



Revista Colombiana de Bioética

ISSN: 1900-6896

publicacionesbioetica@unbosque.edu.co

Universidad El Bosque

Colombia

Hottois, Gilbert

Visages du trans/posthumanisme a la lumiere de la question de l'humanisme

Revista Colombiana de Bioética, vol. 10, núm. 2, julio-diciembre, 2015, pp. 157-174

Universidad El Bosque

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=189246450012>

► Comment citer

► Numéro complet

► Plus d'informations de cet article

► Site Web du journal dans redalyc.org

redalyc.org

Système d'Information Scientifique

Réseau de revues scientifiques de l'Amérique latine, les Caraïbes, l'Espagne et le Portugal

Projet académique sans but lucratif, développé sous l'initiative pour l'accès ouverte

Visages du trans/posthumanisme a la lumiere de la question de l'humanisme*

Gilbert Hottois**

1. Autour du transhumain: nature et évolution
 - 1.1. Julian Huxley: le transhumanisme comme humanisme évolutionnaire
 - 1.2. Teilhard de Chardin et le transhumain
 - 1.3. La «sagesse de la nature» revisitée par Bostrom et Sandberg
2. Autour du posthumain: technique et politique
 - 2.1. Notre espèce technicienne selon Andy Clark
 - 2.2. «Posthumanisme» quasi-synonyme de «transhumanisme»
 - 2.3. Bon et mauvais posthumanismes selon Hayles
 - 2.4. Posthumanisme téléologique et posthumanisme expérimental selon Pickering
3. Conclusions
 - 3.1. Essai de clarification
 - 3.2. Y a-t-il un trans/posthumanisme humaniste?

Mon intérêt personnel pour les interrogations soulevées par le trans/posthumanisme est ancien***.

Aujourd'hui, le trans/posthumanisme est d'actualité. Mais il ne s'agit pas d'une simple mode, car les questions qu'il pose sont fondamentales et durables, à la fois au plan de la réflexion philosophique théorique et au plan pratique, éthique et politique. Le trans/posthumanisme constitue l'horizon et l'enjeu implicites de nombreuses discussions théoriques et pratiques de bioéthique. On peut y lire aussi les éléments d'une philosophie générale appropriée à notre époque et à l'avenir. Le plan de mon exposé est simple.

Je commencerai par l'analyse d'un échantillon représentatif de positions «transhumanistes» et/ou «posthumanistes». J'examinerai en quel sens il est possible de parler d'un humanisme trans- ou post-humaniste.

Afin de fixer provisoirement les idées, voici une définition courte du transhumanisme: le transhumanisme encourage sur base volontaire l'amélioration-augmentation (enhancement) des capacités (physiques, cognitives, émotionnelles) de l'individu à l'aide des technologies matérielles indéfiniment.

* Esta ponencia fue presentada en el XXI Seminario Internacional de Bioética Transhumanismo y Posthumanismo, realizado por el Departamento de Bioética de la Universidad El Bosque, Bogotá, Colombia, el 21 y el 22 de agosto de 2015. Documento entregado el 28 de agosto de 2015 y aprobado el 9 de diciembre de 2015.

** Filósofo belga. Estudió en la Universidad Libre de Bruselas (1967) donde es profesor. Doctor en filosofía y profesor invitado en las universidades de Laval en Quebec, Montreal, Abdijan y El Bosque. Es autoridad reconocida en bioética y miembro de numerosos comités y sociedades de bioética y filosofía, entre estos el Comité Consultor de Bioética y de la Academia Real de Bélgica.

¹ Je me suis expliqué à ce sujet dans deux livres : Généalogies philosophique, politique et imaginaire de la technoscience (Paris, Vrin, 2013) et Le transhumanisme est-il un humanisme ? (Bruxelles, Ed. de l'Académie Royale de Belgique, 2014).

1. AUTOUR DU TRANSHUMAIN: NATURE ET ÉVOLUTION

1.1 JULIAN HUXLEY: LE TRANSHUMANISME COMME HUMANISME ÉVOLUTIONNAIRE

Le biologiste britannique Julian Huxley introduit le néologisme «transhumanism» en 1957. Des textes antérieurs à 1957 montrent que «transhumanism» a été préparé par l'expression «evolutionary humanism».

«Evolutionary humanism» est le titre d'une conférence de 1950 reprise à la fin du recueil *Religion without revelation*¹ où le terme «tranhumanism» ne figure pas. L'intention de Huxley est d'édifier une idéologie –un système de croyances²– capable d'intégrer les connaissances scientifiques et de soutenir victorieusement la comparaison avec les religions traditionnelles et avec des idéologies modernes, tel le marxisme trop matérialiste et anti-individualiste. L'«humanisme évolutionnaire» n'est pas un matérialisme réductionniste car il reconnaît l'importance des «facteurs mentaux et spirituels dans le cosmos»³. Mais ces productions mentales – la culture, l'éthique, l'art, la science, etc – viennent de l'homme qui lui-même fait partie intégrante de la nature. L'humanisme selon Huxley doit être *naturaliste* – opposé à toute surnature –, *moniste* – opposé à tout dualisme – et *évolutionniste* – opposé au statisme. Les productions mentales relèvent bien du même monde naturel que les processus matériels.

La substance dont tout est constitué (*the world-stuff*) lorsqu'elle est organisée d'une certaine façon est «capable d'activités mentales aussi bien que d'activités matérielles»⁴. Ces activités mentales sont devenues décisives pour l'évolution. En elles, l'homme doit puiser la capacité de poursuivre l'évolution dans le sens du progrès qui consiste à développer et à réaliser toujours plus de possibilités. La poursuite de l'évolution doit respecter la diversité de la vie et des cultures sur Terre, produits de l'évolution passée: elle doit enrichir –poursuivre l'évolution créatrice– et non appauvrir ou épuiser. L'humanisme évolutionnaire prône la coopération avec la nature dont il fait partie et sur laquelle il agit: «l'esprit (*mind*) de l'homme est un partenaire de la nature (...) dans le processus qui génère la conscience et crée les valeurs (...) un partenariat avec l'homme en position dirigeante»⁵. Bien que la nature soit à respecter et que l'espèce humaine dans sa totalité soit concernée, l'humanisme évolutionnaire voit dans l'individu humain l'expression la plus avancée de l'évolution terrestre. Huxley ne nie pas le rôle de la société, mais c'est bien l'individu qui expérimente, a conscience, sait, veut, crée, invente, et non une entité collective telle que l'Etat, la Société ou la Communauté.

L'idéologie que Huxley édifie est un ensemble de croyances qui demeurent des hypothèses révisables au même titre que les connaissances scientifiques qui les fondent et qui sont appelées à évoluer. Elle a la portée d'une religion mais ne partage pas son dogmatisme ni sa résistance au changement. Elle ne postule pas de finalisme, mais elle lit dans l'évolution

¹ Londres, Max Parrish, 1957. «Evolutionary humanism» figure aussi dans *New Bottles for New Wine*.

² «Ideology» est à prendre au sens neutre de «belief-system»; le terme n'a pas de portée péjorative ou critique.

³ *Religion without revelation*, op. cit., p. 209.

⁴ *Ibid.*, p. 214.

⁵ «Man's mind is a partner with nature (...) in the process of generating awareness and creating values»; «Evolutionary biology shows us the destiny of man on earth as a partnership between man and nature, with man in the leading position» (*Religion without revelation*, op. cit., p. 238).

terrestre une progression que l'homme doit prolonger⁶.

Avant de passer au texte qui introduit «transhumanism», observons qu'il est abondamment question de «la science» et des sciences, en particulier la biologie, mais quasi jamais de technique, exceptions faites de techniques plutôt traditionnelles et d'eugénisme. La «science» d'Huxley est encore loin d'être pensée comme technoscience. Ce point est important, parce qu'il exprime une différence par rapport au transhumanisme actuel pour lequel la technique est tout à fait centrale. Il s'explique par le fait que jusqu'au milieu du XX^e siècle, les possibilités de transformation technique effectives de l'homme sont quasi inexistantes. Cette absence induit une ambiguïté: on a l'impression que l'évolution future de l'homme, son auto-transcendance (et le vocabulaire de la transcendance est lui bien présent) sera une affaire d'évolution du *mind*, un épanouissement des possibilités individuelles dans le domaine du savoir, de l'art, de l'expérience mystique, de la conscience: un élargissement de l'esprit grâce aux connaissances scientifiques. Une interprétation renforcée par la méfiance d'Huxley à l'égard du concept de matière auquel il préfère la notion vague de (*world-stuff*) qui présente des aspects purement matériels et des aspects mentaux, spirituels. La marginalité de la technique s'atténue cependant un peu dans le texte qui introduit «transhumanism», ce qui a certainement facilité son adoption officielle par les transhumanistes.

La «World Transhumanist Association» (WTA) reproduit sur son site les phrases décisives de ce texte. Mais le contexte d'origine est impor-

tant, car il apporte la preuve que «transhumanism» est un raccourci pour «evolutionary humanism».

En effet, le recueil *New Bottles for New Wine*⁷ s'ouvre sur l'essai original intitulé «Transhumanism» et s'achève par l'essai «Evolutionary humanism». Encadrant le volume, ces deux titres se font écho. «Transhumanism» n'apparaît que dans le premier essai et, à l'exception d'une autre occurrence⁸, il ne se retrouve pas ailleurs dans le volume. Mais le plus significatif est qu'à l'entrée «transhumanism» dans l'index du recueil, on trouve plusieurs références aux pages du dernier essai «Evolutionary humanism» où «transhumanism» n'apparaît pas. Comment mieux indiquer qu'en vue d'une compréhension étendue et approfondie du «transhumanisme» le lecteur est invité à se rapporter à la notion d'«humanisme évolutionnaire» qu'Huxley explicite longuement et qu'il utilise depuis plusieurs années?

Voici les dernières lignes du premier essai où «transhumanism» est introduit et défini:

«L'espèce humaine peut, si elle le souhaite, se transcender elle-même –pas de façon simplement sporadique, un individu ici d'une manière, là un individu d'une autre manière– mais dans son intégralité en tant qu'humanité. Nous avons besoin d'un nom pour cette croyance. Peut-être *transhumanisme* conviendra-t-il: l'homme restant l'homme, mais s'auto-trans-

⁶ «Evolutionary or biological progress can be most comprehensively defined as improvement of vital organization permitting increase in control over the environment and in independence of changes in the environment, together with the capacity to continue evolution further in the same general progressive direction», *Ibid.*, p. 15.

⁷ *New Bottles for New Wine*, Londres, Chatto & Windus ; New York, Harper & Brothers Publishers, 1957. Nous renvoyons à l'édition de New York.

⁸ Au sein d'un texte intitulé «Knowledge, morality, and destiny», une conférence de 1951. De sorte que si le néologisme n'a pas été ajouté ultérieurement à l'occasion de la publication du recueil de 1957, il s'agirait là de la toute première occurrence (orale?) du mot. «Such a philosophy might perhaps be called Transhumanism. It is based on the idea of humanity attempting to overcome its limitations and to arrive at fuller fruition; it is the realization that both individual and social development are processes of self-transformation». *Ibid.*, p. 260.

cendant, en réalisant de nouvelles possibilités de et pour la nature humaine. 'Je crois dans le transhumanisme': dès qu'il y aura assez de gens pour affirmer cela vraiment, l'espèce humaine sera au seuil d'une nouvelle sorte d'existence, aussi différente de la nôtre que la nôtre est différente de celle de l'Homme de Pékin. Elle réalisera ainsi enfin consciemment sa véritable destinée»⁹.

Ce passage accentue la perspective universaliste: toute l'humanité est invitée à devenir transhumaine. Ailleurs Huxley, comme de nombreux transhumanistes, insiste sur la diversité, l'individualisme, le pluralisme.

En outre, les pages qui précèdent ces lignes audacieuses invitent à une interprétation modérée. Le progrès évolutionnaire est d'abord la réalisation de toutes les capacités latentes de l'homme que les sciences aident à actualiser et qui sont foncièrement de nature psychique: «la plupart des êtres humains ne développent pas plus qu'une petite fraction de leur potentiel mental et de leur capacité spirituelle»¹⁰. L'apport de la technique comme science appliquée ne semble pas devoir aller au-delà d'un meilleur aménagement des conditions de vie matérielles, économiques, sociales et psychologiques. Les techniques appliquées à l'amélioration de l'homme lui-même sont pédagogiques et psychologiques¹¹.

⁹ «The human species can, if it wishes, transcend itself – not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way – but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps transhumanism will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature. 'I believe in transhumanism': once there are enough people who can truly say that, the human species will be on the threshold of a new kind of existence, as different from ours as ours is from that of Pekin man. It will at last be consciously fulfilling its real destiny». (New Bottles for New Wine. *Op. cit.*, p. 17).

¹⁰ «Most human beings develop no more than a small fraction of their potential mental and spiritual efficiency», *ibid.*, p. 15.

¹¹ «We must explore and make fully available the techniques of education and self-education (...) the techniques of spiritual development ». *Ibid.*, p. 17.

Le vocabulaire de la transcendance et de l'auto-transcendance peut paraître excessif pour qualifier cette dynamique de progrès matériel, social et psychologique somme toute assez banal dès que l'on oublie le cadre évolutionniste général qui lui prête une autre dimension. Cette dimension réapparaît suggérée par l'allusion à la différence «entre nous et l'homme de Pékin». Cette analogie selon laquelle la différence entre nous et le transhumain est comparable à la différence entre l'Homme de Pékin et nous suggère que les aspects morphologiques et génétiques de l'évolution future de l'homme sont à prendre en compte, et pas simplement son évolution mentale. Une indication davantage en accord avec les spéculations et l'imaginaire du trans/posthumanisme de ces dernières décennies.

1.2 TEILHARD DE CHARDIN ET LE TRANSHUMAIN

Dans un texte datant de 1950 et publié en 1951 intitulé «Du pré-humain à l'ultra-humain»¹², Teilhard de Chardin introduit le néologisme «Transhumain»¹³. L'usage en reste exceptionnel: Teilhard de Chardin emploie en revanche massivement les préfixes: sur, supra, ultra... Quel rapport entre la pensée chardinienne du transhumain et le transhumanisme technoscientifique du XX^{ème} siècle ?

L'idée d'évolution offre le cadre général ; elle est omniprésente chez Teilhard qui était paléontologue, avec une vive conscience du temps long, vers le passé et vers le futur, même si certains passages du texte semblent annoncer

¹² Repris dans Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, Paris, Ed. du Seuil, 1959. Nos citations et références renvoient à ce recueil.

¹³ «(...) le point critique de Réflexion planétaire, fruit de la socialisation, (...) correspond à notre passage, par retournement ou dématérialisation, sur une autre face de l'univers: (...) accession à quelque Transhumain, au cœur même des choses». *Op. cit.*, p. 385.

l'imminence du transhumain. Teilhard lit dans l'évolution un progrès associé à la complexification et au développement de la pensée consciente. Ce progrès culmine aujourd'hui avec l'espèce humaine et il se poursuivra dans le sur-humain, ultra-humain, transhumain.

Du progrès humain passé et à venir, la technique n'est pas absente¹⁴; elle est évaluée positivement dans la mesure surtout où elle aide matériellement à l'intégration, à l'unification planétaires de l'espèce humaine: «je songe en premier lieu à l'extraordinaire réseau de communications radiophoniques et télévisuelles (...) anticipant peut-être une syntonisation directe des cerveaux (...)»¹⁵. Des passages célèbrent une poursuite créatrice proprement technoscientifique de l'évolution naturelle: «Que de forces, que de rayonnements, que d'arrangements jamais encore essayés par la Nature, et dont nous sommes d'ores et déjà capables de faire jouer les formidables ressorts (...) la Vie reprenant sa course pour une deuxième aventure, à partir de la plateforme qu'elle s'est établie en construisant l'humanité!»¹⁶.

Teilhard conçoit expressément son système comme un «humanisme nouveau» ou «néo-humanisme»¹⁷. Le rapprochement entre chardanisme et transhumanisme placés sous la notion générale d'«évolution» ne doit pas éclipser leurs différences.

L'évolution selon Teilhard est *finalisée*: elle a un sens, ce sens a été l'homme; désormais il est l'avenir de l'homme au-delà de l'homme

auquel les hommes doivent travailler. Teilhard proteste contre l'idée «ruineuse» selon laquelle l'évolution «se produit sans direction précise, en tous sens et au hasard». La «cérébralisation, la céphalisation» croissante des organismes n'est pas le résultat contingent de processus aléatoires¹⁸. Huxley, lui, repérait un progrès au fil de l'évolution comme conséquence de la sélection naturelle aléatoire. Un progrès dont le futur demeure indéterminé et dépendant, notamment, des hommes. Le finalisme de Teilhard, par contre, inscrit *a priori* le sens de l'évolution et sa fin dans l'ordre essentiel –divin– des choses.

La métaphysique de Teilhard est *dualiste*: il y a la matière et l'esprit; celui-ci est à l'œuvre dans la matière en évolution et il finira par la spiritualiser complètement. Cosmogénèse, biogénèse, anthropogénèse, noogénèse se suivent pour aboutir à la Christogénèse: «l'Esprit n'étant plus indépendant de la Matière, ni opposé à elle, mais émergeant laborieusement d'elle sous l'attrait de Dieu»¹⁹.

L'avenir de l'espèce humaine est la création d'une Humanité une, d'une Conscience planétaire intégrée, au terme d'une *socialisation* complète. Les individus, au sein de cette sur-humanité ou ultra-humanité, ne seront plus, sans se confondre cependant, qu'«un même *quelqu'un*», une même personne²⁰. Les vecteurs essentiels de cette sur-humanité ne sont pas matériels, scientifiques, techniques ou même rationnels: ils sont de l'ordre de *l'affectif*: solidarité, charité, amour, foi, espérance... Bien que l'individualité de chacun ne doive pas être diluée dans cette totalité, l'individualisme qui sépare et isole est clairement une force antagoniste.

¹⁴ Teilhard a participé à plusieurs fouilles paléontologiques en Chine au cours des années 1920, au temps de la découverte du «sinanthrope» ou «Homme de Pékin» qu'il a décrit comme *Homo faber*.

¹⁵ *Ibid.*, p. 214.

¹⁶ *Ibid.*, p. 224.

¹⁷ *Ibid.*, p. 118sq ; p. 348.

¹⁸ *Ibid.*, p. 89.

¹⁹ *Ibid.*, p. 123.

²⁰ *Ibid.*, p. 93 ; p. 99 ss ; p. 118 ss ; p. 148 ss ; p. 153 ; passim.

Le terme de l'évolution est évoqué par des métaphores, des symboles et des superlatifs. L'expression «point Oméga», la plus connue de ces allusions, évoque une vision mystique: celle de l'humanité totale quittant l'univers matériel terrestre, transhumant non vers une autre planète, mais vers un autre ordre de réalité, spirituel et divin: «(l'humanité) se détacherait psychiquement de la planète pour rejoindre (...) le point Oméga (...) métamorphose et accès à la synthèse suprême. Evasion hors de la planète, non pas spatiale et par le dehors, mais spirituelle et par le dedans (...)»²¹.

Le transhumanisme chardinien se présente comme un néo-humanisme: «(...) l'achèvement ultra-humain entrevu par le Néo-Humanisme à l'Evolution coïncide concrètement avec le couronnement attendu par tous les chrétiens à l'Incarnation»²². Il est l'humanisme chrétien traditionnel s'efforçant d'accommoder des faits et des notions d'origine scientifique librement interprétés et débouchant dans des parages –le point Oméga– où sciences, techniques et raison sont complètement abandonnées.

On retrouve chez Teilhard le thème de la transcendance de l'homme opérée avec l'aide de moyens technoscientifiques. Mais cette auto-transcendance technoscientifique a des limites: à un moment donné Dieu doit prendre le relais, comme seule source authentique de transcendance, au-delà de la matière, de la technique et de la raison. C'est ce changement radical de registre –ce passage d'un discours spéculatif matérialiste technoscientifique à un discours fondamentalement idéaliste et spiritualiste– qui n'est pas transhumaniste. Certes, il y a une tendance techno-mystique dans le transhumanisme mais elle s'arrête généralement au seuil

de ce basculement où, par ailleurs, la science-fiction plonge dans le fantastique.

Huxley et Teilhard ne se rencontrent que très partiellement et c'est bien à Huxley, dont le grand-père Thomas a inventé le terme «agnostic», que le transhumanisme du début du XXIème siècle renvoie en priorité²³.

1.3 LA «SAGESSE DE LA NATURE» REVISITÉE PAR BOSTROM ET SANDBERG

Le bioéthicien japonais Ryuichi Ida envisage la question de l'amélioration transhumaniste du point de vue de la culture orientale traditionnelle²⁴. Etrangère au dualisme, celle-ci souligne l'unité animiste de l'homme et de la nature: de la plante ou de l'insecte à l'être humain, tous les vivants ont un esprit propre qui ne peut être dissocié de leur corps. Ida observe que la biologie contemporaine confirme cette unité de l'homme et des autres vivants, un point que le transhumanisme accorde. Mais cette unité doit être respectée et non pas devenir le terrain d'interventions contre-nature: hybrides, chimères, OGM (organismes génétiquement modifiés)... La médecine traditionnelle voit la maladie comme l'expression d'un déséquilibre de l'harmonie naturelle de l'âme et du corps qu'il s'agit de rétablir si possible par des moyens naturels. Ainsi faut-il distinguer l'amélioration naturelle et intrinsèque de l'amélioration artificielle et extrinsèque qui recourt à des moyens technoscientifiques et va au-delà de ce qui est naturellement donné. La médecine moderne

²¹ *Ibid.*, p. 156.

²² *Ibid.*, p. 348

²³ Certains toutefois –tel Eric Steinhard– développent une interprétation franchement transhumaniste de la pensée de Teilhard: «Teilhard de Chardin and transhumanism», dans *Journal of evolution and technology*, vol.20, n°1, 2008 (accessible en ligne). Le transhumanisme reste une nébuleuse en dépit des efforts d'unification et de rationalisation entrepris.

²⁴ «Should We Improve Human Nature? An Interrogation from an Asian Perspective», dans J. Savulescu et N. Bostrom (Eds). *Human Enhancement*, Oxford University Press, 2009, p. 59-70.

n'est acceptable que dans la mesure où elle reste dans les limites de ses visées thérapeutiques traditionnelles. Cette conception recourt à des arguments que partagent de nombreuses positions philosophiques et religieuses occidentales.

Si le transhumanisme souligne lui aussi que l'espèce humaine n'est pas au-dessus ou hors de la nature, son évolutionnisme rompt avec la vision statique, équilibrée, harmonieuse de la nature terrestre et cosmique.

Nick Bostrom et Anders Sandberg²⁵ ont revisité le thème de la «sagesse de la nature» qu'Ida rappelle à propos de la pensée orientale. Leur idée est simple: toute proposition d'amélioration ou d'augmentation des capacités humaines devrait expliquer avant d'être entreprise pourquoi la longue évolution naturelle n'a pas déjà sélectionné l'amélioration envisagée. La démarche est heuristique: séparer les «bonnes» améliorations des améliorations trop incertaines ou carrément contre-indiquées²⁶. Elle incorpore, comme disent les auteurs, «les grains de vérité» (*the grains of truth*) métaphoriquement contenus dans l'idée de la «sagesse de la nature» (*wisdom of nature*), l'idée que «la nature sait le mieux» (*nature knows best*)²⁷.

Les auteurs proposent trois pistes permettant de rendre compte du fait que telle capacité désirable n'a pas été sélectionnée par l'évolution:

Une première justification est le changement radical et de plus en plus rapide de *milieu*. Des gènes utiles à la survie de l'individu ou du groupe ont été sélectionnés et propagés au

cours de la préhistoire jusqu'à nous. Toujours présents, ils sont devenus contre-productifs, tel le gène qui code pour l'accumulation de la graisse utile en période de disette, devenu facteur d'obésité.

Une deuxième piste souligne que nous favorisons désormais des *valeurs* et des buts guère concevables à l'époque préhistorique voire il y a seulement quelques siècles: tels le plaisir sexuel que les moyens contraceptifs ont permis de dissocier de la reproduction, ou la capacité à s'épanouir, à être heureux, ou encore le don d'empathie et de compassion universelle: des qualités qui étaient peu utiles, voire carrément incapacitantes, dans un contexte de lutte violente et permanente pour la survie. La promotion de nos valeurs de civilisation justifie des améliorations jadis contre-productives.

Une troisième piste focalise les *limites de l'évolution biologique* comme telle, dépendante d'une certaine biochimie, qui ne permet pas, par exemple, le développement des technologies du silicium ou la production d'exosquelette en titane. L'évolution biologique nous confine à des niches et à des formes de vie déterminées. Il est inconcevable qu'elle développe une adaptation qui nous permettrait, par exemple, de vivre dans l'espace extraterrestre. Or, l'histoire de l'évolution comporte bien des impasses, sous forme d'adaptation parfaite d'une espèce à un milieu restreint et fragile.

La notion d'évolution est au cœur du trans/posthumanisme dès l'origine et de façon quasi obsessionnelle. Nick Bostrom a suggéré quatre Grands Récits de l'avenir possible²⁸:

1. extinction de l'espèce humaine: grande probabilité en raison des risques naturels, cosmiques, technologiques innombrables;

²⁵ «The wisdom of nature : an evolutionary heuristic for human enhancement», *Ibid.*, p. 375-416.

²⁶ Ce critère, que toute entreprise d'amélioration devrait affronter, est «the Evolutionary Optimality Challenge» (EOC) : l'épreuve de l'optimum évolutionnaire, *Ibid.*, p. 378.

²⁷ *Ibid.*, p. 375.

²⁸ «The future of humanity», accessible en ligne sur le site de Botrom.

2. effondrement récurrent (*recurrent collapse*): succession d'effondrements catastrophiques de la civilisation humaine suivis de reprises. Plus on s'éloigne dans le futur, moins paraît probable la poursuite indéfinie d'une telle succession;
3. stase (*plateau*): arrêt de l'évolution biologique, technique et sociale: état d'équilibre et de stagnation indéfiniment entretenu. Improbable aussi à mesure que l'on s'éloigne dans le futur, en raison de toutes les causes potentielles de déstabilisation internes et externes à l'espèce humaine;
4. évolution trans/posthumaine: auto-amélioration/augmentation/transformation *ad infinitum*.

Bostrom estime que sur le très long terme, les deux hypothèses les plus vraisemblables sont la première et la dernière, leur probabilité allant croissant avec le temps. L'éventail des quatre Grands Récits (extinction, répétition, stase, évolution trans/posthumaine) n'est guère optimiste. Loin du prophétisme technophile souvent affiché, le trans/posthumanisme réfléchi est ici un pessimisme rationnel et volontariste: le moins mauvais choix pour l'avenir de notre civilisation²⁹.

2. AUTOUR DU POSTHUMAIN: TECHNIQUE ET POLITIQUE

2.1 NOTRE ESPÈCE TECHNICIENNE SELON ANDY CLARK

Andy Clark³⁰ souligne que l'individu est spontanément capable d'incorporer des prothèses et

des outils de sorte qu'ils font partie de lui. Un exemple banal est l'usage d'un bâton qui permet de «sentir» les choses à l'extrémité même de celui-ci. Nous pouvons renégocier les limites entre notre activité corporelle et le monde. Cette renégociation a lieu continuellement de la naissance à la vieillesse, car le corps se modifie, de même que changent les milieux et les outils. Elle implique des réorganisations neuronales et des modifications du schéma corporel.

L'incorporation d'outils est différente de la simple utilisation d'outils qui demeure externe et passe par des représentations et des décisions conscientes. L'outil incorporé devient fonctionnellement transparent. Ceci ne signifie pas que nous connaissons son mécanisme. Nous ne connaissons pas davantage celui de nos organes naturels, du génome au cerveau, qui sont des «boîtes noires», bien plus encore que les technologies inventées. L'amélioration transhumaniste est à situer dans la perspective de cette capacité d'incorporation³¹.

L'intégration d'outils telle que Clark la décrit ne s'applique pas seulement aux capacités corporelles, motrices et perceptives. Elle vaut pour les capacités cognitives et émotionnelles: la personne deviendra réellement plus intelligente (capacité accrue de résoudre des problèmes), dotée d'une meilleure mémoire et même moralement supérieure grâce à l'intégration d'artefacts. La personne améliorée fera appel aussi «naturellement» à des routines cognitives artefactuelles (implants, interfaces) qu'elle fait appel aux routines mémorielles ou logiques acquises suivant les modalités traditionnelles de l'éducation à l'aide du langage principalement.

²⁹ Selon Marc Walker : «H+ : Ship of fools: Why transhumanism is the best bet to prevent the extinction of civilization», dans *The Global Spiral*, 2009 (Metanexus Institute, online magazine: <http://www.metanexus.net/essay/h-ship-fools-why-transhumanism-best-bet-prevent-extinction-ivilization>).

³⁰ «Re-inventing ourselves. *The plasticity of embodiment, sensing, and mind*», dans M. More et N. Vita-More eds, *The Transhumanist Reader*, Wiley-Blackwell, 2013 ; p. 113-127.

³¹ «To sum up, humans and other primates are integrated but constantly negotiable bodily platforms of sensing, moving and (...) reasoning. Such platforms extend an open invitation to technologies of human enhancement». *Ibid.*, p. 118-119.

Clark souligne que des esprits (*minds*) capables de telles améliorations—augmentations—transformations ne sont pas des esprits immatériels, sans corps. *Au contraire*: ils doivent être profondément incorporés pour pouvoir se doter de nouvelles capacités artefactuelles. Les technologies sont constitutives de ce que nous sommes et de ce que nous serons. Et ce processus a commencé avec la genèse même du primate humain qui a développé des outils, tel le langage, qui en retour et en co-évolution l'a façonné.

C'est en ce sens que l'homme est naturellement un cyborg: un système intelligent, plastique et évolutif, d'interactions. Il n'existe qu'à travers des dispositifs —organes et outils— sur lesquels il peut compter et qu'il peut dans une certaine mesure contrôler. «Cyborg»³² n'implique donc pas nécessairement l'intrusion de la technique dans le corps et le cerveau: «la technologie cyborg non intrusive est tout autour de nous et au seuil même d'une révolution»³³. Vu sa plasticité, le système neuronal intelligent est apte à s'étendre indéfiniment jusqu'à inclure la future «ville intelligente» —prothèse gigantesque— s'adaptant aux besoins de chaque individu.

«Il deviendra de plus en plus difficile de dire où la personne s'arrête et où commence ce monde intelligent fait et co-évoluant sur mesure»³⁴. Cette conception relativise la dé-

pendance de notre esprit (*mind*) par rapport à notre enveloppe charnelle mais elle n'implique aucunement une décorporéisation. Sans corps-organes biologiques et non biologiques le *mind* n'est rien et ne peut rien. La grande leçon est que «l'incorporation est essentielle mais négociable» (*embodiment is essential but negotiable*)³⁵. L'expérience à venir est celle de la «multiple façon d'être incorporé» (*multiple ways of being embodied*)³⁶.

Selon Clark, ce qui compte est la capacité d'utiliser les dispositifs techniques comme s'il s'agissait de nos organes biologiques. Or, nous n'avons ni conscience ni connaissance des processus complexes nerveux et musculaires, électriques et biochimiques, qui nous permettent simplement de lever le bras ou de rappeler un souvenir.

Clark esquisse l'anthropologie technologique sous-jacente au trans/posthumanisme³⁷. Le plus significatif est sa conception du langage et des pratiques symboliques en général. Tous sont des artefacts. Ils ont modelé les cerveaux tout en étant continuellement retravaillés par les cerveaux en des constructions de plus en plus sophistiquées. L'humanisation, l'acculturation du petit d'homme a coïncidé jusqu'à maintenant pour l'essentiel avec l'assimilation de ces grilles et instruments symboliques d'appréhension du monde et de lui-même. Le langage est en quelque sorte la technique originelle, germinale, de notre espèce technicienne³⁸. Avec l'invention du langage,

³² Le «natural born cyborg» (A. Clark, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*. New York, Oxford University Press, 2003) délègue à des artefacts de plus en plus fins, divers, intelligents, puissants, beaucoup fonctionnant de façon automatique inconsciente, en routine. La notion de cyborg a d'ailleurs été primitivement introduite par Clynes et Kline dans ce sens de délégation sûre vers des artefacts non biologiques d'une série de fonctions, de contrôles, d'adaptations plus ou moins correctement opérés de façon spontanée par notre organisme ou dépendant de notre volonté.

³³ «Nonpenetrative cyborg technology is all around us and is on the very brink of a revolution» *Natural-Born Cyborgs*. *Op. cit.*, p. 28.

³⁴ «The more closely the smart world becomes tailored to an individual's specific needs, habits, and preferences, the harder it

will become to tell where that person stops and this tailor-made, co-evolving smart world begins». *Ibid.*, p. 30.

³⁵ *Ibid.*, p. 114.

³⁶ *Ibid.*, p. 194.

³⁷ Il intitule sa conclusion: «Post-human, Moi?».

³⁸ «Words can be seen as problem-solving artifacts developed early in human history, and as a kind of seed-technology (...)», *Ibid.*, p. 81.

«l'humanité est entrée dans la première phase de son existence cyborg» (*humankind entered the first phase of its cyborg existence*).

Cette vision matérialiste évolutionnaire, naturaliste et technicienne, du langage est aux antipodes des conceptions philosophiques et théologiques du langage: Verbe divin, Logos, véhicule de l'Esprit ou d'une Raison immatérielle.

Détrôné, le langage n'est pas méprisé: il est au service d'une multitude d'opérations fines que l'individu exerce sur lui-même et sur les autres. Des opérations qu'aucune autre technologie ne pourrait, à ce stade, effectuer. Mais la perspective sur le langage a évolué: elle l'a de plus en plus éloigné de son ancien statut onto-théologique pour le rapprocher de l'instrumentalité physique.

Les appareils phonatoire, acoustique et visuel, organes du langage, sont des outils naturellement/culturellement «évolués»³⁹. Les technosciences commencent à intervenir dans ces processus et ces appareils pour les réparer, les pallier, les améliorer, les contourner et y substituer d'autres processus et appareils. Que seront, comment évolueront, des cerveaux immédiatement branchés sur des mémoires et des logiciels ou communiquant par ondes électromagnétiques? Que sera alors «penser», surtout si le développement de tels cerveaux ne passe pas d'abord par une configuration langagière? Le trans/posthumanisme pointe en direction de tels scénarios de science-fiction.

Augmentation, amélioration et épanouissement ou menace et alienation?⁴⁰. Face à cette ambi-

valence, la réponse de Clark est en définitive optimiste. Un point sur lequel il paraît excessivement confiant est la transparence de fonction et d'utilisation d'une infinité de dispositifs techniques auxiliaires interconnectés formant un technocosme – la ville intelligente – comme un corps artificiel global auxiliaire de l'individu. Clark n'ignore pas que tous ces dispositifs interconnectés constituent pour l'individu ordinaire autant de «boîtes noires». Leurs modes de fabrication, les mécanismes de fonctionnement et d'interconnexions, leur contrôle par des puissance étatiques ou privées⁴¹, les capacités et les fonctions autres que celles qui sont à disposition immédiate, leurs dysfonctionnements et détournements éventuels renvoient à des savoirs et des savoir-faire que l'utilisateur ordinaire constamment monitoré ignore et sur lesquels son emprise est nulle. L'opacité des artefacts semble même s'épaissir à mesure que croît la fluidité transparente de leur usage. Mais Clark estime que les avantages de cet environnement intelligent l'emporteront pour l'individu sur les risques et les inconvénients⁴².

2.2 «POSTHUMANISME» QUASI-SYNONYME DE «TRANSHUMANISME»

«Posthumanisme» est fréquemment utilisé comme un quasi-synonyme de «transhumanisme».

Pour Nick Bostrom⁴³, le posthumain résulte simplement de l'une ou l'autre amélioration «extrême». La visée générale est de deve-

³⁹ Suivant un sens transitif d'«évoluer», usuel en anglais.

⁴⁰ «We are torn, it seems, between two ways of viewing our own relations to the technologies we create and which surround us». *Ibid.*, p. 175

⁴¹ Ou, hypothèse plus science-fictionnelle: des intelligences artificielles autonomes.

⁴² «Our smart worlds will automatically become smarter and more closely tailored to our individual needs in direct response to our own activities. The challenge (...) is to make sure that these smarter worlds are our friends, and that our tracks, tools, and trails enrich rather betray us». *Ibid.*, p. 165 et p. 171.

⁴³ «Why I want to be a posthuman when I grow up» (2006). Accessible en ligne sur le site de Bostrom.

nir des «personnes meilleures»⁴⁴ pour nous-mêmes, autrui et pour les non-humains. L'amélioration extrême conduisant au posthumain fait songer à l'excellence des capacités et vertus humaines obtenues par des voies technologiques nouvelles. Restent quelques allusions à une posthumanité qui dépasserait ce que les humains peuvent ressentir, concevoir ou imaginer. Bostrom se risque à une analogie religieuse: «Beaucoup de gens entretenant des croyances religieuses sont déjà habitués à la perspective d'une transformation radicale en une sorte d'entité posthumaine dont la réalisation est attendue après leur incarnation physique actuelle. La plupart de ceux qui partagent une telle vision considèrent aussi que la transformation *pourrait* être très bonne pour la personne transformée»⁴⁵.

Mais «posthumanisme» est aussi utilisé dans des contextes qui ont peu ou pas du tout de rapport avec la notion de «transhumanisme» et où les deux termes peuvent s'opposer.

2.3 BON ET MAUVAIS POSTHUMANISMES SELON HAYLES

Katherine Hayles⁴⁶ ramène le posthumanisme à des significations sociales et politiques. Elle critique le posthumanisme ancré dans les développements de la cybernétique, de l'IA et des TIC⁴⁷ après la Seconde Guerre Mondiale, de Wiener à Moravec ou Minsky.

⁴⁴ «To become better people», *Ibid.*

⁴⁵ «Many people who hold religious beliefs are already accustomed to the prospect of an extremely radical transformation into a kind of posthuman being, which is expected to take place after the termination of their current physical incarnation. Most of those who hold such a view also hold that the transformation could be very good for the person who is transformed». *Ibid.*, p.16.

⁴⁶ *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago. The University of Chicago Press, 1999.

⁴⁷ IA: Intelligence Artificielle ; TIC: Technologies de l'Information et de la Communication.

Ce posthumanisme:

1. isole l'individu de l'environnement social et naturel et le voit comme le propriétaire de son corps et de son cerveau réduit à ses fonctions cognitives;
2. marginalise le corps, simple support ou première prothèse que le cerveau apprend à manipuler; il marginalise la conscience, épiphénomène du cerveau;
3. gomme la différence entre humains et machines, en particulier les machines intelligentes et il réduit tout à de l'information et au traitement de l'information;
4. voit l'information comme immatérielle et susceptible de multiples instanciations.

A partir de ces présupposés est imaginée la fable de la numérisation de la personne: la copie informatique dématérialisée et du même coup immortelle de l'individu.

Contre ce posthumanisme, Hayles affirme:

1. L'information n'est jamais immatérielle: «L'information, comme l'humanité, ne peut exister indépendamment de l'incorporation qui la fait être comme une entité matérielle dans le monde et l'incorporation est toujours instanciée, locale et particulière»⁴⁸.
2. La conception posthumaniste de l'individu, cognitif, présumé numérisable et s'émancipant de la matière –de la chair– est l'aboutissement de l'humanisme individualiste centré sur la possession égoïste et le fantasme de liberté absolue⁴⁹ caractéris-

⁴⁸ «Information, like humanity, cannot exist apart from the embodiment that brings it into being as a material entity in the world; and embodiment is always instantiated, local, and specific» - «Embodiment can be destroyed, but it cannot be replicated. Once the specific form constituting it is gone, no amount of messaging data will bring it back». *Ibid.*, p. 49.

⁴⁹ «(...) the individual as essentially the proprietor of his own person or capacities, owing nothing to society for them The human essence is freedom from the wills of others, and freedom is a function of possession». *Ibid.* p.3.

tique du libéralisme capitaliste. L'idéologie posthumaniste transforme la subjectivité humaine sans que l'individu soit affecté biophysiquement. Se penser en cyborg ne postule aucun branchement concret du corps et du cerveau sur des dispositifs technologiques⁵⁰.

Il y a une bonne et une mauvaise compréhension du posthumanisme:

La mauvaise est celle dont il a été question jusqu'ici. Elle suscite des espoirs utopiques (immortalité, surhumanité) et des angoisses injustifiées (anéantissement ou asservissement des humains par des entités posthumaines⁵¹). L'important est d'analyser les conditions matérielle et culturelles qui y ont mené. Cette analyse renvoie principalement à des textes: vulgarisation et essais technoscientifiques, études sociologiques et littérature de science-fiction⁵².

A cette idéologie posthumaniste aliénante, Hayles oppose un posthumanisme qui déconstruit le sujet humaniste moderne: l'individu conscient et libre de ses actes, source de l'Histoire et centre de toute situation. Ce posthumanisme souligne le caractère incarné, incorporé, du sujet, condition matérielle, finie, de toute interaction entre humains et non humains.

«Je vois la déconstruction du sujet libéral humaniste comme une opportunité pour remettre dans le tableau la chair qui continue d'être effacée dans les discussions contemporaines sur les sujets cybernétiques. D'où mon attention sur la manière dont l'information a perdu son corps. (...) Si mon cauchemar est une culture hantée par des posthumains voyant leurs corps comme des accessoires de mode plutôt que comme le fondement de l'être, mon rêve est une version du posthumain qui embrasse les possibilités des technologies de l'information sans être séduit par des fantasmes de pouvoir illimité et d'immortalité désincarnée, et qui reconnaît et célèbre la finitude comme une condition de l'être humain»⁵³.

Une position *clairement anti-transhumaniste* car le transhumanisme encourage la lutte effective contre la finitude, y compris la mort, par tous moyens technoscientifiques.

La «bonne» compréhension du posthumanisme décrit les savoirs, compétences et décisions comme distribuées entre humains et non humains (dont les technologies, en particulier les IA). C'est sous cet angle qu'il faut décrire et raconter l'évolution des sciences et des techniques: non comme une hagiographie historique d'individus inventeurs géniaux⁵⁴. Pour Hayles, l'homme a toujours été posthumain en ce sens que le sujet individuel de l'idéologie libérale promu par la Modernité des Lumières n'a jamais existé⁵⁵.

⁵⁰ «It is important to recognize that the construction of the posthuman does not require the subject to be a literal cyborg. Whether or not interventions have been made on the body, new models of subjectivity emerging from such fields as cognitive science and artificial life imply that even a biologically unaltered Homo sapiens counts as posthuman». *Ibid.*, p. 4.

⁵¹ *Ibid.*, p. 283.

⁵² «The very theorists who most emphatically claim that the body is disappearing also operate within material and cultural circumstances that make the claim for the body's disappearance seem plausible. (...) understanding the connections between an ideology of immateriality and the material conditions that produce the ideology». *Ibid.*, p. 193.

⁵³ «I see the deconstruction of the liberal humanist subject as an opportunity to put back into the picture the flesh that continues to be erased in contemporary discussions about cybernetic subjects. Hence my focus on how information lost its body (...). If my nightmare is a culture inhabited by posthumans who regard their bodies as fashion accessories rather than the ground of being, my dream is a version of the posthuman that embraces the possibilities of information technologies without being seduced by fantasies of unlimited power and disembodied immortality, that recognizes and celebrates finitude as a condition of human being (...)». *Ibid.*, p. 4.

⁵⁴ Bruno Latour – la théorie des acteurs-réseaux – est mentionné.

⁵⁵ «Seen in this perspective, the prospect of humans working in partnership with intelligent machines is not so much a usurpa-

Hayles propose une lecture politique qui va dans le sens d'un posthumanisme social postmoderne articulant humains et non-humains.

«Le posthumain (...) signale la fin d'une certaine conception de l'homme, une conception qui a pu s'appliquer, au mieux, à cette fraction de l'humanité qui avait la richesse, le pouvoir et le loisir de se concevoir soi-même comme des êtres autonomes imposant leur volonté par des actes et des choix individuels. Ce qui est mortifère, ce n'est pas le posthumain comme tel mais la greffe du posthumain sur une vision humaniste libérale du soi». Hayles rejoint la critique féministe (*feminist critics*) de la science cartésienne objectivante et impérialiste. Le posthumanisme ouvre sur une conception où «l'émergence remplace la téléologie; l'épistémologie réflexive remplace l'objectivisme; la connaissance distribuée remplace la volonté autonome; l'incarnation remplace le corps vu comme un système de support de l'esprit et où une dynamique de partenariat entre humains et machines intelligentes remplace le destin déclaré du sujet humaniste libéral de dominer et de contrôler la nature»⁵⁶.

tion of human right and responsibility as it is a further development in the construction of distributed cognition, environments, a construction that has been ongoing for thousands of years». *Ibid.*, p. 289.

⁵⁶ «(...) the posthuman (...) signals the end of a certain conception of the human, a conception that may have applied, at best, to that fraction of humanity who had the wealth, power, and leisure to conceptualize themselves as autonomous beings exercising their will through individual agency and choice. What is lethal is not the posthuman as such but the grafting of the posthuman onto a liberal humanist view of the self. » - « Emergence replaces teleology; reflexive epistemology replaces objectivism; distributed cognition replaces autonomous will; embodiment replaces a body seen as a support system for the mind; and a dynamic partnership between humans and intelligent machines replaces the liberal humanist subject's manifest destiny to dominate and control nature». *Ibid.*, p. 286-288.

2.4 POSTHUMANISME TÉLÉOLOGIQUE ET POSTHUMANISME EXPÉRIMENTAL SELON PICKERING

Comme Hayles, Andrew Pickering⁵⁷ se dit «posthumaniste» dans sa manière de décrire l'évolution des sciences et des techniques. Les sciences sociales dominantes et les *humanities* centrent leurs analyses autour de l'homme; elles expliquent les évolutions en termes de buts, d'intérêts humains et de structures sociales. Elles s'inscrivent dans le dualisme cartésien du corps et de l'esprit, de l'humain et du non humain. Pickering dénonce cette simplification qui postule une invariance du sujet humain moderne (conscient, rationnel, libre). Les évolutions des pratiques technoscientifiques n'ont pas de centre assigné; elles affectent et modifient tous les acteurs, humains et non humains, ainsi que leurs relations. Evolutions et acteurs d'évolutions sont –ont toujours été– composites et décentrés. Une réalité que le terme «cyborg», emblématique de la déconstruction des dualismes, exprime littéralement et métaphoriquement.

Mais le posthumanisme et la notion de cyborg ne rendent pas toujours justice à la radicalité avec laquelle les pratiques technoscientifiques affectent le sujet humain. Pickering aussi distingue deux interprétations du posthumain.

La première rappelle la définition de base du transhumanisme et renvoie à la notion originelle de «cyborg» telle que N. Kline et M. Clynes l'ont introduite en 1960 et à l'essai de J. D. Bernal (*The World, the Flesh and the Devil*, 1929) cité par des transhumanistes. Cette

⁵⁷ A. Pickering, «*The World, the Flesh and the Devil: Varieties of Posthumanism from J. D. Bernal to STS*»: texte d'un exposé au Workshop: Varieties of Posthumanism: Policy as Practice and Performance, University of Exeter, 6 March 2013. Accessible en ligne (pdf).

vision du posthumain prolonge la conception moderne du sujet centrée sur la cognition, la survie, l'augmentation des capacités et des connaissances⁵⁸. Pickering qualifie ce posthumanisme de «téléologique»: ces transformations-augmentations-améliorations semblent «savoir» où elles vont, éclairées par les idéaux fixés par les Lumières. Elles sont au service de l'esprit connaissant dont le corps modifié n'est que le support et l'instrument⁵⁹. Ce posthumanisme prolonge aussi les abus de l'humanisme moderne: le cyborg n'est-il pas imaginé au service de la colonisation de l'espace?

C'est en puisant directement dans la science-fiction –spécialement, l'œuvre d'Olaf Stapledon et de P. K. Dick– que Pickering introduit le posthumanisme dit «expérimental». Il affecte en profondeur toutes les dimensions de l'être humain et de la société: modes de perception, de raisonnement, de mise en mémoire; émotions; corps, relations entre corps humains et non humains, organisations sociales et matérielles... Il ignore «où il va», étant non téléologique, mais empirique et expérimental. La diversité des métamorphoses futures de l'espèce humaine s'inspire de la diversité des espèces au cours de l'évolution.

Pickering conclut en faveur de ce posthumanisme expérimental mal reconnu:

«Un expérimentalisme conscient de soi pourrait aller dans toutes sortes de directions qui ne

viendraient jamais à l'esprit des posthumanistes humanistes»⁶⁰, c'est-à-dire des transhumanistes.

La relativisation posthumaniste et postmoderne de l'idéal humaniste moderne s'exprime aussi sous des formes plus contemplatives qu'expérimentalistes. Dans *The Posthuman*⁶¹, Rosi Braidotti va plus loin. Elle défend une sorte de vitalisme, la vie s'épanouissant suivant de multiples auto-poièses et auto-organisations se stabilisant provisoirement dans des formes «attractrices». Toutes ces auto-poièses sont dignes de respect et la forme de vie humaine avec ses propriétés émergentes tels le langage ou la conscience réflexive n'occupe pas de place privilégiée. Se référant à Spinoza, Braidotti se décrit comme «penseur posthumain, matérialiste et vitaliste»⁶².

Le paradigme évolutionniste, l'autonomie individuelle, le pluralisme, la liberté et les promesses de la recherche et de l'expérimentation technoscientifiques poussent l'espèce curieuse, exploratrice, inventive, que nous sommes à courir tous les risques. Cette inclination expérimentaliste est perceptible à l'hésitation fréquente dans la littérature trans/posthumaniste entre «amélioration» et «transformation». Est affirmé le droit à l'auto-transformation, au changement, non dans un but prioritaire d'amélioration, mais afin d'enrichir le champ de l'expérience possible, avec pour idéal ou fantasme une liberté émancipée des contraintes de toute forme définitive et immuable. L'impératif

⁵⁸ «Clynes and Kline thus imagine the cyborg as preserving these special human mental qualities unchanged in a drastically changed environment. (...) like Clynes and Kline, the drastic changes Bernal imagines again leave our cognitive essence untouched». - «(...) the upshot of cyborg transformations of the human form is to make Cartesian dualism true. The mind has finally been separated from the body, and the body has been discarded as an irrelevant source of hassles and limitations». Pickering. *Op. cit.*, p. 4-5.

⁵⁹ «Posthumanist futurology remains smack on the mainline of modern humanism and the Enlightenment privileging of reason». *Ibid.*, p. 5.

⁶⁰ «I think we should take the possibility of experimental posthumanism seriously. Why? First we might become something more interesting and fun than we are today—a species that I find vaguely shameful. Whether we like it or know it or not, we are always on the path of experimental posthumanism. But it makes a difference if we recognise that. A self-aware experimentalism could go in all sorts of directions that would never occur to our humanist posthumanists». *Ibid.*, p. 7.

⁶¹ Cambridge (UK), Polity Press, 2013.

⁶² «a vitalist, materialist, posthuman thinker», Braidotti. *Op. cit.*, p. 84.

transhumaniste d'amélioration vient, en principe, infléchir cette liberté compte tenu des contraintes réelles –factuelles– existantes, et des valeurs humanistes revisitées.

De nombreux transhumanistes se disent apolitiques, tout en restant attachés à l'individualisme libéral, voire néo-libéral et libertaire, hostile à toute forme de totalitarisme: le monde d'Huxley et celui d'Orwell sont radicalement anti-transhumanistes. *De facto*, le transhumanisme est souvent proche du technocapitalisme futuriste des multinationales dans les domaines des biotechnologie, des TIC, des nanotechnosciences et de l'aérospatiale en lien plus ou moins étroit avec des agences fédérales telles la NASA ou le DARPA⁶³. Ce sont des alliés objectifs car ces puissances portent une part importante de la recherche susceptible d'entraîner l'amélioration/augmentation trans/posthumaine. Simultanément, des transhumanistes socialement sensibles n'ignorent pas les problèmes de la pauvreté, de l'injustice, de l'inégalité, de l'environnement. Ils estiment que les progrès technologiques librement consentis dans le sens de l'amélioration physique, cognitive et morale sont un facteur essentiel pour répondre à ces problèmes. Se détourner de l'amélioration sous prétexte qu'il y a des problèmes économiques et sociaux plus urgents serait une erreur, car il faut mener la lutte sur les deux fronts: humaniste traditionnel et transhumaniste.

Ces transhumanistes ne nient pas qu'en un premier temps, les techniques d'amélioration creuseront des inégalités parce qu'elles seront d'abord accessibles aux riches, aux initiés, aux audacieux... Mais il en a toujours été ainsi avec les innovations technologiques: accessibles d'abord à un nombre limité de particuliers, elles se sont généralisées, devenant moins chères

et plus sûres. Pour que cette diffusion ait lieu, il faut que l'économie (le marché) et la politique (la démocratie) encouragent le progrès en ce sens. Une double condition qui n'est pas fondamentalement neuve.

Ce transhumanisme «social» a été défendu par James Hughes auteur de *Citizen Cyborg*⁶⁴.

3. CONCLUSIONS

3.1 ESSAI DE CLARIFICATION

A condition de ne pas se laisser troubler par le fait que «posthumanisme» et «transhumanisme» sont souvent utilisés comme des quasi synonymes, il est possible de distinguer les différentes idéologies:

1. Le *transhumanisme* prolonge les idéaux et valeurs des Lumières modernes et veut appliquer les technologies matérielles aux individus afin de les améliorer en ce sens. Mais, comme ces valeurs incluent la liberté individuelle, la tolérance, le pluralisme, la diversité, le transhumanisme comporte une tentation postmoderniste qui rompt avec l'universalisme. En outre, il se divise entre son aile libérale-libertaire et son aile socialisante.
2. Le *posthumanisme* critique la Modernité et le transhumanisme qui la prolonge. Le posthumanisme est postmoderne. Mais il accorde une attention et une valeur très inégales aux technosciences comme sources opératoires de la diversification future de l'humanité. Le posthumain postmoderne est tantôt pensé comme diversité essentiellement symbolique, culturelle, sociale, tantôt comme expérimentalisme technoscientifique à tendance ludique, esthétique.

⁶³ DARPA : Defense Advanced Research Project Agency.

⁶⁴ J. Hughes. «*Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*». Westview press, 2004.

Ces nuances expliquent que transhumanisme et posthumanisme tantôt s'opposent, tantôt convergent. Une certaine convergence est lisible en ce qui concerne leur rapport critique aux humanismes traditionnels et modernes. C'est l'objet de notre conclusion.

3.2 Y A-T-IL UN TRANS/POSTHUMANISME HUMANISTE?

En quel sens peut-on parler d'humanisme à propos du trans/posthumanisme? Une large majorité des penseurs trans/posthumanistes ne rejettent pas l'humanisme: ils le critiquent et prétendent l'enrichir. Ainsi font déjà les précurseurs: Julian Huxley et son «humanisme évolutionnaire», Teilhard de Chardin et son «néo-humanisme». La poursuite de l'humanisme moderne des Lumières constitue même la position officielle du transhumanisme et de ses promoteurs «historiques» tels Max More et Nick Bostrom; une ligne reprise par la WTA avec comme principal point de dissension: l'opposition libéral/socialiste.

Critique, le trans/posthumanisme invite à réfléchir aux préjugés, limites et illusions des humanismes traditionnels et modernes.

L'éthique, le droit et la politique humanistes s'enracinent dans les humanismes judéo-chrétien et philosophique traditionnels, dans l'image de l'homme et du rapport de l'homme à la nature et à la technique que ces humanismes postulent. Or, s'ils ne sont plus pré-coperniciens, ces humanismes véhiculent des images pré-darwiniennes. Ils reconnaissent l'Histoire, mais guère l'Evolution. Ils ne voient l'avenir de l'homme que sous la forme de l'amélioration de son environnement et de son amélioration propre par des moyens symboliques (éducation, relations humaines, institutions plus justes, plus solidaires, plus égalitaires, etc).

L'humanisme relève d'une image implicite partiellement obsolète de l'homme. Une obsolescence dont les causes principales sont la science moderne et les révolutions théoriques et technologiques que les technosciences n'ont cessé d'introduire. C'est à l'actualisation de l'image de l'homme et de sa place dans l'univers que le trans/posthumanisme modéré bien compris travaille.

Le trans/posthumanisme, c'est l'humanisme, religieux et laïque capable d'assimiler les révolutions technoscientifiques échues et à venir et d'affronter le temps indéfiniment long de l'Evolution et pas simplement la temporalité finalisée de l'Histoire. C'est un humanisme apte à s'étendre, à se diversifier et à s'enrichir indéfiniment.

Des éléments de cet enrichissement critique sont lisibles à partir des présentations qui précèdent:

1. la critique des préjugés humanistes associés à l'anthropocentrisme spéciste et à d'autres discriminations plus classiques (différences de race ou d'ethnie, de sexe, de genre); le transhumanisme élargit notre conception de la communauté morale au-delà d'homo sapiens. Il rompt avec le postulat d'une élection théologico-métaphysique de l'homme. Ce qui doit compter du point de vue moral, c'est l'attestation empirique de certaines qualités ou dispositions telles que la sensibilité, la capacité de souffrir, le comportement rationnel, la conscience⁶⁵...;

⁶⁵ «Transhumanists reject speciesism, the (human racist) view that moral status is strongly tied to membership in a particular biological species, in our case homo sapiens. (...) Transhumanists insist that all beings that can experience pain have some moral status, and that posthuman persons could have at least the same level of moral status as humans have in their current form». (Cfr Transhumanist FAQ, sur le site officiel: <http://humanityplus.org>). «Transhumanism advocates the well-being of all sentience, whether in artificial intellects, humans, non-human animals or

2. la critique de l'idéalisme et du spiritualisme -fondamentaux et résiduels- des humanismes accordant une attention exclusive aux progrès symboliques au détriment de la reconnaissance de l'importance décisive passée, actuelle et future des technologies dites «matérielles»;
3. la critique du confinement des technologies matérielles dans le monde extérieur au corps humain, à l'exception des applications thérapeutiques;
4. la capacité d'assimiler l'évolutionnisme alors que les humanismes demeurent confinés au sein de philosophies et de religions de l'Histoire ou de l'Éternité. Philosophies et religions parlaient, avec espoir, de la «Fin des Temps ou de l'Histoire» -fût-elle la Résurrection ou la Société sans classes- et ne la situaient pas très loin dans l'avenir. L'espèce humaine prend conscience peu à peu d'être confrontée à des durées de l'ordre de millions d'années, vers le passé et vers le futur vertigineusement ouvert et opaque, contingent, à explorer, à inventer; un futur qui dépendra aussi des humains et de ce qu'ils auront créé; un futur qu'il leur revient d'orienter vers le bien, vers le mieux indéfiniment. Le transhumanisme invite à intégrer l'Histoire dans l'Evolution et vice versa.
5. le refus de l'utopie en raison de la clôture spatio-temporelle (fin de l'Histoire, fin de l'Evolution) que le rêve de société parfaite comporte;
6. le refus du fatalisme et de l'immobilisme associés aux humanismes résignés ou célébrant la finitude de l'homme. La lutte, à terme victorieuse, contre le vieillissement et la mort «Transhumanism advocates the well-being of all sentience, whether in artificial intellects, humans, non-human animals or possible extraterrestrial species. Racism, sexism, speciesism, belligerent nationalism and religious intolerance are unacceptable. (...) In order to prepare a time when the human species may start branching out in various directions, we need to start now to strongly encourage the development of moral sentiments that are broad enough encompass within the sphere of moral concern sentiences that are different from current selves. We can go beyond mere tolerance to actively encouraging people who experiment with nonstandard life-styles, because by facing up to prejudices they ultimately expand the range of choices available to others. And we may all delight in the richness and diversity of life to which such individuals disproportionately contribute simply by being who they are». Cfr. «Transhumanist values» (2001), accessible en ligne sur le site de Bostrom. Illumine le trans/posthumanisme. La philosophie humaniste traditionnelle et encore actuelle a été une école d'acceptation de la finitude humaine –«philosopher, c'est apprendre à mourir». On mesure à quel point la philosophie transhumaniste exprime une rupture;
7. la critique de la domination du paradigme thérapeutique respectueux d'une nature humaine immuable; ce paradigme est à inclure au sein du paradigme plus large de l'évolution et de l'amélioration.

possible extraterrestrial species. Racism, sexism, speciesism, belligerent nationalism and religious intolerance are unacceptable. (...) In order to prepare a time when the human species may start branching out in various directions, we need to start now to strongly encourage the development of moral sentiments that are broad enough encompass within the sphere of moral concern sentiences that are different from current selves. We can go beyond mere tolerance to actively encouraging people who experiment with nonstandard life-styles, because by facing up to prejudices they ultimately expand the range of choices available to others. And we may all delight in the richness and diversity of life to which such individuals disproportionately contribute simply by being who they are». Cfr. «Transhumanist values» (2001) <http://www.nickbostrom.com/ethics/values.html>

La condition pour que ces critiques puissent enrichir l'humanisme est de poursuivre l'idéal d'amélioration indéfinie avec la plus grande

prudence et de ne pas perdre de vue un certain nombre de valeurs portées par les humanismes traditionnels ou modernes: libertés individuelles, pluralisme et tolérance; empathie et solidarité; égalité et justice; espérance sans croyance dogmatique; importance de l'objectivité technoscientifique... Ces valeurs ne viennent pas des technosciences mais elles doivent éclairer leur pratique et leurs applications. En même temps, ces valeurs ne doivent pas être immunisées contre les approches technoscientifiques.

L'évolution et la technique sont les deux moteurs de la pensée trans/posthumaniste. La philosophie peine à les prendre réellement au sérieux.

Conscients de cette difficulté, de nombreux auteurs qui partagent les idées et valeurs trans/posthumanistes préfèrent se dire pragmatistes et utilitaristes. Une position prudente, qui perd de vue la radicalité des questions.

La tentation en quelque sorte inverse est celle de la pensée techno-mystique et/ou tech-

no- apocalyptique qui redissimule derrière des discours symboliques (métaphysiques, théologiques, mythologiques, littéraires) les réalités empiriques résistantes de l'évolution et de la technique. Court-termisme et prophétisme sont fort répandus dans la littérature trans/posthumaniste. Ils caractérisent, par exemple, les spéculations et fantasmes relatifs à la Singularité qui serait « proche ». Ils sont diffus à travers le culte de l'innovation technologique. Le trans/posthumanisme réduit au marketing futuriste obnubile bien plus qu'il ne développe la pensée et l'imagination philosophiques confrontées au double abîme de la temporalité évolutionnaire et de l'opérativité technique prises au sérieux.

Le trans/posthumanisme humaniste est la volonté éclairée de choisir, malgré tout, dans le sens du mieux face au nihilisme, au fatalisme, à l'expérimentalisme postmoderne ou au retour vers les refuges symboliques, qui sont autant de tentations induites par la pensée de l'évolution et de la technique dont il faut préserver la radicalité sans s'y abîmer.