi Dareste produira de façon intentionnelle des anomalies, notamment chez les poulets, afin de mettre en évidence le caractère accidentel de la production d'une malformation, production obéissant tout de même à des lois naturelles. Par exemple, seules les perturbations effectuées dans le

cours de la formation des organes aboutissent à des malformations « réussies »; celles en revanche effectuées au début de l'incubation ne donnent rien, sans doute à cause du caractère encore indifférencié de l'oeuf, organisme homogène semblable chez tous les animaux quels qu'ils soient et à quelque degré de l'échelle zoologique qu'ils appartiennent.

On peut ainsi préciser le lien entre la tératologie, science classificatrice, et la tératogénèse expérimentale, science étiologique, de la manière suivante:

« L'objet de la tératologie, en tant que passible d'une classification totalement exacte et « naturelle », doit être défini en toute rigueur comme le produit d'une tératogénèse ».

Patrick Tort, p. 14, in *Le monstre*, Revue des sciences humaines, Lille 3, 1982.

3) Conclusion: une redéfinition du monstre par la tératologie:

Pour Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire, il ne faut plus parler de « monstruosité », mais d' « anomalie de l'organisation ». On voit donc bien que le travail scientifique amène à une redéfinition de son objet d'étude. Au terme vague de « monstre », on substitue une dénomination scientifique, mentionnant l'idée d'une « anomalie » (c'est-à-dire d'un certain désordre, d'un échec de la loi naturelle produisant les vivants) et d'une « organisation » (c'est-à-dire précisément à la fois le processus produisant et l'être produit). Il y a donc bien l'union dans la désignation de la monstruosité entre l'ordre et le désordre et donc un dépassement définitif de l'opposition représentée par le débat entre Winslow et Lémery.

On peut donc résumer les apports de la tératologie de la manière suivante:

- l'écart monstrueux est réduit à un ordre;
- cet ordre est un ordre génétique;
- le désordre résulte donc d'un ordre non accompli;
- la monstruosité n'est donc pas une essence, mais le produit de l'ordre interrompu ou retardé dans son déploiement par une action qui demeure en tout état de cause accidentelle.

Fiche 4: La tératogénèse et le problème de l'expérimentation en biologie

« Des monstres, on n'en voit plus ».

Flaubert, *Dictionnaire des idées reçues*.

Objectif de la fiche: il s'agit d'analyser ici deux choses; d'une part, le rôle de l'expérimentation en biologie dans la validation d'une théorie scientifique d'un point de vue épistémologique et, d'autre part, ses conséquences d'un point de vue plus éthique, ceci d'un point de vue général d'abord, puis dans le cas particulier de l'étude des monstres.

1) Le rôle de l'expérimentation en science: l'exemple de la circulation du sang:

La classification proposée par Geoffroy-Saint-Hilaire ne peut être justifiée qu'à la condition que des expérimentations viennent la confirmer en permettant de mettre en évidence les relations causales qui existent entre un accident survenu à l'embryon et une malformation constatée chez le sujet. Tel est le rôle dévolu à la tératogénèse expérimentale. Cependant, s'il est commun à toutes les sciences de s'appuyer sur une phase d'expérimentation, la biologie rencontre des problèmes spécifiques, qui vont se retrouver dans le cas particulier de l'étude des monstres. Avant d'en venir là, il faut comprendre le rôle réel de l'expérimentation en biologie.

L'exemple pris est celui de la circulation sanguine, tel que décrit par Canguilhem dans « L'expérimentation dans la biologie animale », texte présent dans *La connaissance de la vie*. Il montre que l'importance de la découverte de Harvey ne réside pas dans la découverte d'un fait nouveau, à savoir la circulation sanguine, mais dans:

« la substitution d'un concept fait pour « cohérer » des observations précises faites sur l'organisme en divers points et différents moments, à un autre concept, celui d'irrigation, directement importé en biologie du domaine de la technique humaine. La réalité du concept biologique de circulation présuppose l'abandon de la commodité du concept technique d'irrigation ».

Georges, Canguilhem, « L'expérimentation en biologie animale », in *La connaissance de la vie*, p.27.

Avant les travaux d'Harvey, les observations concernant les mouvements du sang n'étaient pas mauvais, mais ils étaient mal réunis à l'aide du concept d' « irrigation ». Ce concept, emprunté à la sphère du travail humain, permettait de comprendre comment le sang pouvait être transmis à partir du cœur vers l'ensemble de l'organisme, mais il se heurtait au problème suivant. Si les veines transportaient le sang dans tout le corps à la manière d'un système d'irrigation, où allait donc ce sang ainsi transporté? Dans un système d'irrigation en effet, l'eau est bien transportée tout le long du circuit par l'intermédiaire de canaux, mais cette eau est ensuite déversée hors de ce circuit de distribution. Or, le sang ne se retrouvait pas en dehors de ce circuit. Dès lors qu'on remplace le concept d'irrigation, qui implique l'existence d'un système ouvert, par celui de circulation, qui implique l'existence d'un circuit fermé, on comprend à la fois comment le sang est transporté dans l'ensemble de l'organisme, mais également pourquoi il n'en sort pas. L'importance donc de Harvey vient non pas d'une nouvelle observation, mais de l'utilisation d'un nouveau concept pour décrire et relier les faits observés. L'expérimentation n'est donc pas en elle-même suffisante pour former une théorie complète; il faut l'intégrer nécessairement à un système de faits à l'aide de concepts qui en rendent raison. La biologie n'échappe donc pas aux analyses épistémologiques menées au sujet de la physique par exemple: il faut faire des expériences et des observations, mais celles-ci ne sont jamais suffisantes pour élaborer une théorie générale. N'y a-t-il pas cependant des limites spécifiques à l'expérimentation en biologie propres à l'objet étudié?

2) Les limites spécifiques de l'expérimentation en biologie:

Dans la suite de son article, Canguihlem souligne qu'il y a des difficultés propres à l'expérimentation en biologie, qu'on peut résumer en 5 points, les deux dernières étant essentiels pour notre analyse des monstres (la dénomination des problèmes est de notre fait:

a) *problème de la spécificité*: est-on certain que ce qu'on observe pour un individu peut être généralisé à l'espèce? puis de cette espèce à une autre espèce? (cela a des conséquences éthiques, voir la partie suivante sur la légitimité de l'expérimentation animale, notamment).

b) *problème de individualisation*: comment être certain de la véritable identité entre deux organismes, l'un servant de témoin à l'autre? Il ne faut pas oublier que chaque être vivant est un être unique; rien ne dit donc

que ce qui est observé chez l'un puisse servir à décrire ce qui se passe chez l'autre.

c) *problème de la totalité*: l'organisme est une totalité, comment être certain qu'en enlevant un organe à un organisme nous ayons bien à faire au même organisme? Si nous créons un monstre artificiel, s'agit-il encore du même individu ou cette ablation a-t-elle pour conséquence la création d'un nouvel organisme dont le fonctionnement n'est pas forcément identique à celui de l'organisme précédent?

d) *problème de l'irréversibilité*: ce problème est essentiel pour le cas des monstres; citons ici Canguihlem:

« le meilleur exemple d'évolution irréversible est fournie par la succession des stades d'indétermination, de détermination et de différenciation de l'oeuf d'oursin. Au stade d'indétermination, l'ablation d'un segment de l'oeuf est compensée. Malgré l'amputation initiale, l'organisme est complet au terme du développement. Après le stade de détermination de l'ébauche, les substances organo-formatrices paraissent localisés dans des secteurs très délimités. Les parties de l'embryon n'étant plus totipotentes ne sont plus équivalentes. L'ablation d'un segment ne peut être compensée. Au stade de différenciation, des différences morphologiques apparaissent. *On remarquera à ce sujet comment des expériences de ce genre, en révélant des possibilités organiques initiales que la durée de vie réduit progressivement, jettent un pont entre la constitution normale et la forme monstrueuse de certains organismes. Elles permettent en effet d'interpréter la monstruosité comme un arrêt de développement ou comme la fixation qui permet selon l'âge de l'embryon, la manifestation par d'autres ébauches des propriétés que leur situation ou leurs connexions ordinaires leur interdiraient »*

Ibid., p.37 (nous mettons en italique).

Comme vu précédemment est réaffirmée ici l'idée que la cause accidentelle de la monstruosité ne peut être identifiée qu'à partir d'un certain stade du développement de l'embryon. L'expérimentation ne peut avoir de sens qu'à condition qu'elle soit irréversible, sinon elle ne donnera rien. Toute manipulation sur l'embryon n'est donc pas, par principe, cause de monstruosité.

e) *problème de la précision causale*: dans le cadre d'une expérimentation, les scientifiques vont devoir tester une cause unique à la fois, sur une partie de l'embryon afin de pouvoir observer les conséquences de l'action

de cette cause. Mais une telle méthode, nécessaire dans le cadre de l'expérimentation, n'est-elle pas réductrice et ne donne-t-elle pas alors une vision tronquée de la causalité réelle à l'autre dans la formation de la monstruosité?

« Il est difficile d'admettre que les facteurs accidentels exercent leur action avec autant de précision que les techniques expérimentales. Si celles-ci permettent de créer les conditions idéales pour l'analyse des mécanismes et la compréhension des phénomènes, il est vraisemblable que la nature « utilise » plus souvent les méthodes indirectes que les méthodes directes. L'embryon entier est probablement soumis à l'action du facteur tératogène. Il y a peu de chances pour qu'un accident banal exécute le même travail qu'une opération délicate »

Etienne Wolf, *La science des monstres*, p.12.

On pourrait alors résumer le problème épistémologique de l'expérimentation en biologie animale en se demandant à quelle condition nous sommes autorisés à passer de l'expérimental au normal.

3) Le rapport éthique à la malformation:

Le développement des connaissances tératologiques et les progrès des analyses des examens de l'embryon lors de la grossesse amènent à réduire (dans les pays qui peuvent évidemment effectuer ces examens), le nombre de naissances d'êtres ayant des malformations. Mais peut-être que cette phase n'est que le début d'un processus visant à éliminer définitivement la malformation physique de notre monde:

« On s'achemine vers une élimination scientifique de la monstruosité, dont on entrevoit déjà le stade terminal: les sciences naturelles du XIXème siècle avaient compris en inventant la tératogénèse, comment produire des monstres; la biologie du XXème siècle, en perfectionnant sa connaissance du génome, entreprend de planifier l'horizon de leur disparition ».

Courtine, p.15.

Il peut sembler évident qu'il soit bon de ne pas laisser venir au monde un être malformé et on aurait tendance à mal juger des parents, qui, au courant, que leur enfant à naître aura une malformation, le laisseraient tout de même naître. Mais est-il vraiment aussi évidemment mauvais de ne pas arrêter une grossesse dont on sait qu'elle donnera naissance à un être ayant des malformations?

Partisan de ce qu'il appelle l'éthique minimale, Ruwen Ogien développe le critère de non-nuisance pour juger du caractère éthique d'une action. Une action ne peut pas être jugée moralement mauvaise si elle n'apporte pas de nuisance à autrui. Il s'interroge sur l'application de ce principe à la décision par des parents de ne pas garder un enfant dans l'examen prénatal a mis en évidence une certaine malformation. Pourrait-on juger leur décision mauvaise au prétexte qu'en laissant naître cet enfant, ses parents lui nuiraient?

« L'idée qu'un embryon puisse subir le même genre de préjudice qu'un enfant déjà né aurait l'implication peu attrayante que la destruction intentionnelle d'une éprouvette contenant un embryon devrait être considérée comme un meurtre ou, pire encore, comme un meurtre *commis sur un mineur*.

Dans l'état actuel du droit français, ce genre d'implication est exclue, pour des raisons plus complexes que le sentiment d'absurdité. Ainsi, des personnes avaient engagé une procédure contre un centre hospitalier universitaire où les embryons dont ils étaient les géniteurs étaient conservés, parce que ces embryons avaient été endommagés à la suite d'un accident. Elles se sont vu refuser toute compensation pour préjudice matériel (puisque les embryons sont supposés ne pas avoir de valeur marchande) ou pour préjudice moral (faute pour les embryons d'être des personnes, des êtres chers ou des produits humains ayant un « caractère sacré »). De façon plus générale, les embryons sont considérés juridiquement comme des « sans-statut » : ni personnes susceptibles de subir des dommages injustes, ni choses dont on pourrait tirer profit, pour des raisons qui pourraient valoir dans le domaine moral aussi.

Certaines personnes atteintes d'un handicap comme le nanisme, la trisomie ou la surdité estiment qu'elles subiraient un préjudice si l'on procédait à l'élimination systématique des embryons porteurs de leur pathologie, parce qu'une telle politique d valuerait leur propre existence. Elles ressentiraient une telle politique comme une *offense* aussi grave que des insultes racistes. Mais si on endossait l'argument des offenses, on s'engagerait envers des conclusions qu'il ne serait pas facile d'assumer. Des recherches qui viseraient à donner la vue à ceux qui en sont privés seraient-elles offensantes pour les aveugles ? Faudrait-il les interdire pour cette raison ?

Pour éviter ces implications indésirables et d'autres du même genre, on pourrait limiter la portée du principe de non-nuisance aux torts concrets causés directement et intentionnellement à des personnes

existantes et non consentantes. On exclurait ainsi les dommages à soi-même ou à des personnes consentantes, les dommages idéologiques, les offenses et les dommages aux entités possibles, potentielles, collectives ou abstraites. Selon cette interprétation minimaliste du principe de non-nuisance aux autres, la gestation pour autrui, l'aide active à mourir, l'interruption volontaire d'une grossesse fût-elle tardive, la sélection des embryons pour des raisons de convenance passeraient du statut d'atteintes graves aux autres à celui de « *crimes sans victimes* », c'est-à-dire qui ne devraient pas être traités comme des crimes.

Il me semble que les intuitions qui vont dans le sens d'une telle restriction du principe de non-nuisance pourraient être justifiées par deux hypothèses générales :

1. Dans le domaine de la procréation, le principe de non-nuisance ne s'applique pas à l'enfant à naître pour des raisons empiriques (on ne peut pas prédire son avenir) et conceptuelles (si on se restreint au cas des enfants qui risquent de naître handicapés lorsque la seule autre possibilité est de ne pas naître du tout).

2. Dans le domaine de la fin de vie, le principe de non-nuisance ne peut pas s'appliquer au candidat à la « mort douce » (euthanasie active ou passive ou suicide assisté), dans la mesure où il est consentant.

On pourrait dire que, dans les deux cas, le principe de non-nuisance aux autres doit être suspendu.

Empiriquement, on ne peut pas prédire comment l'enfant à naître se représentera son existence. Il se pourrait qu'elle soit intolérable pour un enfant « normal » et pleine de satisfactions pour un enfant porteur d'un handicap à la naissance (si on excepte les victimes de syndromes aussi physiquement destructeurs que ceux dits de « Tay-Sachs », qui sombrent très tôt dans un état végétatif ou de « Lesch-Nyan » qui conduit à des comportements d'automutilation précoces). La sociologie et la psychanalyse des personnes dites « handicapées » ont montré que leur vie, vue de l'intérieur, n'était pas aussi misérable que nombre de préjugés le laissent penser. Une bonne partie des souffrances de ces personnes ne vient pas du handicap lui-même, mais de sa perception par les autres, et surtout du fait que l'environnement physique et social n'est pas du tout conçu pour elles. La prudence empirique, relativement à ce que sera l'existence d'une personne handicapée à la naissance, étant donné, entre autres, que l'environnement physique et social pourrait changer, serait la politique la plus raisonnable.

Par ailleurs, même si, pour certains, une femme se conduit de façon irresponsable si elle garde son fœtus lorsqu'elle sait qu'il est porteur de

handicaps graves et incurables, qu'elle a les moyens matériels d'avorter et aucune raison religieuse impérieuse de ne pas le faire, il y a des obstacles *conceptuels* à considérer qu'elle lui cause un tort. Car pour qu'il y ait torts et victimes, il ne faut pas seulement qu'il y ait dommages et souffrances, mais dommages et souffrances *injustes*. L'enfant qui naît handicapé subit-il un dommage « injuste », si la seule autre possibilité qui lui était ouverte était de ne pas naître du tout ? Comme il n'y a pas de réponse claire à cette question, on ne peut pas dire que l'enfant qui naît handicapé dans ces conditions est une « victime ». Cette conclusion ne dépend nullement de la valeur religieuse ou sacrée qu'on donne à la vie en général ».

« Le principe de non-nuisance », *in La vie, la mort, l'État. Le débat bioéthique*, Grasset, coll « Mondes vécus », 2009.

On voit bien qu'il faut penser notre rapport à la malformation à partir d'une nouvelle analyse qui ne fasse pas du handicap un manque, mais une manière spécifique d'être. On voit les implications de la fin de l'article de Ruwen Ogien: faire naître un enfant ayant une spécificité physique n'est pas directement un préjudice pour lui, cela ne l'est qu'en fonction de la place que la société dans laquelle il est amené à vivre va lui laisser et dans quelles conditions elle va lui permettre de mener sa vie de la manière la plus épanouie possible.

III - Le monstre moral

Fiche 1: Le monstre moral, une notion politique

Objectif de la fiche: il s'agit de montrer en quoi le monstre moral est d'abord une notion métaphorique, qui sert à désigner un individu ou un groupe dont on cherche à disqualifier la légitimité politique; il s'agit de mettre en évidence la manière dont cette notion mélange dès l'origine le naturel et le social, autour du double sens du terme de « norme », biologique ou sociale.

1 - Le monstre moral comme métaphore du monstre naturel:

Dans *Les travailleurs de la mer*, Sieur Clubin, prototype du monstre moral (voir fiche 3, Le monstre imaginaire) est décrit à partir de l'hermaphrodite; au début du livre, dans la partie qui porte justement le nom de ce personnage, dans un passage consacré à la réputation et aux opinions communes, Hugo fait mention d'une idée concernant les révolutionnaires:

« (Le diable) avait pris les catholiques en affection...Une de ses plus insupportables familiarités, c'était de faire des visites nocturnes aux lits conjugaux catholiques, au moment où le mari était endormi tout à fait, et la femme à moitié. De là des méprises. Patouillet pensait que Voltaire était né de cette façon. Cela n'a rien d'in vraisemblable. Ce cas du reste est parfaitement connu et décrit dans les formulaires d'exorcisme, sous la rubrique: De erroribus nocturnis et de semine diabolorum. Il a particulièrement sévi à Saint-héliier vers la fin du siècle dernier, probablement en punition des crimes de la révolution. Les conséquences des excès révolutionnaires sont incalculables ».

Victor Hugo, *Les travailleurs de la mer*.

On sait que la théorie en vogue au Moyen-Âge consiste à voir dans l'union avec le diable la cause des malformations. La révolution est donc ici décrite (précisons que ce n'est pas l'opinion d'Hugo, mais celle d'une opinion superstitieuse qui parle dans ce premier chapitre des *Travailleurs de la mer*) comme enfantant des monstres (on peut imaginer qu'enfanter

Voltaire semble, pour des catholiques, à peu près synonyme d'enfanter un monstre). Il y a donc bien dans une opinion commune un mélange entre des considérations d'ordre tératologique sur l'enfantement des monstres et des considérations d'ordre politique, une confusion entre un ordre biologique et un ordre politique, l'un et l'autre se causant sans cesse (Voltaire est un monstre enfanté par une union avec le démon dont les pensées causent la révolution française, dont les participants engendrent à leur tour des monstres)

- Suétone fait une référence au cheval de César dans *Les 12 Césars*: la malformation du cheval est un signe du caractère monstrueux de son maître:

« Il montait un cheval remarquable, dont les pieds rappelaient la forme humaine, et dont le sabot fendu offrait l'apparence de doigts. Ce cheval était né dans sa maison, et les haruspices avaient annoncé qu'il présageait l'empire du monde à son maître: aussi l'éleva-t-il avec grand soin. César fut le premier, le seul, qui dompta la fierté rebelle de ce coursier. Dans la suite, il lui érigea une statue devant le temple de Vénus Genetrix. »

Suétone, *Les douze Césars*, livre I, 61.

Le cheval de César est donc atteint de polydactylie. On note que ce fait est interprété comme signe de la destinée de César. Or, pour un auteur républicain comme Suétone, cette destinée est une sorte de monstruosité politique puisque César inaugure l'empire romain. On peut donc lire ici un lien entre la monstruosité du cheval, la monstruosité de César, lien tracé par un présage.

Un tel fait biologique est expliqué comme une forme particulière d'atavisme, notamment par Stephen Jay Gould (référence à retrouver). L'atavisme est défini comme réapparition d'un caractère ancestral chez un individu qui normalement ne devrait pas le posséder. On verra l'utilisation qu'en fait Lombroso dans sa recherche sur le criminel-né, mais gardons en mémoire que l'atavisme est donc une explication de l'apparition de monstruosité.

- On peut déjà formuler l'idée suivante. Le monstre moral est une catégorie tout d'abord politique. On pense par métaphore à partir de la malformation physique une attitude politique avec laquelle généralement on n'est pas d'accord. Un comportement considéré comme anormal politiquement est donc décrit comme étant en lien avec une anormalité de type physique. Ce registre métaphorique montre bien comment la notion de monstre moral se situe au lieu d'une confusion entre deux sens du terme de norme, un sens biologique et un sens social.

2) Une notion permettant de dénoncer un désordre politique:

- Néron est présenté par Suétone, qui défend la république, comme un monstre sexuel aux origines déjà criminelles. Le livre qui lui est consacré débute en effet par sa généalogie, qui sert à mettre en évidence une sorte d'hérédité dans le crime. Le comportement est donc quelque chose qui se transmet de génération en génération et qui semble donc devoir être lié à une nature familiale particulière. Cette nature se révèle dans les descriptions de ses débauches d'ordre sexuel qui rompent un ordre social considéré comme naturel:

« (1) Sans parler de ses débauches avec les hommes libres, et de ses amours adultères, Néron viola une vestale nommée Rubria.

(2) Il fut sur le point d'épouser en légitime mariage son affranchie Acté, et il apostat des personnages consulaires pour jurer qu'elle était d'un sang royal.

(3) Il rendit eunuque le jeune Sporus et prétendit le métamorphoser en femme. Il l'amena à sa cour avec une suite considérable, lui constitua une dot, l'orna du voile nuptial, et l'épousa en observant toutes les cérémonies d'usage. C'est ce qui fit dire assez spirituellement à quelqu'un, qu'il eût été heureux pour le genre humain que son père Domitius eût épousé une femme de cette espèce.

(4) Il fit habiller ce Sporus comme une impératrice, le promena en litière et l'accompagna dans les assemblées et dans les marchés de la Grèce, ainsi que dans les fêtes sigillaires de Rome, en lui donnant de temps en temps des baisers.

(5) Il est hors de doute qu'il voulut abuser de sa mère, et que les ennemis d'Agrippine l'en détournèrent, de peur que cette femme impérieuse et violente n'acquît trop d'ascendant par ce nouveau genre de faveur. Ce qui accrédita cette opinion, c'est qu'il plaça parmi ses concubines une courtisane qui ressemblait beaucoup, dit-on, à Agrippine.

(6) On assure même qu'autrefois, quand il se promenait en litière avec sa mère, il satisfaisait ses désirs incestueux, et qu'on s'en aperçut aux taches de ses vêtements. »

Suétone, *Les douze Césars*, livre II, 28.

On voit apparaître ici une autre forme de monstruosité morale, dans la débauche sexuelle qui mêle de façon significative des modifications de

statut social et de caractères biologiques: il cherche à faire passer une affranchie pour une femme de sang royal, il cherche à faire passer un homme pour une femme. Les normes sociales et biologiques sont toutes les deux convoquées pour montrer son caractère monstrueux. Empereur, il est un monstre parce qu'il bafoue toutes les lois.

La narration de sa relation incestueuse avec sa mère finit de tracer le tableau d'un monstre sexuel dont les désirs sont une permanente transgression de toutes les lois possibles, politiques et naturelles.

- Cet accusation d'inceste de la part d'adversaire politique se retrouve lors de la Révolution française. Les révolutionnaires accusent les membres de la famille royale de pratiquer l'inceste, notamment Marie-Antoinette. Il y a encore ici accusation d'une transgression de lois considérés comme naturelles. En retour, les monarchistes accusent les révolutionnaires de pratiquer l'anthropophagie. On mange, paraît-il, des pâtés de chair humaine dans les rues de Paris. On voit donc apparaître ici dans le cadre de la révolution une stratégie semblable de caractérisation de l'adversaire par l'attribution de comportements scandaleux, inceste et anthropophagie. Or on sait que ces deux pratiques sont celles qui sont les plus interdites dans les sociétés humaines: accuser quelqu'un de ces pratiques, c'est l'exclure de la société, le présenter comme agissant contre-nature.

3) Une confusion de l'ordre politique et de l'ordre naturel:

- Pour disqualifier son adversaire, on le présente donc comme un monstre, dont la figure la plus évidente semble être, comme le signale Michel Foucault dans *Les anormaux*, celle de l'ogre. Est monstrueux celui qui consomme, dans tous les sens du terme, ce que l'humanité ne doit justement pas normalement consommer:

« Le monstre humain...est une figure où se combinent fondamentalement ces deux grands thèmes de l'inceste des rois et du cannibalisme des affamés. Ce sont ces deux thèmes, formés à la fin du XVIIIème siècle dans le nouveau régime de l'économie des punitions et dans le contexte particulier de la Révolution française, avec les deux grandes formes du hors la loi selon la pensée bourgeoise et la politique bourgeoise, c'est à dire le souverain despotique et le peuple révolté; ce sont ces deux figures là que vous voyez maintenant parcourir le champ de l'anomalie. Les deux grands monstres qui veillent sur le domaine de l'anomalie et qui ne sont

pas encore endormis- l'ethnologie et la psychanalyse en fond foi- sont les deux grands sujets de la consommation interdite: le roi incestueux et le peuple cannibale ».

Michel Foucault, *Les anormaux*, cours du 29 janvier 1975.

- _ Présenter son ennemi politique sous les abords d'un monstre, c'est le faire passer pour un étranger à l'humanité elle-même, moyen de le disqualifier dans sa revendication politique; en retour, on légitime sa propre position en la faisant passer pour la seule position naturelle qui convient à l'humanité.
- _ Par la figure du monstre moral, au sens politique du terme, on naturalise ainsi l'opposition politique, en la déshumanisant. On peut alors se comporter vis-à-vis d'elle sur le mode du rapport de force, de la loi naturelle et non plus de la loi politique. Les lois de la société ne s'appliquent pas à la personne du monstre, puisqu'il est par définition hors de l'humanité, hors nature et donc de fait hors de la société. Ainsi se posera la question de la possibilité même de juger le roi lors de la révolution française. Peut-on juger un être qui par définition échappe à la notion même de loi?
- _ Apparaît alors ici le domaine dans lequel la notion de « monstre moral » va avoir la plus grande prospérité, le domaine criminel. Si le monstre est en effet ce qui échappe à la loi, sa figure va apparaître dans les lieux où va se poser la question de la possibilité même du jugement par l'institution judiciaire. Mais cette question va être donc résolue à l'aide d'une notion confuse, qui va aboutir à une naturalisation du crime.

Comment passe-t-on du monstre comme catégorie juridique et fantasme politique au monstre comme catégorie psychiatrique?

Fiche 2: Le monstre moral devient une figure criminelle

Objectif de la fiche: il s'agit de montrer en quoi une modification de la conception de la justice entraîne une interrogation sur les motivations du criminel afin de déterminer s'il est possible ou non de le punir; certains crimes, commis « sans intérêt », amènent à créer une nouvelle catégorie, à l'intersection de la justice et de la psychiatrie, celle d'instinct criminel; il y aurait des criminels par nature, des sortes de monstres moraux.

1) Une modification du fonctionnement de la justice

« Dans *Surveiller et punir*, les analyses de Foucault portent sur la modification du fonctionnement de la justice et la conception de la peine: ce qui nous intéresse ici c'est qu'il va essayer de montrer comment se pose à un moment donné à l'institution judiciaire la question de la nature du criminel

« Le début de *Surveiller et punir* fournit un exemple de l'ancienne manière de punir:

« Damiens avait été condamné, le 2 mars 1757, à « faire amende honorable devant la principale porte de l'Église de Paris », où il devait être « mené et conduit dans un tombereau, nu, en chemise, tenant une torche de cire ardente du poids de deux livres »; puis, « dans le dit tombereau, à la place de Grève, et sur un échafaud qui y sera dressé, tenaillé aux mamelles, bras, cuisses et gras des jambes, sa main droite tenant en icelle le couteau dont il a commis le dit parricide, brûlée de feu de soufre, et sur les endroits où il sera tenaillé, jeté du plomb fondu, de l'huile bouillante, de la poix résine brûlante, de la cire et soufre fondus ensemble et ensuite son corps tiré et démembré à quatre chevaux et ses membres et corps consumés au feu, réduits en cendres et ses cendres jetées au vent¹ ».

« Enfin on l'écartela, raconte la Gazette d'Amsterdam. Cette dernière opération fut très longue, parce que les chevaux dont on se servait n'étaient pas accoutumés à tirer; en sorte qu'au lieu de quatre, il en fallut mettre six; et cela ne suffisant pas encore, on fut obligé pour démembrer les cuisses du malheureux, de lui couper les nerfs et de lui hacher les jointures...

« On assure que quoiqu'il eût toujours été grand jureur, il ne lui échappa aucun blasphème; seulement les excessives douleurs lui faisaient pousser d'horribles cris, et souvent il répéta : Mon Dieu, ayez pitié de moi; Jésus, secourez-moi. Les spectateurs furent tous édifiés de la

sollicitude du curé de Saint-Paul qui malgré son grand âge ne perdait aucun moment pour consoler le patient. »
Michel Foucault, *Surveiller et punir*, p.9, 1975.

Selon Foucault, le souverain doit montrer le caractère absolu de son pouvoir. La démesure du châtement est donc sans rapport avec le crime commis, il est l'expression de l'absoluité du pouvoir politique; il ne peut pas y avoir donc de crime monstrueux, c'est-à-dire que le pouvoir ne puisse punir, puisque le pouvoir étant absolu, il peut toujours surpasser le crime commis.

_Le pouvoir se transforme à partir du XIXème siècle: il n'est pas celui qui punit pour affirmer son pouvoir qui a été bafoué, mais il va punir de façon proportionnelle. On n'essaie pas de montrer qu'on est plus fort que le criminel, on essaie de déterminer la « quantité » du crime commis pour lui donner la « quantité » de punition requise:

« il va falloir trouver une certaine unité de mesure entre le crime et la châtement, unité de mesure qui permettra d'ajuster la punition de telle sorte qu'elle soit juste suffisante pour punir le crime et empêcher qu'il ne recommence »

Michel Foucault, cours du 29 janvier 1975, *Les anormaux*, p. 82.

_Pour déterminer cette proportionnalité de la punition, on va s'intéresser à la notion d'intérêt du crime: pour quelle raison le criminel a-t-il commis ce crime? En connaissant sa motivation, on pourra alors déterminer comment le punir. On voit donc que la question de la punition du crime subit ici une modification. La punition ne sert plus à un pouvoir à affirmer son autorité mise à mal par le crime. Elle doit prévenir la récidive. Elle va donc s'intéresser à la nature du criminel de manière à pouvoir le juger de la manière la plus rationnelle possible. En comprenant les motivations du crime, il deviendra possible de le juger. On ne peut donc plus juger sans mettre à jour la nature du criminel.

2) Le problème du crime sans intérêt

_Des cas différents de consommation d'êtres humains: Foucault mentionne 3 cas différents pour mettre en évidence la notion d'intérêt: 1) une femme tue et mange sa fille; à cette époque règne une famine terrible dans la région, pas de problème: on voit bien l'intérêt de la mère; 2) un homme tue deux enfants sans raison, il déclare qu'il les a

pris pour des enfants de la famille royale; démence, délire, pas de problème, son cas relève de la psychiatrie et non de la justice; 3) le cas problématique: une femme tue une enfant voisine, sans raison, mais également sans délire.

«Peut-on la juger ou non? Ce crime, apparemment incompréhensible parce que sans intérêt évident, bloque l'institution judiciaire:

« l'intérêt du crime est son intelligibilité, qui est en même temps sa punissabilité. La rationalité du crime-entendue donc comme mécanique déchiffrable des intérêts- se trouve être requise par la nouvelle économie du pouvoir de punir, ce qui n'était aucunement le cas dans l'ancien système, où se déployaient les dépenses toujours excessives, toujours déséquilibrées du pouvoir ».

Michel Foucault, cours du 5 février 1975, *Les Anormaux*, p.106.

C'est pour pallier ce blocage que l'institution judiciaire va se tourner alors vers la psychiatrie en posant la question suivante: est-il possible de punir cette personne ou relève-t-elle d'un autre champ, celui de la psychiatrie?

-La psychiatrie en s'intéressant ainsi au crime sans raison peut valider son propre pouvoir, qui consiste à repérer les éléments dangereux pour la société et à valider son idée que la folie est un phénomène dangereux pour la société toute entière: on verra en détail avec Lombroso que le but de son anthropologie criminelle est justement de parvenir à repérer des criminels-nés, c'est-à-dire des individus souffrant d'atavisme et ne pouvant être « civilisés », de manière à les placer à l'écart de la société; on voit donc que la psychiatrie, dès son origine et son mouvement de légitimation, n'est pas une science neutre, mais, comme le dit Foucault, a l'ambition de se présenter comme une «branche spécialisée de l'hygiène publique »:

« la psychiatrie, d'une part, a fait fonctionner toute une partie de l'hygiène publique comme médecine et, d'autre part, elle a fait fonctionner le savoir, la prévention et la guérison éventuelle de la maladie mentale comme précaution sociale, absolument nécessaire si l'on voulait éviter un certain nombre de dangers fondamentaux et liés à l'existence même de la folie ».

Michel Foucault, cours du 5 février 1975, *Les Anormaux*, p.109.

- Comment la psychiatrie va-t-elle répondre à la question posée par le pouvoir judiciaire? Elle va commencer à mener une étude sur la nature du criminel, afin de déterminer si on ne peut pas trouver dans son enfance des traces, des éléments précurseurs de son crime, comme si le crime avait d'une certaine manière toujours déjà été là, contenu dans la nature du criminel, n'attendant qu'une occasion propice pour s'exprimer. La folie ne va donc plus être identifiée par des crises de démence comme auparavant, mais sur le mode de l'instinct: il y a des instincts criminels qu'il va falloir identifier.

3) La confusion de la justice et de la psychiatrie: le double sens des normes

à partir de là, on voit apparaître la coordination de deux domaines différents, la folie et le crime, qui vont se retrouver autour de cette notion d'instincts: on est fou par nature, on est criminel par nature. La criminologie de Lombroso (voir fiche 3) sera la systématisation de ce processus; cela permet de construire un terrain d'entente entre pouvoir pénal et pouvoir psychiatrique:

« l'instinct... permet de réduire en termes intelligibles cette espèce de scandale juridique que serait un crime sans intérêt, sans motif et, par conséquent, non punissable; et puis, d'un autre côté, de retourner scientifiquement l'absence de raison d'un acte en un mécanisme pathologique positif ».

Michel Foucault, cours du 5 février 1975, *Les Anormaux*, p.128.

-cela entraîne une première confusion concernant le rapport entre l'institution pénale et l'institution psychiatrique: la première ne se contente plus de juger les crimes, elle cherche à comprendre les criminels pour savoir si elle peut les juger; elle fait œuvre de psychologie; de l'autre côté, la psychiatrie ne se contente pas de trouver les mécanismes amenant à la folie, elle détermine qui peut être jugé et qui ne le peut pas; de ce point-de-vue, elle prend le rôle de l'institution judiciaire.

-cela entraîne une deuxième confusion entre deux sens du terme de « norme ». D'une part, une norme a un sens évidemment social: le crime est un comportement que l'on peut qualifier en ce sens d'anormal parce qu'il ne respecte pas les règles d'une société:

« la norme, entendue comme règle de conduite, comme loi informelle, comme principe de conformité; la norme à laquelle s'oppose l'irrégularité, le désordre, la bizarrerie, l'excentricité, la dénivellation, l'écart »

Ibid., p.150.

Mais, d'autre part, une norme a un sens également biologique (voir *Le normal et le pathologique* de Canguilhem); s'il y a un instinct criminel ou un instinct de la folie, il est une anormalité de type biologique, qu'il va falloir repérer; on voit alors apparaître des liens entre les recherches en psychiatrie et les recherches dans le domaine des troubles organiques et fonctionnels (voir fiche suivante):

« la norme comme régularité fonctionnelle, comme principe de fonctionnement adapté et ajusté; le « normal » auquel s'opposera le pathologique, le morbide, le désorganisé, le dysfonctionnement »

Ibid., p.150.

Le crime monstrueux, et donc son auteur, le monstre criminel, se situe à l'intersection de cette double confusion, entre l'institution judiciaire et l'institution psychiatrique, entre la norme sociale et la norme biologique.

Fiche 3: La criminologie, une tentative de tératologie morale

« La folie morale est un genre, dont le crime constitue une espèce. »
Cesare Lombroso, *L'homme criminel*.

Objectif de la fiche: il s'agit de donner un exemple de formation d'une conception scientifique de la notion de « monstre moral », à partir de l'analyse du projet de Lombroso de former une anthropologie criminelle et d'analyser les raisons épistémologiques de l'échec du projet.

1) Un projet d'amélioration de la société: l'anthropologie criminelle

L'idée est assez courante depuis l'Antiquité de trouver des signes des qualités ou des défauts moraux des individus dans leur physionomie mais au XIXème siècle, cette intuition connaît un nouvel essor grâce à la tentative de la rendre scientifique notamment par les travaux de Gall le théoricien de la phrénologie. Il est le premier à établir une relation causale entre l'organisation cérébrale d'un individu et ses actions. Il est possible d'expliquer certains types de crimes, commis dans d'horribles circonstances, et apparemment sans motifs, par un développement exagéré de l'instinct carnassier. Parce que Gall précède Lombroso dans le temps et qu'il a largement appliqué sa théorie anatomique et physiologique à la question criminelle, il est tout autant, et peut-être plus que Lombroso, l'initiateur de la tradition bio-anthropologique de l'étude du criminel. Mais il ne parle jamais de « criminel type »

Comment expliquer alors le succès particulier des travaux de Lombroso? Quelle est la spécificité de la criminologie? On peut noter un effort de systématisation, emploi de la biologie et notamment de la biologie la plus novatrice pour l'époque, la théorie évolutionniste:

« L'hypothèse atavique de Lombroso charriait des éléments très anciens dans le cadre nouveau de l'évolutionnisme et de la philosophie positiviste »

(<https://criminocorpus.revues.org/127>),

Cet usage de la biologie s'accompagne d'une volonté de progrès social. Par ses travaux, Lombroso veut éviter que la société ne puisse progresser en raison de résurgences de caractères criminels ataviques (voir la fiche 1, *Le monstre moral*). Il y a une volonté réformatrice chez Lombroso notamment en ce qui concerne le traitement par la société des criminels:

« Et si, partant de là, nous nous rencontrons avec Roussel, Barzillai et Ferri pour blâmer les maisons de correction, que l'on pourrait, hélas ! appeler justement des officines de corruption, nous croyons qu'il y aurait pour le pays un immense avantage à fonder à leur place des maisons pour les fous criminels, ou, mieux encore, un asile perpétuel pour les mineurs affectés de tendances criminelles obstinées ou de folie morale.

Pour eux, l'asile criminel devient utile autant et même plus que pour les adultes, car il étouffe dès leur naissance les effets de ces tendances auxquelles nous ne prêtons, malheureusement notre attention que quand elles sont devenues irrémédiables et fatales.

Et ce n'est point là une idée nouvelle ou révolutionnaire ; sous une forme plus radicale et moins humanitaire la Bible l'avait déjà proclamée, quand elle ordonnait au père de faire lapider par les Anciens son fils méchant, ivrogne et rebelle à la voix de ses parents et à leurs corrections. L'éducation peut, en effet, empêcher une bonne nature de passer du crime infantile et transitoire au crime habituel — mais elle ne peut changer ceux qui sont nés avec des instincts pervers. »

Mais la notion qui l'a fait passer à la postérité est sans nul doute celle de criminel-né.

2) La conception du criminel-né

-Cette notion ne peut se comprendre sans présenter l'ensemble de la pensée de Lombroso, de manière même succincte. Le principe fondamental réside dans le fait qu'il existe, pour Lombroso, une continuité de la nature et du crime et que la civilisation constitue une rupture dans cette continuité. Sans cette idée en tête, le début de *L'homme criminel* semblera surprenant à son lecteur puisque la première partie de l'ouvrage s'ouvre sur « L'équivalent du crime chez les plantes et chez les animaux » On ne voit pas très bien à première vue l'intérêt qu'il pourrait y avoir à trouver des équivalents du crime dans la nature. Plus encore, le crime semble bien être déterminé socialement, puisque sans loi il ne semble pas possible de parler de crime. Formulons les choses autrement, dans la nature, il y a des comportements naturels, mais a priori pas de comportements criminels. On se retrouve donc encore ici dans cette confusion permanente de la nature et de la société, comme en témoigne le passage suivant:

« 21. — Quoiqu'on s'efforce d'établir des distinctions, il faut bien l'avouer : il y a une continuité, un passage insensible de plusieurs de ces actes que nous appelons criminels à ceux qui ne constitueraient un crime que pour l'homme. Ainsi les vols des singes, les vengeances des chiens, les meurtres des fourmis peuvent, jusqu'à un certain point, rentrer dans la catégorie

du meurtre accompli sur un champ de bataille, de celui qui a pour but la conquête des aliments, ou qui résulte de la lutte pour l'existence — tout comme le meurtre par cupidité, qui, par conséquent, doit être amené à la première catégorie. Bien des meurtres avec cannibalisme, bien des parricides et des infanticides qui s'observent par exemple chez quelques espèces de *Chaetocompa*, chez les ours, les loups, sont déterminés, comme dans nos disettes, par la concurrence vitale ; car la fécondité excessive finit par être nuisible à la prospérité de l'espèce. Dans ces cas la destruction des individus sert à maintenir l'espèce. Il en est de même dans les cas où sont sacrifiés les nouveaux-nés maladifs qui offrent peu de chances de vitalité, comme chez les poules. La fréquence même de ces actes chez quelques espèces prouverait qu'ils ne sont pas toujours anormaux. Cette férocité même, non provoquée, qui reproduit chez les animaux domestiques le type de la *méchanceté brutale des criminels* peut s'expliquer très-bien par la reproduction des tendances ataviques (comme chez le chien qui se rattache au loup), par un effet des conditions organiques du cerveau, comme cela se trouve évidemment dans les chevaux à nez busqué. »

Cesare Lombroso, *L'homme criminel*.

Il y a bien dans ce passage reconnaissance de différences, de « distinction » entre les comportements animaux et humains, mais ce qui importe ici c'est la « continuité » qui existe; les comportements repérés chez les animaux ont les mêmes causes que chez les humains:

Certains « crimes » peuvent s'expliquer par l'intérêt recherché par ceux qui les commettent: sauvegarder l'espèce (voir la fiche précédente).

Ces crimes ne sont pas anormaux, ils s'expliquent « très bien par la reproduction des tendances ataviques (comme chez le chien qui se rattache au loup), par un effet des conditions organiques du cerveau, comme cela se trouve évidemment dans les chevaux à nez busqué ». On voit apparaître ici la définition du criminel né telle qu'elle sera développée par la suite: il souffre d'atavisme (voir fiche 1), c'est-à-dire de la réapparition chez lui de caractères anciens, réapparition facilitée

visiblement par « des conditions organiques du cerveau ». Cet atavisme et ces conditions organiques peuvent se repérer indirectement dans l'apparence de l'individu (voir l'exemple des chevaux à nez busqué). On voit bien alors comment la malformation physique peut devenir l'indice grâce auquel on va pouvoir identifier une « malformation morale » puisque c'est bien de cela dont il s'agit.

La confusion des deux règnes de la nature et de la société est flagrante: « cette férocité...qui reproduit le type de *la méchanceté brutale des criminels* »: on devait trouver une origine naturelle au crime, mais en réalité, c'est la nature qui reproduit le comportement criminel. Inversion révélatrice d'une difficulté d'ordre épistémologique: on a une théorie sur le crime, on en cherche la validation dans un autre domaine (la nature) qui doit en être l'origine et ce domaine finit par être un reflet du domaine d'où on est parti. On cherche dans la nature l'origine du crime, mais on fait de la nature le reflet du crime; or, origine et reflet n'ont pas du tout la même valeur ontologique.

Pourquoi l'exemple du chien et du loup est-il particulièrement important? Il s'agit pour Lombroso d'introduire l'idée de la domestication comme lutte contre les instincts criminels. Si le criminel souffre d'atavisme, cela signifie deux choses.

Premièrement, la civilisation a pour rôle de domestiquer les individus: on va donc pouvoir retrouver chez les enfants des traces de cette « criminalité naturelle » et repérer ceux qui ne sont pas domesticables car criminels par nature (cela signifie que tout le monde est criminel, mais qu'il y a des degrés dans cette nature criminelle):

« Il est un fait qui a peut-être échappé à bon nombre d'observateurs, précisément par sa simplicité et son universalité, et que Moreau, Perez et Bain ont à peine aujourd'hui dégagé clairement; c'est que les germes de la folie morale et du crime se rencontrent, non par exception, mais d'une façon normale, dans les premières années de l'homme, comme dans l'embryon se rencontrent constamment certaines formes qui dans un adulte sont des monstruosité ; si bien que l'enfant représenterait un homme privé du sens moral, — ce que les aliénistes appellent un fou moral, et nous un criminel-né. »

Ibid..

Deuxièmement, on va pouvoir retrouver dans les comportements des « sauvages » les traces de cette criminalité naturelle que la civilisation a permis de contenir:

« Quand on veut étudier le crime chez les sauvages et chez nos premiers ancêtres, on rencontre la même difficulté qui se présente dans l'étude des animaux. *Comme chez ces derniers, le crime chez les sauvages n'est plus une exception, mais la règle presque générale.* Aussi n'y est-il considéré par personne comme un crime et se confond-il dans ses origines avec les actions les moins criminelles. »

Ibid..(nous soulignons).

Enfant et sauvage vont donc être par la suite examinés pour trouver chez eux la trace de cette criminalité naturelle qu'un processus de civilisation doit contenir.

Il n'y a donc pas simplement la formulation d'une anthropologie criminelle chez Lombroso, mais bien d'une anthropologie générale aboutissant à une hiérarchisation de l'humanité entre les sauvages et les civilisés.

On peut même aller plus loin en remarquant qu'il y a une intégration de la nature toute entière dans l'étude de Lombroso, qui commence par trouver des équivalents du crime y compris chez les végétaux. On pourrait sans nul doute renommer l'ouvrage *La nature criminelle*. L'homme étant en continuité avec la nature (Lombroso insiste sur ce point qu'il emprunte sans nul doute à Darwin), il hérite d'un certain nombre de comportements contre lesquels il doit lutter pour parvenir à se hisser au-dessus de cette nature, nature qui reste cependant toujours présente en lui et qui peut faire ressurgir ces comportements à n'importe quel moment selon les circonstances:

« Le crime, en somme, aussi bien d'après la statistique que d'après un examen anthropologique, apparaît comme un phénomène naturel ; et, si nous voulons emprunter la langue des philosophes, comme un phénomène nécessaire, aussi bien que la naissance, la mort, la conception, les maladies mentales, dont il est souvent une triste variété. — Et voilà que les actes instinctivement cruels des animaux et même des plantes ne semblent plus séparés comme par un abîme (V. p. 3 à 24) de ceux de l'homme criminel ; chaque différence va diminuant sans cesse et tend à disparaître, si bien que, dans cette forme étrange qu'on dit de *méchanceté brutale* du criminel, se laisse entrevoir une analogie, je dirais

presque une identité, à laquelle ne songeaient certainement pas ceux qui abusaient de ce mot. »

-Examinons à présent la notion centrale d'atavisme du criminel né: le criminel-né est celui dont l'éducation ne peut « redresser » la mauvaise nature et qu'il faut donc isoler le plus rapidement possible du reste de la société. La question est alors: comment peut-on le repérer? En étudiant les enfants, Lombroso remarque qu'on rencontre chez eux un plus grand nombre de ce qu'il appelle des « anomalies morales » que chez les adultes. Mais, point plus intéressant encore dans le but de l'identification:

« Les anomalies physiques se trouvent en proportion double, et atteindraient même un chiffre plus élevé chez ces jeunes gens entachés d'immoralité. »

Ibid..

Apparaît alors ici un lien entre anomalie mentale et anomalie physique, et plus largement maladie, qui ne sera jamais interrogé par Lombroso, mais pris comme une évidence: puisque le crime est causé par une anomalie morale et qu'il y a corrélation entre anomalie physique et anomalie morale, l'anomalie physique va devenir l'indice d'une potentielle anomalie morale. Il va alors s'agir de traquer chez les criminels tous les signes d'anomalie physique, de manière à disposer d'une sorte de lexique, de manuel de traduction de l'anomalie, permettant d'associer à une anomalie physique une anomalie morale. S'en suit dans le reste de l'ouvrage, une longue liste d'études comparatives entre les criminels, les fous, les prostitués, les « normaux », afin de faire apparaître des faits marquants. Nous verrons dans la dernière partie de la fiche différents types d'erreurs épistémologiques commises par Lombroso, mais nous présentons ici la conclusion à laquelle il parvient (à laquelle il ne pouvait pas ne pas parvenir, parce qu'elle est présente dès le début en réalité).

Qu'est-ce qu'un criminel-né? C'est un être qui ne souffre pas d'un défaut d'intelligence, mais d'un défaut de sensibilité, qui l'empêche d'avoir le moindre sens moral. Ce défaut est le signe qu'il souffre d'une forme d'atavisme moral qui le rend semblable à un sauvage ou à un enfant. Cet atavisme est causé par un « arrêt de développement » (terme emprunté sans nul doute possible à la tératologie de Geoffroy Saint-Hilaire) du cerveau qui permet à d'anciennes formes de l'humanité de s'exprimer à nouveau. Cet « arrêt de développement » peut avoir des conséquences

également sur l'organisme de l'individu. Le criminel-né est donc un monstre moral doublé d'un malade :

« *Influence de l'épilepsie.* — Mais la théorie de l'atavisme du crime se complète et se corrige par l'adjonction de la nutrition défectueuse du cerveau, d'une mauvaise conductibilité nerveuse, d'un manque d'équilibre des hémisphères, par la condition épileptique. C'est, en un mot, la maladie qui vient s'ajouter à la monstruosité. »

« L'arrêt de développement, et l'état épileptoïde peuvent très-bien concilier la maladie avec l'atavisme, qui malgré la maladie, ou plutôt d'accord avec elle, reste un des caractères les plus constants du criminel-né. »

Ibid.

Pourquoi cette insistance sur le caractère malade du criminel? Sans aucun doute parce qu'il faut expliquer pourquoi, si tout le monde est un criminel-né potentiel, tout le monde ne le devient pas. Certains sont sans doute plus prédisposés que d'autres à devenir criminels, mais il faut qu'une maladie du cerveau, comme l'épilepsie par exemple, facilite l'expression du caractère atavique.

-L'anthropologie criminelle a donc un statut ambigu. Est-elle une science biologique ou une science sociale? Est-elle descriptive ou normative? Si le criminel est un monstre moral et un malade, on voit donc bien que, si le crime est un problème qui embarrasse la société, puisqu'il en empêche le bon fonctionnement, il n'est pas à proprement parler un problème social. Il est un problème biologique et quasiment de santé publique. Faire des criminels des malades, c'est en quelque sorte affirmer qu'on peut se passer de l'institution judiciaire, puisque le crime est une espèce de la folie et que la folie appartient au domaine de la psychiatrie. De cette manière apparaît en toute évidence la confusion que porte avec elle dès son origine la notion de « monstre moral ». Lombroso parvient à une naturalisation du comportement criminel qui ne peut avoir comme conséquence qu'une expulsion du criminel hors de la sphère sociale. D'une certaine manière, la société est donc acquittée de toute responsabilité dans l'apparition des criminels-nés.

5) Les difficultés épistémologiques

Il y a dans *L'homme criminel* tout un ensemble de problèmes épistémologiques qui en rendent la lecture assez pénible, même si elle devient par moments assez drôle, et qu'il serait vain de chercher à lister dans le détail. On peut se reporter à l'ouvrage de Stephen Jay Gould, *La mal mesure de l'homme* pour se faire une idée des sottises épistémologiques que recèle non seulement la criminologie de Lombroso, mais toutes les tentatives de trouver des origines biologiques au crime ou à l'intelligence; on peut cependant faire une rapide liste des erreurs les plus grossières:

Une confusion du social et du biologique: une longue partie de l'ouvrage consiste à analyser le goût avéré selon Lombroso des criminels pour le tatouage, celui-ci devenant un indice fort pour leur identification. Le tatouage serait le signe d'une insensibilité à la douleur. Or, cette sensibilité à la douleur est le fondement même de notre sens moral pour Lombroso. À partir du moment donc où une personne est tatouée, cela témoigne de son absence de sens moral, puisqu'elle n'en possède pas la condition de possibilité. On ne peut s'empêcher d'imaginer le choc de Lombroso et les conclusions qu'il en tirerait s'il revenait vivre à notre époque où tout le monde ou presque est tatoué. Plutôt que de revenir sur sa théorie, nul doute qu'il y trouverait la certitude que la criminalisation de la société est en voie, que la nature va reprendre ses droits sur la civilisation, faute sans nul doute d'avoir réussi à identifier les criminels nés en son sein. On voit bien comment Lombroso confond ici des phénomènes sociaux et les phénomènes biologiques. On ne se tatoue pas par nature, mais par une sorte de conformisme social. Les criminels ne se tatouent pas parce qu'ils ont une nature criminelle, mais parce qu'ils appartiennent à un groupe social particulier.

le principe de l'objection validante: Lombroso mesure des volumes crâniens, avec l'idée de montrer que les volumes des crânes des criminels sont plus faibles que ceux des hommes normaux. On ne se demande jamais s'il y a un lien entre le volume du cerveau et l'intelligence, on tient cela pour acquis. On sait également à l'avance que les criminels devraient avoir donc des volumes crâniens plus petits que les hommes civilisés. Or, manque de chance, ce n'est pas le cas: si en moyenne, les criminels ont des volumes crâniens plus petits, c'est aussi chez eux que l'on trouve les volumes crâniens les plus gros. Une telle constatation au milieu des pages et des pages de chiffres (qui font office de preuves) devrait poser à tout le

moins problème et amener une réflexion de Lombroso sur ses présupposés. Tel n'est pas le cas. Ce qui aurait du constituer une objection forte à la démarche menée dans cette partie devient finalement un moyen de valider le présupposé selon lequel les criminels ont un volume crânien inférieur à la moyenne. Il suffit pour cela de créer une nouvelle catégorie de criminel, les criminels de génie. Notons que Lombroso ne sait pas à qui appartient le crâne, mais il en déduit avec certitude qu'il s'agit d'un criminel de génie. Grâce à cela, on peut même commencer à avancer l'idée que les criminels sont bien des anormaux, qu'ils soient ordinaires (leur volume crânien est inférieur à la moyenne) ou de génie (leur volume crânien est supérieur à la moyenne) et que leur folie a à avoir non pas nécessairement avec un défaut d'intelligence, mais avec un « défaut de sensibilité ».

Nous l'avons dit, le caractère scientifique de la démarche de Lombroso réside essentiellement dans la quantification, dont le sens est parfois peu évident. Mais enfin, constatons tout de même que Lombroso quantifie et que cette quantification semble suffire en termes de preuves. Cependant cette apparente rigueur mathématique qui fonderait la criminologie en science laisse toute de même à désirer. Il y a en effet un traitement aléatoire des chiffres. Sans rentrer encore une fois dans les détails, mentionnons juste le cas suivant.

Au début de l'ouvrage, Lombroso prend le temps de réexpliquer sa théorie du criminel-type. Il répond aux objections qui lui sont faites que certains criminels ne possèdent pas toutes les caractéristiques du criminel-né et que certaines personnes n'ayant rien de criminels possèdent certains de ces critères. Il répète que pour lui le criminel-type n'existe pas réellement, qu'il est à comprendre sur le modèle de la moyenne. On voit bien l'idée que Lombroso formule par l'exemple suivant: si on sait que la moyenne d'âge des hommes est de 32 ans et qu'on meurt plus en moyenne au mois de décembre, cela n'invalide en rien ces moyennes de montrer des individus morts avant ou après 32 ans, à un autre mois que le mois de décembre, précisément parce que la moyenne ne dit pas que tous les hommes meurent en décembre à 32 ans. Jusqu'ici tout va bien.

Mais il entend réfuter ensuite une autre objection selon laquelle les échantillons analysés par lui ne sont pas en nombre assez grand pour être significatifs. Il répond en avançant l'idée que la manipulation des grands nombres n'a pas d'influence dans la mise en évidence du criminel type. Les choses ici deviennent singulièrement confuses: d'un côté, nous avons donc à faire à une moyenne, qui nécessiterait la manipulation de grands

nombres pour être la plus juste possible; de l'autre, on affirme que les grands nombres sont inutiles pour formuler cette moyenne qu'est le criminel-type. L'apparence mathématique de la démarche de Lombroso apparaît ici comme singulièrement discutable et peu au fait de principes mathématiques somme toute assez simple.

Mais les mathématiques ne sont, fort heureusement(!), pas le seul outil de validation des thèses de Lombroso. Il peut également s'appuyer sur des outils imparables, que sont les proverbes, les chansons populaires et la littérature. Il apparaît en effet comme très surprenant que Lombroso prétende trouver un appui à ses thèses dans des dictons ou de la littérature, même s'il s'agit de *Crime et châtiment* (le roman de Dostoevski valide en effet les théories de Lombroso, la fiction valide la théorie de la réalité, curieuse inversion). On voit mal un scientifique prendre la peine de quantifier tout un ensemble de phénomènes de manière précise et systématique pour finalement affirmer: de toute façon, les conclusions auxquelles je parviens étaient déjà connues de tous, pour preuve le dicton suivant...

On ne peut manquer de suspecter plutôt une déficience du travail scientifique dans cette proximité avec l'opinion commune. Sans affirmer que l'opinion est nécessairement fautive, il convient de remarquer que la science se caractérise par une méthode qui est propre à l'objet qu'elle étudie. Il est évident que cet objet a fait l'objet d'une opinion commune, non fondée sur cette méthode. Il semble donc impossible que les deux disent exactement la même chose, tout simplement parce qu'elles ne suivent pas la même démarche. Qu'il y ait une vérité dans les dictons populaires cela est sans doute indéniable; mais que la recherche scientifique n'apporte rien à cette vérité, voilà qui est plus douteux et qui surtout revient à nier la démarche scientifique elle-même. Pourquoi de manière générale se fatiguer à quantifier, à expérimenter, à interpréter, s'il est tout à fait possible que l'opinion soit déjà vraie? Un principe de moindre effort pourrait consister à dire la chose suivante: si un dicton peut valider une hypothèse scientifique, il est inutile de formuler des hypothèses scientifiques, le dicton suffit bien. D'une certaine manière, Lombroso en voulant montrer comment sa science est en accord avec l'opinion commune, invalide par là même cette science et la rend inutile.

On constate à partir de là qu'il y a de manière générale une inversion entre la conclusion et la preuve: si la conclusion était déjà présente dans des dictons, des chansons, des romans, cela signifie qu'aucune découverte réelle n'a été faite; tout ce qui est avancé comme des étapes d'un raisonnement à la suite desquelles on ne pourrait que formuler la théorie

du criminel-né ne sont en fait que des recherches venant à l'appui d'une vérité toujours déjà possédée et dont les résultats doivent par nécessité y correspondre.

Fiche 5: Les criminels de masse, des monstres ou des hommes ordinaires?

« On ne doit pas croire toutes choses d'un homme, parce qu'un homme peut dire toutes choses. On ne doit croire d'un homme que ce qui est humain. »

Cyrano de Bergerac

Objectif de la fiche: il s'agit de montrer comment la notion de « monstre moral » qui peut sembler parfaitement adapté pour désigner ceux qui participent à des crimes de masse est un vocable émotionnel qui empêche en réalité de comprendre les mécanismes qui conduisent à ces crimes.

1) La monstruosité des génocides

-Le nombre important de massacres commis au XXème siècle de part le monde et les cruautés et exactions commises à leur occasion, peut sembler justifier l'utilisation du terme « monstres » pour désigner ceux qui y participent. L'humanité semble dans ces occasions victimes d'une perte de sens moral. On ne voit plus en face de soi un autre être humain, qu'on traite comme si l'on était devenu insensible à sa propre souffrance qui pourrait être également la nôtre; on ne manifeste pas de regret a posteriori. Si la notion de criminel-né de Lombroso est à rejeter (voir fiche 3, *La criminologie comme tératologie morale*), son idée de crime commis par défaut de sensibilité semble ici pertinente.

-Plus encore, on a bien l'impression que ceux qui commettent ce genre de crimes s'excluent d'eux-mêmes de l'humanité définie non par des caractéristiques biologiques, mais par des propriétés morales. Seuls des monstres pourraient alors agir de la sorte.

-Le danger d'une telle caractérisation revient cependant à refuser finalement de rechercher les causes de tels comportements. On les met sur le compte d'une sorte de nature monstrueuse, contre laquelle, il n'y aurait rien à faire. Il y aurait alors simplement à déplorer une sorte de fatalité du mal ancré dans la nature humaine. De la même manière que le criminel né disculpe la société de toute responsabilité dans la naissance du crime (voir fiche 3, *La criminologie comme tératologie morale*), on voit ici apparaître une sorte de défense de l'humanité par elle-même.

-On retrouve justement et de manière paradoxale dans le camp des historiens négationnistes cette caractérisation des nazis comme monstres mais dans des cas bien précis: il y a eu quelques cas de chambres à gaz,

mais dirigées justement par des monstres, des fous. Cette concession vise alors à exonérer globalement le régime nazi d'une responsabilité dans l'extermination des juifs d'Europe (voir Vidal-Naquet, *Les Assassins de la mémoire*, texte disponible sur <http://www.anti-rev.org/textes/VidalNaquet87a/>).

Vidal Nacquet dans cet ouvrage consacré à une critique de « l'historiographie négationniste » commence de manière surprenante par interroger la manière dont on a pu traiter dans l'histoire le cannibalisme. Il y a eu selon trois grandes manières de le présenter:

a- Pour justifier la colonisation espagnole, le cannibalisme a été présenté à l'époque de la conquête de l'amérique comme le fait de peuples monstrueux hors de toute morale et de toute civilisation.

b- Plus tard, une explication que Vidal Nacquet qualifie de matérialiste a été donnée pour rendre compte de ce comportement incompréhensible: on mange autrui parce qu'on a faim.

c- Un dernier type d'explication consiste en une réduction à l'absurde: il n'y a jamais eu en réalité de cannibalisme.

L'acte qui nous semble monstrueux ne peut être compris pour lui-même: cela semble tellement monstrueux qu'on ne peut y croire: soit il y a des circonstances qui le rendent « humains », soit il n'est pas possible qu'il se soit produit, soit s'il s'est produit c'est le fait d'individus qui ne sont pas véritablement humains.

De la même manière selon Vidal-Nacquet, les révisionnistes traitent de la sorte le génocide: soit c'est le fait d'individus fous qui ont pris des décisions individuelles non imputables au régime nazi dans son intégralité, soit les morts juifs qu'il y a eu sont le résultat « normal » de la guerre ou des conditions de vie difficiles de cette période, mais en aucun cas le fait d'une volonté d'extermination, ou, plus terrible encore, il n'y a jamais eu d'extermination du tout:

« S'il n'y a pas, au sens scientifique du terme, de « débat » sur l'existence des chambres à gaz, c'est un fait que MM. les « révisionnistes » prétendent que ce débat existe, ou plutôt qu'il n'existe pas, puisqu'ils sont convaincus que - toute réserve étant faite sur l'activité d'un ou deux SS fous - rien de tel n'a existé. »

Vidal-Naquet, *Les Assassins de la mémoire*.

Le sens de l'expression « assassins de la mémoire » apparaît ici: après le « premier assassinat », physique, des personnes dans les camps,

s'accomplit sous un prétexte scientifique un « second assassinat » visant à nier l'existence même de ces morts est accompli ensuite, comme une répétition de la négation de leur être.

2) La banalité du mal, un concept flou et qui n'explique rien

-Hannah Arendt invente l'expression « banalité du mal » pour décrire Eichmann lors de son procès à Jérusalem. Rappelons le système de défense mis en place par Eichmann lors de ce procès. Il n'a selon lui pas de véritable responsabilité dans les crimes qui ont été commis, puisqu'il n'a fait en réalité que ce que tout fonctionnaire aurait fait en n'importe quelle circonstance, c'est-à-dire qu'il a obéi aux ordres que ses supérieurs lui donnaient. Le fait que cet ordre soit d'organiser la logistique de la solution finale (consistant à procéder à l'identification raciale et à organiser la déportation des Juifs d'Europe) ne change rien pour lui. Ce qui frappe Arendt est le fait que justement cet homme qui a accompli une action proprement monstrueuse dans sa négation de l'humanité d'autrui soit un homme d'une banalité affligeante. Cette idée est à comprendre dans le texte même d'Arendt en contraste avec celle de « monstre » :

« il eut été plus réconfortant de croire qu'Eichmann était un monstre, mais (ces gens étaient) effroyablement normaux »
Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*.

-On le voit bien, la notion de « banalité du mal » a un double mérite. D'une part, elle permet de montrer, comme les tentatives négationnistes, que l'extermination des Juifs d'Europe n'a pas été le fait de quelques individus monstrueux, mais qu'il a fallu une participation active d'un grand nombre de fonctionnaires, d'une ingénierie d'État composée d'hommes « normaux » pour accomplir un tel projet; l'hypothèse que l'usage des chambres à gaz n'ait été le fait que de quelques nazis psychopathes ne tient donc pas. D'autre part, elle permet de réintroduire à l'intérieur de l'humanité « normale » la possibilité du mal. Il n'y a rien de surnaturel dans l'horreur commise; si monstruosité il y a, elle n'est que le fait de l'être humain. Le but avoué d'Arendt est de mettre en évidence le fait qu'il n'y a aucune interprétation pathologique qui permette de rendre raison de ce qui s'est passé lors de la tentative par le régime nazi d'exterminer toute la population juive d'Europe.

-Cette conception a provoqué un certain nombre de critiques, notamment concernant le fait qu'elle ne permettait pas de prendre en compte le rôle

de l'endoctrinement nazi d'Eichmann par exemple dans sa facilité à accomplir sa tâche, et sur l'absence d'analyse concrète des mécanismes sociaux et psychologiques qui amènent des individus à commettre des actes monstrueux sans se retenir. L'explication d'Arendt consistant à dire qu'ils manquent de l'imagination qui leur permettrait de se mettre à la place de leur victime n'explique pas vraiment ce qui les empêchent concrètement d'utiliser cette imagination.

3) **De la banalité à l'ordinaire: les mécanismes du mal**

-L'ouvrage de l'historien Christopher Browning, *Des hommes ordinaires* constitue une description du quotidien du 101ème bataillon de police allemande en Pologne durant les années 1942-1943. Les 500 hommes qui composent ce bataillon sont trop vieux pour être envoyés au front. Leur âge fait qu'ils ont été adultes bien avant l'arrivée d'Hitler au pouvoir et ils n'ont jamais fait preuve d'un enthousiasme particulier à l'égard du parti nazi, ni d'un racisme virulent. Ce ne sont donc pas des combattants aguerris ni des militants convaincus du parti nazi. Il n'y a donc a priori pas de raison que ces hommes là deviennent des bourreaux très efficaces et pourtant en 16 mois, ils vont tuer 38000 Juifs et en déporter 45000.

En un sens, on peut dire qu'ils sont plus loin du nazisme que Eichmann et pourtant ils sont bien plus proches du crime. En ce sens, on pourrait saisir que pour Eichmann le génocide puisse être mis à distance précisément parce qu'il ne tue pas. On peut imaginer une bureaucratisation du crime, une forme de rationalisation du crime à l'instar de la conception rationnelle du travail: des chiffres, des objectifs à remplir. Mais il s'agit ici de s'intéresser à la fin de la chaîne de décision: ceux qui justement tuent. On constate que ces gens ordinaires tuent sans haine, sans sentiment, comme si cela au fur et à mesure ne leur faisait rien. Comment expliquer cela? On pourrait penser qu'il y a la crainte, pour ceux qui ne sont pas convaincus du bien fondé de leur acte, d'un châtement s'ils n'obéissent pas. Pourtant, preuve est faite par les témoignages apportés dans le livre de Browning que ceux qui ont refusé d'exécuter ces ordres n'ont pas été punis par la suite, conformément à ce qu'avait promis le chef du bataillon.

-L'expérience de Milgram est convoquée dans le dernier chapitre du livre de Browning pour proposer un élément d'explication. On connaît le procédé: on convoque des individus pour une soi disant expérience sur la mémoire. Ils sont chargés par un scientifique de « punir » par l'envoi de décharges électriques de plus en plus fortes les patients répondant mal aux questions posées. Nombreux sont ceux qui obéissent aux ordres du

scientifique, même s'ils constatent la douleur qu'ils provoquent chez autrui, même s'ils ressentent de l'empathie pour cette personne.

Comment interpréter cette expérience? L'interprétation la plus évidente consiste à dire qu'il y a là une preuve de la capacité de l'être humain à faire souffrir son prochain sans se poser de question. Cette interprétation paresseuse fait encore appel à une nature de l'homme qui n'explique rien. Reprenons ce que cherche à faire Milgram. Celui-ci a fait cette expérience précisément pour comprendre par quel mécanisme un peuple de gens civilisés, éduqués justement dans une culture qui a son origine dans les Lumières européennes a pu basculer de la sorte.

Il montre une capacité de l'être humain à obéir sans vraiment discuter face à ce qu'il estime être une autorité qu'il reconnaît comme légitime. Mais Milgram reconnaît lui-même que son expérience est insuffisante parce qu'elle sous-estime une autre tendance de l'être humain, celle qui le pousse à se conformer au comportement de ceux qui l'entourent. Une autre expérience met en évidence cette tendance au conformisme. On fait venir un groupe test pour une soi-disante expérience sur les capacités perceptives. En réalité, un seul individu fait l'objet de l'expérience. Il s'agit de déterminer des longueurs de segments. Les autres participants de l'expérience proposent volontairement des mauvaises réponses et on constate que peu à peu, l'individu testé qui répondait au départ convenablement, se met à adapter ses réponses à celles fautives de ceux qui l'entourent.

On peut donc formuler l'hypothèse de Browning-Milgram de la manière suivante: étant donné la tendance de l'être humain à se soumettre majoritairement à une autorité constituée et reconnue comme telle et celle à se conformer au comportement adopté de façon majoritaire par le groupe auquel il appartient, une autorité politique désirant accomplir un crime de masse ne rencontre malheureusement pas de difficulté pour l'effectuer.

-Abram de Swaan, dans *Diviser pour tuer. Les régimes génocidaires et leurs hommes de main.*, critique la théorie de Browning en remarquant qu'elle sous-estime justement les cas où certains ont résisté. Cela met en évidence qu'il doit bien y avoir une forme de décision individuelle à l'origine d'un acte.

Peut-on de plus se fier aux témoignages de personnes engagés dans des génocides et qui savent qu'ils risquent d'être punis pour leurs actes? N'est-il pas compréhensible qu'ils cherchent à minimiser leur implication dans ces actes? Cela ne pousse-t-il pas alors les historiens à insister

d'avantage sur les mécanismes sociaux que sur les décisions individuelles nécessaires?

De Swaan remarque que Browning décrit bien un cas particulier, mais, telle est la limite de la micro-histoire que pratique Browning, cela ne vaut pas pour toutes les situations.

Cela amène De Swaan à dresser une typologie des crimes de masse de façon à en envisager les différents cas possibles:

a- frénésie des vainqueurs: les vainqueurs massacrent les populations des territoires qu'ils viennent de conquérir (extermination des populations autochtones d'Amérique du Sud par les conquistadors espagnols, les campagnes menées par les Pays-Bas entre 1873 et 1903 pour soumettre les insurgés du sultanat d'Aceh, le massacre des Hereros en Namibie par le général von Trotha, ou encore la mort de près de dix millions de Congolais sous le règne de Léopold II);

b- domination par la terreur: les massacres sont le moyen pour un état d'imposer sa puissance et sa politique à une population (la terreur soviétique, la Chine communiste, la Corée du Nord ou encore l'Indonésie du général Suharto et le Guatemala du général Montt); les massacres sont justifiés de manière idéologique;

c- triomphe des vaincus: face à la perspective d'une défaite imminente, les pouvoirs en passe d'être vaincus massacrent le plus rapidement possible une population cible désarmée (génocide des Arméniens par les Turcs, génocide des Tutsis par les Hutus au Rwanda, massacres de masse commis par le Pakistan au Bangladesh, le démocide mis en œuvre par les Khmers rouges au Cambodge, et le « nettoyage ethnique » en Bosnie)

d- megapogrom: ce mode d'extermination n'implique pas directement le régime; il est perpétré par des bandes armées ou des groupes civils qui disposent du soutien de pouvoir en place (massacres de 1947 en Inde et au Pakistan, massacres de populations allemandes à la fin de la seconde guerre mondiale)

Les actes monstrueux ne sont donc jamais seulement le résultat de mécanismes sociaux particuliers; ils se situent à la confluence de ces mécanismes avec des trajectoires personnelles qui rendent certains capables d'accomplir plus facilement ces actes et d'entraîner par mimétisme et obéissance la majorité dans leur pratique génocidaire.