

## L'ambiguïté du transhumanisme

Le mouvement connu sous le nom de *transhumanisme* ou *posthumanisme* est d'une grande ambiguïté. La lecture des ouvrages récents de ce courant de pensée, en particulier du récent *The Transhumanist Reader* (qui est une sorte de Bible du transhumanisme)<sup>1</sup>, fait apparaître une *version modérée* et une *version radicale* de ce mouvement. J'essaie de montrer ci-dessous que la version modérée développe une argumentation remarquablement claire et pertinente sur les évolutions rendues possibles par les techniques contemporaines ; et que la version radicale consiste en un ensemble de fantasmes qui recyclent de très vieilles aspirations de l'humanité. Je soutiens également que les deux versions sont incohérentes, mais pour des raisons différentes : la version modérée est en fait une théorie du progrès, dans la ligne de l'humanisme des Lumières (contrairement à ce qu'elle croit elle relève davantage de l'humanisme que d'un transhumanisme) ; la version radicale, elle, imagine un futur où l'homme n'aurait plus sa place, alors qu'elle ne fait que prolonger un rêve spiritualiste aussi vieux que l'homme : nous pourrions nous débarrasser enfin de notre corps fini et mortel.

\* \* \*

La version modérée ne devrait pas s'appeler transhumaniste, encore moins posthumaniste. Car elle part d'une conception de l'homme très classique : l'homme se définit par sa plasticité et sa liberté (on sait que Rousseau définissait l'homme par la *perfectibilité*, c'est-à-dire l'absence de détermination par l'instinct, c'est-à-dire la *liberté* ; c'est aussi la définition de Kant et de bien d'autres, pour qui l'essence de l'homme est la liberté ; c'est encore, sous une autre forme, la définition que l'on retrouve chez un biologiste comme François Jacob, quand il dit que l'homme a « la capacité innée d'acquérir »). Si l'on part d'une telle définition de l'homme, une grande partie des modifications que préconisent les transhumanistes modérés s'inscrivent dans une théorie du progrès de l'humanité. De manière passablement incohérente, ces transhumanistes parlent d'ailleurs de développement, de prolongement, de continuité... alors même qu'ils emploient un terme (*transhumanisme*) qui peut laisser entendre qu'ils

---

<sup>1</sup> *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future* (Max More, Natasha Vita-More, editors, John Wiley & Sons, 2013, Kindle Edition)

souhaitent aller au-delà de l'homme (ce que le terme de *posthumanisme* dit plus clairement encore). Que la version modérée du transhumanisme ne soit rien d'autre que le prolongement de l'humanisme des Lumières, de nombreux passages du livre cité en témoignent. More définit ainsi transhumanisme comme «une philosophie de la vie...qui cherche à prolonger et accélérer l'évolution de la vie intelligente au-delà de la forme qui est celle de l'homme actuel, au-delà des limitations humaines actuelles, cela par le moyen de la science et de la technique, guidées par des principes et des valeurs visant à la promotion de cette vie intelligente » :

According to my early definition (More 1990), the term refers to: Philosophies of life (such as extropian perspectives) that seek the continuation and acceleration of the evolution of intelligent life beyond its currently human form and human limitations by means of science and technology, guided by life-promoting principles and values. According to the Transhumanist FAQ (Various 2003), transhumanism is: The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities. 591-599

From my perspective morphological freedom is not going to eliminate humanity, but to express what is truly human even further. 2500-2501

Il est clair qu'il s'agit seulement, dans cette perspective, d'*améliorer* la condition humaine. Cette version du transhumanisme relève donc clairement d'une théorie (assez plate, mais c'est une autre question) du progrès.

Il apparaît, à plusieurs reprises dans l'ouvrage, que cette incohérence s'explique par le contexte intellectuel américain. Il existe de nombreux mouvements religieux, aux États-Unis qui veulent imposer une définition très étroite de l'homme, en le figeant dans une étape de son développement, cela en invoquant le caractère immuable de sa « nature » (on sait que ces mouvements rejettent par ailleurs, au nom du créationnisme, l'évolutionnisme darwinien). La notion d'*homme*, comme celle de *nature* ou d'*essence humaine*, sont donc, dans ce contexte américain, assimilés à une définition très étroite de l'homme, à une idéologie technophobe et, plus largement, au rejet de tout progrès (de l'avortement, par exemple). On comprend que, dans ce contexte, les partisans du progrès technique et humain en viennent à se réclamer du *transhumanisme*. Mais pour une part d'entre eux il s'agit davantage de transformer l'homme que le dépasser. Or une transformation suppose une nature qui demeure immuable : par

définition, la transformation est le changement de forme d'une substance qui demeure identique sous les différentes formes qu'elle peut prendre.

Dans cette perspective modérée, le transhumanisme se dit – et est réellement – compatible avec des préoccupations éthiques, comme en témoigne la citation ci-dessus. Le progrès de l'homme y est d'ailleurs défini comme un progrès volontaire, comme une décision humaine, ce qui n'est pas le cas, on le verra, dans la version radicale. Un article envisage clairement que ce passage au transhumanisme doit être volontaire, que par exemple l'éradication par des techniques génétiques de certaines maladies rares et terribles (chorée de Huntington, par exemple) doit rester un libre choix. L'État ne peut qu'encourager les individus à utiliser ces techniques (par le diagnostic préimplantatoire) :

There clearly exist many people who deeply wish to be cured from various disabilities. But there are also many people who over time have become used to them and instead integrated them into their self-image. The investment of personal growth and determination necessary to accept, circumvent, or overcome a disability is enormous. Suggesting a cure to them implies a change to themselves on a far deeper level than just “fixing” a broken tool, and quite often is experienced as an attack on their human dignity. The government official would from his perspective do society good by enforcing a cure. But he would deeply violate the self-image and autonomy of a large number of people in doing so. In a society where individual freedom is not viewed as essential, such a violation would be acceptable. A simple ban on coercive medical procedures would not be enough, even if it is better than nothing. The reason is that it does not imply any right to have an alternative body or protect differently bodied people. The official could encourage “normal” bodies through various means, including officially pronouncing disabled people who did not change as irresponsible and wasting public resources. Without any protection of the right to have a different body, both in the legal sense to prevent discrimination and in the ethical sense as a part of public ethics guiding acceptance and tolerance, the disabled would be in a very disagreeable situation. 2441-2452

Plusieurs auteurs de la version modérée du transhumanisme se défendent de l'objection selon laquelle les modifications de l'homme pourraient être conduites de manière coercitive. Ils accordent la plus grande importance aux barrières éthiques (qui ne doivent bien sûr pas jouer dans un seul sens : elles doivent permettre aussi à ceux qui veulent une transformation du corps humain respectueuse de la nature de l'homme, c'est-à-dire de sa liberté, de la mettre en œuvre) :

Many have expressed fears that technologies such as genetic modifications would be used in a coercive manner, enforcing cultural norms of normality or

desirability. Preventing the development of technology cannot hinder this efficiently, since the technology is being developed for a large number of legitimate reasons on a broad front in many different cultures and jurisdictions. But misuse can be prevented by setting up strong ethical safeguards in our culture and institutions. Seeing morphological freedom as a basic right is one such safeguard. If it is widely accepted that we have the right to control how our bodies are changed both in the positive sense (using available tools for self-transformation) and in the negative sense of being free to not change, then it becomes harder to argue for a compulsory change. 2409-2416

Plusieurs articles, qui s'inscrivent dans cette version modérée, sont particulièrement intéressants. Ils attirent l'attention sur des techniques qui améliorent les capacités physiques et cognitives de l'homme, techniques qui, à condition d'être mises en œuvre avec prudence et dans le respect des valeurs inséparables de la définition de l'homme donnée plus haut, ne font finalement que prolonger une évolution inhérente à la culture humaine (qui a transformé considérablement l'esprit humain mais aussi son corps, comme le mettent en évidence de nombreux anthropologues : l'amélioration des conditions de vie s'est traduite, par exemple, par un recul de deux ans de la puberté, par rapport au XVIIe siècle !).

Je ne retiens qu'un exemple de ces possibilités ouvertes par le progrès technique contemporain.

Le livre contient un excellent article du philosophe écossais Andy Clark, auteur de *The Extended Mind*. Il montre que des outils nouveaux ont toujours été *incorporés* par l'homme : au bout d'un certain temps ils sont intégrés par le cerveau comme une partie du « schéma corporel », c'est-à-dire de la représentation (non consciente, mais bien connue des neurologues) que le cerveau a du corps (l'outil est perçu par le cerveau comme prolongement de la main, par exemple). C'est pourquoi ces outils deviennent au bout d'un certain temps « transparents », exactement comme l'est notre propre main (nous n'avons pas besoin de la connaître comme un objet pour l'utiliser). Même s'il ne fait aucune allusion à Heidegger, le texte de Clark développe exactement la même idée que l'on trouve dans *Etre et temps* (l'outil n'est pas « en face de nous », il n'est pas vraiment vu, il n'est pas considéré comme un objet, qui nous ferait face, il est « sous la main », comme le dit Heidegger). Utiliser un outil n'est donc pas la même chose, pour Clark, que l'incorporer. Lorsqu'il y a incorporation, le cerveau est transformé. Clark, comme d'autres auteurs, montre qu'il n'est pas absurde de penser que de nombreux outils contemporains (l'ordinateur) et futurs (une mémoire artificielle qui serait connectée au cerveau) sont déjà ou pourraient être ainsi incorporés. Les textes ci-dessous envisagent cette hypothèse,

avec une réelle prudence. Il est clair qu'une invention comme l'écriture (avec cette extraordinaire innovation remarquée avec stupeur par saint Augustin : la lecture à voix basse), puis l'imprimerie, puis l'usage du traitement de texte et la lecture avec liens hypertextes... ont déjà transformé le cerveau humain (certains s'en inquiètent périodiquement, mais il y a beaucoup de jérémiades non fondées à ce sujet, comme il y en avait tout autant au moment de l'invention de l'imprimerie, et même de l'écriture, comme en témoigne un texte célèbre du *Phèdre* de Platon). Le deuxième texte cité montre de manière très convaincante que ces jérémiades reposent sur une conception de l'esprit humain erronée : l'esprit y est pensé comme un sujet spirituel indépendant du corps, utilisant des outils qui restent extérieurs au corps, qui ne sont pas incorporés. Clark a raison de rappeler, un peu plus bas, la phrase de Simon affirmant que l'intelligence humaine est « artificielle » depuis très longtemps :

Could anything like this notion of “incorporation” (rather than mere use) and new systemic wholes get a grip in the more ethereal domain of mind and cognition? Could human minds be genuinely extended and augmented by cultural and technological tweaks, or is it always (as many evolutionary psychologists, such as Pinker [1997] would have us believe) just the same old mind with a shiny new tool? Here, the story is murkier by far. My own view, defended at much greater length elsewhere (see Clark and Chalmers 1998; Clark 2003) is that external and non-biological information-processing resources are also apt for temporary or long-term recruitment and incorporation rather than simply knowledge-based use, and that to whatever extent that this holds, we are not just bodily and sensorially but also cognitively permeable agents. But whereas we can point, in the case of basic tool-use, to visible neural changes that accompany the genuine assimilation of new bodily structure, it is harder to know what to look for in the case of mental and cognitive routines. 120

... the body-schema and other supporting resources apparently able to re-form and reconfigure as components, interfaces, and resources change and shift. All this matters, both scientifically and philosophically. It matters scientifically since it puts plasticity and adaptability where they belong, at center stage of our best models of minds, agents, and persons. And it matters philosophically since it invites us to take our best present and future technologies very seriously, as quite literally helping to constitute who and what we are. With this picture in mind, those opening fears expressed by Bruce Sterling should seem infinitely less compelling. Sterling paints a truly frightening picture of an augmented agent within whom “the CPU is a human being: old, weak, vulnerable, pitifully limited, possibly senile.” Such fears, I hope to have suggested, play upon a deeply misguided image of who and what we already are. They play upon an image of the human agent as doubly locked in: as a fixed mind constituted solely by a given biological brain, and as a fixed bodily presence in a wider world. But human minds are not old-fashioned CPUs trapped in fixed and increasingly feeble corporeal shells. Instead, they are the surprisingly plastic minds of profoundly embodied agents: agents whose boundaries and components are forever negotiable, and for whom body,

thinking, and sensing are woven flexibly (and repeatedly) from the whole cloth of situated, intentional action. 123

If this picture is correct, our best tools and technologies literally become us: the human self emerges as a “soft self” (Clark 2003), a constantly negotiable collection of resources easily able to straddle and criss-cross the boundaries between biology and artifact. In this hybrid vision of our own humanity, I see potentials for repair, empowerment, and growth. 124

The result is that, as Herbert Simon is reputed to have said, “most human intelligence is artificial intelligence anyway.” Technologies of human cognitive enhancement are just one more step along this ancient path. 124

But in this respect too, the new equipment is simply on a par with much of the old; to fear that this must inevitably lead to dilutions of self-control and diminishment of responsibility is to miss the fact that we are already host to scores of similarly hidden processes. Insofar as this is compatible (in the biological case) with a sufficiently robust notion of self-control and of responsibility, it must at least be possible for the same to be true in the case of well-tuned technologically mediated enhancements. 124

Just as the slogan that “you are what you eat” contributed to the emerging recognition that food, far from simply being fuel, had a finely nuanced impact on our mental and physical health, so the realization that we are soft selves, wide open to new forms of hybrid cognitive and physical being, should serve to remind us to choose our biotechnological unions very carefully, for in so doing we are choosing who and what we are. 124

I have tried to show that we humans are profoundly embodied agents: creatures for whom body, sensing, world, and technology are resources apt for recruitment in ways that yield a permeable and repeatedly reconfigurable agent/world boundary. For the profoundly embodied agent, the world is not something locked away behind the fixed veil of a certain skin-bag, a reasoning engine, and a primary sensory sheath. Rather, it is a resource apt for active recruitment and use, in ways that bring new forms of embodied intelligence into being. Such agents are genuinely of their worlds, and not simply in them. They are not helpless bystanders watching the passing show from behind a fixed veil of sensing, acting, and representing, but the active architects of their own bounds and capacities. Such a perspective invites a cautious optimism concerning converging technologies for improving human performance. 125

Recognition of our vast potential for bio-technological mergers and coalitions should, I finally argue, be a source not of fear and loathing but of guarded hope and cautious optimism. It should increase our respect for the deep biological plasticity that makes such mergers possible, reduce our fears of an unnatural “post-human” future, and license greater expectations concerning the answerability of our chosen tools and technologies to our best empirical models of the wellsprings of human happiness and human flourishing. 125

L'augmentation des capacités humaines (le terme anglais est plus précis et plus juste, car moins quantitatif : *enhancement*, que l'on pourrait traduire par *renforcement*), qu'elles soient sensorielles ou cognitives, voire affectives (la capacité de ressentir plus intensément ou moins intensément une peur devant un danger, par exemple, ou encore la capacité d'éliminer la douleur, déjà largement mise en œuvre dans nos hôpitaux) n'est donc pas incompatible avec la définition de l'homme comme être libre et le respect de l'homme ainsi défini. Je me contente de donner quelques exemples de cet *enhancement* :

It also seems possible to augment human senses with transparent external information pre-processors. For example, if your audio/video filters notice an object of potential interest that fails to differ from its signal environment enough to catch your attention, the filters can amplify or otherwise differentiate (move, flash, change pitch, etc.) the signal momentarily, to give you enough time to focus on the object, but not enough to realize what triggered your attention. In effect, you would instantly see your name in a text or find Waldo in a puzzle as easily as you would notice a source of loud noise or a bright light. While such filters do not have to be transparent, they may be a way to provide a comfortable "natural" feeling of augmented perception for the next few generations of humans, until the forthcoming integration of technological and neural processing systems makes such kludgy patches obsolete. 4690-4696

Some non-transparent filters can already be found in military applications. Called "target enhancements," they allow military personnel to see the enemy's tanks and radars nicely outlined and blinking. More advanced filtering techniques could put consistent dynamic edits into the perceived world. Volume controls could sharpen your senses by allowing you to adjust the level of the signal or zoom in on small or distant objects. Calibration tools could expand the effective spectral range of your perception by changing the frequency of the signal to allow you to hear ultrasound or perceive X-rays and radiowaves as visible light. Conversions between different types of signals may allow you, for example, to "see" noise as fog while enjoying quiet, or convert radar readings from decelerating pedestrians in front of you into images of red brake lights on their backs. 4697-4704

Artificial annotations to perceived images would add text tags with names and descriptions to chosen objects, append warning labels with skull and crossbones on boxes that emit too much radiation, and surround angry people with red auras (serving as a "cold reading" aid for wanna-be psychics). Reality filters may help you filter all signals coming from the world the way your favorite mail reader filters you messages, based on your stated preferences or advice from your peers. With such filters you may choose to see only the objects that are worthy of your attention, and completely remove useless and annoying sounds and images (such as advertisements) from your view. Perception utilities would give you additional information in a familiar way – project clocks, thermometers, weather maps, and your current EKG readings upon [the image of] the wall in front of you, or honk a virtual horn every time a car approaches you from behind. They could also build on existing techniques that present us with recordings of the past and forecasts of the

future to help people develop an immersive trans-temporal perception of reality. “World improvement” enhancements could paint things in new colors, put smiles on faces, “babify” figures of your incompetent colleagues, change night into day, erase shadows, and improve landscapes. 4705-4714

With time, a growing proportion of objects of interest to an intelligent observer will be entirely artificial, with no inherent “natural” appearance. Image modification techniques then may be incorporated into integrated object designs that would simultaneously interface with a multitude of alternative intelligent representation agents. 4749-4751

Sometimes, a direct feedback generating real pain may be implemented for patients who do not feel it when their activities approach dangerous thresholds. For example, a non-removable, variable-strength earclip that would cause increasing pain in your ear when your blood sugar climbs too high may dissuade you from having that extra piece of cake. A similar clip could make a baby cry out for help every time its EKG readings go bad. A more ethical solution with improved communication could be provided by attaching this clip to the doctor’s ear. “I feel your pain ...” 4800-4804

You must realize that most ER technologies suggested in this essay have little to do with changing reality and everything to do with changing our perception of it. Though ER techniques still change the-world-as-we-see-it, it would be more accurate to call them EP, for Enhanced Perception, and reserve the term ER for conceptualizing traditional technologies. The traditional technologies have always been aimed at improvement of human perception of the environment, from digestion of physical objects by the stomach (cooking) to digestion of info-features by the brain (time/clock). Since there is hardly any functional difference in how and at what stage the clock face and other images are added to our view of the world, and as the technologies will increasingly intermix, an appropriate general term may be Enhanced Interface of Self with the Environment – and, as in the case of biofeedback, the Enhanced Interface of Self with Self. 4815-4822

A la lecture de ces textes, on voit immédiatement un danger qui guette une humanité future dont la perception serait « augmentée » : que la réalité « augmentée » soit une réalité fictive (peindre en rose le monde à volonté pourrait devenir possible). Mais ce danger n’est pas si nouveau qu’il y paraît, si l’on pense à l’usage des drogues, ou au rôle des mythes dans l’enjolivement du monde... Le danger est inhérent à toute nouvelle technique, et cela n’a jamais empêché le développement de celles-ci et la réflexion éthique chargée de les encadrer. Que ces techniques finissent par modifier les représentations que nous nous faisons du réel et de nous-mêmes, qu’elles finissent par nous modifier, intellectuellement et dans notre corps, est indéniable, mais encore une fois ce n’est pas quelque chose de nouveau dans l’histoire :

The implementation of ER [enhanced reality] extensions would vary depending on the available technology. At the beginning, it could be a



computer terminal, later a headset, then a brain implant. The implant can be internal in more than just the physical sense, as it can actually post- and re-process information supplied by biological sensors and other parts of the brain. The important thing here is not the relative functional position of the extension, but the fact of intentional redesign of perception mechanisms – a prelude to the era of comprehensive conscious self-engineering. The ultimate effects of these processes may appear quite confusing to humans, as emergence of things like personalized reality and fluid distributed identity could undermine their fundamental biological and cultural assumptions regarding the world and the self. The resulting “identity” architectures will form the kernel of transhuman civilization. 4752-4758

Many people seem already quite comfortable with the thought that their environment might have been purposefully created by somebody smarter than themselves, so the construction of ER shouldn't come to them as a great epistemological shock. 4781-4782

Consequent technological advances in ER, biofeedback and other areas will lead to further blurring of demarcation lines between biological and technological systems, bodies and tools, selves and possessions, personalities and environments. These advances will eventually bring to life a world of complex, self-engineered, interconnected entities that may keep showing emulated “natural” environments to the few remaining (emulations of?) “natural” humans, who would never look behind the magic curtain for fear of seeing that crazy functional soup... 4809-4813

\* \* \*

Venons-en à ce que j'ai appelé la version *radicale* du transhumanisme ou posthumanisme. L'hésitation entre les deux versions est permanente dans l'ouvrage cité. Elle apparaît en particulier avec une expression récurrente : « reshape our own nature » (« donner une nouvelle forme à notre propre nature »). Logiquement, il n'y a que deux interprétations possibles de cette phrase, et la troisième n'est que pure incohérence : (1) donner une forme nouvelle à notre nature (ce qui implique que la nature en question demeure, tout en prenant une nouvelle forme, comme lorsque je donne une forme nouvelle à un morceau de cire, pour reprendre l'exemple célèbre de Descartes : la même cire demeure) (2) « remplacer notre nature par une autre nature » (ce qui implique la disparition de la première nature). L'interprétation (3) est incohérente : elle revient à dire qu'on transforme notre nature (on lui donne une nouvelle forme) tout en dépassant cette nature... On la trouve cependant dans de nombreux textes, qui hésitent entre (1) et (2), comme si franchir le pas de l'homme vers un au-delà de l'homme restait difficile :

Perpetual *progress* is a strong statement of the transhumanist commitment to seek “more intelligence, wisdom, and effectiveness, an open-ended lifespan, and the removal of political, cultural, biological, and psychological limits to

continuing development. Perpetually overcoming constraints on our progress and possibilities as individuals, as organizations, and as a species. Growing in healthy directions without bound.” 650-653

It does not follow, at least not in any obvious way, that a posthuman could not also remain a human being. Whether or not this is so depends on what meaning we assign to the word “human.” One might well take an expansive view of what it means to be human, in which case “posthuman” is to be understood as denoting a certain possible type of human mode of being – if I am right, an exceedingly worthwhile type. 2070-2073

C’est cette interprétation incohérente qu’on trouve dans certains articles de l’ouvrage, ou dans la question que posait un pape du transhumanisme, Vance Packard, dans *L’homme remodelé* (1977) : « quel type d’Homme allons-nous construire ? ». Question profondément contradictoire, car d’une part son *énonciation* même suppose que l’homme est un être libre (seul un être libre pose des questions sur ce qu’il faut faire, examine les différents possibles et choisit entre eux) ; et son *énoncé* suppose également qu’il existe une nature humaine (puisque nous sommes invités à choisir entre plusieurs types de la même nature, l’homme, défini implicitement par sa liberté, c’est-à-dire son arrachement à la nature).

Mais la version radicale du transhumanisme élimine cette incohérence en optant, très nettement, pour l’interprétation (2). Bien qu’il y ait encore des traces d’incohérence dans le texte ci-dessous, la conclusion est cependant claire : « nous pouvons devenir quelque chose qu’il n’est plus possible de définir avec exactitude comme un homme » (je parle de « traces d’incohérence », car que veut dire « nous », dans « nous pouvons devenir... » ? on trouve dans cette expression la même incohérence que dans la phrase absurde : « j’ai changé du tout au tout » : si la phrase était vraie, on ne pourrait dire « je », on serait quelqu’un d’autre !) :

“Trans-human” emphasizes the way transhumanism goes well beyond humanism in both means and ends. Humanism tends to rely exclusively on educational and cultural refinement to improve human nature whereas transhumanists want to apply technology to overcome limits imposed by our biological and genetic heritage. Transhumanists regard human nature not as an end in itself, not as perfect, and not as having any claim on our allegiance. Rather, it is just one point along an evolutionary pathway and we can learn to reshape our own nature in ways we deem desirable and valuable. By thoughtfully, carefully, and yet boldly applying technology to ourselves, we can become something no longer accurately described as human – we can become posthuman. 619-624

On connaît les composantes de ce rêve de dépassement de l’homme : grâce aux NBIC (nanosciences + biotechnologies + sciences de l’informatique + sciences cognitives) l’homme

pourrait s’émanciper (1) de la naissance biologique (*ectogenèse*, c'est-à-dire utérus artificiel ; *clonage*) (2) de la maladie et de la mort non voulue (par *uploading*, téléchargement du cerveau dans un autre support matériel, après une période de longue congélation de celui-ci – *cryogénie* – en attendant que la technique soit au point). En un mot : libération à l’égard du corps, de notre corps individuel et fini (sujet à la maladie et à la mort) :

Posthuman beings would no longer suffer from disease, aging, and inevitable death (but they are likely to face other challenges). They would have vastly greater physical capability and freedom of form – often referred to as “morphological freedom” (More 1993; Sandberg 2001). Posthumans would also have much greater cognitive capabilities, and more refined emotions (more joy, less anger, or whatever changes each individual prefers). Transhumanists typically look to expand the range of possible future environments for posthuman life, including space colonization and the creation of rich virtual worlds. 625-629

La meilleure analyse qui a été donnée de cette version radicale du transhumanisme est à mon avis, de loin, celle de Jean-Michel Besnier dans *Demain les post-humains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?* (2009, réédité par Fayard/Pluriel en 2012). Les remarques qui suivent s’inspirent largement de cet ouvrage, en ajoutant quelques considérations personnelles.

Besnier montre de manière convaincante que la version radicale du transhumanisme souffre d’une incohérence majeure : elle prétend dépasser l’homme tout en portant à son paroxysme le rêve de l’homme moderne, celui de dépasser la nature. Le projet transhumaniste radical n’est rien d’autre que le projet humaniste poussé à l’extrême : maîtriser totalement la nature, en éliminant la sexualité d’une part (ce qu’il y a de commun à certaines versions du cyborg et au clone, c’est qu’ils s’émancipent de la sexualité : vieux rêve de l’auto-engendrement, aussi vieux que... l’humanité !), la maladie et la mort d’autre part.

On peut vérifier très facilement cette thèse en examinant la conception que les transhumanistes se font des rapports du corps et de l’esprit, une conception dualiste tout à fait traditionnelle. Le rêve des transhumanistes est un rêve archaïque : parvenir à isoler l’esprit du corps (en le téléchargeant sur d’autres supports, ou en bricolant notre corps pour en faire quelque chose d’entièrement différent). La *cryogénie* (congélation du corps préalable à ce téléchargement) est un fantasme très pauvre : c’est le mythe de la résurrection, version Silicon Valley. Avec cette différence que le mythe chrétien de la résurrection était beaucoup plus rationnel, puisque la résurrection était censée faire revivre le corps *individuel* – ce qui témoigne

d'une forte conscience, comme l'ont fait remarquer de nombreux interprètes du christianisme, du caractère indissociable de l'esprit *individuel* et du corps *individuel* (de nombreux neurologues, Damasio en particulier, ont attiré l'attention sur le fait que la conscience de soi est l'image qu'un corps *individuel* se fait *de lui-même*, comme Spinoza le soutenait déjà lorsqu'il écrivait que « l'âme est l'idée du corps »). On ne peut donc, comme le rêvent les transhumanistes, isoler le cerveau de *son* corps. Rêver de cela, c'est mettre en œuvre un dualisme tout à fait sommaire : l'esprit pourrait vivre sans corps, et donc être implémenté dans n'importe quel corps. C'est très clair dans les déclarations de Timothy Leary, le promoteur de la cryogénie, qui rêvait déjà, dans les années 70, de « changer l'esprit » par le LSD !. Abolir la finitude, voilà finalement en quoi consiste le rêve transhumaniste radical... On peut douter que la reprise de ce rêve spiritualiste éculé constitue un dépassement de l'homme ! Toute la philosophie (la phénoménologie de Merleau-Ponty, en particulier) et la science contemporaine (le neurologue Damasio, par exemple) sont allés progressivement vers l'idée que le corps individuel et l'esprit individuel sont intimement liés, que l'esprit n'est donc pas un *software abstrait* (un logiciel, c'est-à-dire un flux d'informations dématérialisé) qui pourrait être implémenté dans divers supports, dans des *hardwares concrets* différents. Contrairement à ce que pensent les transhumanistes, l'esprit n'est pas immatériel et le corps n'est pas une chose inerte... Pour le dire très simplement, il n'est pas certain qu'en éliminant le *hardware* on sauvegarde le *software* ! On reste confondu devant l'ignorance absolue de ces rêveurs qui réactualisent des pensées très anciennes de l'homme en croyant dépasser l'homme ! On sait que les transhumanistes, en particulier, réutilisent des sagesses orientales (entre autres un bouddhisme très mal compris) pour prôner un détachement à l'égard du corps biologique (et de la finitude qui en est inséparable) et une coïncidence confuse de l'individu avec le Tout de l'univers. Vieille reprise du désir d'absolu et d'éternité, qui a pris de multiples formes dans l'histoire, et dont le transhumanisme est une version particulièrement sommaire et ignorante (Besnier n'envisage pas une explication qui me semble pourtant pertinente : la réactivation de ces rêves archaïques est aussi un effet de la totale absence de culture de certains milieux de techniciens – il suffit de voir comment, dans le livre que j'ai cité plus haut, ils parlent de la philosophie et de l'histoire de la science).

Besnier fait une excellente analyse de ces rêveries quand il montre qu'elles témoignent d'un désir nihiliste d'abandonner ce qui définit l'homme : sa propre liberté. Certes, il y a un fantasme de liberté absolue dans ces rêveries, l'idée que l'homme pourrait s'auto-engendrer ou plutôt s'auto-fabriquer, et en même temps le fantasme de l'homme croyant échapper à tous les

déterminismes psycho-sociaux qui tiennent au fait que nous avons un corps individuel, que nous sommes nés dans tel milieu, etc. Mais cette liberté absolue n'a strictement rien à voir avec la liberté humaine, qui est une liberté incarnée, qui fait des choix et invente sur la base d'un donné (d'une situation historique donnée, d'un caractère hérité, d'une culture acquise, etc.). Si l'on examine de près ces rêves, on voit qu'en fait, derrière ce fantasme de liberté absolue, il y a la peur de la liberté humaine et la volonté de devenir (1) *par un processus mécanique* (2) une *machine*. Expliquons successivement ces deux points.

(1) De nombreux transhumanistes radicaux affirment que le dépassement de l'homme est inévitable, que c'est un processus programmé. Le déterminisme technique est une croyance dont témoignent de nombreux écrits des transhumanistes radicaux : on ne peut rien faire face à l'évolution technique, on peut tout au plus accélérer le mouvement par lequel l'homme va se dépasser. Et (2) l'homme va devenir une machine. La fascination face au devenir-machine de l'homme est évident chez un des papes du transhumanisme, Ray Kurzveil, qui insiste sur le fait que ce ne sont pas les ordinateurs qui vont devenir intelligents mais les hommes qui vont devenir des machines pensantes. Il y a une *envie* évidente face aux machines : si seulement l'homme pouvait devenir aussi inconscient et puissant qu'une machine ! Kurzveil qualifie le cerveau de « mécanisme déformant » (entre parenthèses : si c'était le cas, on se demande bien comment il pourrait savoir, sans déformation, qu'il déforme !) et il espère que le cerveau se débarrassera des représentations et émotions, qu'il deviendra aussi parfait qu'un ordinateur. Le philosophe Alain Ehrenberg, dans *La fatigue d'être soi, dépression et société* a bien analysé ce qu'il appelle la mentalité dépressive contemporaine, dans laquelle l'homme espère se libérer de son autonomie, qui le contraint à choisir et décider. Déjà en 1958, Günther Anders, philosophe allemand, avait diagnostiqué, dans *L'obsolescence de l'homme*, la « honte prométhéenne » de l'homme devant « l'humiliante qualité des choses qu'il a lui-même fabriquées ». L'homme contemporain a peur de son *origine*, d'être *devenu* plutôt que d'avoir été *fabriqué*, de devoir son existence à des parents, à la sexualité, au corps, au processus aveugle, ancestral, non calculé, de la procréation, dont la mort est indissociable. Ironie de l'histoire : le désir démesuré de devenir Dieu, qui a marqué la modernité occidentale, finit en désir de devenir « l'égal d'un gadget » (Anders).

Cette fascination pour le devenir-machine de l'homme n'est pas nouvelle. On la trouvait déjà dans le behaviourisme des années 50 des milieux proches de la cybernétique (Watson, et surtout Skinner). Pour le behaviourisme, l'homme ne peut être défini que par son comportement

(*behaviour*), comportement conçu comme une réponse automatique à des stimuli, c'est-à-dire comme mécanisme. Dans un livre intitulé *Walden 2, communauté expérimentale* (1948), Skinner décrivait une société fonctionnant selon le principe du behaviourisme, c'est-à-dire une société où l'homme n'aurait plus à être libre. Les rêveries inquiétantes de certains transhumanistes vont dans le même sens (modification de l'humeur par des drogues, élimination de l'agressivité, modulation de la dépression ou de la surexcitation à la demande par des stimuli, etc.). Vance Packard écrit que « les individus normaux de demain pourraient bien devenir des êtres artificiels, aux sensations créées de l'extérieur » (ouvrage cité). En quelque sorte un « eugénisme libéral », comme le dit Habermas... (« libéral » parce qu'il est conforme à l'individualisme et au consumérisme contemporain, à la différence de l'eugénisme ancienne manière, celui inspiré de Galton et repris par les nazis). Ce rêve d'un monde sans homme, parfait parce qu'ayant éliminé le corps humain et sa liberté, était déjà au centre d'un livre d'Aurel David, *La cybernétique et l'humain* (1965) : « ce n'est qu'au moment où le dernier homme aura été chassé de l'usine que l'on pourra envisager le perfectionnement harmonieux et sans limite de l'ensemble des machines » (cette déclaration est contradictoire : dans un monde sans homme, pour qui le fonctionnement des machines pourrait-il être harmonieux ? l'harmonie, comme la beauté, n'existe que pour l'homme, par rapport à lui).

Il est à remarquer également que les rêveries transhumanistes, qui entendent dépasser la nature humaine, dépassent non seulement la nature de l'homme pris isolément (l'homme comme être libre) mais aussi l'intersubjectivité humaine, le type de rapports entre les hommes qu'implique une telle définition de l'homme. L'idée fondamentale de l'humanisme qui a peu à peu émergé dans l'histoire en occident est en effet que tous les hommes, parce qu'ils sont tous *libres*, sont *égaux*. Mais le clonage reproductif n'est plus compatible avec la valeur d'égalité. Habermas, dans sa polémique avec Sloterdijk, insiste sur le fait que très probablement le clone serait ma possession, qu'il n'appartiendrait donc pas à un monde de semblables, à l'humanité telle que nous la connaissons. Le clone aurait, outre le fait qu'il m'appartiendrait, aurait aussi des propriétés très différentes de celles des hommes (il naîtrait, par exemple, sans « mémoire générationnelle », celle que nous donne l'éducation par nos parents). Son identité serait par conséquent foncièrement différente de la nôtre. C'est pourquoi Habermas peut dire que l'idée du clonage reproductif lui fait horreur – car ce serait retomber à un stade bien antérieur de l'humanité (les clones seraient des sortes de sous-hommes).

Résumons-nous : « La technique triomphante a ainsi réactivé l'ambition métaphysique la plus démesurée, celle qui invitait l'Esprit à en finir avec la nature » (Besnier, 115) ; « Il y a au fond des utopies posthumaines une lassitude d'être ce qu'on est, une manifeste fatigue d'être soi, une désaffection pour les significations qui exigeraient qu'on veuille s'incarner dans l'histoire, qu'on s'implique dans les expériences qui façonnent l'individualité » (Besnier, 71).

\* \* \*

En guise de conclusion, je me contenterai de dire que l'examen de ce mouvement contradictoire qu'est le transhumanisme, qu'il ne faut pas caricaturer, conforte la position de ceux qui veulent se tenir à l'écart aussi bien de la technophobie simpliste que de la technophilie béate. C'est par exemple le cas du philosophe Gilbert Hottois qui, dans *Le signe et la technique* (1984), estime que certaines innovations techniques pourraient transformer l'homme en menaçant ce qu'il nomme son *éthicité*, c'est-à-dire sa capacité à être éthique, c'est-à-dire à être humain libre et, à ce titre, respectant les autres humains, également libres. Il est clair que certaines des innovations que prône la version radicale du transhumanisme vont dans ce sens, en nous proposant d'emprunter une voie qui conduirait à remplacer l'homme par autre chose que ce que nous entendons aujourd'hui par « homme », en l'occurrence par toute une série d'entités (clones, cyborgs, etc.) dont on voit mal en quel sens ils pourraient être dits autonomes et se traiter les uns les autres comme autonomes (on a vu que le transhumanisme rêve parfois d'abolir la liberté humaine). Face à ces menaces, Hottois estime qu'il y a un seul critère de la bioéthique : doivent-être refusées toutes les transformations de l'homme qui remettent en cause sa capacité à être éthique (par exemple l'utilisation de drogues ou de traitements chimiques qui, de manière irréversible, aboliraient la liberté humaine, pour en faire une espèce d'où l'agressivité aurait disparu). Cela dit, il reste évidemment une place pour des innovations techniques de grande ampleur qui, comme cela a toujours été le cas dans l'espèce humaine, améliorent, pour le pire ou le meilleur, les capacités de l'homme – sans pour autant affecter son *éthicité*. La version modérée du transhumanisme plaide en faveur de telles innovations, fortement encadrées par la réflexion éthique.

Besnier avance d'ailleurs un argument intéressant, qui va dans le sens de telles innovations encadrées par l'éthique : il envisage l'idée que les robots androïdes, loin de nous conduire à les prendre pour des humains ou à nous mécaniser pour nous confondre avec eux, pourraient bien nous aider à identifier « ce qui fait à nos yeux le propre de l'humain avec lequel

on interagit » (120). J'ajoute que c'est un peu la leçon du magnifique film *Elle*, de Spike Jonze (2014), où un homme fasciné par le robot féminin avec lequel il dialogue toute la journée finit par découvrir, au-delà du fantasme, sa voisine, une femme réelle, assez médiocre si on la compare à *Elle*, mais bien vivante, avec laquelle il décide de vivre à la fin du film...

Hottois conclut en disant que « la solution paraît être dans la détermination d'une voie moyenne qui consisterait à fuir les extrêmes de la technophilie effrénée et de la technophobie réactionnaire, et à opérer des choix entre les possibles techniques à actualiser et les possibles techniques auxquels on décide de renoncer ».