



HAL
open science

Transhumanisme et héritage prométhéen : cartographie des mondes posthumains

Nicolas Crozatier

► **To cite this version:**

Nicolas Crozatier. Transhumanisme et héritage prométhéen : cartographie des mondes posthumains. Philosophie. 2014. dumas-01146997

HAL Id: dumas-01146997

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01146997v1>

Submitted on 29 Apr 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Nicolas CROZATIER

TRANSHUMANISME ET HERITAGE PROMETHEEN :

CARTOGRAPHIE DES MONDES POSTHUMAINS



Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la philosophie et philosophie du langage

sous la direction de Mme Marlène JOUAN

Année universitaire 2013-2014



Nicolas CROZATIER

TRANSHUMANISME ET HERITAGE PROMETHEEN :
CARTOGRAPHIE DES MONDES POSTHUMAINS

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la philosophie et philosophie du langage

Sous la direction de Mme Marlène Jouan

Année universitaire 2013-2014

Pour Case qui n'avait vécu que pour l'exultation désincarnée du cyberspace, ce fut la Chute. Dans les bars qu'il fréquentait du temps de sa gloire, l'attitude élitiste exigeait un certain mépris pour la chair. Le corps, c'était de la viande. Case était tombé dans la prison de sa propre chair¹.

Si être un être humain n'est pas simplement une affaire d'être fait de chair et de sang, si au lieu de cela il s'agit d'une façon de penser, d'agir... et de ressentir des émotions, alors j'ai bon espoir qu'un jour je découvrirais ma propre humanité. En attendant, je continuerai d'apprendre, de changer, de grandir et d'essayer de devenir meilleur que je ne le suis².

Nous avons besoin de laboratoires de pensée, de journaux, de conférences et de lobbyistes transhumanistes. Nous avons besoin que les transhumanistes rencontrent les bioluddites à forces égales sur la place publique, afin de défendre les droits des personnes d'user de leur raison pour contrôler leurs propres affaires. Nous avons besoin de clubs transhumanistes et de groupes de recherche sur les campus. En outre, dans chaque ville de chaque pays, il nous faut éduquer le grand public à propos des menaces et des promesses à venir. Nous avons besoin d'un mouvement qui se bat pour un avenir meilleur, et non simplement d'un mouvement qui combat le futur³.

Idéalement, tout le monde devrait avoir le droit de choisir quand et comment mourir – ou de ne pas mourir. Les transhumanistes veulent vivre plus longtemps parce qu'ils veulent faire plus, apprendre plus, connaître plus, ressentir plus. Ils veulent avoir plus de plaisir et passer plus de temps avec leurs proches; continuer à grandir et à mûrir au-delà des misérables huit décennies attribuées par notre passé évolutif. Tout cela en vue de voir par eux-mêmes ce à quoi l'avenir pourrait bien ressembler⁴.

1

William GIBSON, *Neuromancer* (1984), trad. fr. J. Bonnefoy, *Neuromancien*, Paris, La Découverte, 1985, p. 9.

² Robert WIEMER, *Star Trek : The Next Generation* (saison 4, épisode 11, « Une journée de Data »), États-Unis, 1991.

³ James HUGHES, *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Cambridge, Westview Press, 2004, p. 260.

⁴ Nick BOSTROM, *The Transhumanist FAQ : A General Introduction*, Oxford, 2003, p. 34.

Remerciements

Je tiens à remercier Marlène Jouan pour son suivi régulier, sa disponibilité et sa bonne humeur. Je tiens également à lui exprimer toute ma gratitude pour l'aide précieuse qu'elle a pu m'apporter concernant certains points méthodologiques et bibliographiques ainsi que pour ses conseils de traductions. Je tiens également à remercier Isabelle Krzywkowski et Jean-Yves Goffi pour m'avoir chaleureusement accueilli, ces deux dernières années, dans leur séminaire de recherche sur le transhumanisme. Je remercie plus particulièrement le professeur Jean-Yves Goffi qui a bien voulu accepter de faire partie de mon jury de mémoire.

Je tiens également à remercier ma famille et mes amis pour les nombreux échanges et discussions que nous avons pu avoir. Certaines des idées développées dans ce mémoire n'auraient certainement jamais pu émerger sans ces échanges. Merci donc à Alexandre, Anahid, Aurélie, Enzo, Ezequiel, Olivier et à tous les autres pour vos conseils et les bons moments partagés. Je voudrais remercier plus particulièrement Coralie, ma relectrice la plus assidue, pour nos précieuses discussions et sa rigueur orthographique.

Sommaire

PARTIE I : GENEALOGIE DE LA PENSEE TRANSHUMANISTE : POUR LA MISE EN PLACE D'UN OUTILLAGE CRITIQUE	25
CHAPITRE 1 – QU'EST-CE QUE LE TRANSHUMANISME ?.....	32
<i>Humanity⁺ : L'association mondiale du transhumanisme</i>	<i>34</i>
<i>La déclaration transhumaniste</i>	<i>40</i>
<i>Nick Bostrom : « A History of Transhumanist Thought ».....</i>	<i>47</i>
CHAPITRE 2 – L'HERITAGE DE L'HUMANISME CLASSIQUE.....	55
<i>Humanisme et philosophie de la Renaissance.....</i>	<i>56</i>
<i>Alchimie et alchimistes.....</i>	<i>66</i>
<i>Automates et philosophies mécanistes.....</i>	<i>73</i>
<i>L'esprit des Lumières et la pensée du progrès.....</i>	<i>81</i>
CHAPITRE 3 – MYTHES ET SCIENCE-FICTION : L'IMAGINAIRE DERRIERE LA TECHNIQUE	86
<i>Frankenstein : complexe et syndrome</i>	<i>98</i>
<i>La science-fiction au service de la philosophie : le cas de la dystopie</i>	<i>105</i>
PARTIE II : UN MONDE SANS FRONTIERE : CRITIQUE DE LA RAISON POSTHUMAINE	111
CHAPITRE 4 – TRANSHUMANISTES VS BIOCONSERVATEURS : LES LIGNES DE FRONT DE LA BIOETHIQUE.....	121
<i>Bioconservateurs et arguments déontologiques</i>	<i>122</i>
<i>Arguments conséquentialistes : le transhumanisme est-il un utilitarisme ?.....</i>	<i>138</i>
<i>Pétitions de principe : Comment faire face aux risques que représentent les nouvelles technologies ?.....</i>	<i>150</i>
CHAPITRE 5 – BIOPOLITIQUE : LA CITOYENNETE CYBORG FACE AU « PARADIGME GATTACA »	157
<i>Des libertariens aux extropiens : l'utopie anarcho-capitaliste.....</i>	<i>159</i>
<i>L'idéal (utopique ?) du transhumanisme démocratique</i>	<i>175</i>

Introduction

Dernièrement est paru dans le journal *Le Monde* un nouvel article concernant les « robots-tueurs »⁵. Ces dernières années, la presse, de manière récurrente, s'est intéressée au cas des drones de combat qui seraient capables de remplir diverses missions militaires en toute autonomie, c'est-à-dire « sans intervention humaine », insistent les journalistes⁶. Il n'est pas très étonnant de constater que ces drones de combat sont qualifiés de « robots-tueurs », ni d'observer l'allusion récurrente au Terminator, archétype du robot tueur dont le dessein est de réduire l'humanité à néant⁷. Cette référence à notre imaginaire collectif a pour effet de créer un climat de tension et de peur à l'égard des nouvelles technologies, tout en alimentant un sentiment de technophobie ambiant. L'imaginaire hérité des œuvres de science-fiction de ces dernières décennies est de nos jours réactualisé par les possibilités offertes par la révolution des technologies convergentes, plus communément appelées NBIC (pour Nanotechnologies, Biotechnologies, Informatique et sciences Cognitives). On parle ici de convergence technologique dans la mesure où un nombre croissant de ponts sont établis entre ces différentes disciplines. Cette révolution technologique est associée à une révolution scientifique que certains nomment le « petit BANG », où « BANG » est à la fois une référence explicite au *Big Bang* et un acronyme permettant de désigner les quatre composants de base des NBIC, à savoir les bits, les atomes, les neurones et les gènes. Les NBIC permettent de manipuler la matière à l'échelle des atomes et des molécules. Or, à cette échelle, l'organique ne se distingue plus de l'inorganique, le vivant de l'inerte, l'homme de la machine, ce qui rend possible la combinaison des deux.

La convergence technologique permet ainsi d'actualiser toutes sortes de formes d'hybridation qui avaient jusqu'ici été fantasmées par les auteurs de science-fiction. En effet, si les créatures hybrides ont été l'un des nombreux fantasmes de ces deux derniers siècles – on peut penser notamment à *L'île du docteur Moreau* de H.G. Wells⁸ –,

5

Le Monde, 12 mai 2014 : <http://bigbrowser.blog.lemonde.fr/2014/05/12/sarah-connor-lonu-va-debattre-du-probleme-des-robots-tueurs/>.

⁶ *Le Monde*, 21 novembre 2012 : http://www.lemonde.fr/technologies/article/2012/11/20/drones-des-ong-demandent-l-interdiction-des-robots-tueurs_1793205_651865.html?xtmc=robots_tueurs&xtcr=22.

⁷ En 1984 sortait en salle *The Terminator*, film culte de James CAMERON, dont le personnage éponyme constitue de nos jours, peut-être plus que la créature de Frankenstein, l'archétype de la création humaine qui se retourne contre son créateur (James CAMERON, *The Terminator*, États-Unis, 1984).

⁸ H.G. WELLS, *L'Île du docteur Moreau* (1896), Paris, Foliot, 1997. Dans ce roman, Wells évoque des créatures hybrides mi-hommes mi-animaux. Cette thématique a également été réactualisée dernièrement par les possibilités offertes par les techniques de xénotransplantations. Il s'agit très sommairement de greffer un organe d'animal (on évoque souvent des porcs transgéniques afin de réduire les risques de rejet) dans un

l'hybridation et en particulier l'hybridation hommes-machines semble être le défi des prochaines décennies. Le terme de « défi » prend ici tout son sens, dans la mesure où le terme « hybride » serait un dérivé du grec *hybris*, véritable défi des hommes lancé à la Création, symbole de leur démesure et de leur transgression⁹. Si les nouvelles technologies sont liées à l'imaginaire de la science-fiction, la puissance technicienne de l'homme est ainsi indéniablement liée à un imaginaire mythico-religieux d'inspiration prométhéenne. En entretenant un rapport de plus en plus technique au monde, dans sa volonté de se définir comme *homo faber*, l'homme s'élève et transgresse. Dès les récits mythologiques de l'Antiquité, une double dimension technophile et technophobe se crée. La technique semble avoir toujours été l'objet de fascinations et de craintes. Elle est, de surcroît, inhérente à l'homme et « il semble aussi difficile de concevoir des humains sans techniques que des animaux sans instincts »¹⁰. Plusieurs phénomènes sont susceptibles d'expliquer la résistance de sentiments technophobes.

Penser la technique au XXI^e siècle

Tout d'abord, on notera l'assimilation entre la puissance technicienne et les forces magiques, qui sont toutes deux perçues comme des formes de transgression et de profanation. Jean-Yves Goffi remarque que « le sorcier et le magicien, comme le technicien, opèrent sur les forces naturelles et ne visent pas tant à les connaître qu'à les manipuler. Or, cette opération est toujours vaguement conçue comme une transgression »¹¹. Cette idée de transgression se retrouve dans les divers mythes fondateurs des civilisations occidentales, qu'il s'agisse des mythes gréco-romains avec la figure d'Héphaïstos¹² ou de Prométhée, ou bien des textes judéo-chrétiens et de leurs exégèses.

corps humain. Les xénogreffes sont envisagées dans l'optique de pallier les déficits chroniques d'organes et de constituer un stock illimité d'organes permettant de résoudre les problèmes relatifs au don d'organe. Cependant, notons que les recherches allant dans ce sens restent marginales. D'une part, les problèmes éthiques sont importants ; d'autre part, il demeure encore de nombreuses complications de nature biologique. Pour une introduction concernant les tenants et aboutissants de la xénotransplantation, nous renvoyons à la revue *La Recherche*, « Les xénogreffes ont-elles un avenir ? », no. 320, janvier 1999, p. 58 : <http://www.larecherche.fr/savoirs/dossier/xenogreffe-toutes-ses-sutures-01-05-1999-80165>.

⁹ Cependant, il semblerait qu'il y ait débat quand à cette étymologie : d'après le *Trésor informatisé de la langue française*, « hybride » proviendrait du latin *hybrida* (bâtard, sang mélangé) plutôt que du grec *hybris*. Cependant, le Littré et *Le dictionnaire étymologique de la langue française* bien que corroborant l'étymologie du TILF confirment le lien indéniable entre le latin et le grec, de telle sorte que *a posteriori*, le terme hybride est lié au grec *hybris*.

¹⁰ Jean-Yves GOFFI, *La Philosophie de la technique*, Paris, PUF, 1988, p. 4.

¹¹ *Ibid.*, p. 8.

¹² Notons rapidement que la figure du forgeron difforme et boiteux semble constituer un archétype présent à la fois chez les antiques, dans les textes médiévaux ou encore dans les mythes germaniques. Le forgeron, véritable figure démiurgique, possède le pouvoir de transformer la matière et travaille avec les quatre éléments. Les handicaps du forgeron sont le signe ostensible de son pouvoir démiurgique, et

Alors même que le XXI^e siècle est bien entamé, il semblerait que ce rapport à la technique, perçue comme transgression des lois naturelles ou divines, continue de prévaloir et le sentiment de technophobie dont nous parlions reste solide¹³. Les liens qui unissent technique, magie et transgression sont étonnamment résistants. « Toute technologie suffisamment avancée est indiscernable de la magie »¹⁴, raison pour laquelle les périodes de révolutions techniques et scientifiques sont souvent troubles et violentes. Il s'avère que notre époque, placée sous le signe de la révolution technoscientifique, du *little bang*, voit s'affirmer un sentiment de technophobie croissant, et ce depuis la seconde guerre mondiale et l'invention de la bombe atomique.

En effet, jusqu'au milieu du siècle dernier, la technique était principalement perçue comme une force créatrice. Or, depuis la bombe atomique, elle est devenue une force destructrice colossale susceptible d'annihiler toute vie sur terre. Dès lors, outre la perspective d'une transgression, « ce qu'on craint dans la technique, c'est son pouvoir de déchaîner des forces incontrôlables, voire innombrables. La hantise est d'être dépassé par une création que l'on a soi-même opérée »¹⁵. Si le scientifique – ou l'ingénieur – peut tout faire, en terme de capacité, il apparaît nécessaire de se demander ce qu'il *peut* faire en terme de droit, de devoir et de justice. Ce sentiment de technophobie, cette tendance anti-scientiste présente depuis la seconde guerre mondiale – en particulier chez certains philosophes –, cette peur des conséquences néfastes de la technique, est à bien des égards justifiée. Nagasaki et Hiroshima ont considérablement affecté notre rapport à la technique mais également notre place dans l'univers. En effet, avant la bombe atomique seul l'individu était mortel, depuis c'est l'espèce tout entière qui craint pour sa sauvegarde. La puissance technicienne de l'homme du XXI^e siècle présente ce que Nick Bostrom nomme

constituent en quelque sorte le prix à payer pour enfreindre et transgresser la nature. « C'est peut-être parce qu'il est impliqué dans une ancienne histoire de tabou transgressé, à un vol du feu, qu'il se trouve érigé en antagoniste des divinités. Ce crime originel implique une blessure, une effusion de sang qui frappera par la suite toutes les lignées des travailleurs du fer » (Karin UELTSCHI, *Le pied qui cloche et ou le lignage des boiteux*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 96).

¹³ Il est également possible d'expliquer ce sentiment de technophobie par une forme de résistance d'un idéal anthropologique préférant le langage à l'activité technicienne, la raison au corps. L'activité technique renvoie, selon de telles considérations, à la corporéité de l'homme c'est-à-dire à une forme inférieure – voire vile – d'humanité. « Ce qui s'oppose à l'idée d'anthropotechnique est la très ancienne idée "anthropo-logique" elle-même : c'est par le *logos* exclusivement (aujourd'hui le langage) qu'*anthropos* se constitue et progresse » (Gilbert HOTTOIS, « De l'anthropologie à l'anthropotechnique ? », *Tumultes*, n° 25, 2005, p. 51). On pourrait ainsi dessiner deux camps, d'un côté les partisans de la langue à tendance technophobe, de l'autre les adeptes de la main, techniciens optimistes.

¹⁴ Il s'agit ici d'une des formulations de la troisième loi de l'écrivain de science-fiction Arthur C. CLARKE.

¹⁵ J.-Y. GOFFI, *La Philosophie de la technique, op. cit.*, p. 96.

des « risques existentiels »¹⁶. Un risque existentiel représente une menace d'ordre mondial et se distingue ainsi des risques locaux (c'est-à-dire tout au plus à l'échelle d'un pays, d'un État ou d'une ethnie : Bostrom prend l'exemple d'un génocide ou de l'esclavage) ou des risques individuels (c'est-à-dire tout au plus à l'échelle d'une famille : il prend ici l'exemple d'un accident de voiture). Ce risque affecte les populations au plus haut point : « un risque existentiel est celui dont l'issue la plus négative serait soit l'extermination de toute vie issue de la Terre, soit de réduire son potentiel de manière définitive et radicale »¹⁷. Jusqu'à récemment, une telle définition évoquait exclusivement la menace représentée par l'arme atomique et la perspective d'une guerre nucléaire (ou le risque d'un astéroïde venant s'écraser sur Terre).

De nos jours, cependant, la révolution des NBIC ouvre de nouvelles perspectives quant à la possibilité d'affecter toute vie sur Terre. En outre, ces risques sont intrinsèquement liés à un imaginaire puissant qui brouille les frontières entre science et fiction. Ce « mélange de science-fiction et de discours scientifique qui, depuis vingt ans, marque l'essor des nanotechnologies »¹⁸, est précisément la marque caractéristique des NBIC. L'imaginaire de la technoscience permet de se représenter les possibilités offertes par des technologies dont le grand public ignore pour ainsi dire tout¹⁹. La technophobie est ainsi exacerbée par un imaginaire dont il est parfois difficile de démêler ce qui est du domaine de la fiction de ce qui ne l'est pas. En ce qui concerne les nanotechnologies, le cas de Drexler est particulièrement intéressant²⁰. Cet ingénieur, diplômé du MIT après une thèse sur les nanotechnologies, est particulièrement connu pour avoir vulgarisé ces dernières dans son ouvrage *Engins de création*²¹. Cette vulgarisation conduit à un imaginaire puissant et nombreux sont ceux à avoir condamné les nanotechnologies par crainte de ce que l'on nomme la gelée grise (« *Grey Goo* »). Il s'agit d'un scénario de fin du

¹⁶ Nick BOSTROM, « Existential Risks : Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards », *Journal of Evolution and Technology*, vol. 9, mars 2002 (première version 2001), <http://www.nickbostrom.com/existential/risks.html>.

¹⁷ *Ibid.*, p. 2

¹⁸ Marina MAESTRUTTI, *Imaginaires des nanotechnologies : Mythes et fictions de l'infiniment petit*, Paris, Vuibert, 2011, p. 6-7.

¹⁹ Notons à ce propos que la science a de plus en plus de mal à se diffuser dans le grand public, et que même la physique qui date d'environ un siècle demeure inconnue du grand nombre.

²⁰ Bien entendu, ce qui vaut ici pour la technophobie vaut également pour la technophilie. Parmi les technophiles, nombreux sont ceux qui vivent dans l'illusion d'une science fantasmée, tant en ce qui concerne les biotechnologies et les fantasmes au sujet du clonage humain que les nanotechnologies et la perspective de l'assemblage moléculaire : c'est-à-dire agir à l'échelle atomique afin de construire toute sorte de choses, de « réparer les cellules, soigner les maladies, prolonger la vie » (M. MAESTRUTTI, *Imaginaires des nanotechnologies*, op. cit., p. 24).

²¹ Eric K. DREXLER, *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology*, New-York, Anchor Book, 1986 ; trad. fr. M. Macé, *Engins de création. L'avènement des nanotechnologies*, Paris, Vuibert, 2005.

monde, imaginé par Drexler, où des nano-robots auto-répliquants dévorent toute matière présente sur Terre (et au-delà). Ce nouvel imaginaire de l'apocalypse lié aux nouvelles technologies ne diffère pas essentiellement du risque existentiel que représente l'holocauste nucléaire. Ces récits de fin du monde – tout comme leurs symétriques utopiques – occupent une place importante dans les débats contemporains. « D'une façon générale, face aux débats publics sur les fins éthiques des technologies, le XX^e siècle a été partagé entre des tendances très critiques, et plutôt technophobes, et des positions au contraire résolument technophiles. Le débat sur les nanotechnologies semble reconduire ce partage entre l'émergence de peurs considérées comme irrationnelles et une attitude optimiste exagérée »²². Cette dichotomie entre peur et promesse, entre dystopie et utopie, est l'un des thèmes majeurs de la philosophie de la technique.

D'une manière générale, la technique désigne – ou plutôt désignait – la capacité, pour l'être humain, d'agir sur son environnement et sur la matière. La bombe atomique ou la perspective d'une gelée grise n'échappent pas à cette catégorisation. « Un postulat anthropologique est que les techniques matérielles s'appliquent au milieu : c'est par rapport au monde que l'homme est légitimement *homo faber*. Par rapport à lui-même, il est légitimement seulement *homo loquax* »²³. Cependant, l'une des particularités les plus saisissantes des technologies convergentes – et plus particulièrement les biotechnologies – réside dans le fait qu'elles ne visent plus simplement à agir sur et à transformer le monde qui entoure l'homme, mais aussi à agir sur et à transformer l'homme lui-même. La révolution opérée par les NBIC est également une révolution anthropologique qui modifie le rapport que l'homme entretient à lui-même. D'un côté, le *logos* perd le privilège de définir à lui seul la spécificité humaine. De l'autre, la main se voit revalorisée comme symbole de la puissance technique humaine et se réaffirme comme constituant important de la spécificité humaine. « Ainsi, l'homme se définit autant, et même peut être plus, comme *homo faber*, que comme *homo sapiens* »²⁴. En considérant que l'ambition première des NBIC concerne avant tout l'amélioration technique de l'être humain (« *Human enhancement* »)²⁵, on comprend mieux en quoi elles revalorisent *homo faber*. En

²² M. MAESTRUTTI, *Imaginaires des nanotechnologies*, *op. cit.*, p. 96-97.

²³ G. HOTTOIS, « De l'anthropologie à l'anthropotechnique ? », *art. cit.*, p. 52.

²⁴ J.-Y. GOFFI, *La Philosophie de la technique*, *op. cit.*, p. 84.

²⁵ Le terme « *enhancement* » présente une difficulté de traduction et se trouve être le sujet de quelques polémiques. Faut-il privilégier « amélioration » ou « augmentation » ? Il nous a paru ici judicieux de pencher pour « augmentation », et ce pour plusieurs raisons. Le terme augmentation implique et englobe celui d'amélioration : une augmentation se veut toujours une amélioration (pensons par exemple aux éditions dites « augmentées »). Par ailleurs, le terme « augmentation », plus que celui d'« amélioration », implique un

effet, si jusqu'alors seul le langage pouvait permettre à l'homme de s'améliorer, il a désormais un concurrent qui prétend conduire l'humanité *plus haut* qu'elle n'est jamais allée.

Les ambitions des biotechnologies sont portées, à leur plus haut niveau, par un groupe de personnes, composé de philosophes, d'ingénieurs, de biologistes, d'informaticiens ou encore d'artistes, qui souhaite que l'humanité prenne en charge sa propre évolution. Ces personnes se font appeler les « transhumanistes ». Ils prônent le passage de l'humanité telle que nous la connaissons actuellement à une post-humanité, c'est-à-dire à une humanité technologiquement augmentée et débarrassée des limites naturelles de l'être humain, « des contraintes biologiques qui pèsent sur le genre humain »²⁶. Il s'agit plus particulièrement d'utiliser les biotechnologies – et l'ensemble des NBIC – d'une part pour combattre la maladie, le handicap, la vieillesse et la sénescence, et empêcher la mort ; d'autre part pour augmenter les capacités humaines et notamment les facultés cognitives et physiques. L'idée consiste à prendre en charge l'évolution en considérant que ce que « Mère Nature » a accompli est imparfait²⁷. D'une manière générale, les transhumanistes n'ont pas très bonne presse, ils dérangent et inquiètent. Récemment, la chaîne franco-allemande *Arte* diffusait un documentaire centré sur la question du transhumanisme : *Un Monde sans humain*²⁸. Le titre même de ce documentaire témoigne de son orientation technophobe. De même, en 2004, Francis Fukuyama, alors membre du Conseil sur la bioéthique de la Maison Blanche²⁹, soutenait dans la revue *Foreign Policy* que le transhumanisme, l'une des idées les plus dangereuses de ce siècle, constituait une réelle menace pour l'humanité³⁰. En prétendant se libérer des contraintes biologiques, les transhumanistes mettent en danger, selon Fukuyama, l'essence même de

apport extérieur à soi. En outre il renvoie aux nouvelles technologies de manière beaucoup plus explicite. Avec une traduction par « l'amélioration humaine », le lecteur non averti pourrait s'attendre à un débat sur un tout autre sujet, peut-être plus éthique, voire spirituel. Avec « augmentation », on montre directement que le débat porte sur les nouvelles technologies. Ce point est davantage débattu dans l'introduction de la seconde partie de ce travail, cf. *infra*, p. 112-114.

²⁶ Jean-Yves GOFFI, « Transhumanistes et bioconservateurs », dans V. Adam & A. Caiozzo (dir.), *La fabrique du corps humains : la machine modèle du vivant*, Grenoble, MSH-Alpes, 2010, p. 352.

²⁷ Max MORE, « A Letter to Mother Nature: Amendements to the Human constitution », 2009, <http://strategicphilosophy.blogspot.fr/2009/05/its-about-ten-years-since-i-wrote.html> (dernière consultation 05/05/2014). Nous en proposons une traduction en annexe de ce volume : Nicolas Crozatier, « Lettre à Mère Nature : Amendements pour la constitution humaine », cf. *infra*, p. 208-211.

²⁸ *Un Monde sans humains*, documentaire de Philippe BORREL, France, *Arte*, 2012.

²⁹ Connu principalement pour son hostilité envers la recherche sur l'embryon, le *President's Council of Bioethics*, créé par G. Bush en 2001, a disparu en 2009 avec l'administration Obama et a été remplacé par la *Presidential Commission for the Study of Bioethical Issues*, présidée par Amy Gutmann.

³⁰ Francis Fukuyama, « Transhumanism », *Foreign Policy*, septembre 2004, <http://www.foreignpolicy.com/articles/2004/09/01/transhumanism>.

l'humanité. Les biotechnologies qui visent à modifier, à altérer et à intervenir sur le corps humain portent en elles le risque de porter atteinte à ce que l'on pourrait appeler une « nature humaine ». À en croire Fukuyama, l'idéologie transhumaniste ne serait que la partie visible de l'iceberg, le vrai danger étant en réalité les biotechnologies.

Le terme « biotechnologie » recoupe à vrai dire un ensemble de pratiques extrêmement large et il va sans dire que Fukuyama ne considère pas les techniques de fermentation de la bière comme une menace pour la nature humaine. Il s'agit ici des biotechnologies appliquées à l'homme, à savoir celles que l'on nomme plus particulièrement les anthropotechnies. La capacité pour l'homme du XXI^e siècle d'agir sur son propre corps, de le modifier, de le transformer, de l'altérer et d'en prendre le contrôle est, pour certains, une perspective effrayante³¹. Comme le remarque Gilbert Hottois, les biotechnologies constituent un danger et bouleversent notre rapport au monde en concrétisant « les moyens effectifs d'une auto-invention physique et pas seulement symbolique »³². D'une manière générale, l'histoire de la technique est une histoire de transgressions, de ruptures de l'ordre établi. On observe ainsi régulièrement des controverses polarisées entre deux camps. D'un côté, on trouve des conservateurs dont l'objectif est de préserver l'institution en place, mais surtout de sauvegarder l'idée d'une théodicée. De l'autre côté, on retrouve la figure du savant, du magicien dont l'ambition consiste à élever l'humanité au rang de Dieu, voire de faire chuter ce dernier afin d'instaurer une anthropodicée³³. Le projet transhumaniste menace plus que jamais le Créateur, dans la mesure où les ambitions de la technique sont aujourd'hui, par le biais des anthropotechnies, susceptibles d'être réalisées. L'homme devient omnipotent. Par ailleurs, le transhumanisme a également ceci de particulier qu'il envisage également la fin de l'anthropodicée. Ray Kurzweil prétend ainsi qu'aux environs de 2045, l'humanité verra

³¹ En effet, on remarque de nos jours que les « progrès [technologiques et biotechnologiques] et leur introduction fulgurante sur le terrain industriel – tout ceci accentué par la tendance à l'hyperbole des principaux intervenants : communautés scientifiques, entrepreneurs, médias – ont suscité surprise et inquiétude parmi les citoyens qui se sentent dépassés par ces progrès et leurs possibles conséquences sociales et économiques » (Emilio MUÑOZ, « Biopolitique », dans G. HOTTOIS & J.-N. MISSA [dir.], *Nouvelle encyclopédie de bioéthique. Médecine, environnement, biotechnologie*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 137).

³² G. HOTTOIS, « De l'anthropologie à l'anthropotechnique ? », art. cit., p. 53. Cette idée de rupture avec la dimension symbolique nous renvoie une fois de plus à l'aspect de la technique comme transgression de l'ordre divin. « L'homme reste créature avant d'être créateur : sa transcendance doit demeurer symbolique ; elle ne peut se faire opératoire. N'étant pas Dieu, mais à seulement à Son image, l'homme ne peut être créateur qu'au plan des images » (*ibid.*, p. 54). Une telle mise en garde, dans laquelle s'inscrit Hans Jonas, nous conduit à voir dans le sentiment de technophobie un conservatisme appliqué au corps humain. Ce bioconservatisme est clairement fondé sur des principes religieux. Cf. *infra*, p. 122-136

³³ Voir Vladimir JANKELEVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. La volonté de vouloir*, (tome 3), Paris, Seuil, 1980, en particulier les pages 29-32..

l'avènement d'une Singularité technologique. Ainsi, en considérant le développement exponentiel des nouvelles technologies et en particulier de l'informatique, il est probable que « l'homme réussira à créer une machine consciente et dotée d'une intelligence supérieure à celle des humains actuels.[...] La création d'une super-intelligence susceptible également d'améliorer l'intellect naturel humain marquera, selon les prévisions, la fin de la civilisation humaine et le début d'une nouvelle ère »³⁴, le début de l'ère posthumaine. Si certains considèrent que les NBIC sont une réelle menace pour l'humanité, « d'autres rappellent que "l'espèce humaine a dès le départ été une "espèce technique", c'est-à-dire artificieuse, qui, inlassablement s'invente et se réinvente elle-même". Dans le cadre de cette hypothèse, il n'y a ni posthumanisme, ni transhumanisme, mais une simple variation continue de l'humain qui utilise sa neuro plasticité et les méthodes *feedback* dont il dispose pour apprendre et améliorer ses capacités. D'un point de vue anthropologique, certains soulignent le fait que "l'humanité change un peu d'espèce à chaque fois qu'elle change à la fois d'outils et d'institutions" »³⁵. Considérant cela, la posthumanité n'apparaît pas tant comme la fin de l'humanité, que comme la fin de l'humanité telle que nous la connaissons.

Les transhumanistes

Les transhumanistes sont-ils des « illuminés » comme se plaisent à le clamer les médias ? Le débat autour des nouvelles technologies et de l'augmentation technique est polarisé de manière caricaturale entre technophile et technophobe, deux *éthiquettes*³⁶ chargées péjorativement qui servent à qualifier les transhumanistes pour la première et les bioconservateurs pour la seconde³⁷. En réalité, les transhumanistes ne sont pas des fous et

³⁴ M. MAESTRUTTI, *Imaginaires des nanotechnologies*, op. cit., p. 132.

³⁵ Comité Consultatif National d'Éthique pour les sciences de la vie et de la santé, avis n°. 122 du 12 décembre 2013 : « Recours aux techniques biomédicales en vue de "neuro-amélioration" chez la personne non malade : enjeux éthiques », p. 26, http://www.ccne-ethique.fr/sites/default/files/publications/ccne.avis_ndeg122.pdf. Par ailleurs, les membres du comité indiquent deux références complémentaires pour approfondir la question : Andy CLARK & David CHALMERS, « The Extended Mind », *Analysis*, vol. 58, 2003 ; et André LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1964.

³⁶ Nous proposons ici le néologisme d'*éthiquette*, en remarquant qu'on appose régulièrement sur des gens, des groupes ou encore des idées, un étiquette à connotation morale. Les étiquettes sont parfois neutres, mais elles possèdent bien souvent une dimension axiologique.

³⁷ Nous nommons « bioconservateurs » ceux qui soutiennent que les technologies, et en particulier les biotechnologies, constituent une menace. Ils veulent défendre protéger et préserver ce qui est naturel. Ils estiment qu'il existe une nature humaine et que celle-ci ne doit en aucun cas être altérée ou modifiée par l'usage des biotechnologies. Par convention, le terme « bioconservateurs » est utilisé dans la sphère de l'éthique. Dans la sphère du politique on parlera davantage de « bioluddites ». D'une manière générale, les bioluddites s'opposent aux technoprogressistes (le terme « bioprogressiste » n'ayant jamais été rencontré). Par ailleurs, l'expression « bioluddites » fait explicitement référence au luddisme. Il s'agit d'un violent mouvement de révolte de la part d'ouvrier faisant face à la révolution industrielle en Angleterre au début du XIX^e siècle (1811-1812). Ces derniers se sont vigoureusement opposés à l'apparition des métiers à tisser

méritent d'être pris au sérieux. Ils s'inscrivent dans une tradition philosophique et anthropologique qui repose sur l'idée que l'être humain ne peut se définir que de manière dynamique. Ils refusent l'idée d'une nature humaine, immuable et normative, à laquelle on ne pourrait toucher. Ils considèrent, en s'inscrivant dans la continuité des mouvements de libération des femmes et des noirs, que l'idée même de nature humaine est responsable de préjugés racistes, sexistes ou encore spécistes. L'humanité n'est ainsi pas une donnée métaphysique reposant sur une nature humaine immuable, mais une construction dynamique à la fois sociale, culturelle et scientifique. En fonction de cette construction, les frontières de la communauté morale des êtres humains sont fluctuantes et susceptibles de s'élargir ou de se rétrécir à chaque instant. Lorsque l'on regarde l'histoire, on se rend d'ailleurs rapidement compte que certains groupes d'individus (les esclaves, les noirs, les juifs ou encore les femmes) ont dû se battre pour leur statut d'être humain et leurs droits. Les transhumanistes se revendiquent de cet héritage et se battent pour étendre les droits moraux à l'ensemble des êtres rationnels, conscients et/ou sensibles. Techniquement cette revendication ouvre la porte aux droits des animaux, de possibles intelligences artificielles ou d'extraterrestres. Le souci est avant tout d'éviter toute forme de spécisme, c'est-à-dire de discrimination arbitraire d'êtres qui ne seraient pas identifiés comme conformes à la norme dominante qui définit le genre humain.

Ces revendications jouent également le rôle d'un fondement théorique concernant le projet phare des transhumanistes, à savoir la nécessité d'améliorer technologiquement l'être humain. La nature humaine perçue comme un fait et non plus comme une valeur peut être modifiée en vue de la création du posthumain. Cette idée que l'être humain doit se re-crée lui-même ancre également le transhumanisme dans la tradition des représentations scientifiques et imaginaires de l'homme artificiel. Nous pouvons ici envisager trois voies susceptibles de conduire à la création d'un être artificiel.

La première, de nature biologique, s'ancre dans la tradition des alchimistes du Moyen-Âge. Leur ambition de créer artificiellement un être humain, appelé « homonculus », à partir d'un procédé nécessitant néanmoins du sperme humain, se perpétue aujourd'hui encore sous d'autres formes. On peut ainsi penser au clonage humain ou à la modification des cellules germinales. Cette modification envisagée par les transhumanistes se pose comme objectif d'améliorer l'espèce humaine, de la perfectionner,

mécaniques. Notons également qu'une révolte du même genre eut lieu en France au XVIII^e siècle avec les émeutes de Lyon (voir Chantal SPILLMAECKER (dir.), *Vaucanson et l'homme artificiel : des automates aux robots*, Grenoble, PUG, 2010, p. 25).

en prenant en charge notre évolution. En altérant l'ADN, l'ARN ou encore les télomères³⁸, les transhumanistes souhaitent éradiquer le handicap et les maladies génétiques et héréditaires, ainsi que reprogrammer l'horloge biologique du corps humain afin d'annuler la programmation de la mort dont sont responsables les télomères.

La deuxième, de nature mécanique, s'ancre quant à elle dans la tradition des concepteurs d'automates. Les automates sont devenus des robots et ces derniers semblent être en bonne voie pour devenir de plus en plus autonomes. Le robot en tant que figure dominante de l'homme artificiel constitue ce que l'on pourrait appeler une alter-humanité ne s'inscrivant pas dans le patrimoine génétique des êtres humains. Le développement de la robotique et de l'informatique conduit également les transhumanistes à considérer une autre forme possible d'évolution reposant sur une théorie de l'esprit controversée que l'on appelle le computationnalisme³⁹. Il s'agit ici de télécharger l'esprit humain dans un cyberspace, un cyberparadis, apportant la promesse d'une nouvelle forme d'immortalité.

La troisième, hybride, réconcilie entre elles les deux voies précédentes. Il s'agit de fusionner des composants de nature non-biologique dans des organismes vivants et vice-versa. Cela concerne en particulier les organes artificiels, les exosquelettes ainsi que toutes sortes de prothèses⁴⁰. Cette voie remet fortement en question les frontières philosophiques traditionnelles opposant l'organique au mécanique, le naturel à l'artificiel, l'inerte au

³⁸ L'ADN (Acide désoxyribonucléique) et l'ARN (Acide ribonucléique) sont porteur de l'information génétique. D'une manière imagée, on peut percevoir l'ADN comme une bibliothèque contenant l'information génétique et l'ARN comme un messenger convoyant cette information. Les télomères constituent une partie de l'ADN qui raccourcit au fur et à mesure de la division cellulaire : lorsque cette partie n'existe plus l'organisme meurt. Les télomères ont ainsi conduit certains penseurs (et notamment des transhumanistes) à parler de « mort programmée ».

³⁹ Le computationnalisme est une théorie en philosophie de l'esprit qui conçoit l'esprit humain de manière analogue à l'informatique. Comme le *hardware* pour l'informatique, le cerveau humain peut être pensé comme *wetware*, c'est à dire comme un système de traitement de l'information reposant sur des opérations de calcul. Bien que l'analogie entre l'informatique et le cerveau humain soit essentiellement heuristique, cette perspective conduit certains transhumanistes à envisager l'idée de télécharger l'esprit humain sur un support numérique *hardware*. Voir pour plus d'informations Steven HORST : « The Computational Theory of Mind », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, <http://plato.stanford.edu/entries/computational-mind/>.

⁴⁰ Nous pouvons notamment évoquer les balbutiements de la mise au point de cœurs artificiels : voir par exemple l'article paru dans *Le Monde* le 16 mars 2013 : http://www.lemonde.fr/sante/article/2014/03/16/les-raisons-de-l-arret-brutal-du-c-ur-artificiel_4383933_1651302.html. On notera également les résultats encourageant concernant les divers prototypes d'exosquelettes. Un exosquelette est un dispositif robotique externe qui permet notamment aux paraplégiques de pouvoir marcher de nouveau. (voir en guise d'introduction l'article paru dans *Le Monde* le 22 mai 2014 : http://www.lemonde.fr/festival/article/2014/05/22/leve-toi-et-re-marche-l-exosquelette-contre-le-handicap_4421990_4415198.html?xtmc=exosquelette&xtcr=3). Concernant l'avancée des prothèses bioniques, nous renvoyons à l'article paru dans *La Recherche*, n°. 486, avril 2014, p. 8-10. Cet article présente les résultats d'un nouveau type de prothèse de main bionique qui permet « de fournir des sensations tactiles à celui qui en est équipé ».

vivant. Les résultats de l'expérience de Warwick sur le cyborg mi-robot mi-rat dénommé Gordon sont, à cet égard, fascinants⁴¹.

Problèmes de bioéthique

Si les transhumanistes s'intéressent à la thématique de l'homme artificiel et portent un intérêt tout particulier au développement de l'intelligence artificielle, leur souci principal est avant tout d'orienter la médecine thérapeutique vers une médecine améliorative. Dans les deux cas la médecine se positionne en fonction d'une certaine norme de ce qu'est la santé. L'usage thérapeutique consiste à rétablir un état de santé supposé normal, tandis que l'usage amélioratif consiste à élever l'individu au-delà de cette norme. L'OMS définit la santé comme étant « un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne [consistant] pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité »⁴². Une telle conception de la santé semble ne pas poser de problème particulier concernant la différence entre médecine thérapeutique et médecine améliorative. Pourtant nous constatons que les techniques d'amélioration chimique, biologique ou technologique sont loin de faire l'unanimité parmi les spécialistes des questions de bioéthique. Le projet d'augmentation de l'être humain des transhumanistes rencontre une résistance virulente de la part des bioéthiciens. Ces derniers considèrent que les biotechnologies appliquées à l'homme constituent une réelle menace concernant non seulement « l'avenir de la nature humaine »⁴³, mais aussi nos représentations du corps. Ces dernières risquent, en effet, de bientôt reposer « sur le principe d'incomplétude »⁴⁴. Les biotechnologies menacent également notre épanouissement personnel et le développement de soi. La limite entre le thérapeutique et l'augmentation se révèle ainsi floue et controversée. Peut-on condamner si facilement les sportifs ayant recours à des produits dopants ? Les étudiants qui ont recours

⁴¹ Dans cette expérience, une équipe de scientifiques est parvenue à faire se développer un cerveau de rat dans une cuve à laquelle était relié un certain nombre d'électrodes, elles-mêmes reliées à divers capteurs et servo-moteurs. Les neurones de rat sont parvenus à fusionner avec les électrodes, de telle sorte que le robot est piloté par un cerveau biologique. Pour plus d'information en français voir : <http://www.automatesintelligents.com/labo/2008/aou/gordon.html>. Pour plus d'informations en anglais nous renvoyons au site de l'université de Reading et notamment au communiqué de presse du 14 août 2013 présentant les travaux de l'équipe de Warwick : <http://www.reading.ac.uk/news-and-events/releases/PR16530.aspx>.

⁴² Nous renvoyons au site internet de l'Organisation Mondiale de la Santé : <http://www.who.int/suggestions/faq/fr/>.

⁴³ Voir : Jürgen HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur : auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Francfort/Main, Suhrkamp, 2001 ; trad. fr. C. Bouchindhomme, *L'Avenir de la nature humaine : Vers un eugénisme libéral ?*. Paris, Gallimard, 2002.

⁴⁴ Marina MAESTRUTTI, « Humain, transhumain, posthumain. Représentations du corps entre incomplétude et amélioration », *Journal international de bioéthique*, 2011, vol. 23, no. 3-4, p. 63.

à des produits⁴⁵ améliorant leurs capacités cognitives, leur concentration et leur mémoire sont-ils moins méritants que ceux qui ne le font pas ? Y a-t-il une différence substantielle entre une paire de lunettes et une paire de jumelles ? Les transhumanistes et les partisans des médecines d'amélioration ne perçoivent pas dans ces techniques le franchissement d'un rubicon moral. Cependant, d'autres perçoivent d'un œil méfiant ces biotechnologies.

Il est vrai que ces biotechnologies qui menaceraient la nature humaine ainsi que l'ordre naturel du monde – pour ne pas dire divin – peuvent apparaître considérablement inquiétantes. Une grande partie des débats sur l'anthropotechnie et les biotechnologies concerne les techniques de reproduction, ce qui couvre un large spectre de pratiques allant de la contraception orale par hormones synthétiques au clonage reproductif, en passant par le génie génétique et la possibilité de modifier les cellules germinales. Les débats actuels autour du dépistage prénatal, du séquençage du génome, du diagnostic préimplantatoire, ou encore de l'avortement, suggèrent que l'idéologie transhumaniste est porteuse du risque d'un renouveau de l'eugénisme. Ce risque de dérive eugéniste et son assimilation au mouvement transhumaniste a, à de nombreuses reprises, été pointé du doigt par différents comités d'éthique. Nous pouvons ainsi citer les avis n° 120 et 122 du CCNE, ou encore l'avis n° 33 du Comité Consultatif de Bioéthique de Belgique⁴⁶, dans lesquels on apprend, notamment, que « de telles avancées biotechnologiques alimentent les questions tenant au risque possible de dérive eugéniste »⁴⁷. Cette première approche, bien que quelque peu caricaturale, permet cependant de mettre en évidence le spectre de l'eugénisme qui plane au dessus de tout débat éthique concernant l'amélioration technologique de l'être humain et le transhumanisme. En évoquant la possibilité d'améliorer l'homme, de supprimer le handicap, le CCNE craint qu'on en vienne à discriminer les handicapés (si ce n'est à les supprimer). La « proposition systématique de diagnostic » qui peut être interprétée « comme une incitation, une injonction [...] à ne pas donner naissance à un enfant qui serait atteint d'un handicap, [...] à ne donner naissance qu'à des enfants indemnes de toutes

⁴⁵ Nous pensons notamment ici aux substances telles que la ritaline et le provigil.

⁴⁶ Comité Consultatif National d'Éthique pour les sciences de la vie et de la santé, avis no. 120 du 25 avril 2013 : « questions éthiques associées au développement des tests génétiques fœtaux sur sang maternel », disponible en ligne à l'adresse suivante : <http://www.ccne-ethique.fr/sites/default/files/publications/avis-120.pdf>, & CCNE, avis n° 122, et Comité Consultatif de Bioéthique, avis n° 33, du 7 novembre 2005 : « relatif aux modifications géniques somatiques et germinales à visées thérapeutiques et/ ou mélioratives », disponible en ligne sur le site de l'université catholique de Louvain : <http://www.uclouvain.be/376376.html>.

⁴⁷ CCNE, avis 120, p. 48.

anomalies génétiques susceptibles de conduire à une maladie ou un handicap »⁴⁸, est perçue par le CCNE comme une dérive eugéniste conduisant à discriminer négativement les handicapés existants. Plutôt que d'empêcher la naissance d'enfants gravement handicapés, les membres du CCNE envisagent de mettre en œuvre une meilleure prise en charge des personnes handicapées et une meilleure acceptation sociale du handicap⁴⁹. On pourrait effectivement envisager « comme un défi à notre conception du rapport entre santé et normalité, que les handicaps et les maladies s'inscrivent aussi dans les "caractéristiques du fonctionnement des membres de l'espèce humaine. La normalité humaine englobe(ra)it donc le handicap et la maladie" »⁵⁰. Si l'objectif est louable pour les personnes atteintes d'un handicap déjà en vie, ne doit-on pas considérer comme une forme de maltraitance le fait de donner naissance à un enfant atteint de handicap quand cela pourrait être évité ? Certains membres du Comité Consultatif de Bioéthique considèrent ainsi, pour leur part, que « la souffrance possible ou probable de l'enfant à naître avec un handicap sévère [...] justifie le recours à ces interventions »⁵¹. On peut dès lors se demander à quoi doit servir la science : consiste-t-elle à préserver un état qualifié de normal et à éviter le développement de pathologies, ou bien à perfectionner les êtres vivants ?

Transhumanisme et eugénisme

La controverse est rude dans la mesure où certains estiment contraire à l'ordre naturel de créer des bébés sur mesure. Cette réticence peut prendre deux formes. La première considère que choisir les caractères génétiques de son enfant (plutôt que de laisser faire le hasard) revient par avance à réduire son autonomie et son autodétermination⁵². La contingence permettrait ainsi de pouvoir se faire auteur de sa vie, tandis que la sélection des caractères génétiques par les parents priverait l'enfant de cette capacité. Il ne serait plus l'auteur de sa vie mais soumis à une hétérodétermination, à des fins qui ne sont pas les siennes. La seconde réticence relève de la justice sociale : à l'instar de la société décrite dans *Le Meilleur des mondes*⁵³, les riches auront la possibilité d'offrir un maximum d'options génétiques à leurs enfants tandis que les pauvres ne le pourront pas,

⁴⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁹ Nous renvoyons également sur ce sujet à l'ouvrage de Danielle MOYSE, *Bien naître, bien être, bien mourir : propos sur l'eugénisme et l'euthanasie*, Paris, Erès, 2001 ; ainsi qu'à l'ouvrage collectif de D. MOYSE & Nicole DIEDERICH (dir.), *Personnes handicapées face au diagnostic prénatal. Éliminer avant la naissance ou accompagner ?*, Paris, Erès, 2001.

⁵⁰ CCNE, avis 120, p. 40

⁵¹ Comité Consultatif de Bioéthique, avis numéro 33, p. 16.

⁵² Voir J. HABERMAS, *L'Avenir de la nature humaine*, op. cit.

⁵³ Aldous HUXLEY, *Le Meilleur des mondes* (1932), trad. fr. J. Castier, Paris, La Flèche, 1977.

rendant ainsi un peu plus visible la séparation des classes. « On pourra de plus en plus deviner l'origine sociale d'un individu jeune d'après son aspect et son intelligence ; si quelqu'un n'a pas atteint la classe sociale à laquelle il aspirait, il tendra à incriminer les mauvais choix génétiques de ses parents plutôt que sa propre responsabilité »⁵⁴. En outre, cette différence génétique conduisant à marquer ostensiblement la différence entre riches et pauvres porte également en elle la possibilité d'une dérive eugéniste.

Pour mieux comprendre cette relation entre les biotechnologies (et par extension le transhumanisme) et l'eugénisme, il s'avère pertinent de remonter un siècle plus tôt. Attention néanmoins à ne pas confondre l'eugénisme d'État dont nous allons parler avec la pensée transhumaniste, il s'agit de deux choses bien distinctes. L'intérêt que nous prôtons ici à l'histoire de l'eugénisme est avant tout d'ordre méthodologique : il s'agit d'établir une analogie entre le développement de la pensée eugéniste et celui de la pensée transhumaniste. On relève certains traits communs comme par exemple le présupposé que l'être humain doit être perfectionné par l'action humaine et que l'évolution doit être prise en charge par l'humanité elle-même.

L'eugénisme prend véritablement son essor en 1907, lorsque l'État de l'Indiana aux États-Unis adopte une loi sur la stérilisation des personnes alcooliques, handicapées mentales, des personnes atteintes de maladie vénérienne ainsi que des personnes ayant de faibles défenses immunitaires. Le mot « eugénisme » a été inventé par Galton en 1883 à partir du grec *eugénès*, qui signifie « bien né ». Il s'agit d'une « science », par laquelle on va s'assurer que les individus qui viennent au monde ne présentent aucune « tare génétique », aucune « faiblesse » ou « dégénérescence » de l'espèce humaine⁵⁵. On note également la présence, durant cette première moitié du XX^e siècle, d'instituts qui se chargeaient de vous trouver le partenaire génétique idéal afin de vous reproduire. L'eugénisme devait permettre « l'évolution de l'humanité et son contrôle » et à l'époque les scientifiques s'interrogeaient ainsi : « Pouvons-nous développer une génétique si solide et si complète que nous puissions produire dans le futur des hommes supérieurs ? »⁵⁶.

Notons que l'eugénisme dont nous parlons pour le moment concerne la première moitié du XX^e siècle. Cet eugénisme est un eugénisme populationnel dirigé et mis en place

⁵⁴ Francis FUKUYAMA, *Our posthuman future : consequence of the biotechnology revolution*, New York, Straus & Giroux, 2002 ; trad. fr. D-A. Canal, *La fin de l'homme : Les conséquences de la révolution biotechnologique*, Paris, Gallimard, 2007, p. 29-30.

⁵⁵ André PICHOT, *La société pure : de Darwin à Hitler*, Paris, Flammarion, 2000. p. 158.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 252.

par les États par le biais de diverses lois. André Pichot retient deux définitions. Il y a d'une part ce que l'on appelle un « eugénisme négatif [qui] veut empêcher la multiplication des individus qui sont supposés "inférieurs" d'un point de vue biologique, psychologique ou intellectuel »⁵⁷. Pour empêcher cette prolifération d'êtres « inférieurs », les méthodes sont simples, on les empêche de se reproduire, afin qu'ils n'aient pas de descendance et que les « mauvais gènes » disparaissent, permettant ainsi à l'humanité « d'évoluer ». Pour ce faire, on met en place des programmes de stérilisation. Ainsi, aux États-Unis, entre 1907 et 1949 le gouvernement a fait stériliser 50 193 personnes et environ 20 000 entre 1949 et 1960. En Suède, il y eut pratiquement 60 000 cas de stérilisation entre 1935 et 1976, et beaucoup d'autres dans plusieurs pays dits « démocratiques ». Une autre méthode consistait à supprimer les « mauvais » individus afin de « nettoyer » la société et d'en empêcher la multiplication, comme le firent les nazis avec l'opération T.4. Par cette opération, 70 000 personnes furent gazées parce qu'elles présentaient des handicaps mentaux, des malformations ou encore des signes de sénilité avancée. À ces individus il faut encore en rajouter 165 000 qui furent victimes d'une « euthanasie sauvage »⁵⁸. Il est intéressant de constater que l'eugénisme était lié (en réalité) à des politiques sociales et économiques. L'extermination des personnes handicapées sous le régime nazi permettait de faire des économies considérables. De même, en Angleterre ou aux États-Unis, considérer l'alcoolisme, les déviances sexuelles, la criminalité, ou tout autre aspect négatif de l'humain qui se retrouve dans les classes sociales les plus pauvres, comme héréditaire, c'est-à-dire inné, permet à ces États de ne pas mettre en œuvre de politiques sociales. Car selon cette théorie, aider ces gens, les éduquer, les soigner ne fait que prolonger leurs maux et dégénérer un peu plus l'espèce. Ainsi, tout et n'importe quoi finit par tomber sous le joug de l'hérédité afin de satisfaire et de justifier les politiques publiques et les programmes sociaux, ou plutôt leur absence. Pichot montre bien qu'il ne faut pas se contenter d'assimiler l'eugénisme au nazisme, car ce dernier ne fait que reprendre et aller au bout des plans politiques engagés par des « États démocratiques ». L'eugénisme nazi est certes une dérive de l'eugénisme, mais cette dérive ne diffère pas en principe de ce que les américains

⁵⁷ *Ibid.*, p. 159.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 263-270. Cette « euthanasie sauvage » se distingue de l'euthanasie officielle qui était planifiée et organisée. Il s'agit d'une euthanasie tout à fait officieuse et particulièrement inhumaine, dans la mesure où sont recensés un grand nombre de morts par privation de nourriture, par empoisonnement et par « gazage dans des installations mobiles ».

ont pu entreprendre. Beaucoup diront que « ce n'est pas l'eugénisme qui était condamnable, mais ce que les nazis en ont fait »⁵⁹.

D'autre part, on trouve un « eugénisme positif » dont le but n'est plus d'éliminer les « mauvais gènes » mais de sélectionner les « bons gènes » afin « d'améliorer l'humanité dans sa nature même »⁶⁰. Cette sorte d'eugénisme promeut la fondation de banques de sperme et d'organismes de « conseillers génétiques » afin de mettre au monde des humains « supérieurs » ou améliorés (meilleures conditions physiques, meilleurs systèmes immunitaires, intelligence supérieure, etc.). Là aussi, les nazis avaient leur programme « *lebensborn* (source de vie) » fondée par Himmler, dont le but était de créer des « aryens ».

« Le prétexte médical de l'eugénisme [consiste à] améliorer l'espèce humaine ou à empêcher sa dégénérescence »⁶¹. On se rend bien compte alors du rapport et de la similitude entre l'eugénisme du début du XX^e siècle et le transhumanisme du début du XXI^e siècle. Il y a dans les deux cas une volonté d'améliorer l'humain par des moyens scientifiques plus ou moins clairs. Pour l'eugénisme, la chose est désormais flagrante, le caractère scientifique de cette discipline ne tient plus du tout debout depuis la découverte de la génétique moléculaire et de la structure de l'A.D.N dans les années 1950-1960. Mais avant cette période, l'eugénisme s'est développé grâce aux plus grands scientifiques du XX^e siècle, à des organismes mondialement reconnus et respectés, ainsi qu'en se situant dans la lignée de Charles Darwin. La fondation Rockefeller a notamment financé la plupart des projets eugénistes de par le monde, et a par conséquent financé les programmes nazis. Comme cela a déjà été signalé, les nazis n'ont fait, *in fine*, que poursuivre les recherches menées dans d'autres pays, pays avec lesquels ils entretenaient de très bonnes relations, notamment avec les associations eugénistes de Californie. « Les lois américaines sur la stérilisation, la ségrégation raciale et les restrictions d'immigration firent une impression si favorable sur Hitler et ses partisans que l'Allemagne nazie admira les États-Unis pour avoir montré la voie en la matière »⁶². Parmi les scientifiques promoteurs de l'eugénisme, on peut retrouver Galton, cousin de Darwin et inventeur de l'eugénisme et de la biométrie, Julian Huxley (le frère d'Aldous Huxley) ou encore J.B.S Haldane. Tout comme le transhumanisme aujourd'hui, les promoteurs de l'eugénisme sont de tous horizons

⁵⁹ *Ibid.*, p. 255.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 176.

⁶¹ *Ibid.*, p. 157.

⁶² Charles PATTERSON, *Eternal Treblinka*, New-York, Lantern Books, 2002, trad. fr. D. Letellier, *Un éternel Treblinka*, Paris, Calmann-Lévy, 2008, p. 139.

politiques, des communistes aux conservateurs, en passant par les féministes et les sociaux-démocrates.

Le Comité Consultatif de Bioéthique distingue six formes d'eugénisme, ou plutôt trois qui peuvent se décliner sous une forme positive ou négative⁶³.

- « Un eugénisme individuel » : il s'agit ici d'une forme particulière d'eugénisme qui inquiète particulièrement Habermas. Ce dernier le qualifie d'eugénisme libéral. Techniquement on parle ici d'un eugénisme privé dont les décisions concernant la sélection des caractères génétiques de l'enfant dépendent exclusivement des parents. Actuellement, on le trouve sous sa forme négative dans les processus d'avortement suite à un dépistage génétique révélant certaines anomalies (notamment la trisomie 21). Sa forme positive consisterait à améliorer génétiquement les embryons afin d'optimiser les capacités physiques et cognitives de l'enfant à naître.
- « Un macro-eugénisme non contraignant » : il s'agit d'une forme d'eugénisme proche de la précédente, à la différence près que l'État met à disposition de tous l'accès à l'information et aux technologies, évitant ainsi les risques des dérives libérales de séparation des classes.
- « Un macro-eugénisme contraignant » : historiquement, il s'agit de l'eugénisme d'État dont nous avons déjà parlé. Notons cependant qu'il « apparaît que l'intervention contraignante de l'État n'est pas toujours considérée comme inacceptable ». Par exemple, les politiques de vaccinations obligatoire sont plutôt bien accueillies par le public⁶⁴.

Le rapport entre l'eugénisme et le transhumanisme est de la plus grande importance. Si l'on observe des différences substantielles entre ces deux mouvements, on peut penser le second par analogie avec le premier. Il n'est jamais évident d'étudier et de se prononcer sur ses contemporains. Entre le fait d'être partie prenante et de ne pas savoir où vont conduire telles ou telles pratiques et ce qui va advenir des hypothèses scientifiques, il s'avère compliqué d'opérer un recul critique. Considérant que les publications scientifiques de l'époque allaient généralement de pair avec les publications idéologiques, il est évident qu'il devait être très difficile de faire la part des choses et d'avoir un recul critique sur ce

⁶³ Comité Consultatif de Bioéthique, avis n° 33, p. 12

⁶⁴ *Id.*

qui était en train de se faire. Cependant, il nous est aujourd'hui possible de nous prononcer rigoureusement sur l'eugénisme d'État du XX^e siècle. Ainsi, en opérant une analogie entre eugénisme et transhumanisme, on s'ouvre dès lors la possibilité d'un recul critique sur nos contemporains.

On constate ainsi que le mouvement transhumaniste, par analogie avec l'eugénisme, se développe sur plusieurs dimensions. Les publications scientifiques croisent des publications idéologiques plus ou moins sérieuses ainsi que des discours de personnages « prophétiques », d'« illuminés » prétendant prédire le futur et rêvant d'une humanité qui se serait débarrassée de la mort. Nous souhaitons ici apporter un regard philosophique sur les nouvelles technologies, et en particulier sur les différentes visions du progrès qui les accompagnent. Nous nous focaliserons plus particulièrement sur le mouvement transhumaniste et nous tâcherons, entre autres, de nous débarrasser des *étiquettes* et des préjugés qui pèsent sur ce dernier afin de le considérer pour ce qu'il prétend être et mettre à l'épreuve sa pertinence philosophique. Les obstacles sont nombreux : on notera par exemple la résistance des bio-conservateurs, les conflits d'intérêts auxquels sont soumis certains des plus influents promoteurs du transhumanisme⁶⁵, le rapport ambigu avec l'humanisme classique, les conflits internes au mouvement concernant le paradigme de justice à adopter, ou encore la difficulté même de réunir plusieurs personnes sous ce même label. Cette recherche sur le transhumanisme, constitue un domaine d'investigation d'une vaste ampleur : le rapport que ce mouvement entretient avec les nouvelles technologies conduit à de nombreuses implications à la fois philosophiques, politiques, éthiques (mais également : sociologiques, psychologiques et économiques). Le mouvement transhumaniste nécessite par exemple de repenser la question de l'identité personnelle, la question de la vertu du mérite, ainsi que la question du rapport entre technologies et économie. L'étude de ce mouvement nécessite également de traiter le problème de la sacralité du corps humain, ou encore de nous intéresser aux neurosciences et à la philosophie de l'esprit. À bien y regarder, on pourrait aisément reposer la plupart des questions philosophiques sous le prisme de la philosophie du posthumain (la religion, la mort, la souffrance, l'identité, la liberté, le mérite, la politique, etc.) pour autant que l'on puisse ici parler de philosophie. En effet, l'identité même du mouvement transhumaniste

⁶⁵ On peut par exemple penser à Ray Kurzweil ou à Max More qui défend la pratique de la cryoconservation alors qu'il est lui-même PDG d'une des plus importantes entreprises cryogéniques.

est floue : s'agit-il d'un courant philosophique émergent, d'une idéologie, d'un parti politique ou bien encore d'une campagne publicitaire visant à vendre des produits pharmaceutiques ? Le transhumaniste James Hughes est-il plus proche du libertarien Max More qui se revendique également transhumaniste ou de John Harris, partisan d'une justice distributive qui sans revendiquer son affiliation aux transhumanistes se dit favorable aux *enhancements* ? Comment considérer les imaginaires qui accompagnent toujours la réception de nouvelles techniques et qui véhiculent des visions du futur ?⁶⁶

Dans un premier temps, nous mènerons une enquête généalogique ayant pour objectif d'inscrire le transhumanisme au sein d'une tradition philosophique plus large. Cette enquête se donne également pour mission de constituer un outillage critique qui devrait permettre de revoir à la baisse nos prétentions éthiques, en particulier sur la technique, qui reposent bien trop souvent sur des jugements d'ordre en réalité esthétique. Nous nous familiariserons à cette occasion avec le mouvement transhumanisme (chapitre 1), avant de vérifier son éventuelle filiation avec l'humanisme classique (chapitre 2). Enfin, nous établirons plus en profondeur le rapport entre la science, l'imaginaire et la morale (chapitre 3).

Dans un second temps, nous nous concentrerons davantage sur la pertinence philosophique du transhumanisme. Nous mettrons en évidence les deux paradigmes majeurs de la bioéthique contemporaine qui se réclament de deux conceptions éthiques antagonistes, à savoir une éthique déontologique pour les bioconservateurs et une éthique conséquentialiste pour les transhumanistes, et par extension pour la plupart des partisans de l'amélioration technologique de l'être humain (chapitre 4). Enfin, nous terminerons en démontrant que les faiblesses de la pensée transhumaniste ne reposent pas tant dans leurs présupposés éthiques que dans les implications politiques et économiques du développement des biotechnologies pouvant entraîner, plus que jamais, une mise à disposition des corps au biopouvoir (chapitre 5).

⁶⁶ Bien évidemment, ce mémoire n'a aucune prétention à l'exhaustivité et de nombreux problèmes ne pourront pas être traités ici. De même, la bibliographie liée à ce sujet étant colossale, il a été indispensable de faire des choix bibliographiques, de sorte que certains auteurs auxquels le lecteur pourrait s'attendre à voir traités ici ne seront pas abordés ou parfois seulement mentionnés. Par exemple, le lecteur pourrait s'attendre à trouver une partie concernant l'œuvre de Ray Kurzweil. Néanmoins, notre approche étant davantage centrée sur les biotechnologies, l'absence de Kurzweil, promoteur de l'intelligence artificielle et de la singularité, ne devrait pas constituer un vide théorique dérangeant.

Partie I :

Généalogie de la pensée transhumaniste :

pour la mise en place d'un outillage critique

J'abordai avec la plus grande diligence la recherche de la pierre philosophale et de l'élixir de vie ; mais ce dernier absorba bientôt mon attention tout entière. La richesse était un but inférieur à atteindre ; mais quelle gloire ne résulterait pas de ma découverte, si je pouvais bannir du corps humain la maladie, et, hors les causes de mort violente, rendre l'homme invulnérable ?⁶⁷

⁶⁷ Mary SHELLEY, *Frankenstein : ou le Prométhée moderne* (1821), trad. fr. G. d'Hangest, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 97.

« Le posthumain sera à l'humain ce que l'humain est au singe ». Cette formule choc, qui revient régulièrement lorsque l'on procède à une recherche sur le transhumanisme, nous interpelle. De prime abord, peut-être ne semble-t-elle pas poser de problème. Elle ne dit finalement rien d'autre que ceci : le posthumain – qui comme le nom l'indique, succédera à l'humain – aura développé des capacités physiques et/ou cognitives telles qu'il se retrouvera dans un rapport analogue à celui que l'homme entretient avec son « ancêtre/cousin » qu'est le singe. Soit, l'évolution n'est pas terminée et l'on peut aisément penser que l'homme, étant perfectible, est susceptible de réaliser toujours plus ses potentialités. Soit, le préfixe « post- » tend à tracer une frontière, un changement radical entre l'humain et le posthumain, conduisant à une définition figée de l'humain, enfermant ce dernier dans une essence particulière le privant de tout dynamisme. Or, cela semble porter préjudice au projet même des transhumanistes et à leurs arguments, dans la mesure où ceux-ci s'appuient principalement sur l'idée qu'il n'existe pas de nature humaine, et que la réalisation des potentialités de l'humanité ne transgresse aucune frontière. Plutôt que de parler d'une différence de nature entre le singe, l'humain et le posthumain, les transhumanistes préfèrent parler d'une différence de degrés. Cette différence de degrés, bien plus qu'un simple procédé rhétorique, permet de justifier la pratique des *enhancements* sans transgresser une « nature humaine » immuable. Cependant, la formule « le posthumain sera à l'humain ce que l'humain est au singe » pourrait nous inciter à penser, que cette formule institue une séparation, une frontière entre l'homme, le singe et le posthumain. Or, ce n'est assurément pas ce que souhaitent les transhumanistes, d'une part, pour les raisons ontologiques que nous venons d'invoquer, d'autre part, pour des raisons éthiques. Les transhumanistes, en effet, réclament « le bien-être de tout être sensible, ce qui inclut les êtres humains, les animaux non-humains, les possibles intelligences artificielles à venir, ainsi que des formes de vie modifiées, ou toute autre intelligence qui pourrait voir le jour grâce aux progrès technologiques ou scientifique »⁶⁸. Le projet transhumaniste semble ainsi conduire à un élargissement des frontières de la communauté morale.

Le transhumanisme dont il est question ici est un mouvement de pensée assez complexe. Si on parle souvent du mouvement transhumaniste au singulier, il ne faut cependant pas croire qu'il est unitaire et uniforme. On constate que le transhumanisme

⁶⁸ Article 8 de la déclaration transhumaniste datant de 2009. Il est possible de retrouver cette déclaration à l'adresse suivante <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/148/>, ou en annexe de notre étude. Notons, par ailleurs, que le silence concernant une possible vie ou intelligence extraterrestre est certainement du ici à une tentative visant à ne pas décrédibiliser davantage un mouvement qui manque déjà cruellement de crédibilité dans les médias.

couvre un spectre politique très large allant des libertariens aux sociaux-démocrates. De même, si l'on parle souvent de philosophie ou d'idéologie, le terme « mouvement » semble permettre de rendre compte de la dynamique interne du transhumanisme ainsi que de ses multiples facettes. Les transhumanistes prônent la croyance selon laquelle l'humanité doit être améliorée technologiquement, tant sur le plan individuel que sociétal. Il faut, toujours selon les transhumanistes, pourvoir les individus de capacités posthumaines susceptibles de perfectionner et d'augmenter considérablement l'être humain, tant sur le plan physique que cognitif : meilleure mémoire, meilleure dextérité, meilleure capacité d'apprentissage, nouveaux sens, plus grande résistance aux maladies, etc. En dernière instance, le projet principal de ce mouvement, ou plutôt le fantasme moteur, n'est autre que l'ancestral quête de l'immortalité. La maladie, la souffrance et la mort n'ont pas leur place dans ces technoutopies que sont les sociétés posthumaines⁶⁹. L'être humain peut se définir comme un être angoissé, pris dans les remous violents d'un trouble existentiel : c'est un être éphémère qui entretient une relation tumultueuse avec le temps et avec la mort. Si les anthropologues et les philosophes nous expliquent que l'humanité naît avec la mort, alors il paraît raisonnable de penser qu'elle s'éteigne avec elle. La frontière entre l'humain et le posthumain serait ainsi celle séparant le mortel et l'immortel. Le posthumain qui aurait la capacité de télécharger son esprit et de faire des sauvegardes régulières de sa personnalité serait débarrassé de cette angoisse métaphysique qui caractérise l'homme, si bien qu'apparaîtrait un tout nouveau rapport au temps et à l'histoire. On pourrait ainsi voir le posthumain comme l'humain ayant accompli le rêve primordial et hybristique de l'immortalité. Fait surprenant : la religion, qui constitue la première réponse que l'humanité ait trouvée pour soulager cette angoisse de la mort, est aujourd'hui le frein principal à cette nouvelle réponse que sont les nouvelles technologies et le projet transhumaniste.

Si l'on veut bien comprendre tous les enjeux des débats sur les nouvelles technologies, il semble essentiel de nous pencher sur nos mythes et nos imaginaires collectifs. Les récits mythologiques et la littérature, en particulier la littérature de science-fiction, nous offrent un ensemble de schémas et de clefs essentielles pour traiter notre sujet. Notre regard se porte ici avec attention sur les récits de transgression et de chute, tels que les mythes de Prométhée, d'Icare ou encore de Faust. Ces figures sont, entre autres, les

⁶⁹ Il serait plus juste de parler de certains types de sociétés posthumaines, tant les représentations sont nombreuses. Il est ici question des sociétés posthumaines telles qu'elles sont rêvées par les transhumanistes. Il faut bien prendre conscience cependant que grands nombres de ces sociétés sont plus dystopiques qu'utopiques.

emblèmes de l'humanisme classique et symbolisent la volonté de l'homme de s'élever, de se perfectionner, de se surpasser⁷⁰. Notons par ailleurs que toute ascension est aussitôt suivie d'une perte ou d'une chute comme en témoigne le récit d'Icare.

On peut ainsi schématiser le débat concernant les techniques *d'enhancements* en une polarité entre deux camps : d'un côté les transhumanistes technophiles qui rêvent de s'élever ; de l'autre les bioconservateurs technophobes qui redoutent la chute. En outre, concernant le rôle de la littérature et des mythes, nous devons dire un mot concernant la tradition des histoires de création. On dénombre classiquement trois catégories, trois conceptions fondamentales de l'homme artificiel. La créature biologique, la créature mécanique/robotique et la créature hybride. La créature de Frankenstein, créature biologique (nous y reviendrons), constitue l'archétype de la création de l'homme de science se retournant contre son créateur. Dans la deuxième catégorie, on peut ranger les histoires d'automates et de robots. La créature hybride, quant à elle, nous évoque l'image du cyborg : le cyborg comble les faiblesses du biologique par du mécanique (du robotique ou de l'informatique) et vice-versa. De même, on observe que les transhumanistes se concentrent sur deux voies principales susceptibles d'améliorer technologiquement l'homme. Ces deux voies peuvent aussi bien diverger que converger. D'une part, on trouve la voie informatique, qui passe par les sciences-cognitives, les nano-technologies et l'intelligence artificielle. D'autre part, on trouve la voie biologique, qui peut également faire appel aux nano-technologies, bien qu'elle privilégie les biotechnologies (le génie génétique, l'ingénierie musculaire). On remarque aisément, même à ce niveau de réflexion, que la convergence de ces deux voies est analogue à la catégorie des créatures hybrides dans la littérature de science-fiction. Ce que l'on nomme la grande convergence technologique s'inscrit à ce titre dans la tradition des créatures hybrides.

Nous souhaitons mener ici une enquête généalogique afin de mettre au jour ces différentes traditions dans lesquelles s'inscrit le transhumanisme. Établir la généalogie de ce mouvement nous permettra, notamment, d'établir une filiation avec certains courants philosophiques ainsi que de mettre en évidence l'importance particulière d'un imaginaire collectif. La mise en place d'une généalogie peut paraître surprenant ou déroutante. En effet, pourquoi ne pas se contenter ici d'une histoire de la pensée transhumaniste ? Tout

⁷⁰ Voir : V. JANKELEVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, *op. cit.*

d'abord, il existe déjà de nombreux ouvrages présentant l'histoire de ce mouvement⁷¹. Ces recherches historiques se concentrent cependant sur le mouvement en lui-même, de la naissance du transhumanisme au sein de la contre-culture dans les années 70 au transhumanisme académique de Nick Bostrom. Or, ce qui va nous intéresser ici, ce sont notamment les prémices (implicites) de ce mouvement, et non pas seulement les avant-gardes. Par exemple, la pensée matérialiste développée au XVII^e siècle fait partie de ces prémices sans pour autant être attachée directement à l'histoire du mouvement transhumaniste. Une enquête généalogique nous révélera donc plusieurs filiations de ce genre. La généalogie est d'ailleurs définie comme étant la « partie de la recherche historique dont l'objet est d'établir l'origine et la filiation des familles » et par analogie « des origines, de l'histoire d'un groupe, d'un domaine, d'une idée »⁷². Par ailleurs, on ne manquera pas de relever le lien étymologique qui relie « généalogie » à « genèse ». La genèse concerne les récits de créations du monde, l'origine, essentiellement mythique, des choses. Mener une généalogie nous permettra ainsi également de nous intéresser de près aux discours mythico-religieux et aux imaginaires liés à la question de la technique. Ces imaginaires communs constituent également, selon nous, des prémices implicites de la pensée transhumaniste. Nous ne souhaitons pas prouver ici qu'il y avait déjà des transhumanistes dans l'Antiquité. Nous ne souhaitons pas non plus prouver que le fait qu'Aristote ait évoqué des sortes de « robots » pour remplacer les esclaves, a été une étape nécessaire ou une anticipation de notre pensée contemporaine⁷³. Il est d'ailleurs fort probable que les premiers transhumanistes, nés dans le bouillonnement de la contre-culture des années 70, n'aient eu aucune idée des œuvres de Francis Bacon, de Descartes ou encore d'Aristote. Nous souhaitons simplement mettre au jour une filiation, mettre au jour certaines prémices importantes de la pensée transhumaniste (et plus largement de la pensée contemporaine). Nous sommes conscients qu'une idée n'émerge pas *ex nihilo*, nous sommes également conscients qu'une idée peut parfois émerger simultanément à divers endroits avec des prémisses différentes. Mais ce n'est pas là tout à fait ce qui nous intéresse. Une pensée ne doit pas se contenter d'émerger, elle doit aussi se développer. Pour ce faire, elle a besoin d'un environnement propice, qui lui permette de survivre et de prendre de l'ampleur. Il semble que la théorie des mèmes puisse nous permettre d'éclairer

⁷¹ Notons par exemple Rémi SUSSAN, *Les Utopies posthumaines : contre-culture, cyberculture, culture du chaos*. Sophia-Antipolis, Omniscience, 2005.

⁷² Voir le Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales : <http://www.cnrtl.fr/definition/academie9/g%C3%A9n%C3%A9alogie>.

⁷³ ARISTOTE, *Les politiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, p. 97.

quelque peu notre chemin⁷⁴. Nous aimerions montrer ici le fait qu'une pensée ne peut se développer que dans un contexte déterminé, dans un bain culturel approprié. Si aujourd'hui une certaine généalogie nous paraît évidente, c'est parce que nous avons besoin de repères et que nous possédons tout un imaginaire collectif qui au final devient inextricable de l'histoire « réelle » d'une pensée. C'est fort de cet imaginaire concernant notamment les automates, les alchimistes, les « robots » d'Aristote, le matérialisme, le physicalisme, la pensée des Lumières, la science-fiction ou encore les œuvres d'Isaac Asimov, que les débats autour du transhumanisme ont pu se développer et prendre l'ampleur qu'ils ont aujourd'hui. C'est donc également cet imaginaire que nous voulons étudier ici par le biais d'une enquête généalogique.

Il est assez difficile de savoir ce qui a vraiment « conduit » au transhumanisme et ce qui n'est qu'une invention, une vue de l'esprit lorsque l'on (re)construit rétroactivement l'Histoire. Existe-t-il un lien entre le transhumanisme et le futurisme italien ? Entre Internet et la pensée de Teilhard de Chardin ? Entre les automates de Vaucanson et Alan Turing ? Ce que l'on sait en revanche, c'est que la pensée des anciens constitue souvent un arrière-plan de la pensée contemporaine, même inconscient. Ce que nous voulons faire ici, c'est ainsi débusquer des schémas récurrents, des lieux communs, qui ont ou auraient pu conduire à la pensée de la technique telle qu'elle se présente de nos jours. Mais nous souhaitons également nous attarder sur ces schémas récurrents dans la mesure où leur similitude avec le transhumanisme peut nous permettre d'en tirer des leçons et ainsi de constituer une boîte à outils critiques nous permettant d'exercer notre regard sur les débats, concernant les nouvelles technologies, opposant entre autres les transhumanistes aux bioconservateurs. Par exemple, l'analogie faite avec l'eugénisme de la première moitié du XX^e siècle nous permet de prendre un certain recul critique vis-à-vis du transhumanisme et de prendre conscience des facteurs économiques et idéologiques liées à la technique et à la science. Pour résumer notre intérêt pour le transhumanisme et les biotechnologies ainsi que notre projet généalogique, nous aimerions ici reprendre les mots de présentation du *Manifeste cyborg*⁷⁵.

La biologie est ici le principe organisateur dominant, mais la biologie est un discours, qui participe aussi aux fictions de la science. Elle est traversée par des questions politiques et des pratiques sémiotiques tout autant qu'elle est connectée avec la science-fiction, l'anthropologie

⁷⁴ Cf. *infra*, p. 48.

⁷⁵ Donna HARAWAY, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, London, Free Association Book, 1991, trad. fr. Oristelle Bonis, *Des Singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, Paris, Jacqueline Chambon, 2009.

et l'histoire. Haraway focalise son attention non seulement sur la manière dont le monde s'écrit à travers la biologie, mais aussi sur la façon dont il fonctionne métaphoriquement ; elle s'attache à la jointure entre le figuratif et le factuel, sur ce lieu frontière entre les faits et la fiction, le littéral et le figuratif⁷⁶.

Dans le chapitre préliminaire nous nous proposons de définir et d'explicitier ce qu'est le mouvement transhumaniste. Nous partirons pour ce faire du mouvement officiel ainsi que de la déclaration transhumaniste (que le lecteur pourra trouver en annexe de ce mémoire), pour finir par l'histoire de ce mouvement, rédigée par le philosophe transhumaniste Nick Bostrom. Dans un deuxième chapitre, nous nous intéresserons aux liens existant entre le transhumanisme et l'humanisme classique, afin de déterminer s'il peut y avoir une continuité entre humanisme et transhumanisme. Notre intérêt se focalisera notamment sur Descartes, Bacon ou encore Condorcet, mais également sur la tradition des alchimistes et des concepteurs d'automates. Le chapitre 3 nous conduira quant à lui aux portes d'un autre univers : nous quitterons les laboratoires des alchimistes et les rouages d'horlogeries des automates pour pénétrer dans un monde de mythes ; nous poserons notre regard sur les terres de l'imaginaire afin de déterminer le rôle crucial que joue la science-fiction dans nos représentations des nouvelles technologies et notamment sur la manière dont les jugements éthiques les concernant reposent, bien souvent, sur des jugements esthétiques.

⁷⁶ Nathalie MAGNAN, « Manifeste cyborg », *Mouvements*, n°. 45-46, 2006, p. 14.

Chapitre 1 – Qu'est-ce que le transhumanisme ?

Les transhumanistes prônent le droit moral pour ceux qui le désirent, de se servir de la technologie pour accroître leurs capacités physiques, mentales ou reproductives et d'être davantage maîtres de leur propre vie. Nous souhaitons nous épanouir en transcendant nos limites biologiques actuelles.⁷⁷

Le transhumanisme est un mouvement de pensée récent qui s'est principalement développé ces quinze dernières années. Ce champ de réflexion en pleine expansion n'a cependant été vraiment pris au sérieux par la communauté scientifique et philosophique française qu'aux alentours de 2005. Bien évidemment, comme tout problème d'actualité, la question du transhumanisme et du technoprogressisme reste souvent confuse et ambiguë. On trouve régulièrement soit des articles ultra-spécialisés s'adressant à un public « d'experts », qui débattent avant tout des problèmes de bioéthique ; soit des articles ou reportages destinés au grand public, très médiatiques mais souvent peu objectifs – pour ne pas dire à tendance technophobe. À ce compte, il semble judicieux de commencer par lever certaines ambiguïtés, et de clarifier deux des termes majeurs qui constitueront le fil directeur de ce travail.

Nous avons déjà évoqué plus d'une fois les termes *transhumanisme*, *posthumanisme*, *posthumain* et *transhumain*. Une première analyse d'ordre sémantique nous amène à penser que « transhumain » peut signifier « de l'autre côté de l'humain », « humain de transition », ou encore « humain transcendé/dépassé ». Il en va de même pour le terme de « posthumain » qui semble néanmoins plus simple, le préfixe « post- » étant plus commun. Littéralement « posthumain » est quelque chose qui vient après l'humain. Faut-il alors entendre le transhumain, ou transhumanisme, comme une étape vers un état posthumain ? Le transhumanisme pourrait s'entendre comme étant un mouvement s'interrogeant sur la nature de l'humain, de la perspective de son altération ou de sa

77

Article 4 de la déclaration transhumaniste datant de 2003. Il est possible de retrouver cette déclaration soit sur le forum de l'association française transhumaniste : <http://forum.transhumanistes.com/t21-la-declaration-transhumaniste?highlight=d%C3%A9claration>, soit sur le site de l'association mondiale du transhumanisme (WTA) : <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/148/>.

transformation. À son tour, cette perspective peut-être conçue de deux manières : soit le processus de transformation de la nature humaine telle que nous la concevions jusque là aboutit à la création d'une autre humanité, soit il fait de l'homme d'aujourd'hui une étape, un être incomplet, en vue d'un homme « meilleur », plus parfait, qui verrait le jour dans un avenir plus ou moins proche.

Il ne faudrait pas non plus oublier le terme « humanisme ». Car si les penseurs du « transhumanisme » parlent de « transhumains », le mot nous fait également penser au courant « humaniste » qui eut une influence considérable dans la pensée occidentale depuis Pétrarque au XIV^e Siècle. L'humanisme se déploie en particulier au XVI^e siècle et contribue à faire advenir la pensée moderne de l'individu où l'homme, mesure de toute chose, s'érige sur un piédestal, au-dessus du reste de la nature et du règne animal. En outre, son rapport à la nature se veut principalement technique au sens où cette dernière est conçue comme un espace à maîtriser et à aménager. Devons-nous entendre le mouvement *trans-humaniste* comme un mouvement unique qui voudrait continuer, dépasser ou achever l'humanisme ? Ou bien sommes-nous face à deux pensées bien distinctes : d'une part une pensée « transhumaniste » qui se veut technoprogessiste et technophile, souhaitant s'inscrire dans le prolongement de l'humanisme et qui envisage un état posthumain, une société posthumaine ; d'autre part une pensée « *post-humaniste* » qui pense que dans son rapport avec les nouvelles technologies, mais aussi dans ses rapports avec l'autre, l'humanité va sortir (ou est déjà sortie) de l'humanisme. Cette idée d'un *post-humanisme* est entre autre soutenue par le philosophe allemand Peter Sloterdijk qui à plusieurs reprises affirme que l'époque de « l'humanisme national et bourgeois est arrivée à son terme »⁷⁸, que « nous avons quitté l'ère de l'humanisme des temps modernes »⁷⁹, et d'ajouter que les sociétés actuelles « sont résolument post-littéraires, post-épistolographiques et en conséquences post-humanisme »⁸⁰.

On observe ainsi deux pensées qui évoluent conjointement face aux progrès de la technique mais qui se positionnent différemment : le transhumanisme qui revendique sa filiation avec l'humanisme classique, tandis que le *post-humanisme* s'en détache. Les auteurs s'inscrivant dans la première approche ont une ambition normative et encouragent le développement des nouvelles technologies : ils considèrent qu'il est nécessaire et

⁷⁸ Peter SLOTERDIJK, *Regeln für den Menschenpark*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1999 ; trad. fr. O. Mannoni, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 2000, p. 16.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 16.

souhaitable de tendre vers une société posthumaine fidèle aux valeurs de l'humanisme. Les partisans de la seconde définition ont, quant à eux, une approche essentiellement descriptive et montrent que les progrès techniques et technologiques qui ont eu cours pendant le XX^e siècle nous ont déjà fait sortir de l'humanisme : nous sommes déjà dans une société post-*humaniste* parce que nous ne sommes plus conformes à l'idéal de l'humanisme classique.

Transhumanisme et sociétés posthumaines	Post- <i>humanisme</i>
-Le mouvement transhumaniste. -Max More, Nick Bostrom, James Hughes, Ray Kurtzweil.	- Peter Sloterdijk, Donna Haraway.
-Idéal normatif : L'être humain et la société doivent être améliorés par le recours aux nouvelles technologies (nanotechnologies, biotechnologies).	-Vision descriptive : L'humanisme classique à atteint ses limites, nous sommes d'ores et déjà dans une société post- <i>humaniste</i> .

***Humanity*⁺ : L'association mondiale du transhumanisme**

Le transhumanisme, entendu comme mouvement officiel, se rattache tout d'abord à l'association mondiale transhumaniste (*WTA*) intitulée désormais *Humanity*⁺⁸¹. Cette association a été initialement créée en 1998 par Nick Bostrom, un philosophe suédois qui enseigne aujourd'hui à Oxford, où il se préoccupe des dangers et des risques technologiques qui pourraient nuire à l'espèce humaine, à savoir ce qu'il nomme les « risques existentiels ». Actuellement, parmi les membres de cette association, on trouve des personnalités qui se rattachent à l'histoire du mouvement, comme Max More, philosophe, transhumaniste libertarien et ancien dirigeant et fondateur du mouvement extropien ; James Hughes, sociologue, bioéthicien, directeur de la *WTA* de 2004 à 2006 et favorable à un transhumanisme démocratique ; Natasha Vita-More, artiste, femme de Max More et actuelle directrice d' *Humanity*⁺ ; parmi les autres membres de ce mouvement, nous pouvons encore citer Howard Bloom ou Aubrey de Grey. D'une manière générale, les partisans de cette pensée sont essentiellement des scientifiques, des ingénieurs et des philosophes, on y trouve aussi nombre d'informaticiens, de biologistes ou encore de roboticiens. L'objectif de ce groupe consiste essentiellement à promouvoir et à développer une pensée que nous pouvons qualifier de technophile et de technoprogessiste. Dire cela

⁸¹ Voir: <http://humanityplus.org/>.

ne nous en apprend guère plus sur le transhumanisme ; en outre, penser que la technique va permettre à l'humanité de progresser est loin d'être une idée récente. Alors quelles sont les préoccupations propres aux transhumanistes ? Clones, robots, prothèses, intelligences artificielles, cyborgs, téléchargement de l'esprit : tels sont les sujets favoris des transhumanistes. Pour beaucoup de commentateurs, les transhumanistes rêvent principalement de « dépasser les limites biologiques » du corps humain. Le corps serait selon cette idée un réceptacle « bas de gamme » pour l'esprit humain et son potentiel. Il ne faut plus penser une médecine réparatrice, thérapeutique, visant à restaurer, à remettre le corps en état normal de fonctionnement, mais une médecine d'amélioration ou d'augmentation. L'amélioration (ou l'augmentation) technologique de l'être humain (« *human enhancement* ») est l'un des thèmes majeurs du transhumanisme. L'humain doit être augmenté sur le plan physique comme cognitif. Pour augmenter l'homme, on peut dire que les transhumanistes ne manquent pas d'imagination, de la manipulation génétique à la « super-prothèse » en passant par l'implantation de puces électroniques dans le cerveau. L'augmentation vise à conférer à l'homme plus de force, plus d'endurance, plus de mémoire, bref à augmenter tout ce qui peut l'être en l'homme tout en le gardant en bonne santé. Le transhumanisme consiste selon cette vision à doper l'humain. On peut s'intéresser, eu égard à cette idée de dopage, au cas d'Oscar Pistorius, sportif de haut niveau qui est en peu de temps devenu une icône pour les transhumanistes. Cet homme, amputé des deux jambes depuis sa jeunesse, s'est retrouvé équipé de lames en fibre de carbone grâce auxquelles il peut courir. Mais cet homme ne s'est pas contenté de courir, il a participé au championnat du monde d'athlétisme en 2011⁸². Cependant son cas suscita une polémique et beaucoup se questionnèrent sur ses prothèses : réparation ou augmentation ? Est-ce de la triche de courir avec des prothèses ? Ce cas montre que les préoccupations des transhumanistes sont bel et bien d'actualité et non de simples « délires » de « fans » de science-fiction. L'augmentation humaine apparaît en quelque sorte comme la suite logique de la médecine et ce n'est généralement pas sur ce point que les transhumanistes sont le plus critiqués.

Pourtant, les transhumanistes apparaissent souvent comme des « illuminés » et les médias ne se gênent pas pour les faire correspondre à la représentation classique du « scientifique fou » ou des entrepreneurs dangereux. Si le projet d'augmentation technologique de l'être humain est d'une importance cruciale pour les transhumanistes, leur

⁸² Voir *Le Monde* du 20 juillet 2011, http://www.lemonde.fr/sport/article/2011/07/20/athletisme-le-sprinteur-handicape-oscar-pistorius-se-qualifie-pour-les-mondiaux_1550960_3242.html

motivation est bien plus profonde : atteindre l'immortalité. Mettre fin à la mort constitue le projet phare des transhumanistes et la plupart d'entre eux sont convaincus que d'ici peu cela sera possible. En attendant, ceux qui ne vivraient pas jusqu'à ce moment – qui constituerait un changement radical pour l'ensemble de l'humanité – souscrivent des contrats de cryonie, c'est-à-dire qu'ils demandent à ce que leur corps (ou seulement leur cerveau) soit conservé à très basse température dans le but de les « décongeler » lorsque les technologies du futur permettront de les « ramener à la vie ». Deux des pionniers de ce mouvement, Timothy Leary et F.M. Esfandiary, ont ainsi demandé à ce que leur corps soit cryogénisé⁸³. Les transhumanistes s'appuient principalement sur les thèses computationalistes pour justifier scientifiquement leur désir d'immortalité. Ils sont convaincus que le cerveau humain peut être modélisé et que les informations qu'il contient peuvent être codées. Ainsi, il serait possible de télécharger l'esprit humain dans une machine. Considérant cela, plusieurs scénarios sont envisageables : qu'il s'agisse d'une vie dans un univers virtuel, basée sur le modèle de la matrice du film *Matrix*⁸⁴, ou du téléchargement de son esprit vers un ordinateur ; puis de l'ordinateur vers un robot.

Le transhumanisme est, comme le montre Remi Sussan⁸⁵ dans son enquête, une histoire liée à la contre-culture américaine, mêlant cyberculture, culture hippie, et aspirations utopiques. L'un des pionniers de ce mouvement serait ainsi Timothy Leary, promoteur du LSD dans les années 1960. L'autre grande figure importante dans l'histoire du transhumanisme est incarnée par Max More, philosophe anglais et fondateur de *Extropy institute*. Les « extropiens » qui dominaient l'orientation de la pensée transhumanistes dans les années 1990 se revendiquaient comme libertariens⁸⁶. Cela consiste à soumettre la science et les nouvelles technologies à un système de marché reposant sur le principe d'une économie capitaliste et en limitant considérablement l'intervention de l'État. Une telle conception peut engendrer de graves conséquences, notamment le fait que seule une élite ayant de grands moyens financiers pourraient avoir accès à la médecine d'augmentation. Contrairement aux libertariens des années 90, le transhumanisme des années 2000 s'est orienté vers une justice plus égalitaire que libertaire. Ainsi, l'ancien président de l'association mondiale du transhumanisme James Hughes souhaite que les technologies d'améliorations dépendent de l'État, afin d'éviter un système où seuls les plus riches

⁸³ Notons que Leary n'a finalement pas été cryogénisé.

⁸⁴ Andy & Larry WACHOWSKI, *Matrix*, États-Unis, 1999.

⁸⁵ R. SUSSAN, *Les Utopies posthumaines*, op. cit.

⁸⁶ Voir *infra*, p. 158-174.

pourraient se payer l'immortalité. Sans un contrôle de l'État pour réguler l'usage et le marché des nouvelles technologies, il est fort probable que les différences de classes ne feront que s'accroître et que seule la classe dominante aura accès aux technologies permettant de décupler ses capacités physiques et cognitives, mais également, si cela s'avère un jour possible, de devenir immortel. Le transhumanisme actuel, tel qu'il est défendu par James Hughes et Nick Bostrom, peut être qualifié de « transhumanisme d'État », de « macro-transhumanisme non-contraignant » ou encore de « transhumanisme social ».

Il nous reste à dire quelques mots supplémentaires sur la place qu'occupe le transhumanisme en France. En dehors de l'association mondiale transhumaniste dont nous venons de parler, nous constatons que le transhumanisme se développe par l'intermédiaire de mouvements ou de groupes nationaux tels que *De:Trans* en Allemagne, *AIT* en Italie, *UKTA* au Royaume-uni ou encore *Technoprog!* en France (aussi appelé *AFT* pour *association française transhumaniste*)⁸⁷. Tous ces groupes arborent ostensiblement le sigle H^+ sur leur bannière, démontrant qu'ils appartiennent à un mouvement commun, même s'ils divergent sur certains points. Car en y regardant de plus près, nous pouvons dire qu'il y a en réalité plusieurs transhumanismes rassemblés autour de l'idée commune que les nouvelles technologies peuvent modifier et améliorer la condition humaine. Pour comprendre cette pensée, nous allons essayer de dégager les points communs et de faire ressortir les divergences de points de vue les plus polémiques. Nous nous intéresserons ici à la pensée véhiculée par *L'association française de transhumanisme*, afin de voir de quoi se réclament, et quelles idées ils contribuent à développer et à propager en France. L'un des points majeurs sur lesquels il convient d'insister, c'est leur prise de position politique. Dans la présentation de leur mouvement, il est précisé qu'il se démarque du mouvement californien, de la droite libérale, de la tendance extropienne ainsi que du « technofascisme » français. En somme, les transhumanistes français, qui se réclament d'une tendance technoprogressiste, militent pour garantir un accès universel aux nouvelles technologies. Mise à part cette prise de position, le site se contente de donner quelques définitions du transhumanisme, il explique également la démarche des transhumanistes français, qui est principalement une démarche de dialogue. Le mouvement *Technoprog!* vise avant tout à faire connaître la pensée transhumaniste, il s'agit d'informer, d'ouvrir le débat et de faire prendre conscience de l'impact des nouvelles technologies. Le site

⁸⁷ <http://www.transhumanistes.com/>.

principal nous conduit vers deux points de chutes. D'un côté, on trouve le blog *technoprog* ! qui diffuse divers articles allant du fait divers, comme l'histoire d'Oscar Pistorius, aux fiches de lecture d'ouvrages portant sur les thématiques transhumanistes, on y trouve par exemple des fiches de lecture sur l'ouvrage de Jean-Michel Besnier *Demain les posthumains*. On peut également lire toutes sortes d'articles sur les prothèses et les avancées scientifiques et technologiques qui pourraient permettre d'augmenter l'homme. De l'autre côté, on peut rejoindre le « forum » de l'association dans le but de débattre sur les projets transhumanistes. Les sujets sont divers et les participants de tous horizons. On y trouve des partisans du transhumaniste, des bioconservateurs ou encore des artistes qui cherchent des informations pour travailler une nouvelle esthétique.

Ce petit tour d'horizon effectué, il nous faut nous pencher brièvement sur la pensée de Nick Bostrom, puisqu'il s'agit d'un philosophe reconnu, enseignant à Oxford mais qui est aussi le fondateur de *Humanity*⁺. Jean-Yves Goffi dit à son sujet que « ce n'est donc pas un prophète, pas un libertarien, pas un fanatique, pas un esprit exalté, pas un nostalgique du futur envoyé en mission sur la terre pour convertir les humains : il publie dans des revues à comité de lecture et [...] attache une grande importance à l'argumentation rationnelle »⁸⁸. Bostrom, comme la plupart des transhumanistes, pense que la mort pourrait être évitée, et qu'il ne faut en aucun cas, et surtout pas face à la pression religieuse, ne pas saisir l'opportunité de pouvoir contrecarrer technologiquement la mort. Il précise néanmoins que la mort ne devrait pas être « interdite », mais qu'elle devrait pouvoir devenir une option accessible à tous (selon les croyances de chacun). Cette option, ce droit à la mort, nécessiterait de repenser le suicide (dans les sociétés judéo-chrétiennes). À ce compte, la mort deviendrait quelque chose de volontaire. Notons que ce droit à la mort, assimilable à une forme de suicide, pourrait avoir de grandes implications éthiques et politiques dans les sociétés judéo-chrétiennes qui voient d'un mauvais œil des pratiques comme le suicide. En Occident, le suicide est, en effet, perçu comme un péché. Pour Michel Foucault,

la condamnation du suicide dissimulée sous des motivations théologiques et morales est en réalité motivée par des raisons économiques et politiques bien plus concrètes. Pour un pouvoir axé sur l'optimisation biologique du vivant, la volonté de se donner la mort est quelque chose

⁸⁸ J.-Y. GOFFI, « Transhumanistes et Bioconservateurs », art. cit., p. 351-371.

d'assez énigmatique. [...] C'est bien pour cela que le suicide représente un scandale, voire le scandale politiquement absolu, pour les sociétés contemporaines⁸⁹.

Enfin, dernier point qui mérite d'être mentionné dans cette brève présentation de la pensée de Bostrom. Ce dernier encourage fortement le développement d'une « amélioration qui apporte des bénéfices intrinsèques ou des externalités positives nettes [à savoir] un système immunitaire meilleur ou des fonctionnalités cognitives augmentées »⁹⁰, et se prononce contre des augmentations qui impliqueraient « des avantages de positions [...] des avantages socio-économiques »⁹¹. En d'autres termes : il existe une grande différence entre se modifier soi-même dans l'optique de percevoir des longueurs d'ondes qui jusqu'à présent n'étaient pas perceptibles par les êtres humains ; et se sentir contraint par la société et l'industrie à se modifier afin de ne pas être mis de côté pour son manque de compétitivité. D'un coté on tend à une diversité et à un développement (illimité) des potentialités humaines. De l'autre, on tend à une uniformisation de l'humanité plus productive et plus compétitive, douée d'une force de travail mécanique plus grande (d'où le rapprochement fait entre hommes augmentés et robots et la critique de la mécanisation de l'humain)⁹².

Après ces quelques éléments de définition, une question subsiste : faut-il nécessairement faire partie d'une organisation officielle pour être estampillé transhumaniste ? Si c'est la solution la plus simple, *humanity*⁺ n'a pas le monopole de la pensée transhumaniste. Comme on a pu le voir, être un transhumaniste c'est avant tout mener une réflexion sur les nouvelles technologies et leurs usages, en tant qu'elles pourraient améliorer la condition humaine. Mais, peut-être de par sa jeunesse, ce mouvement de pensée n'a pas de limites ni de frontières nettes et délimitées. Même au sein du mouvement officiel, on remarque d'ailleurs de nombreuses idées incompatibles les unes avec les autres et des divergences éthiques et politiques considérables. Dans un de ses articles, Rémi Sussan explique que

⁸⁹ Francesco Paolo ADORNO, *Le Désir d'une vie illimitée. Anthropologie et biopolitique*, Paris, Kimé, 2012, p. 116-117. Par ailleurs, si nous avons précisé que ce rapport à un droit à la mort concerne principalement les sociétés occidentales de traditions judéo-chrétiennes, c'est parce que « dans la tradition stoïcienne ou dans la longue histoire du Japon, le suicide est considéré comme un geste extrême de résistance et d'opposition au pouvoir » (*ibid.*), c'est un acte courageux et noble.

⁹⁰ M. MAESTRUTTI, *Imaginaires des nanotechnologies : mythes et fictions de l'infiniment petit*, *op. cit.*, p. 214.

⁹¹ *Id.* Nous reviendrons dans le chapitre 5 sur cette différence entre « bénéfices intrinsèques » et « avantages de positions ». Nous reprendrons à cet égard les concepts de John Harris : « biens absolus » et « biens positionnels ».

⁹² Pour plus de détails sur les différentes implications biopolitiques du transhumanisme, nous renvoyons au chapitre 5, *infra*, p. 156-196.

le projet transhumaniste peut se définir par deux objectifs principaux, qui impliquent l'un est l'autre un dépassement de notre nature : une longévité accrue de manière indéfinie, et une augmentation sans restriction de nos capacités mentales.⁹³

Suivant une telle définition et face à des projets aussi vagues que « longévité accrue » ou « augmentation sans restriction de nos capacités mentales », il se pourrait bien alors que nous ayons, pratiquement tous, des accointances avec le projet transhumaniste. C'est pour cette raison que notre travail va par la suite consister à étudier les fondements de la pensée contemporaine en tant qu'elle est largement technoprogessiste, afin de voir en quoi le transhumanisme peut avoir un intérêt philosophique, et dans quelle mesure il s'inscrit dans la continuité logique d'une pensée déjà existante, d'une tradition philosophique. Nous procéderons de même avec le concept de posthumain : les nouvelles technologies vont-elles nécessiter d'élaborer une nouvelle anthropologie, une anthropologie posthumaine, ou bien suffira-t-il simplement de faire évoluer le concept d'humain dans la mesure où une modification technologique de l'homme ne remettrait pas en question les conceptions anthropologiques classiques ?

La déclaration transhumaniste

Une première recherche sur le transhumanisme nous conduit à son mouvement officiel et à son histoire. La meilleure approche, pour débiter notre investigation, consiste ainsi à nous rendre sur le site *Humanity+* pour lire la déclaration officielle de ce mouvement⁹⁴. À la lecture de cette déclaration, il apparaît que ce mouvement est tout d'abord une réflexion concernant la technique et les nouvelles technologies. Les transhumanistes défendent l'idée principale que la technique, et plus particulièrement les technosciences, vont modifier et améliorer notre monde, notre corps, ainsi que nos représentations du monde. Il y a chez les défenseurs de ce mouvement une volonté très forte d'élargir et d'améliorer « le potentiel humain » à la fois sur les plans physique et cognitif. Si l'on en croit cette déclaration, il serait catastrophique que la pensée de certains technophobes haut placés puisse entraver cette « évolution ».

Le statut particulier de cette déclaration mérite que l'on lui consacre ici quelques lignes. Tout d'abord, reflétant leur image de mouvement jeune, les transhumanistes

⁹³ Rémi SUSSAN, « Bienvenue chez les posthumains », *Sciences-humaines*, n°. 233, janvier 2012 : http://www.scienceshumaines.com/bienvenue-chez-les-posthumains_fr_28222.html

⁹⁴ Cette déclaration est présente en annexe du présent travail. Le lecteur y trouvera trois versions, la déclaration de 2009 en langue originale, notre traduction en français de cette même déclaration, ainsi qu'une traduction française d'une version antérieure datant de 2003.

diffusent leur déclaration par le biais d'Internet. On ne trouve pas de versions papier, de livres ou de petits textes qui circuleraient sous le manteau. La pensée transhumaniste circule pour l'essentiel sur le Net, elle se développe rapidement et mondialement. La déclaration, une fois mise en ligne, est accessible à tous, et ce gratuitement. Très vite, elle se retrouve traduite dans de nombreuses langues permettant ainsi à cette pensée de se répandre et de se faire connaître du plus grand nombre. La déclaration a depuis sa première parution été remodelée et affinée, jusqu'à sa version finale en 2009. Pourtant, on constate un fait étrange : si le transhumanisme compte de nombreux partisans, et ce tout autour du globe, qui se réunissent en associations et débattent activement sur des forums internet, on remarque que la déclaration n'a pas été mise à jour partout, et notamment en France et en Italie. En effet, dans ces pays seule une ancienne version datant de 2003 est disponible. Or cette version, comme nous allons le voir, ne remplit pas au mieux ses conditions de succès. En effet, la dernière version de la déclaration transhumaniste est remarquablement mieux rédigée que les versions précédentes. Il y a ainsi une différence frappante entre la version de 2009 (dernière en date) et celle de 2003. Ce sont ces deux déclarations que nous allons analyser ici.

Ces déclarations visent principalement à faire connaître le mouvement transhumaniste et à encourager les gens à se questionner sur les préoccupations qui sont celles du transhumanisme mais qui concernent surtout, d'après cette déclaration, l'ensemble de l'humanité présente et future. Il semble que cette déclaration provoque une réaction souvent forte chez ceux qui la lisent, mais ne nous leurrions pas, cela aboutit – principalement en ce qui concerne la version de 2003 – régulièrement à : « mais qui sont ces fous ? ». Cette déclaration a-t-elle été rédigée par des fous ? Nous nous proposons ici d'analyser la manière dont fonctionne cette déclaration et quels sont les procédés utilisés.

La déclaration transhumaniste a vu le jour sur le site de ce qui s'appelait originellement la *World Association of Transhumanism* et qui se nomme aujourd'hui *Humanity+*. On l'aura compris : cette déclaration, rédigée par un collectif de plus de vingt personnes, se présente comme la déclaration officielle du mouvement transhumaniste qui revendique une influence mondiale. Malgré les divergences d'opinions qu'il peut y avoir au sein de ce mouvement, cette déclaration présente la ligne de pensée commune de la plupart des penseurs du transhumanisme. Mais que vaut vraiment cette déclaration ? Quel statut est le sien ? Peut-on vraiment la concevoir comme officielle ? Il est difficile de ne pas chercher une analogie avec la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, ou encore avec le *Manifeste du parti communiste*. La déclaration transhumaniste ne semble avoir en

commun avec *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen* que ce nom de « déclaration ». Dans le cas de la déclaration de 1789, l'exercice visait principalement à instituer des droits aux citoyens, et on remarque qu'entre 1776 et 1789 il y eut plus de cinquante projets de déclarations différentes en Amérique et en Europe. Lors de l'année 1776, ce sont les États-Unis d'Amérique qui se sont prêtés au jeu de la déclaration afin d'obtenir leur indépendance vis-à-vis de l'Angleterre, la plus connue étant sans doute celle du 4 juillet 1776 : « la Déclaration d'Indépendance des États-Unis ». On constate, dans le cas des déclarations d'indépendance et de droits, que la déclaration possède une dimension performative qui institue un droit ou un état de choses. On entend ici déclaration au sens de « je déclare la séance ouverte », « je vous déclare mari et femme », comme le prouve le paragraphe final de la « Déclaration d'indépendance des États-Unis ».

En conséquence, nous les représentants des États-Unis d'Amérique, assemblés en Congrès général, [...] publions et déclarons solennellement, au nom et par l'autorité du bon peuple de ces colonies, que ces colonies unies sont et ont le droit d'être des États libres et indépendants ; qu'elles sont dégagées de toute obéissance envers la Couronne de la Grande-Bretagne.⁹⁵

Nous pouvons relever quelques points essentiels de cette déclaration. Tout d'abord, pour sa rédaction, ses auteurs se sont réunis en assemblée, il s'agit d'un travail collectif. Ensuite, la déclaration insiste sur le fait que ses auteurs sont des « représentants » et qu'ils parlent « au nom et par l'autorité » du peuple. Et enfin on est informé sur la nature de l'état de choses qui est instauré, à savoir la liberté et l'indépendance. La déclaration des droits de l'homme, quant à elle, institue, comme son nom l'indique des droits, que la constitution se doit d'appliquer et de faire respecter. La déclaration transhumaniste, qui est celle qui nous intéresse ici, ne semble pas répondre à ces critères. On constate, en effet, qu'elle n'institue rien, ni droit, ni état de choses, tout au plus elle met en garde, et exprime des idées. La déclaration transhumaniste n'a aucun pouvoir performatif, on lui assignera par conséquent une valeur *assertive*. On peut néanmoins lui concéder le fait qu'elle a été rédigée par un collectif d'auteurs, de sorte qu'elle semble refléter la pensée, non pas du peuple, mais d'une communauté, d'un groupe de personnes. Les articles 3, 4, 5 et 6 ne rendent pas tant compte de la pensée transhumaniste que de n'importe quelle posture critique et rationnelle. À bien y regarder, les spécificités propres à la déclaration transhumaniste sont contenues dans les articles 1, 2, 7 et 8⁹⁶. Deux propositions d'ouverture qui servent de prémisses et reflètent les croyances des auteurs, un ensemble de quatre propositions acceptables par tous, et deux

⁹⁵ Stéphane RIALS, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette, 1988, p. 495.

⁹⁶ Nous nous intéressons ici à la dernière version de la déclaration, celle de 2009.

propositions de fermeture qui expriment leurs revendications propres. Au final, cette déclaration semble être avant tout une vitrine pour un mouvement, un courant de pensée qui n'est d'ailleurs pas homogène en son sein. Elle donne pourtant des indications qui constituent une sorte de ligne directrice et commune aux penseurs se revendiquant « transhumanistes ». Néanmoins, si l'on supprime les deux propositions d'ouverture ainsi que les deux propositions de fermeture, on se retrouve face à quatre propositions qui peuvent refléter un très grand nombre de postures philosophiques ou politiques.

Nous nous proposons ici d'examiner plus en détail la construction de cette déclaration. Pour ce faire, nous étudierons successivement les huit articles de la déclaration de 2009, mais avant il nous faut dire quelques mots sur la version antérieure de cette déclaration (datant de 2003) qui circule en France.

La différence entre ces deux versions explique peut-être, entre autres choses, que le transhumanisme ne soit pas très connu en France et très dévalorisé. En effet, dans la version de 2003, des projets « fous » sont énoncés directement dans l'article 1. Tout le champ lexical lié à la raison et au principe de précaution et de responsabilité (que l'on retrouvera dans la version de 2009) est à peine utilisé, et les quelques termes mentionnés le sont de manière beaucoup trop allusive. En outre, les risques liés aux nouvelles technologies sont évoqués de façon plus imagée. Il est à noter, par ailleurs que le terme « catastrophique », présent dans l'article 5, concerne non pas le « mauvais usage des technologies » mais leur non-usage.

Si on constate une grande différence entre les deux versions de cette déclaration, cela n'a rien de surprenant. En réalité, le contraire aurait été plus dérangeant, car cela aurait voulu dire que ce mouvement était finalement mort-né. Aussi, le fait que la déclaration ait été reprise et modifiée prouve le dynamisme de ce jeune mouvement, qui au fil du temps affine ses stratégies de communication et de surcroît, sort de sa technophilie originale pour se diriger vers une pensée philosophique exigeant un certain recul critique, bien qu'on ne puisse pas *a priori* lui retirer sa dimension idéologique.

1) L'article 1 joue son rôle de prémisse, il se pose comme une assertion et se veut une vérité (objective). Il semble remplir la condition de sincérité nécessaire à une bonne réception du discours. Il est clair que les promoteurs du transhumanisme croient ce qu'ils disent lorsqu'ils prétendent que l'humanité va changer grâce à la technologie. En outre, il convient de noter que les rédacteurs de cette déclaration prennent des précautions, ils n'affirment pas que l'humanité va changer, mais qu'elle est « susceptible » de changer. Dans

un second temps, les promoteurs du mouvement transhumaniste nous font connaître leurs motivations, à savoir triompher de la « souffrance », des « déficiences cognitives », etc. Cette fois, non contents de remplir la condition de sincérité, ils apparaissent comme ayant les meilleures intentions du monde, très proches de celles des humanistes classiques et de John Stuart Mill⁹⁷.

2) L'article 2 pourrait apparaître comme de la propagande, mais toujours avec un minimum de retenue comme peut en témoigner la présence du verbe « croire ». Or, tous ceux qui ont étudié ce mouvement savent que ce n'est pas là une simple croyance : les transhumanistes sont pour la plupart convaincus que « le potentiel de l'humanité n'est pas encore, pour l'essentiel, réalisé ». Dans la seconde moitié de cet article, on nous fait miroiter l'avenir radieux que pourrait connaître l'humanité si le discours transhumaniste était pris au sérieux.

3) Cependant, le troisième article nous montre que ces utopistes que sont les penseurs du posthumain ne sont pas naïfs. Bien au contraire, ils sont conscients que des désastres catastrophiques peuvent advenir de par « le mauvais usage des technologies ». Ce qu'on relève ici, c'est que pour eux, la technologie n'est pas mauvaise en elle-même, le seul risque et danger réside dans son « mauvais usage », ce qui ne va pas de soi. Nombre de détracteurs, en effet, insistent sur le fait que les nouvelles technologies sont intrinsèquement contre-nature et qu'elles vont à l'encontre de la « sacralité du corps humain ». Habermas considère par exemple que le clonage est un crime contre l'espèce humaine. Cet article sur les risques et les dangers est plus long et plus développé que le précédent qui envisage un avenir radieux. Par cette stratégie, les transhumanistes n'ont pas l'air de passer pas pour des inconscients, mais pour des individus responsables, conscients des risques encourus si aucun plan n'est mis en place pour réguler les nouvelles technologies.

4) De surcroît, l'article 4 met l'accent sur l'usage de la raison et la rationalité est largement mise en avant. Il faut « comprendre », « réfléchir consciencieusement » et « débattre ». Les auteurs de cette déclaration formulent ici des moyens pratiques et concrets pour penser « l'élimination des risques » et « les applications bénéfiques », notamment par l'intermédiaire « d'espace de discussions » et « des décisions responsables ».

⁹⁷ Voir *infra*, p. 137-149.

5) Dans un cinquième temps, ils déclarent une chose avec laquelle peu d'entre nous seraient en désaccord, à savoir qu'il est nécessaire et juste de préserver la santé, de réduire les souffrances, de combattre les maladies, etc. Ils continuent à développer leur pensée en suggérant que les projets de ce type soient « abondamment financés ». Les buts et les motivations des transhumanistes apparaissent ici proches de ceux des humanistes.

6) L'article 6 introduit une dimension politique dans la déclaration, faisant ainsi du projet transhumaniste une affaire publique, qui concerne l'ensemble de la cité. Il est important ici de souligner l'usage de termes tels que « sérieux », « responsabilités », « préoccupation », « intérêt », « moral », qui ne font que confirmer le caractère rationnel et responsable des transhumanistes tel qu'il a été mis en avant dans les articles précédents. On retrouve également l'importance de la mise en place d'une évaluation, voire d'une équation opportunités/risques. En rhétorique, cela s'appelle un discours délibératif : il s'agit de convaincre en montrant l'utilité et l'avantage du projet, ainsi que la nécessité d'y adhérer.

7) Si nous avons relevé l'importance de l'emploi de certains termes dans les articles précédents, c'est principalement dans le but de montrer comment ils contribuent à faire accepter plus facilement les articles 7 et 8 aux lecteurs, articles qui exposent des considérations typiquement transhumanistes et non plus seulement des « banalités » et « évidences » humanistes. Suite aux notions de responsabilité morale, de dignité et autres présentes dans les articles 3, 4, 5 et 6, l'article 7 s'ouvre avec l'idée de « bien-être », qui doit être étendu à tout être sensible. Jusque là, rien de franchement extraordinaire ou extravagant, sauf que cet article insiste également sur la nécessité de promouvoir le « bien-être » à des « intelligences artificielles ». En d'autres termes, cela revient à dire qu'il faut penser des droits pour les robots et peut-être même leur accorder une dignité, chose qui demande une ouverture d'esprit assez large. Rappelons, et nous y reviendrons par la suite, que le transhumanisme se situe souvent dans le camp des différents mouvements de libération des minorités. Ici, c'est en réalité le concept même de la définition de l'homme et de la communauté morale qu'il nous faut repenser⁹⁸.

8) Enfin, le dernier article prône la liberté des individus et un large éventail de choix à respecter. C'est finalement ici, en guise d'ouverture, une fois que les articles précédents ont été (plus ou moins) acceptés par le lecteur, que se dévoilent les vraies ambitions du transhumanisme, qui se situent logiquement dans la continuité de ce qui a été annoncé plus haut. L'article 8 se veut en quelque sorte la conclusion d'un raisonnement

⁹⁸ Voir *infra*, p. 137-149.

logique. « L'épanouissement personnel » est mis en avant. En somme, les modifications et augmentations technologiques de l'être humain ont pour but de permettre à l'individu de s'épanouir et à l'humanité de réaliser l'essentiel de son potentiel. Il est évident que cette déclaration use d'une stratégie efficace dans le but de faciliter la réception des idées transhumanistes.

Nous devons désormais interroger cette déclaration sous un nouvel angle : en effet, si cette déclaration transhumaniste ne peut se rapprocher de la tradition des déclarations d'indépendance et des droits, pouvons nous la rattacher à une autre tradition, à un autre exercice, tel que par exemple celui du manifeste ? Le manifeste est traditionnellement utilisé dans deux domaines principaux : la politique et les arts. Notre déclaration ne semble pas répondre particulièrement à ces critères. Il semble néanmoins y avoir certains points communs. L'un des prérequis du manifeste, c'est qu'il soit, si ce n'est rédigé, signé par un collectif. Pour Marc Angenot,

le manifeste, au sens le plus général, décrit, justifie et recommande à l'auditeur une attitude, une pratique. Une thèse quelconque, politique, sociale ou esthétique, est assertée et défendue de sorte que le lecteur est invité à prendre position. [...] le manifeste est un genre démonstratif [...] dont il a la brièveté nécessaire et le même caractère d'*interpellation*. [...] ce qui semble caractériser le genre du manifeste [...] c'est justement le caractère « manifeste » de sa structure démonstrative [...] la rhétorique du manifeste est une rhétorique de la continuité explicite : elle pose fortement dans l'énoncé ce qui ailleurs pourrait être présupposé ou laissé à l'état latent.⁹⁹

La déclaration que nous venons d'étudier ici paraît répondre à suffisamment de critères pour être qualifiée de « manifeste »¹⁰⁰. En outre, on trouve également la volonté de diffuser un message internationalement. La déclaration, avons-nous dit plus haut, a été traduite en plusieurs langues. Le *Manifeste du parti communiste* s'est vu doté de préfaces spécifiques à chaque édition. On compte par exemple la préface à l'édition allemande de 1883, celle de l'édition anglaise de 1888, celle de l'édition polonaise de 1892 ou encore celle de l'édition italienne de 1893. La langue, que ce soit pour le communisme ou pour le transhumanisme, n'est donc pas un problème. La déclaration transhumaniste a en effet été traduite en plusieurs langues et circule mondialement grâce à internet. Le mouvement transhumaniste

⁹⁹ Marc ANGENOT, *La parole pamphlétaire : contribution à la typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1982, p. 60-61.

¹⁰⁰ De plus, il paraît tout à fait concevable et intéressant de rapprocher la déclaration transhumaniste de la tradition des manifestes du futurisme italien et de lire les deux parallèlement, en miroir, afin de faire surgir des pistes de réflexions dignes du plus grand intérêt. Cette réflexion a notamment été amorcée par Barbara Meazzi le 22 janvier 2014 à la MSH-Alpes lors d'un séminaire de recherche sur le transhumanisme animé par Jean-Yves Goffi et Isabelle Krzywkowski.

et le mouvement communisme visent tous les deux à susciter l'adhésion du plus grand nombre afin de se développer et d'obtenir un pouvoir politique. Cependant, si on peut faire une analogie entre le communisme et le transhumanisme, de par leur philosophie que l'on pourrait qualifier de prosélyte, nous pouvons avoir quelques réticences à en conclure que la déclaration transhumaniste est un manifeste. Le manifeste du parti communiste se veut un texte destiné aux ouvriers, aux prolétaires. Rappelons ici la sentence finale du manifeste « Prolétaires de tous le pays, Unissez-vous ! ». Certes la déclaration transhumaniste et le manifeste communiste n'ont pas le même poids politique mais on relèvera cependant un point commun qui relie ces deux textes. En effet, les communistes et les transhumanistes se retrouvent, et c'est là le centre de leurs argumentation, sur la volonté de mettre en place un projet émancipateur. Les communistes veulent émanciper le prolétaire de l'exploitation et mettre fin à la tyrannie des patrons. Les transhumanistes quant à eux désirent émanciper l'être humain de ses contraintes biologiques et mettre fin à la tyrannie de la nature¹⁰¹.

Les personnes qui ont rédigé la déclaration transhumaniste sont pour la plupart des scientifiques et des philosophes, bien qu'on y trouve également une minorité d'artistes et, chose plus gênante, des ingénieurs et des entrepreneurs (pour qui développer une idéologie technophile peut s'avérer rentable). Nick Bostrom et Max More sont sûrement les deux acteurs les plus influents et les plus connus du transhumanisme, représentant chacun une approche différente au sein de ce courant. Le premier est l'un des fondateurs de la *World Association of Transhumanism*, le directeur du *Future of Humanity Institute* et auteur de nombreux livres et articles qui visent à définir le transhumanisme. Le second est le fondateur de l'*Extropy Institute*, qui deviendra par la suite une revue dont le nom changera plusieurs fois (*Extropy : Journal of Transhumanist Thought*). More fait partie du mouvement extropien qui est une branche particulière du transhumanisme¹⁰². Il postule « la capacité, pour la vie et l'intelligence de connaître un progrès infini »¹⁰³.

Nick Bostrom : « A History of Transhumanist Thought »

Le philosophe Nick Bostrom s'est attelé à la tâche de définir et de retracer l'histoire du transhumanisme. Dans son approche critique, il nous démontre que ce courant est loin d'être homogène et qu'il en existe diverses mouvances. Parmi les textes clefs de la littérature transhumaniste qui sont toujours cités, se trouve notamment l'article de Bostrom

¹⁰¹ Voir Max MORE, « A Letter to Mother Nature : Amendements to the Human constitution », 1999 (révisé en mai 2009), nous en proposons une traduction en annexe de ce mémoire.

¹⁰² Extropie : cf. *infra* p. 158-174.

¹⁰³ R. SUSSAN, *Les Utopies posthumaines, op. cit.*, 2005

« A History of Transhumanist Thought ». Ce texte a su s'imposer comme une référence classique du domaine. La pensée transhumaniste se trouve être l'aboutissement d'un enchevêtrement complexe d'idées et de positions philosophiques et métaphysiques liées à la condition de l'homme, à l'histoire de la technique ou encore à l'importance des récits mythico-religieux dont sont imprégnées les diverses cultures contemporaines. Tout cela n'a pas échappé à Bostrom qui a subdivisé son article en six parties retraçant chacune un point particulier de l'histoire de cette pensée, de ses origines antiques aux débats éthiques et politiques dont elle est aujourd'hui le terrain. La subdivision de Bostrom prend la forme qui suit : 1) Les antécédents culturels et philosophiques, 2) La science-fiction, les spéculations scientifiques et les totalitarismes du XX^e siècle, 3) L'avènement des technologies de pointe : l'intelligence artificielle, la Singularité, les nanotechnologies et l'*Uploading*, 4) Le développement du mouvement proprement dit, 5) Les frontières académiques et 6) La biopolitique au XXI^e siècle : l'opposition entre transhumanistes et bioconservateurs.

Les idées, les pensées et les théories sont comme des organismes vivants, elles naissent, se développent, s'adaptent ou non à leur environnement, etc. Avoir à l'esprit la théorie des mèmes de Richard Dawkins, lorsque l'on s'intéresse à un courant de pensée et à son histoire, semble être une bonne approche, qui plus est sur un sujet concernant l'évolution¹⁰⁴. Une telle approche nous permet de nous questionner sur les origines, les mécanismes et le développement d'une idée ainsi que sur ses modalités pragmatiques. Plutôt que de reprendre l'analogie avec le gène, on utilisera plutôt ici une analogie botanique, en référence avec le fruit de la connaissance qui nous permet de préserver le lien entre le mythique et le scientifique. Nous pouvons, en effet, voir les idées comme des fruits : avant le fruit on trouve le tronc et les racines. Le transhumanisme ne fait pas exception : pour cueillir ce fruit, il a fallu au préalable qu'un arbre pousse et que cet arbre se développe sur des racines. Nous pouvons lire l'article de Bostrom sous ce prisme, 1) étant les racines, 2) et 3) le tronc, 4) le fruit, 5) et 6) le traitement du fruit, les différentes recettes, et les manières de le consommer. À partir des mêmes racines peuvent se développer plusieurs plantes, à partir de chaque tronc naissent plusieurs branches, sur

¹⁰⁴ Richard DAWKINS, *The Selfish Gene*, (1976), trad. fr. L. Ovion, *Le gène égoïste*, Paris, Arman-colin, 1990, pages 189-201 et 322-331. « La transmission culturelle est analogue à la transmission génétique dans la mesure où, bien qu'elle soit fondamentalement conservatrice, elle peut donner lieu à une forme d'évolution [...] Le langage semble "évoluer" par des moyens non-génétiques et à une vitesse dont l'importance dépasse celle de l'évolution génétique » (p. 189). « Les mèmes devraient être considérés techniquement comme des structures vivantes, et non pas simplement comme des métaphores. Lorsque vous plantez un mème fertile dans mon esprit, vous parasitez littéralement mon cerveau, le transformant ainsi en un véhicule destiné à propager le mème, exactement comme un virus peut parasiter le mécanisme génétique d'une cellule hôte » (p. 192).

chaque branche on voit apparaître des bourgeons, certains bourgeons ne deviendront jamais des fruits, nombre de fruits n'arriveront pas à maturité, certains seront cueillis trop tôt, d'autres trop tard, d'autres tomberont de l'arbre sans que personne ne s'en soucie et seront oubliés. Il en est de même pour les idées.

À l'heure actuelle il est encore difficile de se prononcer sur l'avenir du transhumanisme, peut-être a-t-il été cueilli trop tôt, peut-être n'est-il pas comestible, il est quasi impossible de savoir quel sera l'avenir d'une théorie, d'une idée. Cependant, ce que nous savons, c'est que nous avons un fruit sur notre plan de travail, et que nous devons l'étudier sous différentes coutures pour savoir si on peut en tirer quelque chose de comestible. Nous allons ici, pour commencer, suivre les différentes étapes qui, selon Bostrom, constituent la vie de ce fruit qu'est la pensée transhumaniste.

Le transhumanisme a de longues racines qui s'étendent des mythes de l'Antiquité à la période des Lumières. L'épopée de Gilgameh est la première référence à laquelle Bostrom fait allusion. Les plus profondes racines du mouvement transhumaniste sont ancrées dans l'angoisse métaphysique de la mort et dans la quête de l'immortalité, déjà présente il y a environ 1700 ans dans l'épopée de Gilgamesh. Cette quête a pris au travers des siècles bien des formes dont Bostrom nous fait part : élixir de longue vie, fontaine de jouvence, religion, au-delà, taoïsme, etc. Les acteurs prétendant pouvoir accomplir cette quête se sont multipliés : prêtres, alchimistes, scientifiques, mais le désir, si profondément enraciné, de répondre à l'angoisse métaphysique de la mort a perduré. Bostrom nous dresse dans ce premier chapitre une liste de personnages dont la pensée aurait été une condition nécessaire au développement de la culture transhumaniste : Pic de la Mirandole, Bacon, Kant, Condorcet, la philosophie des Lumières, Nietzsche et son surhomme, Darwin et la théorie de l'évolution, etc. Il s'avère intéressant de constater la filiation opérée par Bostrom qui, en tant que membre fondateur de la WTA, cherche à donner du crédit à la pensée transhumaniste. Si la référence aux alchimistes et aux mythes (tel que Gilgamesh) semble être de l'ordre de l'anecdotique, la référence aux Lumières et aux humanistes est clairement assumée. En citant Condorcet et Kant, Bostrom est plus ou moins certain de donner du crédit au mouvement qu'il veut défendre et de susciter, si ce n'est l'adhésion, du moins l'attention de son lecteur. L'avant dernier paragraphe de ce premier chapitre se termine sur une citation de *Qu'est-ce que les lumières*, et la formule devenue célèbre « *Sapere*

aude ! »¹⁰⁵. En utilisant ainsi l'injonction consistant à se servir de son propre entendement et de sa propre intelligence, Bostrom rassure son lecteur : sa posture ne semble pas dogmatique puisqu'il compte sur la capacité du lecteur à juger par lui-même.

Dans le deuxième chapitre, il évoque le contexte dans lequel la pensée transhumaniste s'est développée. Il passe cependant rapidement sur ce qui est pourtant un point très intéressant et c'est pour cela que nous étudierons par la suite consciencieusement les différents points évoqués de manière allusive par Bostrom. Il s'intéresse ici au contexte politique et idéologique du XX^e siècle, ainsi qu'aux récits de science-fiction et en particulier aux dystopies, qui accompagnent ce contexte. Sans s'attarder sur la question, il parvient à nous faire comprendre que les événements du siècle passé et l'imaginaire qui l'accompagne jouent un rôle non négligeable dans la réception des nouvelles technologies par le grand public. En évoquant les programmes de stérilisation des États-Unis, l'eugénisme nazi et le totalitarisme stalinien, Bostrom fait remarquer que le XX^e siècle « a laissé des cicatrices dans la psyché humaine »¹⁰⁶. En outre, par la référence aux célèbres dystopies de Huxley et Orwell, il démontre que de tels « programmes sont désormais presque tous universellement condamnés. Le but de créer un monde nouveau et meilleur à travers une vision centralisée et imposée est devenu chose passée »¹⁰⁷. En disant cela, Bostrom semble vouloir montrer à ses lecteurs que le transhumanisme, malgré son désir de bâtir un monde meilleur, ne souhaite ni perpétrer les erreurs du passé ni imposer une vision du monde. Cependant, après cette note pessimiste sur les totalitarismes et les dystopies, preuve de sa conscience des risques majeurs inhérents à une idéologie politique basée sur la technique, Bostrom poursuit sur l'optimisme de l'après-guerre et l'imaginaire non-technophobe qui se développe au travers de projets scientifiques (« voyage dans l'espace, médecine, informatique ») ainsi que dans certaines œuvres de sciences-fictions, notamment dans les nouvelles d'Isaac Asimov. L'un des points capitaux de cette partie se trouve être l'introduction du terme « transhumanisme » par le biais de sa première occurrence, tel qu'on peut la trouver chez Julian Huxley en 1927.

L'espèce humaine peut, si elle le souhaite, se transcender elle-même, non simplement de manière sporadique, une personne ici de telle manière, une personne là de manière différente, mais bien dans son intégralité, comme humanité. Nous avons besoin d'un nom pour cette nouvelle croyance. Peut-être que le terme *transhumanisme* ferait l'affaire : l'homme restant

¹⁰⁵ Emmanuel KANT, *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784), trad. fr. J.-M. Muglioni, Paris, Hatier, 1999, p. 4.

¹⁰⁶ N. BOSTROM, *A History of Transhumanist Thought*, *op. cit.*, p. 6.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 7.

l'homme, mais se transcendant lui-même, en réalisant de nouvelles possibilités de et pour sa nature humaine¹⁰⁸.

Ce premier élément définitionnel jette ici les bases, bien que sommairement, de ce qu'est et de ce que vise la pensée transhumaniste. Petit à petit, en dressant l'histoire du mouvement, Bostrom rend également explicite les motivations, les principes et les visées de la pensée qu'il défend.

Dans son troisième chapitre, Bostrom souhaite parler de trois grandes révolutions scientifiques et technologiques. Parmi elles, la première se trouve être la figure du robot et de l'intelligence artificielle. Fidèle à ce qu'il a entrepris précédemment, il veut dévoiler une filiation entre la pensée transhumaniste et le passé, c'est ainsi qu'il situe le robot dans la tradition de la création humaine et de l'homme artificiel. Il évoque les mythes bien connus du Golem, de Frankenstein et de l'apprenti-sorcier pour arriver, presque naturellement, au mot « robot » inventé par Karel Capeck en 1921¹⁰⁹ et popularisé par Isaac Asimov. Une fois le cadre historique, mythologique et imaginaire mis en place, Bostrom introduit successivement ce qu'il considère être les trois plus grandes révolutions du XX^e siècle : l'informatique et l'intelligence artificielle (avec comme figure Alan Turing), les nanotechnologies (dont l'imaginaire a été développé par Eric Drexler)¹¹⁰, et le transfert de l'esprit humain dans un ordinateur (*uploading*). Ces trois révolutions majeures nourrissent l'imaginaire et sont le fer de lance d'une partie de la science-fiction contemporaine, en particulier du genre dystopique qu'est le cyberpunk. Pour Bostrom cependant, il est évident que ces technologies transformeront radicalement la condition humaine, et c'est la raison pour laquelle il préconise vivement de se préoccuper de ces thématiques afin d'anticiper les conséquences de ces technologies. Conséquences qui pourraient être soit positives, soit négatives (par exemple l'extermination totale de l'espèce humaine – voire de toute vie sur terre –, thème qui a été développé depuis la bombe atomique par divers auteurs tel que Gunther Anders, Karl Jasper ou encore Peter Sloterdijk)¹¹¹.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 7. Notons que cet extrait sera ensuite repris de manière récurrente par la plupart de ceux qui parlent du transhumanisme et à fortiori par ceux qui veulent en dresser une chronologie.

¹⁰⁹ Karel CAPECK est un écrivain tchèque du XX^e siècle, le mot « robot » apparaît pour la première fois en 1921 dans sa pièce de théâtre *R.U.R.*

¹¹⁰ Pour plus d'informations sur cette question, voir l'ouvrage de MAESTRUTTI, *Imaginaires des nanotechnologies*, *op. cit.*, et en particulier le chapitre 1 : « Mythes fondateurs ». Voir également DREXLER, *Engins de création*, *op. cit.*

¹¹¹ Voir par exemple KARL JASPER, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1958), trad. E. Saget, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Buchet/Chastel, Paris, 1963 : « Or aujourd'hui la bombe atomique est un événement absolument nouveau. Car elle conduit l'humanité à la possibilité de se détruire totalement elle-même. [...] Jusqu'à présent l'homme pouvait se suicider individuellement. Il pouvait tuer et

Le quatrième point amorcé par Bostrom nous plonge dans le mouvement transhumaniste proprement dit. Il s'agit de montrer quand et comment ce mouvement s'est formé. Bostrom ne cherche plus ici à le situer dans une quelconque tradition philosophique mais nous conte son histoire récente qui va des futuristes des années 1960 à la fondation de l'Association Mondiale Transhumaniste en 1998. On découvre ainsi dans ce chapitre les noms des principaux acteurs du mouvement, mais également certains mécanismes qui ont joué et qui ont permis à la pensée transhumaniste de devenir ce qu'elle est de nos jours. La « naissance » du transhumanisme aurait eu lieu dans les années 1960-1970, parallèlement au développement de la cryonie. Cette première version du mouvement pourrait en marquer l'enfance et s'étend sur une période de près de trente ans. L'une des figures de proue de cette première ébauche du transhumanisme est, d'après Bostrom, F.M. Esfandiary, plus connu sous le nom de F.M. 2030. Dans les études sur le transhumanisme et en particulier lorsque celles-ci s'intéressent à l'histoire du mouvement, on voit régulièrement apparaître le nom de F.M. Esfandiary pour son livre *Are You a Transhuman ?*, paru en 1989. Bostrom dans son *Histoire de la pensée transhumaniste* ne pouvait pas faire l'impasse sur cette référence canonique et reprend ainsi la définition que donne Esfandiary du terme « transhumain ».

Au début de ce chapitre, nous avons cherché à analyser le terme « transhumain » afin de voir ce qui pouvait se cacher derrière lui. L'une de nos intuitions était que « transhumain » pouvait signifier « humain de transition ». Or, c'est justement la conception que défend Esfandiary.

Un transhumain est un "humain de transition", c'est-à-dire quelqu'un qui, grâce à l'utilisation de la technologie, de valeurs culturelles, et d'un mode de vie, constitue un lien évolutif vers l'ère posthumaine qui est à venir¹¹².

Soit, mais une telle définition ne fait que déplacer le problème du transhumain au posthumain. On se demande désormais ce qu'est « l'ère posthumaine ». Dans son texte Bostrom nous donne quelques clés qui nous permettent d'interpréter la pensée transhumaniste à l'aide d'une lecture positiviste. La société posthumaine se veut meilleure que la société actuelle non seulement en termes de capacités physiques et cognitives, mais aussi en ce qui concerne le rapport au monde et les valeurs. Il est question, par exemple, de

être tué dans des combats. On pouvait exterminer des peuples. Mais maintenant l'humanité peut être anéantie en totalité par l'homme. Que cela se produise n'est pas seulement entré dans le domaine du possible. Au regard de l'examen purement rationnel il est vraisemblable de dire que cela se produira. » (p. 15/21).

¹¹² N. BOSTROM, *A History of Transhumanist Thought*, op. cit. p. 13-14.

« prothèses, [...] d'une conception cosmopolite, [ou encore] d'absence de croyance religieuse »¹¹³. Ce premier moment du mouvement qui dura jusque dans les années 1980 était cependant hétéroclite et limité par des moyens techniques, notamment de communication. L'une des principales passions de ceux que Bostrom nomme les « proto-transhumanistes » était la consommation de drogue (et plus particulièrement de LSD). Du moins, ceux qui prônaient l'utilisation de drogues se trouvaient être les plus médiatiques, comme par exemple Timothy Leary. On comprend assez aisément que ce premier mouvement ait pu être discrédité.

La deuxième phase du mouvement se produisit avec l'arrivée de Max O'Connor, alias Max More, qui, comme F.M. Esfandiary, décida de changer de nom.

[Ce nom, Max More], semble contenir véritablement l'essence de ce qu'est mon but : toujours se perfectionner, ne jamais stagner. J'allais devenir meilleur dans tout, devenir plus intelligent, en meilleure forme physique et en meilleure santé. [Ce nouveau nom] me rappellerait constamment de continuer à aller de l'avant¹¹⁴.

Ce changement de patronyme peut sembler quelque peu naïf et entraîner le discrédit de son auteur. Pourtant, au-delà de la simple lubie d'un penseur illuminé et mégalomane, nous pouvons trouver dans cet acte, consistant à se re-nommer, un véritable intérêt tant philosophique que poétique. Se re-nommer, pour ces auteurs, constitue un véritable acte de réappropriation de soi. Pour More, son nouveau nom lui apparaît comme contenant « véritablement l'essence » de son but, de son être. Sa position philosophique est ainsi gravée sur lui. Mais plus que cela, il y a, en un certain sens, de la poésie à changer son nom, pour que celui-ci reflète aux yeux de tous non seulement la posture philosophique, mais aussi et surtout les rêves et les espoirs de celui qui le porte¹¹⁵. Pour de telles personnes, la défense des technologies permet de faire vivre l'espoir d'un avenir meilleur.

En 1992, Max More fonde le mouvement Extropien. Contrairement à la première phase, ce second mouvement va créer une véritable communauté grâce au développement du net et à la possibilité d'espaces de discussion en ligne. C'est au sein de ce mouvement que va véritablement commencer à émerger la pensée transhumaniste contemporaine.

¹¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 14.

¹¹⁵ Pour F.M. ESFANDIARY, « Les noms conventionnels désignent le passé des gens : leurs ancêtres, leur ethnie, leur nationalité, leur religion. Je ne suis pas celui que j'étais il y a dix ans, et certainement pas celui que je serai dans vingt ans. [...] Le nom 2030 reflète ma conviction que les années aux alentours de 2030 seront des années magiques. En 2030 nous serons immortels et tout à chacun aura de grandes chances de vivre éternellement. 2030 est un rêve et un but » (Source: *Princeton University* <http://www.princeton.edu/~achaney/tmve/wiki100k/docs/FM-2030.html>).

L'extropianisme de More est une version, une branche du transhumanisme sur laquelle nous reviendrons plus précisément dans la deuxième partie de ce mémoire. Pour l'instant, ce qu'il importe de savoir, c'est que ce mouvement, très fort entre 1988 et 1995, se caractérise par une posture radicalement libertarienne, c'est-à-dire par la défense du « libre marché [comme étant] intrinsèquement juste » et une « limitation de l'intervention de l'État en matière de politique sociale »¹¹⁶.

Enfin, en 1998 Bostrom et Pearce fondent la *World Transhumanist Association* (WTA) – devenue par la suite *Humanity +* – « afin de fournir une base structurelle commune à tous les groupes et intérêts transhumanistes, à travers tout le spectre politique »¹¹⁷. Cette nouvelle étape dans le développement du mouvement se veut plus mûre, plus mature que ses prédécesseurs. Bostrom projette de donner au transhumanisme une allure plus « respectable » et plus « académique ». Les transhumanistes doivent se défaire des *éthiquettes* qu'ils traînent avec eux depuis les années 1970. Dans ce quatrième point Bostrom présente l'histoire du mouvement à proprement parler, il introduit les protagonistes du débat (tel que Max More, Natasha Vita-More, David Pearce, Anders Sandberg ou encore James Hughes) et montre sous son meilleur jour la WTA. L'intérêt réside en partie dans la stratégie qu'il emploie pour valoriser le transhumanisme actuel. En effet, en faisant appel aux précédentes versions et à l'engouement pour la cryonie, il montre à son lectorat qu'il n'est pas dupe et qu'il reconnaît les excès et excentricités des premiers adeptes mais que le transhumanisme n'en est pas resté là et qu'il mérite aujourd'hui une reconnaissance académique. Il montre également que le transhumanisme (bien que réunissant nombre de penseurs autour d'une idée commune) a de multiples visages et des positions philosophiques, éthiques, politiques, divergentes¹¹⁸.

¹¹⁶ Will KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy : an Introduction* (1999), trad. fr. M. Saint-Upéry, *Les théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 2003, p. 109.

¹¹⁷ BOSTROM, *A History of Transhumanist Thought*, *op. cit.*, p. 15.

¹¹⁸ Nous développerons davantage les questions de bioéthique et de biopolitique dans les chapitres 4 et 5 de notre mémoire. Cf. *infra*, p. 120-196.

Chapitre 2 – L'héritage de l'humanisme classique

Si vite il profita dans la Théologie,
Au jardin du savoir il a fleuri si vite
Qu'on le fleurit bientôt du titre de Docteur,
Le premier sur tous ceux qui prennent leur plaisir
Aux célestes débats où l'on traite de Dieu.
Aussi dans son orgueil, de science gonflé,
Sur ses ailes de cire, il s'élève trop haut,
Et les cieus les fondant ont conspiré à sa chute ;
Car il s'exerce à des pratiques infernales :
Gorgé qu'il est de la liqueur d'or du savoir,
Il s'enivre, Satan, de ta Nécromancie
Et pour lui la Magie est de soin le plus doux ;
Il la préfère même à sa vie éternelle.¹¹⁹

À ce moment de notre réflexion, il convient de se demander si le mouvement transhumaniste et technoprogressiste est une pensée originale, et/ou si elle n'est qu'une nouvelle manière d'appréhender une pensée déjà existante. Si l'avancée de la science et de la connaissance change nos représentations, nos perceptions et conceptions du monde, n'y a-t-il pas finalement quelque chose de commun entre le transhumanisme et des formes de pensées antérieures, des positions philosophiques plus classiques ? Nous avons vu précédemment que Bostrom se réclame de l'humanisme classique et de la philosophie des Lumières mais que cette filiation pouvait paraître artificielle dans la mesure où elle vise un effet pragmatique. En effet, cette filiation opérée par Bostrom nous était apparue principalement dans une entreprise de revalorisation de l'image du mouvement transhumaniste. L'objectif de cette deuxième partie consistera à mettre en évidence les points communs entre la pensée transhumaniste et les courants philosophiques dont elle se réclame. Nous tacherons de dévoiler et de mettre à jour une certaine tradition philosophique. Nous nous pencherons également sur la question de la perfectibilité de l'homme qui va de l'humanisme classique au transhumanisme, en passant par la pensée des Lumières et l'histoire de la notion de progrès.

119

Christopher MARLOWE, *La tragique histoire du docteur Faust* (1604), trad. fr. F-C. Danchin, Paris, Belles Lettres, 2004, p. 7-9.

Humanisme et philosophie de la Renaissance

Le lien le plus évident qui vient ici à l'esprit, serait d'entendre le transhumanisme, tout comme le *post-humanisme*, comme des mouvements se réclamant de la pensée humaniste, et se situant soit dans sa continuité, comme cela est le cas avec Bostrom, soit en rupture avec cette pensée, comme le suggère Sloterdijk¹²⁰. Afin de se faire une idée plus précise du rapport entre le transhumanisme et l'humanisme, il convient de rappeler en quoi consiste la pensée humaniste. Si une telle entreprise paraît de prime abord assez simple – tant ce terme est employé fréquemment (pour ne pas dire à tout va) par des historiens, philosophes, littéraires, musiciens, historiens de l'art, etc : « étant donné que l'étiquette en question est moderne, on est libre de la coller là où on le jugera bon »¹²¹ –, l'on est étonnamment surpris, pour peu que l'on s'intéresse à la question, de constater qu'il n'existe aucun ouvrage de présentation clair ou d'introduction à ce sujet. Une première recherche effectuée dans l'*Encyclopédie universelle de philosophie*, ou dans le réputé *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, ne nous apprend pas beaucoup de choses sur la question, si ce n'est que l'humanisme est un terme des plus ambigus ayant plusieurs « lignes de significations ». L'on peut néanmoins retenir ici que l'humanisme est un mouvement de pensée centré autour de l'humain et intimement lié à la philosophie de la Renaissance. L'humanisme renvoie notamment à des penseurs qui vouent un culte à l'Antiquité, mais aussi à des auteurs qui développent une nouvelle méthode permettant d'accéder à la connaissance de l'être humain ainsi que de repenser l'action humaine. D'autre part, il semblerait que

l'humanisme qualifie spécifiquement un mouvement socio-culturel trouvant son déploiement dans l'Europe au XVI^e siècle et constituant une nouvelle anthropologie qui fait véritablement émerger la catégorie philosophique de l'individu, [où] l'Homme se voit défini comme la mesure de toute chose¹²².

C'est en tout cas vrai de l'humanisme classique. Ce dernier diffère, en effet, de l'humanisme contemporain qui perdure de nos jours. L'humanisme actuel repose pour l'essentiel sur le concept de dignité humaine, qui est un concept clé sur lequel nous reviendrons fréquemment dans la suite de cette étude¹²³. On trouve sous la qualification

¹²⁰ Peter SLOTERDIJK, *Règles pour le parc humain*, op. cit.

¹²¹ Francisco RICO, *Le rêve de l'humanisme : de Pétrarque à Erasme*, trad. fr. J. Tellez, Paris, Les belles lettres, 2002, p. 13.

¹²² *Id.*

¹²³ Le concept de dignité humaine occupe une grande place dans les débats éthiques, c'est une notion phare qui est entre en jeu dans le développement des nouvelles technologies et de la relation que l'homme

« d'humanisme » en philosophie un vaste champ d'étude qui débute avec Pétrarque et qui n'est peut-être pas encore terminé. Francisco Rico confirme la difficulté de notre entreprise en avouant que « peu de mouvements intellectuels ont laissé des traces plus profondes que l'humanisme dans les longues avenues de la culture européenne, et pourtant aucun mouvement d'une importance comparable n'est aussi peu connu de nos jours »¹²⁴. Il nous apprend que le terme apparaît au XIX^e siècle, mais que son usage premier ne sert pas encore à désigner la philosophie de la Renaissance.

Dans ses articles et ses interventions concernant la thématique du transhumanisme et de l'augmentation humaine, Jean-Yves Goffi met un point d'honneur à distinguer le transhumanisme (à la Bostrom par exemple), et le post-*humanisme* (à la Sloterdijk), mais aussi à définir de manière claire et précise ce qu'est l'humanisme classique. Dans un article de 2011, il dresse à partir des travaux de Marchesini un portrait du « type idéal de l'humanisme » et met en avant six caractères principaux :

- La disjonctivité, selon laquelle l'homme est une entité séparée des autres.
- La centralité, selon laquelle les entités non humaines n'ont qu'une importance instrumentale par rapport à l'être humain.
- L'autopoïésis, selon laquelle l'être humain se construit et se réalise à partir de prédicats qui lui sont inhérents.
- La subsumption, selon laquelle l'homme récapitule l'ensemble de l'univers et en est la mesure.
- La virtualité, selon laquelle il n'existe pas de limites à ce que les êtres humains peuvent faire d'eux-mêmes.
- L'autoréférence, selon laquelle la culture appartient à l'homme seulement et le met à part des autres animaux.¹²⁵

De surcroît, Goffi complète ces six traits, constituant le type idéal de l'humanisme, avec huit points constituant ce qu'il appelle le sujet de l'humanisme classique. Il décrit ce sujet comme étant un « être de liberté dans un océan de déterminisme ». Le sujet de l'humanisme classique, suivant une telle définition, se trouve être doté d'une « rationalité pratique », c'est-à-dire que dans le domaine de l'éthique et de l'action il est doté d'une liberté et en ce sens devient responsable de ses actes et de sa condition. Il se situe également dans un rapport à la nature qui devient essentiellement technique : la nature est instrumentalisée, elle est un « espace à aménager, à conquérir et à maîtriser », mais aussi à observer dans la mesure où il attache une grande importance à l'esprit scientifique, au

entretient avec la technique. Nous en parlerons plus longuement dans le chapitre 4 de ce mémoire qui abordera les problèmes de bioéthique et les débats entre transhumanistes et bioconservateurs.

¹²⁴ F. RICO, *Le rêve de l'humanisme*, op. cit., p. 11

¹²⁵ Jean-Yves GOFFI, « *Les Posthumains que donc nous sommes ou nous serons* », *Bioethica Forum*, vol. 4, no. 1, 2011, p. 12.

caractère de plus en plus empirique de la science. On constate aussi le développement d'un « esprit esthétique » capable de former des jugement de goût. Ainsi, les Beaux Arts se séparent des arts mécaniques, la notion d'artiste apparaît et se distingue de celle de l'artisan et de l'ingénieur. En outre, l'accent est mis sur des questions juridiques, il faut fonder le droit et légiférer sur le statut de la personne humaine. Le sujet de l'humanisme classique est également marqué par son « libéralisme politique », il pense la mise en place d'un État permettant de garantir la liberté des uns et des autres. Enfin, deux aspects viennent conclure ce portrait, à savoir l'importance qui est donnée à l'éducation et la naissance de l'Histoire. La naissance de l'humanisme classique va de pair avec la philosophie du sujet, l'être humain est constamment pris dans des processus de subjectivation et doit pour cela se construire, en ce sens, l'éducation devient une problématique centrale de la pensée humaniste : il faut trouver les meilleurs moyens pour permettre au sujet de se construire, de tendre vers les Lumières et vers l'autonomie. De même, l'être humain occupant la place centrale dans l'univers, on en vient à penser qu'il peut lui donner un sens, l'humanité devient historique et évolue en vue d'une finalité : « l'histoire est porteuse d'un sens »¹²⁶.

Ce que nous avons vu jusqu'à présent du mouvement transhumanisme nous permet d'ores et déjà d'établir quelques analogies entre l'humanisme classique et le transhumanisme. On notera le rapport à la technique, l'émancipation vis-à-vis de la nature qui s'étend (chez les transhumanistes) jusqu'aux contraintes biologiques de l'être humain, l'émancipation vis-à-vis des limites naturelles, le libéralisme politique¹²⁷ voire le point de vue esthétique. En effet, de nombreux artistes sont proches du mouvement transhumaniste et créent des performances en rapport avec l'hybridation. On pourrait par exemple invoquer le bio-art avec des personnalités comme Stelarc, Marion Laval-Jeantet ou encore Orlan.

Néanmoins, cette catégorisation de l'humanisme classique permet de bien distinguer le mouvement transhumaniste qui se situe dans la continuité de l'humanisme, de la philosophie dite *post-humaniste* qui prétend décrire un monde en rupture avec l'humanisme classique. Les premiers envisagent de dépasser l'humanité sans prétendre dépasser l'humanisme, les seconds décrivent un monde qui est déjà sorti de l'humanisme

¹²⁶ Ces huit points qui servent à décrire le sujet de l'humanisme classique ont été développés par Jean-Yves Goffi à de nombreuses reprises lors du séminaire de recherche sur le transhumanisme qui se réunit régulièrement à la MSH-Alpes de Grenoble depuis le 13 février 2013. Goffi a notamment dressé ce portrait du sujet de l'humanisme lors de l'introduction de ce séminaire le 13/02/2013, et en guise de préambule à l'intervention de Marina Maestrutti le 27/11/2013.

¹²⁷ Nous reviendrons plus tard sur cette question qui s'intègre dans un débat complexe en biopolitique. Nous verrons en effet émerger deux voies dans la pensée transhumaniste opposant les extropiens aux transhumanistes démocrates. Cf. *infra*, p. 174-181.

(sans pour autant nourrir la volonté de dépasser l'humanité). Bien sûr, rien ne nous empêche de concevoir un panel de positions se situant entre le post-*humanisme* et le transhumanisme. Dans les deux cas, la réflexion porte en grande partie sur la technique et rien ne nous dit qu'elles sont incompatibles. Peut-être même que le transhumanisme gagnerait à tendre vers le post-humanisme afin de sortir de ses contradictions internes¹²⁸.

Afin de ne pas risquer de nous égarer, nous allons pour le moment centrer notre recherche sur l'humanisme entendu comme facette de la philosophie de la Renaissance. Cependant une fois encore la tâche va se révéler ardue. Nous remarquons en effet que

celui qui s'interroge sur les continuités et les discontinuités dans l'histoire de la pensée philosophique ne peut qu'être frappé par l'absence de toute étude d'ensemble sur l'évolution de la philosophie en France durant la période de deux siècles qui sépare la mort de Gerson des premières publications de Descartes¹²⁹.

Or cette période est justement celle qui nous intéresse. La philosophie de la Renaissance apparaît tout d'abord comme une époque charnière, entre la philosophie médiévale qui est sous le joug de l'Église et la philosophie moderne ; le culte de la science et de l'objectivité n'est pas encore installé. De même, la Renaissance évoque directement un certain retour de l'Antiquité.

La redécouverte de l'Antiquité qui est l'essence même de l'humanisme et définit l'*ethos* renaissant, ne se limite aucunement aux grands textes de la tradition littéraire, mais concerne également des textes mathématiques, des ouvrages astronomiques ou magiques qui jouèrent un rôle de ferment dans la révolution scientifique du XVII^e siècle.¹³⁰

Cependant, l'humanisme ne se caractérise pas tant comme la renaissance de l'homme antique que comme la naissance d'un homme nouveau que serait l'homme bourgeois, « l'*homo faber* qui [...] transforme le monde par son activité »¹³¹. La philosophie de la Renaissance se caractérise par le questionnement philosophique de la perfection et de la nature de l'homme, ainsi que par une volonté *hybristique* de dépasser les frontières de l'action et de la connaissance humaines. Et si, comme le prétend Ernst Bloch, « Faust et Prométhée sont les figures de proue de la Renaissance », alors cela signifie que la Renaissance est une période où la philosophie se centre sur l'homme et sur sa capacité à

¹²⁸ Cf. *infra* p. 188-196.

¹²⁹ Emmanuel FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme : de la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998, p. 11.

¹³⁰ Mickaël POPELARD, *Francis Bacon. L'humaniste, le magicien, l'ingénieur*, Paris, PUF, 2010, p. 50-51.

¹³¹ Ernst BLOCH, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972, trad. fr. P. Kamnitzer, *La philosophie de la Renaissance*, Paris, Payot, 1974, p. 6.

pouvoir agir sur lui-même et sur le monde. Cette philosophie trouvera sa renommée dans la célèbre formulation de Descartes pour qui « l'homme doit se rendre comme maître et possesseur de la nature »¹³². Afin de réaliser une telle entreprise et d'acquérir du pouvoir sur la nature ainsi que sur l'homme, les humanistes ne pouvaient pas se contenter de lire des ouvrages grecs ou latins. Il leur fallait comprendre le monde et les lois qui le gouvernent. Il ne faut surtout pas oublier ici qu'à cette époque la science moderne n'est pas encore constituée. Cette dernière sera en partie le fruit des travaux des humanistes de la Renaissance. Avant tout, il convient de replacer la pensée de la Renaissance dans le contexte qui est le sien : à savoir une période pré-scientifique. On constate par exemple que la magie occupe une grande place dans les traités (pré-scientifiques) de la Renaissance. On nous parle de magie, de pacte avec le diable, de nécromancie ou encore de philtre d'amour. « À Oxford la magie conserve sa place tout au long du XVII^e siècle puisqu'on y débat des pouvoirs des philtres d'amour en 1620, 1637, 1652 et 1693 »¹³³. Il est important de prendre au sérieux la place accordée à la magie, à l'astrologie, à la nécromancie, etc, afin de bien comprendre cet humanisme de la Renaissance. Parmi les auteurs de la Renaissance se trouve entre autre le philosophe anglais Francis Bacon qui est considéré comme l'un des pères de la science moderne. Il s'avère par ailleurs que lors de nos recherches sur le transhumanisme, nous avons plus d'une fois remarqué des allusions à Francis Bacon¹³⁴. Resituons Bacon dans le contexte philosophique et scientifique de son époque et tachons de dresser le portrait de ce qu'est un penseur humaniste.

Le savant anglais de la Renaissance occupe un espace défini par l'intersection du champ de l'humanisme, de la magie et de la technique. Par leur rapport aux livres et à la culture antique, la plupart des savants sont aussi des humanistes ; tous ou presque témoignent d'un fort intérêt pour la magie [...] enfin, les plus grands hommes de science anglais sont passionnés de technique et se lient avec les artisans ou les ingénieurs de leur temps.¹³⁵ [...] Refusant de se laisser vaincre par son destin, le mage se propose de transformer le monde pour le bien des hommes, de donner vie aux rêves les plus fous de l'humanité. Le maniement des influences célestes, la fabrication de talismans, les chants orphiques ne sont pas des activités gratuites, mais visent à conserver la santé en vivifiant l'esprit pour prolonger la vie *ad aeternam*, ce qui est aussi le but de l'*Historia Vitae* de Bacon.¹³⁶

Pour mener à bien une telle entreprise, il faut tout d'abord mettre en évidence la relation entre science et magie. Ces deux disciplines n'étaient pas opposées, mais elles étaient complémentaires, la magie était considérée comme le « nécessaire prolongement », comme

¹³² René DESCARTES, *Discours de la méthode* (1637), Paris, Garnier-Flammarion, 2000, p. 99.

¹³³ POPELARD, *Francis Bacon. L'humaniste, le magicien, l'ingénieur*, op. cit., p. 106.

¹³⁴ Notamment dans l'ouvrage de M. MAESTRUTTI, *Imaginaires des nanotechnologies*, op. cit.

¹³⁵ M. POPELARD, *Francis Bacon*, op. cit., p. 13.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 141.

l'une des « provinces » de la science. Si la magie est liée à la science par les personnes cultivées, la science quant à elle pâtit de son lien avec la magie au sein du peuple. En effet,

les instruments scientifiques présentaient un autre inconvénient majeur : ils étaient en effet couramment associés à la pratique de la sorcellerie. À la fois attribut du magicien et signe distinctif du mathématicien [...] l'instrument scientifique créait donc un lien fâcheux entre la science et la sorcellerie.¹³⁷

Cet humanisme de la Renaissance se présente également comme une volonté de savoir et de rendre le savoir accessible. « Ce désir d'assurer la transmission du savoir aux générations suivantes [...] est l'un des traits qui traduisent l'appartenance du savant au mouvement humaniste »¹³⁸.

Pour mener à bien notre généalogie de la pensée trans/post-humaniste, le mieux est encore de nous plonger directement dans les textes de philosophes humanistes « d'appellation d'origine contrôlée ». Considérant le sujet qui est le nôtre, nous commencerons par étudier les philosophies de Pic de la Mirandole et de Francis Bacon.

Dans son article « A History of Transhumanist Thought », Nick Bostrom explique la légitimité pour le transhumanisme de se réclamer des humanistes et en particulier de Pic de la Mirandole. Ce dernier est en effet l'une des figures phares de l'humanisme de la Renaissance, dont les premières pages de *De la dignité de l'homme* retranscrivent à merveille l'esprit : « [I]a doctrine de la dignité de l'homme et de sa place dans l'univers [...] représente peut-être le document le plus répandu de la pensée de la Première Renaissance »¹³⁹. Nous pouvons constater par ailleurs que ce texte « a souvent fait figure de symbole ou de manifeste de l'humanisme de la Renaissance »¹⁴⁰. Paul Oskar Kristeller fait d'ailleurs remarquer que le passage de *De la dignité de l'homme*, qui va nous intéresser ici, est l'un « des rares de la littérature philosophique de la Renaissance qui ait plu, sans réserve, aux philosophes modernes »¹⁴¹.

L'homme est l'être le plus fortuné, [...] digne de toute admiration, enfin le parfait artisan décida qu'à celui à qui rien ne pouvait être donné en propre serait commun tout ce qui avait été donné en particulier à chacune des créatures, afin que la place, la physionomie, les dons que toi-même tu aurais souhaités, tu les aies et tu les possèdes selon tes vœux, selon ta volonté. C'est de ta propre volonté [...] que tu détermineras ta nature, nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni

¹³⁷ *Ibid.*, p. 57.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹³⁹ Paul Oskar KRISTELLER, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford, Stanford University Press, 1964 ; trad. fr. A. Denis, *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, Genève, Droz, 1975, p. 67.

¹⁴⁰ M. MAESTRUTTI, *Imaginaires des nanotechnologies*, *op. cit.*, p. 119.

¹⁴¹ P. O. KRISTELLER, *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, *op. cit.*, p. 68.

mortel ni immortel, afin que, maître de toi-même et ayant pour ainsi dire l'honneur et la charge de façonner et de modeler ton être, tu te composes la forme que tu aurais préférée, à l'homme il est donné d'avoir ce qu'il désire, d'être ce qu'il veut. L'homme est un être de nature changeante, multiforme et passant d'un aspect à l'autre.¹⁴²

L'esprit de l'humanisme (tel que promu par Pic) commande à l'homme de devenir responsable de lui-même. Il peut devenir ce qu'il veut, et rien de ce qu'il pourrait faire ne devrait être considéré comme « contre-nature » : puisque l'homme n'a pas de nature, puisque sa nature il doit la déterminer lui-même, en même temps que son devenir. Cette capacité d'autodétermination va conduire l'homme à ériger son propre piédestal en dehors de toute hiérarchie métaphysique et universelle. En effet, ce texte ne met pas tant l'accent « sur l'universalité de l'homme, que sur sa liberté : au lieu de lui attribuer une place fixe dans la hiérarchie universelle, il le situe complètement en dehors de cette hiérarchie [...] l'homme est capable, selon son choix, de se situer à tous les degrés de la vie, du plus élevé au plus bas »¹⁴³. Il n'est pas étonnant qu'un tel texte ait été repris par les penseurs du transhumain qui nourrissent l'espoir que les nouvelles technologies permettront d'élever l'homme au plus haut degré de la vie. Il permet non seulement d'ancrer la pensée de ces derniers dans une tradition philosophique mais aussi de contrer les attaques de leurs adversaires bioconservateurs dans la mesure où « Bostrom valorise essentiellement la dimension évolutive et indéterminée de la nature humaine, qui évite tout postulat d'une essence divine, non modifiable de l'homme. L'humanité n'est pas en tant que telle, elle est un projet, elle est perfectible, en constante évolution¹⁴⁴ » : l'homme est ainsi un être essentiellement « capable » et les transhumanistes comptent bien augmenter ses capacités.

Par ailleurs, dans sa définition de l'humain, le texte de Pic reprend également à son compte le mythe du Prométhée de Platon, dans lequel on retrouve l'idée d'un homme en manque d'une nature¹⁴⁵. Chez Platon, cela résulte d'une bévue de la part d'Epiméthée, chez Pic de la Mirandole cela est dû au fait que Dieu ne pense faire l'homme qu'une fois que tout a été créé, or lorsqu'« il pensa créer l'homme [...] il n'y avait pas dans les archétypes de quoi façonner une nouvelle race [...] tout avait été distribué aux ordres supérieurs, moyens et inférieurs »¹⁴⁶. Les similitudes avec le Prométhée de Platon sont troublantes, et lorsque l'on sait que Prométhée et Faust sont les figures de proue de l'humanisme, alors il n'y a là rien d'étonnant pour un texte qui se présente, *a posteriori*, comme un manifeste de

¹⁴² PIC DE LA MIRANDOLE, *De la dignité de l'homme*, op. cit., p. 24-27

¹⁴³ P. O. KRISTELLER, *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, op. cit., p. 68.

¹⁴⁴ MAESTRUTTI, *Imaginaires des nanotechnologies*, op. cit., p. 120.

¹⁴⁵ PLATON, *Protagoras*, trad. fr. F. Ildefonse, Paris, Garnier-Flammarion, 1997.

¹⁴⁶ PIC DE LA MIRANDOLE, *De la dignité de l'homme*, op. cit., p. 24.

l'humanisme de la Renaissance. Enfin, dernier point à soulever, *De la dignité de l'homme* permet de légitimer la quête de l'immortalité ainsi que les changements, modifications et augmentations auxquels aspirent les penseurs du posthumain étant donné que l'homme doit se façonner lui-même et déterminer sa nature à venir.

Francis Bacon est lui aussi l'un de ces grands philosophes humanistes. Son œuvre, et en particulier sa *Nouvelle Atlantide*, est d'un grand intérêt pour mener notre généalogie de la pensée transhumaniste. Marina Maestrutti considère à ce propos que « les "merveilles naturelles" destinées à l'usage humain qu'on trouve à la fin de la *Nouvelle Atlantide* pourraient constituer le véritable manifeste transhumaniste »¹⁴⁷. Parmi ces « merveilles naturelles », on trouve entre autres les propositions (ou peut-être plus les maximes) suivantes :

Prolonger la vie. Rendre, à quelque degré, la jeunesse. Retarder le vieillissement. Guérir de maladies réputées incurables. Amoindrir la douleur. Augmenter la force et l'activité. Augmenter la capacité à supporter la torture et la douleur. Augmenter et élever le cérébral. Métamorphose d'un corps dans un autre. Fabriquer de nouvelles espèces. Transplanter une espèce dans une autre. Rendre les esprits joyeux, et les mettre dans une bonne disposition. Puissance de l'imagination sur le corps ou sur le corps d'un autre...¹⁴⁸

La plupart de ces « merveilles » sont aujourd'hui rendues possibles et continuent d'être la ligne de conduite des transhumanistes. Rappelons que le but principal des transhumanistes reste la quête de l'immortalité, chose qui va dans le même sens que les premières « merveilles » évoquées par Bacon. De même, les nanotechnologies promettent de pouvoir un jour augmenter considérablement les capacités cognitives par l'implant de « puces mémoire » dans le cerveau, ce qui reviendrait ainsi à satisfaire le critère baconien d'« augmenter et élever le cérébral ». Enfin, dernier exemple concernant les dispositions de l'esprit, nous disposons déjà de technologies capables d'agir sur nos émotions comme ces battements binauraux mis en vente (certains sont disponibles gratuitement) avec le logiciel I-Doser. Ce logiciel permet d'écouter certains sons qui agissent sur l'esprit de l'individu un peu à la manière du *Penfield* ou « orgue de l'humeur » présent dans *Blade Runner*¹⁴⁹. Une envie soudaine d'éprouver une joie intense ? Un manque de motivation pour écrire un mémoire ? Besoin de faire disparaître le stress en toute légalité ? Voilà entre autres ce que

¹⁴⁷ MAESTRUTTI, *Imaginaires des nanotechnologies*, op. cit., p. 121.

¹⁴⁸ Francis BACON, *La nouvelle Atlantide*, (1627), trad. fr. M. Le Doeuf et M. Llasera, Paris, Flammarion, 1995, p. 133.

¹⁴⁹ Philip K. DICK, *Do Androids Dream of Electric Sheep* (1968) ; trad.fr. S. Quadrunpani, *Blade runner*, Paris, J'ai lu, 1985, p.7-12.

promet le catalogue de sons d'I-Doser150. On est cependant encore assez loin de ce que peut fournir « l'orgue d'humeur » que l'on peut programmer de multiples manières. Ce dernier permet de composer un « triple 8 » qui fait naître « un désir de regarder la télé quel que soit le programme »¹⁵¹, un « 481 – Conscience des multiples possibilités que recèle pour moi l'avenir »¹⁵², un « 594 » qui permet de se retrouver dans un état de « soumission reconnaissante à la sagesse supérieure de l'époux dans tous les domaines »¹⁵³, ou encore de se composer « une attitude inventive et créative à l'égard de son travail »¹⁵⁴. Il est certain que Bacon ne pensait pas à tout cela quand il écrivit dans ses « Merveilles naturelles destinées à l'usage humain [...] rendre les esprits joyeux et les mettre dans de bonnes dispositions ». Néanmoins, Dick et les transhumanistes ont fait leur son héritage.

Par ailleurs, le cœur de la *Nouvelle Atlantide* est centré sur la « Maison de Salomon » qui est une institution d'hommes de science. S'il ne sont pas à la tête de leur État, ils n'ont rien à envier à ceux qui gouvernent. On constate d'ailleurs que l'émissaire de la Maison de Salomon, qui rend visite aux marins anglais échoués sur cette île, est accueilli comme un roi par le peuple de Bensalem. Leur Maison est autonome, libérée de l'emprise de l'État, ils gardent certaines découvertes scientifiques secrètes. Popelard perçoit les liens entre le politique et les institutions de savants de la manière qui suit :

Dans la *Nouvelle Atlantide*, le politique et le savant fonctionnent donc en parfaite harmonie, le premier encourageant le second, lequel contribue, en retour, à la prospérité de l'État et de ses habitants. La maison de Salomon est une sorte d'anticipation du CNRS : ses membres sont des serviteurs de l'État, et travaillent pour celui-ci dans le but d'accroître la connaissance et la maîtrise de la nature. Ce faisant, bien sûr, ils servent les intérêts immédiats de l'État autant que les fins ultimes de l'humanité : ils enrichissent et renforcent la nation sur le plan technique, économique et militaire autant qu'ils œuvrent à soulager les maux de la condition humaine.¹⁵⁵

D'autre part, Popelard constate également « la possibilité d'une société où le roi ne se contente plus de philosopher, mais où le philosophe, c'est-à-dire le savant, règne à la place du souverain »¹⁵⁶.

Les buts que la Maison de Salomon se fixe sont sans aucun doute ce qui nous intéresse le plus. Cette « fondation a pour fin de connaître les causes, et le

¹⁵⁰ Notons également que la plupart des drogues connues sont également répertoriées, cela va de l'opium à la marijuana, en passant par le LSD. Voir pour plus d'information: <http://www.i-doser.com>.

¹⁵¹ P. K. DICK, *Blade Runner*, op. cit., p. 11

¹⁵² *Ibid.*, p. 10.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵⁴ *Id.*

¹⁵⁵ M. POPELARD, *Francis Bacon. L'humaniste, le magicien, l'ingénieur*, op. cit., p. 171.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 167.

mouvement secret des choses ; et de reculer les bornes de l'Empire Humain en vue de réaliser toutes les choses possibles »¹⁵⁷. Par cette connaissance des causes, c'est en réalité la maîtrise des effets qui est visée dans le but d'améliorer la condition humaine. Nous en arrivons ici à une conclusion qui permet de faire coïncider la pensée de Bacon avec celle des transhumanistes. La mort se présente « non pas comme une terrible fatalité que le sage doit accepter au terme de sa méditation, mais comme un défi que le savant est en mesure de relever et dont un jour, peut-être, il sortira vainqueur »¹⁵⁸, ce dont les transhumanistes sont intimement persuadés.

L'humanisme et la philosophie de la Renaissance mettent en place une pensée anthropocentrique où on perçoit l'homme comme la mesure de toutes choses, responsable de son propre devenir, capable de rivaliser avec les dieux et dont on espère qu'il parviendra un jour à percer le secret de l'immortalité. Nous voyons petit à petit se dessiner la figure d'un savant humaniste à l'allure prométhéenne. Un homme resplendissant de l'éclat de la démesure, dont l'*hybris* n'a d'égale que la somme des possibilités offertes par l'univers. Un mot semble caractériser le savant humaniste de la Renaissance, et ce mot n'est autre qu'« orgueil ». Cet orgueil est sans doute le plus condamné des sept péchés capitaux. Malheur à celui qui défiera l'autorité divine, malheur à celui qui souhaite se rapprocher de Dieu, que ce soit physiquement comme le montre l'épisode de la tour de Babel, ou que ce soit au niveau de ses capacités, de sa connaissance, de ses pouvoirs. Les figures mythiques de cet humanisme de la Renaissance, que ce soit Prométhée ou encore Faust, sont des symboles de transgression qui n'échappent cependant pas à la punition (divine). Le docteur Faust, figure légendaire du savant de la Renaissance, illustre à merveille l'aspect pessimiste des espoirs de l'humanisme. À l'instar des savants humanistes de la Renaissance, le docteur Faust que nous présente Christopher Marlowe allie philosophie, science, théologie, médecine, magie et nécromancie afin d'accroître sa connaissance du monde et ses moyens d'actions. Mais les contradictions avec certaines disciplines de son époque, comme la théologie, le poussent à les rejeter : « va t'en, Théologie !... »¹⁵⁹. L'homme de science et ses instruments étaient la plupart du temps assimilés à la sorcellerie, il n'est donc pas étonnant que ce soit sur ce point que réside l'intrigue de l'œuvre de Marlowe. Faust est connu pour son célèbre pacte passé avec le Diable. Il vend son âme à Lucifer afin d'acquérir savoir et pouvoir, ce qui fait

¹⁵⁷ F. BACON, *La nouvelle Atlantide*, op. cit., p. 119.

¹⁵⁸ M. POPELARD, *Francis Bacon. L'humaniste, le magicien, l'ingénieur*, op. cit., p. 224.

¹⁵⁹ C. MARLOWE, *La Tragique histoire du docteur Faust*, op. cit., p. 11.

inévitablement penser à cette formule de Bacon qui affirme que « savoir c'est pouvoir ! ». Mais, la tradition chrétienne nous apprend que la connaissance a un coût. Pour acquérir le savoir, Faust doit vendre son âme au Diable, ce qui fera de lui un damné. De même, pour avoir goûté le fruit de la connaissance, l'homme s'est vu chassé de l'Eden et fut condamné à éprouver mille souffrances terrestres, comme le travail et l'enfantement dans la douleur.

Le pacte avec le diable est là. Ayant vendu son âme, Faust [en homme de la Renaissance assoiffé de connaissance] n'échappe pas à la damnation éternelle [...] Lucifer et Belzébuth surgissent dans le fracas du tonnerre. Ils emmènent Faust qui clame inutilement son repentir. Péché d'orgueil, péché mortel. Flammes éternelles. Tragédie chrétienne.160

Il ne faudrait pas oublier que l'imaginaire humaniste n'est pas exempt de cette vision des choses. Ainsi, le savant de la Renaissance se trouve à la frontière d'un empire plutôt optimiste où l'être humain, suivant les idées de Pic de la Mirandole et de Bacon, serait l'égal des dieux et aurait la capacité de déterminer sa propre nature et peut-être même d'atteindre l'immortalité. Cependant, l'autre côté de la frontière est beaucoup plus pessimiste et le savant doit accepter la damnation éternelle s'il souhaite acquérir savoir et pouvoir. Tel est du moins l'imaginaire que la Renaissance cultive à propos de l'homme de science.

Alchimie et alchimistes

L'humanisme classique se développant à la Renaissance nous permet de questionner trois thématiques majeures proches de celles des transhumanistes. Nous avons en premier lieu la quête de l'immortalité qui se pose clairement comme l'un des buts fixés par de nombreux penseurs du posthumain. Nous nous intéressons également au large et vaste thème de l'homme artificiel, thème qui est intimement lié à celui du créateur et de la création (divine comme humaine). Et enfin, le dernier thème majeur concerne la capacité de maîtrise par l'homme de son environnement et de la matière, c'est l'idée cartésienne que l'homme doit se rendre « comme maître et possesseur de la nature ». Nous avons déjà essayé de montrer que ces thèmes et les idées du transhumanisme n'étaient pas totalement nouveaux. Dans notre recherche généalogique sur l'histoire de cette pensée, il nous a paru intéressant de nous pencher sur la période de la Renaissance non seulement pour sa philosophie, comme nous l'avons vu plus haut, mais également pour ses « scientifiques » et ses inventeurs. Deux figures types ont contribué à alimenter l'imaginaire de cette époque :

¹⁶⁰ Dominique LECOURT, *Prométhée, Faust, Frankenstein : fondements imaginaires de l'éthique*, Paris, Le livre de poche, 1998, p. 81.

les automates et les alchimistes. Les automates, en effet, s'inscrivent dans la thématique des êtres artificiels tributaires pour une bonne part de la philosophie mécaniste : ils sont des corps sans âme ayant tout de même la capacité de se mouvoir par eux-même grâce à des dispositifs mécaniques. L'automate constitue par ailleurs une figure « préhistorique » du robot. Les alchimistes, quant à eux, poursuivaient une quête qui se réalise en partie aujourd'hui grâce aux technosciences. Dans cette quête, nous retrouvons les thèmes de l'homme artificiel, de l'immortalité et de la maîtrise de la nature.

Il est assez compliqué de se faire une image précise d'un alchimiste tant les représentations et les idées que l'on s'en fait sont multiples. Pour certains, les alchimistes sont des charlatans, des magiciens qui font des tours de « passe-passe » afin de s'enrichir. Pour d'autres, ce sont des personnages avides et cupides qui, suivant le désir du roi Midas, ne rêvent que d'une chose : avoir de l'or et transformer tout ce qui les entoure en or. Mais les alchimistes sont aussi des savants et des érudits reclus dans leur atelier, le nez dans des livres et des vieux grimoires qui cherchent à percer les mystères de l'univers. L'alchimiste constitue un agréable mélange entre un philosophe, un mage et un médecin. Si l'on en croit les différents auteurs qui ont écrit sur le sujet, il ne fait aucun doute que le monde était parcouru par un grand nombre d'individus qui se revendiquaient alchimistes. Penser les alchimistes à notre époque est particulièrement difficile dans la mesure où il s'agit d'une « science » tombée en désuétude : c'est un peu comme si nous voulions prendre les astrologues ou les numérologues au sérieux, cela nécessite un véritable effort de recontextualisation. C'est pourquoi il convient de bien se replacer dans le contexte et *l'épistémè* de la Renaissance, afin de prendre cette discipline au sérieux car, comme le dit Alexandre Koyré, il est parfois

nécessaire non seulement d'oublier des vérités qui sont devenues parties intégrantes de notre pensée, mais même d'adopter certains modes, certaines catégories de raisonnement ou du moins certains principes métaphysiques qui pour les gens d'une époque passée, étaient aussi valables et d'aussi sûres bases que le sont pour nous les principes de la physique mathématique et les données de l'astronomie.¹⁶¹

Les alchimistes (non les magiciens et autres escrocs) étaient assurément des scientifiques et de grands penseurs. La plupart du temps, ils étaient des savants et connaissaient l'ensemble des sciences de leur époque et beaucoup d'entre eux sont aujourd'hui encore connus dans le monde philosophique, que ce soit Paracelse, Giordano Bruno, Nicolas de Cues, etc. De

¹⁶¹ Alexandre KOYRE, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XV^e siècle allemand*, Paris, Gallimard, 1971, p. 77.

même, la société idéale de Francis Bacon repose en partie sur une science, une philosophie et des techniques proches de l'alchimie. On apprend que les habitants de Bensalem utilisent des grottes pour

coaguler, solidifier, réfrigérer et conserver les corps. Nous les utilisons de même pour imiter les mines naturelles ; et pour produire de nouveaux métaux artificiels, au moyen de mélanges et de substances que nous laissons reposer pendant de nombreuses années. Nous les utilisons aussi pour soigner certaines maladies et pour prolonger la vie de quelques ermites [...] ils vivent de fait très longtemps ; par eux, nous apprenons beaucoup de choses¹⁶².

Ainsi, les théories alchimistes ne sont pas dissociables des pensées et des systèmes philosophiques, elles font partie d'un tout. La pensée alchimiste est notamment tributaire du système aristotélicien et de la pensée de Galien. L'alchimie est une science empirique, elle « est comparée à la médecine, l'imperfection des métaux à une maladie »¹⁶³. Le vocabulaire employé est d'ailleurs un vocabulaire philosophique, scientifique et médical. L'une des substances que recherchent les alchimistes est la « quintessence » : cette *Quinta Essentia* est la « racine de la vie », elle rassemble les « quatre qualités fondamentales » et elle a, par conséquent, la « propriété d'octroyer au corps toute qualité, quelle qu'elle soit, qui s'avère nécessaire à un moment donné »¹⁶⁴. Les « quatre qualités » dont il s'agit ici sont des qualités issues des philosophies antiques, et plus particulièrement de celles de Galien, d'Hypocrate, d'Aristote et même d'Anaxagore. Chacune de ces qualités est associée à un élément (terre, feu, eau, air) et cet élément est lui-même lié à deux qualités (sec, humide, chaud, froid), par exemple le feu est associé aux qualités « sec » et « chaud », tandis que l'eau est associée aux qualités « humide » et « froid »¹⁶⁵. Le travail de l'alchimiste consiste entre autres à préparer la quintessence, afin d'obtenir une « eau » qui a les qualités du feu, « une eau ardente dont l'activité est pour une large part semblable à celle du feu. Nous avons ainsi un feu qui rafraîchit la peau et les plaies ; qui exhale une vapeur aérienne mais qui, contrairement à l'air, n'est ni humide, et qui est en outre incorruptible »¹⁶⁶.

Il convient également de souligner que la pensée alchimiste est intimement liée à la religion chrétienne, puisque l'alchimiste devait lire dans la nature les messages de

¹⁶² F. BACON, *La Nouvelle Atlantide*, op. cit., p. 119.

¹⁶³ Walter PAGEL, *Paracelse*, trad. fr. M. Deutsch, Paris, Arthaud, 1963, p. 268.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 270-271.

¹⁶⁵ Les quatre éléments (feu, air, eau et terre) sont en outre également associés à un tempérament (nerveux, sanguin lymphatique, humeur noire), une couleur (rouge, jaune, blanc, noir), une saveur (amère, sucrée, insipide, aigre), une odeur (pénétrante, parfumée, faible, fétide), ainsi qu'à un genre (masculin, féminin). Pour en savoir plus sur la philosophie de l'alchimie, nous renvoyons au chapitre « l'alchimie théorique » dans GAZENMÜLLER, *L'Alchimie au Moyen-Age*, trad. fr. G. Petit-Dutaillis, Paris, Aubier, 1938, p. 111-160.

¹⁶⁶ W. PAGEL, *Paracelse*, op. cit., p. 272.

Dieu et des anges. La philosophie de Paracelse est d'ailleurs dépendante du principe de trinité. Mais parmi les origines de cette discipline, nombreuses sont celles, légendaires, qui remontent aux mythes fondateurs et qui nous montrent l'alchimiste comme un transgresseur, comme un analogue d'Adam qui voudrait goûter au fruit défendu, ou encore comme un personnage prométhéen. La transgression ultime semble être le désir de l'alchimiste de créer l'*Homonculus*, une créature artificielle faite de chair et de sang. Par cet acte, l'alchimiste rassemble les deux figures de Prométhée, le Prométhée *pyrophore* (voleur de feu, qui apporte la connaissance aux hommes) et le Prométhée *plastificator* (le démiurge qui crée l'homme à partir de boue et de glaise)¹⁶⁷. Par ce rapprochement avec Prométhée, l'alchimiste devient l'incarnation de l'*Hybris* et à la transgression s'ajoute la démesure de l'homme qui pense pouvoir rivaliser avec Dieu. La création de l'*Homonculus* se fait dans un laboratoire, l'alchimiste « récolte » du sperme humain, qu'il fait « macérer » quarante jours dans un alambic, puis à la fin de ce délai, il faut le nourrir de sang humain pendant « quarante semaines à une chaleur constamment égale à celle du ventre d'un cheval »¹⁶⁸. Il nous faut également relever que selon la légende, les *Homonculus* créés par les alchimistes sont plus petits qu'un homme naturel, mais qu'« ils sont employés comme agents puissants, ils remportent la victoire sur l'ennemi et connaissent des choses secrètes [...] qu'ils n'ont besoin d'apprendre de personne »¹⁶⁹. Cette thématique des *Homonculus* et surtout du fantasme (typiquement masculin d'après certains) de vouloir créer artificiellement la vie, et plus particulièrement un être humain, permet de mettre en évidence une certaine filiation entre les alchimistes, les biotechnologies, le clonage humaine ou encore le développement d'une intelligence artificielle¹⁷⁰.

Demandons-nous ce qu'est l'« Art alchimique » et ce qu'il vise. L'alchimie est un art de la « transmutation » et les alchimistes sont d'ailleurs connus pour leur recherche de la « pierre philosophale », capable de transformer les métaux dits « impurs » (comme le plomb) en or. Mais est-ce vraiment le but ultime de l'alchimie ? Si c'est le cas, alors l'alchimiste ne serait plus vu comme un sage, mais comme un homme cupide et avide d'argent.

¹⁶⁷ Nous reviendrons sur cela de manière beaucoup plus détaillée dans la chapitre suivant.

¹⁶⁸ Serge HUTIN, *L'alchimie*, Paris, PUF, 1971, p. 94.

¹⁶⁹ John COHEN, *Human Robots in Myth and Science* (1966), trad. fr. M. Dambuyant, *Les robots humains dans le mythe et dans la science*, Paris, Vrin, 1968, p. 42.

¹⁷⁰ Dans la même optique, on pourrait parler du Golem, cette créature faite de glaise dont la légende cabalistique. Il en existe différents mythes et plusieurs histoires, mais la plupart d'entre eux ont pour point commun que le Golem est un homme d'argile prenant vie grâce un rabbin qui possède la maîtrise de la langue divine, savoir ésotérique hérité d'Abraham. Le Golem a une fonction d'esclave, il sert son maître, généralement il a pour but de protéger une ville.

Arrière donc tous ces faux disciples, écrivait Paracelse, qui prétendent que cette science divine n'a qu'un but : faire de l'or ou de l'argent ! L'alchimie qu'ils déshonorent et prostituent n'a qu'un but : extraire la quintessence des choses, préparer les arcanes, les teintures, les élixirs, capables de rendre à l'homme la santé qu'il a perdue¹⁷¹.

Ainsi, l'alchimie dans sa forme pure, lorsqu'elle n'est pas « prostituée », n'est pas une recherche égoïste et cupide, mais une recherche altruiste qui vise le bien de l'humanité. La pierre philosophale est effectivement la quête principale de l'alchimie, mais à la différence du Graal on ne la trouve pas au fin fond d'une grotte, il faut la fabriquer en suivant un processus long et compliqué, dont la recette ne nous est toujours pas parvenue. Dans son ouvrage *L'Alchimie au Moyen-Age*, Gazenmüller rend compte de plusieurs secrets de fabrication issus de vieux traités d'alchimie, mais il souligne le fait que ces traités sont extrêmement obscurs. Mais laissons de côté les détails techniques, bien que cela soit passionnant, et concentrons-nous sur ce qui nous importe le plus, à savoir les buts principaux que se donne l'Art alchimique. Nous avons déjà évoqué le désir de créer un homme artificiel, un *Homonculus*. Outre cela,

l'alchimiste cherche à réaliser le Grand œuvre par trois classes d'opérations distinctes mais simultanées :

1. La transmutation des métaux en or (Chrysopoeïa) ou en argent (Argyropoeïa) par la découverte de la pierre philosophale.
2. La découverte de la Panacée, et la prolongation indéfinie de la vie humaine.
3. Le Bonheur parfait au sein de la divinité, l'identification avec l'Ame du monde et le commerce avec les Esprits célestes¹⁷².

En reprenant ces trois points, nous remarquons certains liens entre l'alchimie et les technologies convergentes, entre les espoirs fondés par les alchimistes et ceux des transhumanistes. On retrouve pour commencer, la transmutation des métaux en or qui est considérée comme le côté vil de cet art. Les alchimistes qui se préoccupent exclusivement de transmutation sont des « sophistes, plus soucieux de leurs dépenses et de leurs bénéfices que de vérités intérieures, [mus par un] désir grandissant de fabriquer de l'or, les séductions de la puissance, et la passion du bien-être matériel »¹⁷³. Cependant, si l'on y regarde de plus près, le désir de « transmutation » (abandonnons l'idée de vouloir faire de l'or) est aujourd'hui de retour, dans les possibilités offertes par les nouvelles technologies et notamment les nanotechnologies¹⁷⁴.

¹⁷¹ Serge HUTIN, *L'alchimie, op. cit.*, p. 92.

¹⁷² *Ibid*, p. 41.

¹⁷³ W. GANZENMÜLLER, *L'alchimie au Moyen-Age, op. cit.*, p. 205.

¹⁷⁴ Voir E. K. DREXLER, *Engins de création, op. cit.*

Venons-en maintenant au deuxième point qui est bien plus honorable et bien moins égoïste que la volonté d'enrichissement décrit dans le premier point. D'ailleurs, Paracelse, « niant que la fabrique de l'or soit le but suprême de l'alchimie, met l'Art au service de la guérison et de la prolongation de la vie »¹⁷⁵. Ainsi, la recherche de la « Panacée », du remède universel, de l'Elixir de longue vie, serait la préoccupation principale des vrais alchimistes. On peut à cet égard observer une évolution de l'histoire, non pas de la médecine, mais de la pensée de la guérison. La guérison est souvent perçue comme quelque chose de mystique, de religieux, on parle alors de miracle que seul le Christ et quelques personnes « élues » peuvent réaliser. On nous parle par exemple dans le Nouveau Testament de « rendre la vue aux aveugles ». Puis – peut-être parce que les miracles se faisaient rares –, certains hommes ont éprouvé le désir de rivaliser avec les pouvoirs du divin. Certaines autorités ont valorisé les textes parlant des miracles tout en condamnant la médecine et autres techniques de guérison. Quoi qu'il en soit, la quête de l'immortalité et du remède universel semble parcourir l'ensemble de l'histoire humaine. Les alchimistes avaient le désir noble de guérir toutes les maladies, et ce le plus rapidement possible, grâce à la pierre philosophale. Si l'on fait le lien avec notre époque, on peut voir qu'aujourd'hui encore, beaucoup de scientifiques partagent ce rêve, et le miracle biblique de redonner la vue aux aveugles est désormais possible en implantant dans la rétine une puce électronique. Les nanotechnologies, dans leur usage médical, sont porteuses de beaucoup d'espoirs communs aux rêves des alchimistes. De plus, l'immortalité comme but suprême est proposée aussi bien par les alchimistes que par les transhumanistes.

Terminons avec le dernier objectif qui doit permettre de « réaliser le Grand œuvre ». *A priori*, il s'agit du côté mystique de l'alchimie qui consiste à voir Dieu un peu partout et à se servir du pouvoir de la Trinité. Il n'y aurait donc visiblement rien ici qui puisse nous intéresser, si ce n'est pour expliquer qu'il faut bien prendre conscience des croyances de cette époque et que l'aspect religieux fait partie intégrante de leur *épistémè* et rend légitime leur science. Cependant, on peut également voir en « l'identification avec l'Ame du monde et le commerce avec les esprits célestes » un lien avec le *cybermonde* (ou *cyberespace*) et l' *uploading* du cerveau (enfin plus précisément de l'esprit, c'est-à-dire du contenu du cerveau). Ce rapprochement, qui peut paraître surprenant, permet de voir l'*infosphère* et le *cyberespace* comme la réalisation de l'unification des âmes dans le monde.

¹⁷⁵ W. PAGEL, *Paracelse, op .cit.*, p. 273.

La pensée des alchimistes a eu des répercussions dans la pensée scientifique et philosophique, mais surtout, dans l'imaginaire. L'alchimiste, à la fois comme figure du savant et comme figure du transgresseur, se retrouve dans divers récits.

Bien des villes, au Moyen-Age, avaient la réputation de posséder leur magicien : un ermite vivant dans une maison isolée où il transmuait en or le vil métal et s'occupait de science interdite. Certaines fois, il avait une fille, très belle ; on ne la voyait qu'à la messe et elle ignorait que les activités mystérieuses de son père supposaient un pacte avec le diable. Le personnage de l'alchimiste-astrologue devient une figure populaire dans les récits romanesques des XVIII^e et XIX^e siècles, par exemple dans *Le dernier des Barons*, de Lord Lytton. En dépit de son rôle ambigu et de sa situation instable, il était envié par des rois, des reines et des papes [...] en Italie, c'était un personnage privilégié¹⁷⁶.

Au fil des ans, l'alchimiste a fini par devenir une figure mythique et légendaire qui parvient, aujourd'hui encore, à faire rêver, et l'idée qu'un homme puisse jouer avec la vie et créer artificiellement un autre homme est de nos jours encore bien présente qu'il s'agisse du clone ou du robot. Dans l'œuvre de Mary Shelley, par exemple, c'est en partie la lecture d'ouvrages alchimistes qui va former la pensée de Victor Frankenstein, et en particulier la lecture de Cornélius Agrippa. On peut ainsi déceler dans la passion de Frankenstein pour les alchimistes, au début du roman, un prélude, un indice de ce qui va se passer ensuite, à savoir qu'il va commettre le tabou ultime en essayant de ramener les morts à la vie. Frankenstein est ainsi lié, par ses lectures, aux alchimistes et, par le sous-titre du roman, à Prométhée. Plus récemment, il suffit de constater le succès du manga *Full Metal Alchemist*¹⁷⁷, dont l'histoire se déroule dans un monde où l'alchimie est reconnue en tant que science, et où une grande partie des alchimistes travaillent pour le compte de l'armée. Ce manga s'inspire directement des thèses alchimiques évoquées ci-dessus. On y entend parler de la « pierre philosophale », de « transmutation », « d'homonculus », etc. En outre, l'un des personnages s'appelle Van Hohenheim, ce qui constitue une référence directe à Paracelse.

Si les nouvelles technologies, et d'autres figures de créateurs-transgresseurs, existent aujourd'hui, l'alchimiste garde néanmoins une place importante dans la pensée et dans l'imaginaire collectif : il semble incarner l'archétype originel d'une certaine figure du scientifique qui veut sans cesse aller plus loin dans le domaine de la connaissance et de l'action humaine, il est l'image de l'homme qui veut rivaliser avec Dieu et incarne un certain humanisme.

¹⁷⁶ J. COHEN, *Les robots humains dans le mythe et dans la science*, op. cit. p. 49.

¹⁷⁷ Yasuhiro IRIE, *FullMetal Alchemist : Brotherhood*, Japon, 2009-2010.

Nous venons de voir que l'idéologie transhumaniste, dans ses grandes lignes, était déjà contenue en puissance dans la pensée alchimique du Moyen-Age. Nous venons également d'aborder la question des *Homonculus*, ces créatures biologiques conçues (même si cela n'est que légendaire) par les alchimistes, ainsi que celle du Golem. Il nous faut également mettre en évidence une deuxième catégorie d'homme artificiel. Après la création biologique, il convient désormais de nous intéresser à la création mécanique : l'automate.

Automates et philosophies mécanistes

Commençons tout d'abord par quelques définitions afin d'avoir une première idée de l'automate. Un dictionnaire quelconque définit l'automate est un « jouet, un objet figurant un personnage, un animal, etc., dont il simule les mouvements grâce à un mécanisme ». Une autre définition nous dira que « automate » vient « du grec *automatos*, qui se meut par lui-même. Dispositif mécanique (ou électrique) qui permet d'exécuter une séquence déterminée d'opérations de manière synchronisée »¹⁷⁸. L'automate se trouve être une représentation, voire une reproduction du vivant. C'est une sorte de « statue » qui s'animerait à l'instar de Galatée, non par une intervention divine, mais par des mécanismes humains. L'automate est un être mécanique qui ne peut qu'accomplir des mouvements réguliers, déterminés¹⁷⁹ par son créateur. Il fonctionne ainsi de la même manière qu'une montre.

Il est passionnant de voir le rapport entretenu entre les automates et la connaissance scientifique et philosophique. Incontestablement, l'histoire des automates est liée aux philosophies mécanistes des matérialistes dont le plus célèbre représentant est La Mettrie. Il s'agit pour ces auteurs d'expliquer l'homme et la nature en recourant à une analogie avec les machines. Une comparaison commune à Descartes et La Mettrie est de concevoir les corps (humains et animaux) sur le modèle de la montre et de l'horloge. « Le corps humain

¹⁷⁸ Chantal SPILLEMAECKER (dir.), *Vaucanson et l'homme artificiel : des automates aux robots*, op. cit., p.119.

¹⁷⁹ Nous pourrions également dire « programmés », cependant ce terme est de nos jours beaucoup trop connoté et renvoie presque exclusivement à l'informatique. Le terme « déterminés » est quant à lui très intéressant dans la mesure où il renvoie également à la notion de liberté. Ainsi, il devient intéressant de penser l'automate en rapport avec les différents systèmes philosophiques traitant de la liberté. Il pourrait être passionnant par exemple de se livrer à une étude sur l'homme, l'automate et la liberté chez Spinoza, Leibniz et Kant. Voir notamment Marie-Noëlle DUMAS, *La Pensée de la vie chez Leibniz*, Paris, Vrin, 1976 (Chapitre 3, « L'organisme : fait biologique et fondement », p. 1221-173) ; Voir aussi LEIBNIZ, *La Monadologie*, Paris, Bertrand, 1886 (note 18, p. 51-52, sur les automates incorporels et les automates spirituels de Leibniz). Voir enfin, Rudolf EISLER, *Kant-Lexikon* (1930), trad. fr., A-D Balmès & P. Osmo, Paris, Gallimard, 1994 (voir l'entrée « automate » p. 65-66).

est une horloge, mais immense »¹⁸⁰ nous dit La Mettrie dans son ouvrage *L'Homme-machine* qui est notamment parcouru par le champ sémantique de l'horlogerie, on y retrouve notamment les expressions « ressort », « machine », « roue »¹⁸¹. Pour ces deux auteurs, l'homme et les animaux peuvent être expliqués selon des principes mécaniques et matériels.

« L'époque des automates modernes commence avec Descartes », nous dit John Cohen, dans la mesure où il développe une philosophie mécaniste comme jamais cela n'avait été fait avant lui. Si des penseurs comme Galilée ou Copernic avaient déjà ouvert la voie en mécanisant les lois de la nature, Descartes semble être le premier à mécaniser le vivant, en affirmant, entre autres, que « les corps des animaux ne sont rien de plus que des machines complexes ». Il existe d'ailleurs une petite anecdote qui voudrait que Descartes ait lui-même construit un automate

qu'il appela Francine, et que durant un voyage en mer un compagnon curieux ouvrit la boîte où elle logeait, [l'apporta au capitaine], lequel, persuadé que c'était là l'ouvrage d'un sorcier, le jeta par-dessus bord¹⁸².

Le véritable impact que joue la philosophie de Descartes dans l'histoire des automates ne tient pas tant à son matérialisme qu'à sa méthode mathématique. C'est en considérant la science mathématique comme « infaillible » et « universelle » et en voulant étendre son emploi « à tous les domaines de l'expérience humaine » qu'il rend réalisable l'automatisation. Cependant, il n'est pas le seul à défendre cette idée, il se situe dans une lignée qui compte également Pascal et Leibniz. Il fait peu de doute que Leibniz serait de nos jours passionné par l'informatique et le développement des intelligences artificielles, lui dont le projet était de créer un langage universel et de pouvoir résoudre tous les problèmes grâce au calcul logique et mathématique. Quant à Pascal, il a créé « le premier mathématicien-robot [...] dont la machine à calculer savait faire des opérations d'additions et de soustractions »¹⁸³. Bien que Descartes mécanise les corps, il n'en reste pas moins dualiste (à la différence de La Mettrie) et pense que l'âme n'est pas un principe mécanique. Mais peut-être n'est-ce là qu'un moyen de faire connaître ses théories sans risquer d'avoir des ennuis avec l'autorité ecclésiastique¹⁸⁴. Dans son *Traité de l'homme*, Descartes décrit le

¹⁸⁰ La METTRIE, « L'Homme machine », *Texte choisis*, Paris Aubier, 1954, p. 184.

¹⁸¹ À entendre ici comme rouage et non pas comme instrument de torture.

¹⁸² J. COHEN, *Les robots humains dans le mythe et dans la science*, op. cit. p. 71-72.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 80-81.

¹⁸⁴ Rappelons qu'à la même époque Bellarmin fit brûler vif Giordano Bruno et fit également se désavouer Galilée.

corps humain comme si ce dernier n'était qu'une machine. Pour ce faire, il a recourt à une expérience de pensée où il montre comment Dieu pourrait créer des êtres semblables aux êtres humains.

Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible [...] il met au-dedans toutes les pièces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et ne dépendre que de la disposition des organes.

Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, et autres semblables machines, qui n'étant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverses façons ; et il me semble que je ne saurais imaginer tant de sortes de mouvements en celle-ci, que je suppose être faite des mains de Dieu, ni lui attribuer tant d'artifice, que vous n'ayez sujet de penser, qu'il y en peut avoir encore d'avantage¹⁸⁵.

En ayant recourt à la description de ces hommes-machines, Descartes explique en réalité l'homme, et malgré son dualisme, Pierre Cassou-Noguès voit en lui un précurseur de la cybernétique. Cassou-Noguès soulève l'importance de distinguer l'automate et l'homme-machine du robot contemporain (et de science-fiction)¹⁸⁶. Cette distinction est d'ailleurs (de manière assez ironique) analogue à la distinction entre le corps et l'esprit¹⁸⁷. L'automate a pour fonction de reproduire les mécanismes physiques et physiologiques, on attend de lui par exemple qu'il reproduise les mécanismes de la digestion et les mouvements du corps. À l'inverse, ce que l'on attend d'un robot, c'est qu'il puisse passer le test de Turing, c'est-à-dire qu'on ne puisse pas faire la différence entre le fait de parler, c'est-à-dire d'échanger par le biais d'un ordinateur, avec un être humain ou un robot.

L'Homme-machine de La Mettrie (le nom de l'ouvrage est évocateur) nous explique que tout dans le corps humain est matériel et qu'il fonctionne tel une machine. On trouve ainsi, dès le départ, une prise de position franche qui vise à s'opposer aux théologiens de l'époque ainsi qu'à ceux qui prétendent que l'âme humaine est distincte du corps et de tout ce qui est matériel en règle générale. C'est là un vieux combat entre les matérialistes et les spiritualistes et La Mettrie explique que « l'homme est une machine si composée qu'il est impossible d'abord de s'en faire une idée claire », et que les études obscures des théologiens viennent de leur « ignorance dans le mécanisme des corps ». Pour cet auteur, l'âme et le corps sont intimement liés, et les effets du corps se répercutent sur l'âme. Par

¹⁸⁵ René DESCARTES, *Traité de l'homme, in œuvres et lettres*, dir. A. Bridoux, Paris, Gallimard, 1953, p. 807.

¹⁸⁶ Pierre CASSOU-NOGUES, « La reproduction des automates : de Descartes à Von Neumann en passant par Erehwon », dans V. Adam et A. Caiozzo (dir.), *La fabrique du corps humain : la machine modèle du vivant*, Grenoble, MSH-Alpes, 2010, p. 149-163.

¹⁸⁷ Voir également CANGUILHEM, *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1971 Chapitre « machine et organisme », p. 101-127.

exemple, quand le corps est malade, l'âme en subit les conséquences, elle s'en trouve affaiblie et la volonté s'en va. Le sommeil est une bonne expérience pour prendre conscience de ce lien. En véritable poète, La Mettrie écrit que

l'âme et le corps s'endorment ensemble. À mesure que le mouvement du sang se calme, un doux sentiment de paix et de tranquillité se répand dans toute la machine [...] l'âme se sent mollement s'appesantir avec les paupières¹⁸⁸.

La Mettrie prend grand soin dans son traité de démontrer les effets du corps sur l'âme en se livrant à une rapide analyse de différentes substances (café, vin, opium, etc.)¹⁸⁹. La Mettrie est plus extrême que Descartes, dans la mesure où il étend le mécanisme jusqu'aux êtres humains, et que pour lui « des animaux à l'homme, la transition n'est pas violente », chose assez remarquable à une époque où Darwin n'est pas encore né, pour être relevée ici. Il procède en partie à une analyse naturaliste et s'interroge entre autres sur le langage humain et animal ainsi que sur la capacité à former des jugements. Toujours concernant le rapport entre l'âme et le corps, il s'interroge sur ce qui explique les mouvements du corps en tant qu'ils sont liés à l'âme et explique que l'âme (qui n'est autre que le nom que l'on donne à la pensée) exerce son pouvoir par les nerfs. En outre, les mouvements sont mécaniques et distincts de l'âme, sans quoi un violoniste, nous dit-il, ne pourrait pas jouer des morceaux d'une telle complexité. De même, il remarque que privés de vie et de tête, quelques animaux, une fois morts, peuvent continuer pendant un certain temps à se mouvoir. Finalement, il en conclut que l'homme est une machine semblable à une horloge dont certains rouages permettent à cette machine de penser.

Les rêves des créateurs d'automates, consistant à fabriquer des machines reproduisant la vie animale, ainsi que des androïdes capables de simuler les comportements humains, sont en grande partie liés aux philosophies mécanistes. Ce qui est d'autant plus intéressant avec l'histoire des automates, c'est de constater que la création de ces derniers nous en apprend beaucoup sur l'homme et sur la biologie, comme le prouve le célèbre canard de Vaucanson.

Sir David Brewster écrit, en 1868, que le canard est « peut-être le modèle mécanique le plus étonnant qu'on n'ait jamais fait ». Son but [explique Vaucanson] était de manger, boire et digérer. Le canard tendait le cou pour prendre le grain dans la main, il l'avalait et le digérait ; il buvait, barbotait et jacassait ; ses mouvements ressemblaient à ceux d'un vrai canard qui avale

¹⁸⁸ La METTRIE, *L'homme machine*, op.cit., p. 153.

¹⁸⁹ Ces substances et leurs effets sur l'organisme conduisent La Mettrie à soutenir une hypothèse assez amusante pour mériter d'être relevée, à savoir « qu'on dirait en certains moments que l'âme habite dans l'estomac » (*Ibid*, p. 155).

goulûment. La nourriture était digérée par dissolution, non par trituration, et « la matière digérée par l'estomac était conduite par des tuyaux, comme par les boyaux d'un animal jusqu'à l'anus où se trouvait un sphincter pour l'expulser »¹⁹⁰.

Grâce à ce canard, l'on pouvait observer quelque chose qui ressemble de près ou de loin (pour certains le canard de Vaucanson n'est qu'une mascarade), à un processus de digestion. Mais, là où Vaucanson a fait de réelles découvertes, c'est au niveau de la respiration humaine. En effet, pour pouvoir réaliser son joueur de flûte, il a dû étudier sérieusement le phénomène de la respiration humaine afin de reproduire le mécanisme à l'œuvre lorsqu'un individu joue de la flûte.

Grâce à cet automate, Vaucanson tira des conclusions concernant la physiologie : « J'ai fait aussi des découvertes, dont on ne se serait jamais douté : aurait-on cru que cette petite flûte est un des instruments à vent qui fatigue le plus la poitrine des joueurs ? Les muscles de leur poitrine font un effort équivalent à un poids de 56 livres puisqu'il me faut cette même force de vent, c'est-à-dire, un vent soufflé par cette force ou cette pesanteur, pour former le si d'en haut qui est la dernière note où cet instrument puisse s'étendre »¹⁹¹.

Ainsi, il apparaît clairement que la fabrication d'automates permet de se livrer à des recherches qui n'auraient pu avoir lieu sans cela. On acquiert ainsi des connaissances supplémentaires dans les domaines de la biologie et de la physiologie, connaissances qui ne sont rendues possibles que grâce à la création d'automates. Cependant, ce sont également ces connaissances qui vont conduire à soumettre l'homme à ce que l'on nomme aujourd'hui le biopouvoir¹⁹² :

Le grand livre de *L'Homme-machine* a été écrit simultanément sur deux registres : celui anatomo-métaphysique, dont Descartes avait écrit les premières pages, et que les médecins, les philosophes ont continué ; celui technico-politique, qui fut constitué par tout un ensemble de règlements militaires, scolaires, hospitaliers et par des procédés empiriques et réfléchis pour contrôler ou corriger les opérations du corps. [...] *L'Homme-machine* de La Mettrie est à la fois une réduction matérialiste de l'âme et une théorie du dressage, au centre desquelles règne la notion de « docilité » qui joint au corps analysable le corps manipulable. Est docile un corps qui peut être soumis, qui peut être utilisé, qui peut être transformé et perfectionné¹⁹³.

L'œuvre de La Mettrie n'est donc pas à prendre ici comme une référence anecdotique. La filiation que nous sommes en train d'établir entre le transhumanisme et la

¹⁹⁰ J. COHEN, *Les robots humains dans le mythe et dans la science*, op. cit., p. 91.

¹⁹¹ Jean-Claude HEUDIN, « Les créatures artificielles au siècle des lumières : Jacques de Vaucanson le précurseur », dans V. Adam et A. Caiozzo (dir.), *La fabrique du corps humain : la machine modèle du vivant*, op. cit., p. 84.

¹⁹² Ce point sera étudié plus en détail dans les chapitre 4 et 5 de notre étude.

¹⁹³ Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris Gallimard, 1975, p. 160.

philosophie de la Renaissance n'a rien d'arbitraire. Celle-ci s'intègre dans une généalogie plus large de la pensée contemporaine de la technique. La réduction matérialiste et la tradition des automates jouent un rôle important dans les pratiques sociales et politiques : le corps humain peut être « dressé » et manipulé par le pouvoir politique.

Une fois que l'on dépasse cet aspect technique, scientifique et politique de l'automate, on remarque que ce dernier reste un objet qui fait rêver, qui émerveille. Nombreux sont les textes et les témoignages qui nous expliquent que les automates suscitaient l'engouement et l'admiration des foules comme de la Cour. La figure de l'automate est cependant bien plus ancienne. Le mythe qui l'entoure apparaît bien avant la philosophie cartésienne et on retrouve des êtres semblables aux automates en Chine et dans l'Égypte antique. Ces derniers, ne pouvant fonctionner par les rouages de l'horlogerie moderne, prenaient vie grâce à des clepsydres (sortent d'horloges antiques fonctionnant à l'eau, un peu à la manière d'un sablier). Ces automates étaient souvent confondus avec des personnages mythologiques et il est difficile de savoir lesquels ont réellement existé. Du « légendaire Dédale, pionnier du génie mécanicien, [qui] construisit des statues capables de se déplacer toutes seules »¹⁹⁴, à la Galatée de Pygmalion en passant par Héphaïstos, les automates étaient déjà bien présents dans la mythologie gréco-romaine¹⁹⁵. Mais c'est sans doute au siècle des Lumières que l'automate connut sa plus grande heure de gloire et qu'il est vraiment entré dans l'imaginaire. Les plus célèbres étant ceux de Vaucanson et de Jacquet-Droz, les récits qui entourent leur création sont légions et suscitent régulièrement les passions. L'histoire des automates regorge d'exemples et de descriptions toutes plus fabuleuses les unes que les autres et on remarque à quel point l'émerveillement est lié à la prouesse technique comme à la supercherie. On peut par exemple penser au célèbre automate joueur d'échec qui avait, en réalité, un nain en guise de mécanisme :

On connaît l'histoire de cet automate qui, dans une partie d'échecs, était censé pouvoir trouver à chaque coup de son adversaire la parade qui lui assurait la victoire. Une marionnette en costume turc, narghilé à la bouche, était assise devant une grande table, sur laquelle l'échiquier était installé. Un système de miroirs donnait l'impression que cette table était transparente de tous cotés. En vérité, elle dissimulait un nain bossu, maître dans l'art des échecs, qui actionnait par des fils la main de la marionnette¹⁹⁶.

¹⁹⁴ J. COHEN, *Les robots humains dans le mythe et dans la science*, op. cit., p. 11.

¹⁹⁵ Sur le rapport entre l'automate et le mythe et la magie, il faut signaler ici l'article très détaillé d'Anna Caiozzo, « Entre prouesse technique, cosmologie et magie : l'automate dans l'imaginaire de l'orient médiévale », dans V. Adam et A. Caiozzo (dir.), *La fabrique du corps humain : la machine modèle du vivant*, op. cit., p. 43-79.

¹⁹⁶ Walter BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire », *Oeuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 427.

De nos jours, encore, les automates continuent de faire rêver les plus jeunes comme les plus âgés. Pour s'en rendre compte, il suffit de voir l'émerveillement avec lequel s'arrêtent tous les badauds, lorsqu'à la période de Noël des automates toujours plus perfectionnés s'invitent dans les vitrines et les centres commerciaux pour s'adonner à leurs activités. Ils vont et viennent, ramassent du bois, écrivent des lettres, se baladent et saluent la foule qui les épie, etc. Il y a incontestablement quelque chose de magique dans la vision que nous avons des automates, tant leurs mouvements sont précis et perfectionnés, et si l'on ne prête pas attention au fait qu'au bout d'un certain temps donné ils répètent exactement la même suite de mouvements et d'actions, alors on peut avoir l'impression qu'ils sont vivants¹⁹⁷.

Tout comme l'alchimiste, cet aspect magique des automates a donné lieu à des légendes et à toute une littérature liée à ces créatures artificielles et merveilleuses¹⁹⁸. L'automate se retrouve ainsi au centre du *Marchand de sable*, célèbre conte hoffmannien¹⁹⁹. Il faut d'ailleurs relever que dans cette histoire, l'automate est conçu suivant un procédé occulte et la figure du créateur se rapproche de celle de l'alchimiste. Aux aspects mécaniques de l'automate viennent également se mêler des aspects biologiques, et le « sang » a un rôle capital et déterminant dans cette histoire, tout comme les « yeux » : c'est comme s'il fallait un élément organique pour que la machine puisse prendre vie, faisant finalement peut-être d'Olimpia l'un des premiers cyborgs de la littérature. Ce conte se situe de surcroît à la croisée des genres, entre le merveilleux et le roman gothique, ce qui peut mettre le lecteur mal à l'aise, puisque le réel et l'imaginaire finissent par être confondus, entremêlés. Ainsi, à la science nécessaire à la fabrication des automates se joignent la magie et le fantastique. Coppélius est un être étrange qui semble persécuter le héros de ce conte. Il parcourt vraisemblablement le monde à la recherche d'individus susceptibles de l'aider à créer un automate. Nathanaël, traumatisé dans son enfance par cet être « maléfique » va de nouveau le rencontrer alors qu'il entreprend des études. Là, il fait la rencontre d'Olimpia, qui est un automate, qu'il perçoit comme un être humain. Progressivement, il sombre dans la folie et se perd dans l'immensité de cet océan

¹⁹⁷ Sur ce point, nous renvoyons également aux sentiments que l'on peut éprouver lors d'une visite dans un musée d'automates, et de manière plus large au sentiment de mal être que certains rencontrent dans les musées exposant des statues de cire.

¹⁹⁸ À la différence du robot de science-fiction qui est compris de manière scientifique et informatique, l'automate trouve sa place dans le conte, le merveilleux et le fantastique dans la mesure où pour singer la vie et plus particulièrement l'esprit, il faut avoir recours à la magie et à l'occulte afin de trouver un moyen d'incarner un esprit dans ce corps mécanique.

¹⁹⁹ E.T.A. HOFFMANN, *Nachstücke*, « Der Sandmann » (1817), trad. fr. Ph. Forget, « Le marchand de sable », dans *Tableaux nocturnes*, Paris, Imprimerie nationale, T. 1, 1999.

qu'est l'imagination, ne pouvant plus accoster sur la terre ferme du réel. La lecture de ce récit produit ce que Freud appelle une « inquiétante étrangeté » (« Das Unheimliche »).

Une autre grande figure de l'automate dans la littérature est certainement incarnée par l'Andréide Hadaly du professeur Edison dans le roman de Villiers de l'Isle-Adam²⁰⁰. On a bel et bien ici un véritable automate, un être mécanique dont on nous explique tous les mécanismes. Le vocabulaire employé est d'ailleurs extrêmement technique, on nous parle de « disques de métaux », de « fils brillants », de « disques de verres trempés », de « moteur électromagnétique », d'« aimant », de « lame de nickel », d'« isolateur », de « ruban d'étain », et de « cylindres » qui peuvent contenir jusqu'à soixante-dix mouvements généraux. Cependant, encore une fois, l'automate ne peut prendre vie sans une autre chose qui ne soit pas mécanique. Hoffmann avait eu recours à des éléments biologiques et à l'alchimie, Villiers de l'Isle-Adam a quant à lui recours au spiritisme, et c'est seulement parce que l'esprit Sowana s'incarne dans son automate que celui-ci peut « vivre ». Au final, on en vient à ce que nous évoquions précédemment, à savoir que dès les automates, ce dont rêve l'homme, le créateur, ce n'est pas simplement de créer une machine qui agit, se meut et se comporte physiologiquement comme un être humain, mais bien de concevoir une machine dont l'esprit est semblable à un être humain, une machine qui pense comme un homme. En un certain sens, l'automate, bien qu'il fasse rêver, s'avère une aventure décevante, qui ne comble pas suffisamment le désir de l'homme de créer un être à son image. À observer de loin, de derrière une vitrine, l'automate est suffisant, on se prend au jeu et on peut même le confondre avec un humain. Cependant, dès que l'on s'en rapproche, le masque tombe, et l'on constate qu'il ne s'agit là que d'une pâle copie de l'homme avec laquelle on ne peut entretenir une relation, elle se répète, ne s'adapte pas et ne discute pas.

Malgré cela, l'automate n'en reste pas moins l'homme préhistorique du robot de science-fiction : il est, pourrait-on dire, au robot ce que l'*homo erectus* est à l'homme. Ainsi, si la science-fiction s'est assez vite débarrassée de l'automate, elle lui fait néanmoins un clin d'œil à travers le film *Blade Runner*²⁰¹, où on aperçoit des automates se baladant dans un vieil appartement. On peut y voir une sorte d'hommage à ces précurseurs de la robotique dans un univers *technologisé* où l'artifice est partout, où les robots, les

²⁰⁰ Auguste de VILLIERS de L'ISLE-ADAM, *L'Eve future*, Paris, Gallimard, 1993 [Paris, Brunhoff, 1886].

²⁰¹ Riddley SCOTT, *Blade Runner*, États-Unis, 1982.

intelligences artificielles et autres cyborgs envahissent l'espace, tandis que la Terre sombre chaque jour un peu plus dans la désolation...

L'esprit des Lumières et la pensée du progrès

« Qu'est-ce que l'histoire et la science ? La lutte contre la mort. La véhémence aspiration d'une grande âme immortelle pour communiquer l'immortalité emporte alors le sage à élever son vœu à cette forme prophétique : "la science aura vaincu la mort. Et alors, on ne mourra plus" »²⁰². Non, nous ne sommes pas ici en présence d'un extrait du manifeste transhumaniste, mais devant une réflexion sur la philosophie de Condorcet. Nous souhaitons savoir si certaines idées, voire l'ensemble du projet transhumaniste, étaient propres à ce courant de pensée, ou bien si elles s'inscrivaient dans une tradition philosophique ; si les thèmes abordés par ce mouvement étaient propres à notre époque ou bien s'il s'agissait plus de ce que nous pourrions appeler des constantes anthropologiques. Nous venons déjà de voir que l'on peut établir certains rapprochements entre le transhumanisme et la pensée des humanistes du Moyen-Age et de la Renaissance. Ces penseurs qui commencent à entrevoir les notions d'autonomie et de progrès sont souvent qualifiés de pré-Lumières. Et voici que nous nous retrouvons devant la philosophie de Condorcet qui signe, avec son *esquisse*, le testament des Lumières. C'est pourquoi nous allons continuer notre marche dans l'histoire de la philosophie, et nous avancer jusqu'au XVIII^e siècle, siècle des Lumières, siècle de tous les espoirs pour les philosophes humanistes qui percevaient les temps à venir comme la réalisation d'une utopie, comme la fondation d'une nouvelle Atlantide. Contrairement aux penseurs de la Renaissance qui procédaient par récits de voyage, qui opéraient une délocalisation spatiale pour décrire d'autres systèmes politiques, une humanité quelque peu différente, les Lumières opèrent une délocalisation temporelle. L'utopie n'est plus un ailleurs géographique mais une construction future, dont les bases sont à poser dès maintenant. La pensée des Lumières marque non seulement la naissance de la pensée du progrès et de l'Histoire, mais elle va également structurer la pensée des trois siècles suivants, de telle sorte que la plupart des philosophes se positionneront en rapport avec Kant. Rappelons que les transhumanistes revendiquent ouvertement l'héritage des Lumières.

²⁰² Michèle BENABES, « Citations et point de vue », in *Analyse et réflexion chez Condorcet*, Paris, Ellipses, 1989, p. 122.

Nous avons déjà évoqué précédemment Francis Bacon et son œuvre, *La nouvelle Atlantide*. Le mythe de l'Atlantide, et avec lui celui de l'âge d'or, de l'Eden, est important dans notre généalogie, parce qu'il représente un lieu commun dans la pensée des Lumières et des pré-Lumières. Les humanistes du XVIII^e siècle sont des utopistes, et envisagent de transformer le monde grâce à la science. Il s'agit de retrouver, ou plutôt de recréer, un état par l'entreprise de sociétés savantes : celui de l'âge d'or. La science est le moyen de réaliser l'utopie, d'améliorer la condition de l'homme. On voit aisément ici le lien avec la pensée transhumaniste. Bacon, Bailly, Condorcet font référence explicitement à l'Atlantide pour parler d'un état originel et idéal de l'humanité. Pour penser le progrès, ces auteurs utilisent un schéma qui consiste à partir d'un état originel et mythologique perdu pour se diriger vers la construction d'un avenir utopique. La science doit permettre à l'homme de recréer les conditions qui étaient les siennes lors de cet âge d'or mythologique.

Dans son *Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain*, Condorcet envisage dans sa « dixième époque » l'évolution possible et souhaitable de l'humanité. Il s'inscrit dans la continuité de la pensée des Lumières et de l'idée du progrès perçu comme un mouvement de rationalisation du monde qui doit permettre aux hommes d'acquérir connaissance, bonheur et liberté. Tout comme Bacon, Condorcet milite pour une société savante sans pour autant, comme le souligne P. Vilani, sombrer dans un despotisme éclairé²⁰³. Nous retrouvons finalement dans la philosophie de Condorcet un grand nombre d'éléments déjà présents chez les alchimistes et les pré-Lumières. En digne représentants des Lumières, les principaux mots d'ordre dans cette « dixième époque » sont les suivants : penser l'histoire, le progrès, le perfectionnement indéfini et la liberté. Mots d'ordres qui sont encore aujourd'hui ceux de nombreux philosophes et notamment – et c'est bien là ce qui nous intéresse – des transhumanistes. Ce qui est frappant avec la « dixième époque » de *l'Esquisse*, c'est son caractère contemporain, tant et si bien qu'elle pourrait facilement tenir lieu de manifeste politique aussi bien pour les transhumanistes que pour un parti politique quelconque.

La « dixième époque » intitulée « Des progrès futurs de l'esprit humain » se veut bien plus qu'un simple projet ou programme à réaliser. À l'instar des écrits de nos penseurs transhumanistes, il y a comme quelque chose d'inéluctable dans ce récit. Ce n'est pas un projet que l'on doit réaliser, c'est quelque chose qui va arriver. Il y a dans les deux

²⁰³ P. VILANI, « De l'âge d'or mythe de l'origine et utopie chez Condorcet », in. *Analyses & réflexion sur Condorcet*, Paris, Ellipses, 1989, p. 43.

cas quelque chose de prédictif, voire de prophétique dans l'énonciation, et le discours n'est là que pour tenter d'accélérer le processus et l'accompagner pour faire en sorte que les transformations à venir se déroulent sans traumatismes.

Si l'homme peut prédire, avec une assurance presque entière, les phénomènes dont il connaît les lois ; si lors même qu'elles lui sont inconnues, il peut, d'après l'expérience du passé, prévoir avec une grande probabilité les événements de l'avenir, pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique celle de tracer avec quelque vraisemblance le tableau des destinées futures de l'espèce humaine, d'après les résultats de son histoire ?²⁰⁴

C'est sur ces mots que s'ouvre le dernier chapitre de *l'Esquisse*. Le savant légitime ici, sous couvert de la science, ses prédictions. L'avenir est ici fait de probabilité et de vraisemblance, le devin fait place au scientifique qui, suivant ce que l'on nomme aujourd'hui des algorithmes, se charge de dire de quoi sera fait demain. C'est là le premier point commun entre *l'Esquisse* – que l'on pourrait envisager comme le manifeste des Lumières – , le communisme de Marx et les transhumanistes. La science historique se substitue ainsi peu à peu à la religion, la foi en Dieu fait place en une foi pour les nombres, les statistiques et les probabilités. Cette science historique et la valorisation du savant vont de pair avec la pensée du progrès. Si le progrès peut se définir très sommairement comme une marche en avant, il peut également être conçu comme quelque chose de cyclique, comme un éternel retour. Cependant, rien n'empêche de concilier une progression linéaire avec des schémas et/ou des cycles qui se répètent. Condorcet partage avec Bacon cette idée d'un temps linéaire, d'une conception progressiste de l'histoire, et les progrès humains sont potentiellement infinis. Ces progrès humains s'accompagnent de progrès social, ce n'est pas seulement l'individu qui est concerné, mais toute la société.

Si nous passons aux arts dont la théorie dépend de ces mêmes sciences, nous verrons que les progrès qui doivent suivre ceux de cette théorie ne doivent pas avoir d'autres limites ; que les procédés des arts sont susceptibles du même perfectionnement, des mêmes simplifications que les méthodes scientifiques ; que les instruments, que les machines, les métiers ajouteront de plus en plus à la force, à l'adresse des hommes, augmenteront à la fois la perfection et la précision des produits, en diminuant, et le temps, et le travail nécessaires pour les obtenir ; alors disparaîtront les obstacles qu'opposent encore à ces mêmes progrès, et les accidents, qu'on apprendrait à prévoir, à prévenir, et à l'insalubrité, soit des travaux, soit des habitudes, soit des climats [...] Alors un espace de terrain de plus en plus resserré pourra produire une masse de denrées d'une plus grande utilité ou d'une valeur plus haute ; des jouissances plus étendues pourront être obtenues avec une moindre consommation.²⁰⁵

²⁰⁴ CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, 1988, p. 265.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 280.

Une société plus libre, avec des individus plus éclairés, plus autonomes mais surtout, des individus libérés du travail : idéal des Lumières ou désir profondément humain traversant l'espace et le temps ? Il semble y avoir depuis Aristote une tradition visant à promouvoir l'idée selon laquelle l'homme devrait être libéré du travail. Aristote, Condorcet, Marx et certains transhumanistes ont en tête cet idéal. Pour bon nombre, le progrès vise justement à cette libération qui permettra finalement à l'humanité de se développer et de s'améliorer dans bien des domaines. La comparaison a souvent été faite entre le travail et l'esclavage et on notera d'ailleurs l'odieuse formulation de « ressources humaines » qui va à l'encontre du plus élémentaire impératif kantien : l'homme (travailleur salarié) se trouve être considéré simplement comme un moyen, il est relégué à l'état de ressource, il n'est plus qu'un outil, une machine. En outre, les nombreuses théorisations du travail à la chaîne ont renforcé cette *machinisation* de l'homme, ses gestes doivent être précis, mécaniques et rapides. Le développement de machines autonomes et d'intelligences artificielles à notamment pour but de libérer l'homme du travail. Bien sûr cette entreprise n'est pas entièrement humaniste. D'un côté, nous avons certes des philosophes qui encouragent ce développement dans la mesure où, pour reprendre les mots de Marx, l'homme, une fois libéré du travail, peut se permettre « de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de s'occuper d'élevage le soir et de m'adonner à la critique après le repas, selon que j'en ai envie, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique »²⁰⁶. En outre, en se réappropriant sa vie et son temps, l'homme aura la capacité de redevenir pleinement citoyen. Mais de l'autre côté, on trouve des impératifs économiques : il faut produire vite et mieux, et il s'avère que la machine est plus efficace, plus précise, elle calcule plus rapidement que l'homme. Remplacer l'homme par la machine n'est pas seulement humaniste, c'est aussi rentable. Notons par ailleurs que notre époque est marquée par une incroyable tension. D'une part, tout est fait pour débarrasser l'homme du travail, pour remplacer l'esclave (et par extension le travailleur et en particulier l'ouvrier) par la machine. Cette substitution a essentiellement pour but de permettre à tous d'avoir le temps nécessaire pour accomplir leurs plans de vie et s'épanouir sur le plan personnel. La mécanisation permet de produire plus, tout en diminuant considérablement le temps de travail. D'autre part, on voit cependant se mettre en place une sorte de métaphysique ou d'ontologie du travailleur. La valeur du travail croît tandis que sa nécessité s'amenuise. Ainsi, alors que la pensée du progrès a œuvré à former une société où les hommes seraient

²⁰⁶ Karl MARX, *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, chapitre VI : « *L'idéologie allemande* », p. 287-392.

affranchis du travail, nous voilà dans une société qui méprise et stigmatise ses chômeurs et ses inactifs. Cette valorisation presque métaphysique du travail conduit également à une forme de technophobie : les nouvelles technologies constituent un danger car elles privent l'homme de la possibilité de travailler (et d'être aliéné). Ainsi, alors qu'il faudrait combattre une certaine vision du chômage et de « l'inactivité », alors qu'il faudrait repenser le système économique (par exemple par la mise en place d'un revenu de base), nombreux sont ceux à se réfugier dans une posture conservatrice et à diaboliser l'autre c'est-à-dire ici la machine (bien que l'autre soit également par extension l'étranger et l'immigré) comme ennemi de l'honnête ouvrier ²⁰⁷.

²⁰⁷ Nous pourrions mener notre analyse bien plus loin en nous attardant sur la philosophie de Kant, de Nietzsche, de Marx, de Saint-Simon, etc., ou encore sur l'imaginaire des utopies futures à des époques différentes. Cependant il n'est pas nécessaire pour notre présent propos d'entrer ici plus en détail, ni de prétendre à l'exhaustivité. Le lecteur aura compris l'idée générale et il est plus que temps de clore ce chapitre. Par ailleurs, certaines réflexions avancées ici seront développée plus en détails dans la suite de ce travail.

Chapitre 3 – Mythes et Science-fiction : l'imaginaire derrière la technique

- Savez-vous pourquoi les gens se méfient tellement des cybrides ? me demanda Hunt.
- Oui, répondis-je. À cause du syndrome du monstre de Frankenstein. De la peur de tout ce qui a forme humaine sans être tout à fait humain. Je suppose que c'est la véritable raison pour laquelle les androïdes ont été mis hors la loi.
- On peut le dire, oui, reconnut Hunt. Mais les cybrides sont tout à fait humains, n'est-ce pas ?
- Génétiquement parlant, ils le sont, oui, répondis-je, [...] Mais ils font aussi partie du TechnoCentre, poursuivis-je, [...] Ce qui fait qu'ils ne correspondent sans doute pas complètement à la définition de « tout à fait humain ».
- Faites-vous partie du TechnoCentre ? me demanda Gladstone en tournant abruptement la tête vers moi ? Je commençai une nouvelle esquisse.
- Pas vraiment, répliquai-je. Ils me laissent voyager librement dans certaines régions, mais cela ressemble plus aux accès que quelqu'un peut effectuer dans l'infosphère qu'aux véritables possibilités du Centre.²⁰⁸

La question du mythe est l'une des thématiques majeures à laquelle on ne peut se soustraire si l'on veut mener à bien une généalogie de la pensée, et cela l'est encore plus pour la pensée transhumaniste. Les mythes sont les racines de la pensée moderne, de l'imaginaire, mais aussi de l'éthique dans la mesure où notre inconscient (collectif) est parcouru par des archétypes plus ou moins archaïques tributaires des mythes. En effet,

la conscience dispose de deux manières pour se représenter le monde. L'une directe, dans laquelle la chose elle-même semble présente à l'esprit, comme dans la perception ou la simple sensation. L'autre *indirecte* lorsque, pour une raison ou pour une autre, la chose ne peut se présenter en « chair et en os » à la sensibilité. [...] dans tous ces cas de conscience indirecte, l'objet absent est *re-présenté* à la conscience par une *image*, au sens très large du terme²⁰⁹.

Les pronostics sur le futur entrent dans cette manière indirecte de se représenter le monde. Qu'il s'agisse des possibilités et des conséquences offertes par la science (et la technologie) ou de l'espoir d'un « après la mort » auquel aspirent les croyants, ces objets sont absents et non-accessibles à nos sensations, ils ne peuvent donc être re-présentés à la

208

Dan Simmons, *The Fall of Hyperion*, New-York, Doubleday, 1990, trad.fr. G. Abadia, *La chute d'Hypérion*, Paris, Pocket, 1995, p. 25.

²⁰⁹ Gilbert DURAND, *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964, p. 8.

conscience que par des images. Ce sont ces images qui constituent notre imaginaire collectif et notamment au travers des mythes. Le mythe, qu'il soit antique, religieux ou encore scientifique ne manque pas, en effet, de laisser une trace, une empreinte dans nos manières de penser et de percevoir le monde. Le mythe se trouve également au centre de nombreuses recherches en sciences-humaines, que ce soit en sociologie, en anthropologie ou encore en psychologie²¹⁰. Ainsi, ne pas prendre en compte l'influence des mythes (et de l'imaginaire) sur notre pensée et nos représentations reviendrait à manquer d'un sérieux outillage critique. En effet, les mythes jouent un rôle fondamental dans les processus d'objectivation du monde et de subjectivation de l'individu. Ernst Cassirer rappelle à ce propos que « le mythe devient un problème philosophique dans la mesure où s'exprime en lui une orientation originaire de l'esprit, une manière parmi d'autres pour la conscience d'organiser le monde »²¹¹ et de créer du sens. Le mythe s'interroge sur le *quoi*, le *à partir de quoi*, et le *vers quoi*. Notons également, toujours selon Cassirer, que « le point de départ authentique de tout devenir de la science, l'élément immédiat qui est à son origine, se trouve moins dans la sphère sensible que dans l'intuition mythique »²¹². Considérant cela, comment analyser, démêler et répondre de manière critique et constructive aux différents débats éthiques si l'on ne prend pas en compte l'arrière plan de la pensée que constitue l'imaginaire²¹³ ? Ce que nous voulons faire ici, c'est mettre en évidence certaines de ces images qui peuplent nos imaginaires, mais surtout mettre en place une méthode qui permette d'aiguiser l'esprit critique et de se questionner régulièrement sur les raisons du sentiment de technophobie.

Rêves d'immortalité : de Gilgamesh aux « cyber-paradis »

Le mythe de l'immortalité est le premier mythe sur lequel il convient de s'attarder. Il est non seulement le plus ancien, mais aussi celui qui n'a jamais cessé d'être d'actualité. De nos jours, le mythe de l'immortalité est particulièrement populaire. Il suffit pour s'en rendre compte de constater le succès des films de zombies et des histoires de vampires. Les

²¹⁰ Sur cette question, nous renvoyons en particulier aux ouvrages de G. DURAND, *L'Imagination symbolique, op. cit.*, & *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, aux textes de Carl GUSTAV Jung, *Symbole der Wandlung*, Zurich, Rascher, 1950, trad. fr. Y. Le Lay, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Paris, Le Livre de Poche, 2010. ainsi qu'à Ernst CASSIRER, *La Philosophie des formes symboliques. La pensée mythique* (tome 2), trad. fr. J. Lacoste, Paris, Éditions de Minuit, 1972,

²¹¹ Ernst CASSIRER, *La Philosophie des formes symboliques, op. cit.*, p. 18.

²¹² *Ibid.*, p. 11.

²¹³ Par exemple, à l'évocation du mot « robot », il y a de grandes chances pour que se forme dans l'esprit une représentation du *Terminator*. À cette image vient ensuite se greffer un sentiment de peur ou d'inquiétude qui peut, suivant le débat, orienter la pensée vers une position de répulsion, vers un sentiment de technophobie.

progrès des technosciences et la pensée transhumaniste réactualisent de manière considérable ce mythe : peut-être n'a-t-on encore jamais été aussi près de transformer le mythe en réalité. L'humanité commence lorsque les hommes offrent une sépulture à leurs cadavres et érigent des cultes à des divinités. Avec la mort naît ainsi également une croyance en un autre chose, en un au delà. La pensée de la mort est rarement une pensée de la fin de tout, de l'arrêt total. Pour la plupart des civilisations, mourir ce n'est pas disparaître totalement. La mort apparaît très souvent comme une injustice, comme « le scandale par excellence »²¹⁴.

Science et religion œuvrent pour la même cause, et si l'immortalité est dans les deux cas le but ultime à atteindre, les voies qui y mènent divergent considérablement. Nick Bostrom dans son article « A History of Transhumanist Thought » explique que la pensée transhumaniste se situe dans un *continuum* qui commence avec l'*Épopée de Gilgameš*²¹⁵. L'*Épopée de Gilgameš* est « la plus vieille œuvre littéraire connue »²¹⁶ et nous conte les aventures d'un homme qui refuse de mourir et qui part en quête de l'immortalité. Gilgameš ne pouvait

se faire à l'idée d'être, un jour, pris lui aussi par [la mort], et transformé en cette chose ignoble. Voilà pourquoi, n'arrivant plus à trouver suffisants ces dérisoires succédanés d'immortalité que constituaient le renom et la gloire déjà acquis dans l'aventure des Cèdres, Gilgameš s'était résolu, au bout du compte, à une tout autre expédition, cette fois solitaire, à la poursuite de la vie-sans-fin, du moyen d'échapper à la mort et de vivre toujours. ²¹⁷

La mort est une fatalité à laquelle il faut échapper, car tel ne peut être l'aboutissement de toute une vie. L'homme a dû trouver un moyen pour faire face à ce scandale, à cette injustice, à cette angoisse. Il se trouve que c'est la religion qui la première a apporté une réponse pour permettre à l'humanité de faire face à ce trouble existentiel engendré par la peur de la mort. Limités par leurs moyens d'actions, les premiers hommes ont dû avoir recours à une puissance supérieure, ils se sont inventés des dieux.

L'immortalité ne semblait jusqu'à présent pas possible dans le monde matériel et les différentes tentatives pour y accéder se sont toutes soldées par des échecs, que ce soit Gilgameš, la quête du Graal, la fontaine de jouvence ou encore l'élixir de longue vie des alchimistes. La mort s'est jusqu'à présent révélée être une fatalité impossible à contourner

²¹⁴ Pascal HINTERMEYER, « La mort », dans M. Marzano (dir.), *Le dictionnaire du corps*,

²¹⁵ N. BOSTROM, « A History of Transhumanist Thought », art. cit., p. 1.

²¹⁶ Jean BOTTERO, *L'Épopée de Gilgameš : le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, Gallimard, 1992, p. 17.

²¹⁷ *Ibid*, p. 43.

et la faucheuse ne se laisse pas duper si facilement. Ce qui est intéressant ici pour notre démarche, c'est de relever que chaque époque possède son propre mythe d'immortalité et que plus d'une fois les hommes ont cru être proches du but. Rappelons que les alchimistes étaient intimement persuadés qu'ils trouveraient tôt ou tard la recette de l'élixir de longue vie, Bacon pensait que les savants de son époque étaient proches de trouver une sorte de médicament miracle, et aujourd'hui, les transhumanistes sont convaincus qu'avant 2030 se produira la *Singularité* et qu'à partir de ce moment l'homme sera en passe de devenir immortel.

En attendant, la croyance la plus commune est celle qui envisage simplement l'immortalité de l'âme, un avenir *postmortem* dans un paradis céleste. Le corps matériel est jeté, l'esprit du mort s'en va dans un ailleurs pour y retrouver ses connaissances et ses proches déjà décédés²¹⁸. On remarque d'ailleurs que l'imaginaire chrétien est très profondément ancré dans l'inconscient des occidentaux, même lorsque ceux-ci ne sont jamais entrés dans une église. Outre ce besoin de croire, il nous faut par ailleurs relever que le pouvoir comme le savoir ont longtemps été assujettis à la religion chrétienne en Europe. Est-il besoin de rappeler que la monarchie française était une monarchie de droit divin ? Est-il besoin de mentionner que l'Inquisition contrôlait le savoir et n'hésitait pas à faire pression sur ceux qui osaient contredire les vérités bibliques ? De Galilée à Giordano Bruno, les exemples sont nombreux. La relation entre la religion et le pouvoir politique se déroula quasiment sans souci pendant plusieurs millénaires, tant et si bien que, même une fois divorcés, la religion qui avait pris soin de semer ses graines dans tous les recoins possibles, exerce aujourd'hui toujours sa petite influence, que ce soit dans les décisions politiques, les débats éthiques ou encore dans les controverses scientifiques.

Ce qui pourrait mettre fin à l'humain, ce n'est peut être pas comme on le présente souvent la « mécanisation » de l'homme, ni l'augmentation des capacités physiques et cognitives. La fin de l'homme, ce pourrait être avant tout la fin de la mort. Le posthumain, c'est-à-dire celui qui arrive après l'humain, ne serait donc qu'un humain ayant accompli le rêve hybristique de l'immortalité. L'humain avait trouvé réponse à cette angoisse par la religion : humain, religion et mort apparaissant d'ailleurs de manière concomitante. Le

²¹⁸ Ceci est la représentation la plus commune dans notre société. Le but de ce mémoire ne consistant pas à cataloguer les différents mythes religieux sur l'après-mort, il ne sera pas fait allusion à la réincarnation, au Valhalla, etc. Le point important sur lequel il faut insister, c'est l'existence de nombreux mythes qui véhiculent l'idée selon laquelle la mort n'est qu'un commencement (ou recommencement) de quelque chose. En somme, il y a une réelle angoisse qui pousse les gens à croire en ces différents mythes (parfois absurdes) plutôt qu'à envisager ce qui se présente empiriquement à leurs yeux, à savoir décomposition et néant.

posthumain naîtrait ainsi en même temps que l'immortalité à travers un « cyber-paradis » où il pourrait par exemple effectuer des sauvegardes régulières de sa personnalité, mettant également un terme aux morts violentes. Mais alors que l'humain était motivé par de grandes aspirations et tentait d'en faire un maximum pendant la courte durée de sa vie dans le but de réaliser non seulement de grands rêves mais aussi, et surtout, dans le but de rentrer dans l'Histoire et d'atteindre la gloire et la renommée, ce qui était le premier but de Gilgameš, le grand roi d'Uruk, on peut se demander ce qu'il adviendrait de ces posthumains immortels. Quelles seraient leurs aspirations, leurs rêves à eux qui auraient la capacité de parcourir l'Histoire « en chair et en os » ? L'immortalité est-elle souhaitable ? À cette question, la réponse est la plupart du temps négative (bien que le désir d'accroître la durée de vie soit pourtant présent : la vie doit être longue, mais limitée). Sans doute à cause de ce dont nous venons de voir, à cause de cette idée de transgression²¹⁹.

Les transhumanistes sont souvent présentés comme des illuminés voulant braver la mort, des types farfelus, des originaux qui rêvent d'immortalité. Essayons de voir ce qui se cache derrière cette qualification « d'illuminé » et en particulier derrière cette inquiétude que représentent les transhumanistes. Pendant des milliers d'années, ce sont les religions qui ont eu le monopole de la réponse apportée à cette angoisse métaphysique et existentielle qu'est la mort, promettant également de retrouver ses proches dans un ailleurs. Or, si l'immortalité devient possible du jour au lendemain, que ce soit par des organes artificiels ou par le téléchargement de notre conscience dans un espace virtuel, un *cyberparadis*, alors cela signifie également l'impossibilité de revoir des proches qui seraient décédés avant l'avènement d'une telle technologie. À cette perte considérable s'ajoute également un sentiment d'injustice, il y a un avant la mort et un après la mort. Pour répondre à ce trouble occasionné par la mort, il faudrait faire le pari insensé de croire en Dieu et en un au-delà. Or, on constate que ce sont les transhumanistes qui sont qualifiés de « fous » car ils refusent de faire ce pari démentiel.

L'héritage de Prométhée

Il convient de montrer que les discours portant sur la nature humaine ainsi que les différentes figures de l'homme de science, notamment sa figure de transgresseur, sont tributaires du mythe de Prométhée. L'héritage prométhéen est un thème qui a déjà fait l'objet de nombreuses recherches et il est désormais admis qu'il y a une continuité entre

²¹⁹ Pour plus de détail voir l'ouvrage de Laurent ALEXANDRE, *La Mort de la mort : Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2011.

Prométhée, Faust et Frankenstein. Ces trois figures nous questionnent sur la place de l'homme dans l'univers, le rôle qu'il doit y jouer et sur les limites que doit se fixer l'homme de science. Ce qui est le plus intéressant ici c'est de constater comment ces différents récits, ces mythes constituent en partie les piliers de l'éthique actuelle.

Avant d'aller plus loin et de nous pencher sur le rapport entre la pensée contemporaine et le mythe antique, il nous faut tout d'abord rappeler les différentes figures de Prométhée, le célèbre Titan et rival de Zeus. Comme beaucoup de mythes grecs, le récit de son histoire évolue, subit des changements, des modifications. C'est un personnage qui parcourt l'Histoire et son récit nous est conté par Hésiode mais également par Goethe, en passant par Eschyle et Platon. Nous allons principalement nous concentrer sur le Prométhée d'Hésiode et d'Eschyle, ainsi que sur celui de Platon.

Prométhée apparaît à deux reprises chez Hésiode, dans la *Théogonie*, ainsi que dans *Les travaux et les jours*. Hésiode est le premier à écrire sur Prométhée. Il le dépeint comme un être rusé, un fourbe qui refuse de se soumettre à la volonté de Zeus, pour le bien des hommes. Prométhée incarne le savoir, il est celui qui sait, « qui en sait plus que nul au monde », celui qui pense avant. Son histoire commença le jour où il prit part en tant qu'arbitre à une querelle qui opposait les hommes et les dieux. Il trouva une astuce pour mettre fin à la querelle, pour déterminer quelle part du bœuf reviendrait aux dieux et quelle part reviendrait aux hommes. Il fit deux tas et laissa à Zeus le soin de choisir la part qui reviendrait aux dieux. Mais Prométhée avait déjà pris parti dans cette histoire et joua un mauvais tour au roi des dieux. Le partage du bœuf était, en effet, loin d'être équitable. Le premier tas était constitué des os de l'animal, cependant ces os étaient recouverts de « graisse blanche », ce qui laissait suggérer une part des plus appétissantes. L'autre moitié, quant à elle, était constituée de la chair et des meilleures parties de l'animal, mais le tout avait été « recouvert [...] du ventre du bœuf », ce qui rendait la chose peu ragoûtante. Prométhée, connaissant le caractère de Zeus, savait que celui-ci choisirait la part la plus appétissante aux dépens des hommes. Cependant, Zeus se rendit compte de la supercherie et souleva la graisse blanche avant de laisser aller sa fureur. La vengeance de Zeus se dirigea pas vers vers Prométhée, mais vers les hommes qu'il priva du feu en refusant de faire tomber la foudre.

C'est à ce moment que le Prométhée que nous connaissons tous, le Prométhée « pyrophore », entre en scène. Il vole le feu et l'apporte aux hommes. « Quand [Zeus] vit briller au milieu des hommes l'éclatante lueur du feu », il se vengea non seulement des

hommes en créant celle de qui naîtra « l'engeance maudite des femmes », mais aussi de Prométhée qu'il enchaîna et qu'il condamna à se faire picorer chaque jour le foie par un aigle. La légende prend ainsi forme dans la *Théogonie* où l'on se trouve face à un Titan qui refuse de se soumettre à l'autorité de Zeus, qui trompe le roi des dieux. On est cependant en présence d'un philanthrope qui se sacrifie pour améliorer la condition humaine, sacrifice qui semble être vain, puisque la condition des pauvres mortels se trouve aggravée suite à la vengeance de Zeus. *Les travaux et les jours* n'apportent rien de nouveau au mythe de Prométhée, le récit insiste particulièrement sur le vol du feu, la tromperie du Titan et la création de Pandore, responsable des maux qui accablent les humains. Hésiode nous dévoile un Zeus tout puissant dont nul ne peut contester ou empêcher les desseins, face à un Prométhée dont la force est limitée, mais qui persiste à se révolter, à tromper et à manipuler.

Venons-en désormais au récit d'Eschyle, le *Prométhée enchaîné*, où le personnage y est beaucoup plus développé, apparaissant en véritable héros tragique. Le *Prométhée enchaîné* est le premier opus d'une trilogie et apparaît en plein âge d'or d'Athènes vers -472. Le Titan y est dépeint de manière bien différente de la version hésiodique. Cependant, il ne faut pas y voir une rupture car à bien y regarder, « Eschyle se contente de développer ce qu'Hésiode, par ses jeux de mots, avait déjà laissé transparaître »²²⁰. Hésiode mentionne Prométhée principalement pour expliquer les maux des hommes. Eschyle, quant à lui, se concentre sur le personnage de Prométhée, il nous décrit avec émotion la punition de ce Titan qui s'est sacrifié pour l'humanité et en fait un véritable héros qui tient tête à un Zeus, lequel n'incarne pas encore la figure du Juste. L'histoire de Prométhée est celle d'une profonde injustice, du sort qui s'acharne²²¹.

Dans cette deuxième version du mythe, on apprend que Prométhée le Titan sait que les batailles ne se gagnent pas par la seule force, mais bien par la ruse. Ses frères Titans, trop confiants en leur supériorité, ne l'écoutent pas et ne lui prêtent aucune attention. Prométhée décide alors de changer de camp pour prendre place aux côtés de Zeus qui remporte la victoire sur Cronos en suivant ses conseils. Cette victoire marque avant toute chose le triomphe de la ruse et de la raison sur la force et la violence physique. La ruse, la *métis*, est incontestablement une grande qualité pour les Grecs, le présent récit de

²²⁰ Marie-Laurence DESCLOS, « D'Hésiode à Eschyle : Prométhée un mythe de souveraineté entre rupture et continuité », in. *Figures de la rupture, figures de la continuité chez les anciens*, Grenoble, Recherche sur la philosophie et le langage, 2011, p. 78.

²²¹ Nous ne reviendrons pas ici sur les stratégies employées par Eschyle et les différents auteurs qui reprendront le mythe de Prométhée pour modifier son arbre généalogique. Nous renvoyons à l'article de Desclos cité précédemment.

Prométhée en fait l'éloge, mais c'est surtout Homère qui la porte à un haut niveau avec le personnage d'Ulysse. La ruse est un des caractères communs au Prométhée d'Hésiode et d'Eschyle, elle est liée à la raison, à l'intelligence, entendue comme capacité à faire des liens. En ce sens, la figure de Prométhée incarne un certain idéal humain : l'être humain à la différence des autres espèces ne peut survivre par la violence ou la force, il est naturellement faible face aux autres animaux. Cet éloge de la ruse est le premier point qui permettra d'identifier l'homme de science au Titan.

Zeus n'aurait pas pu remporter la victoire sur Cronos et les Titans sans le concours de Prométhée, qu'il récompensa en le faisant enchaîner à un rocher. Voilà ce que nous révèle Eschyle, voilà l'injustice faite à Prométhée. Cependant, ce n'est pas ce qui nous intéresse le plus ici. Ce qui nous préoccupe c'est le lien qui unit les hommes à Prométhée. Suite à sa victoire, Zeus prit la décision d'« anéantir la race » humaine, projet auquel seul Prométhée s'opposa. Le Titan philanthrope apparaît comme le défenseur, le sauveur et le protecteur des êtres humains, et pour accomplir cette fonction il doit s'opposer à Zeus, défier son autorité. Il faut prendre connaissance ici de ce que l'humanité doit à ce Titan qui s'est sacrifié pour elle, et ses présents sont nombreux, à commencer par le feu dont nous avons déjà parlé avec Hésiode. Eschyle développe le récit de celui qu'on qualifie de « pyrophore ». Il faut davantage voir derrière le vol du feu un aspect métaphorique : avec le feu Prométhée apporte également la lumière, c'est-à-dire la connaissance. Ainsi, grâce à Prométhée l'homme connaît les « arts sans nombres ».

Écoutez en revanche les misères des mortels, et comment des enfants qu'ils étaient, j'ai fait des êtres de raison doués de pensée [...] au début ils voyaient sans voir, ils écoutaient sans entendre [...] ils ignoraient les maisons de briques ensoleillées, ils ignoraient le travail du bois ; ils vivaient sous terre, comme des fourmis agiles, au fond de grottes closes au soleil [...] ils faisaient tout sans recourir à la raison, jusqu'au moment où je leur appris la science ardue des levers et couchers des astres. Puis ce fut le tour de celle du nombre, la première de toutes, que j'inventai pour eux, ainsi que celle des lettres assemblées, mémoire de toutes choses, labeur qui enfante les arts. Le premier aussi, je liai sous le joug des bêtes soumises soit au harnais, soit à un cavalier, pour prendre aux gros travaux la place des mortels [...] nul autre que moi non plus n'inventa ces véhicules aux ailes de toile qui permettent au marin de courir les mers²²².

Il leur apporta encore la médecine, la pharmacopée, les arts divinatoires, la métallurgie, etc. Considérant tout cela, il n'est pas étonnant alors que les alchimistes du Moyen-Age se réclamaient de Prométhée. En somme, l'homme de science rend hommage à cet héritage prométhéen. Prométhée apporte avec le feu et les arts, les sciences et les techniques, et débarrasse même l'homme des travaux pénibles, travaux qui étaient chez Hésiode une

²²² ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, trad. fr. P. Mazon, Paris, Belles lettres, 1984, 442-469.

punition de Zeus. Enfin, Prométhée est également celui qui donne aux hommes les « aveugles espoirs ». Les philosophes pourraient s'insurger contre cela : les aveugles espoirs ne sont-ils pas des illusions ? Probablement, mais ce sont là des illusions qui rendent la vie supportable. Sans elles, l'homme deviendrait fou face à la connaissance de la mort. C'est peut-être de ces aveugles espoirs que naîtra le rêve d'immortalité, la recherche de la pierre philosophale, de la Panacée et de l'élixir de longue vie.

Mais tous ces dons, tous ces bienfaits que Prométhée accorda aux hommes lui valurent les foudres de Zeus. Il fut enchaîné par Héphaïstos à un rocher et enseveli sous des tonnes de roches, subissant ainsi la douloureuse étreinte de la Terre. Il apparaît également dans le récit d'Eschyle comme un être de démesure, d'*hybris*. Il est orgueilleux et ne sait pas rester à la place qui est la sienne, contrairement au fidèle Hermès qu'il raille. Prométhée incarne le rebelle insoumis, le juste qui refuse de se mettre à genoux devant le pouvoir tyrannique et l'injustice. Sa punition nous apparaît alors ironique. Il est enchaîné à un rocher « debout toujours, sans prendre de sommeil, ni ployer les genoux ».

Venons-en maintenant à la figure de Prométhée tel qu'elle apparaît dans le *Protagoras* de Platon. Ici, Prométhée est évoqué pour parler de la nature humaine, des capacités des êtres humains, du rôle qu'ils doivent tenir dans le monde. C'est assurément un récit fondateur qui pose une certaine conception de la nature humaine qui sera reprise par de nombreux auteurs et notamment par Pic de la Mirandole. L'histoire de l'humanité commence par une bévue. Lorsque les dieux créèrent les mortels, ils confièrent à Prométhée et à son frère Épiméthée le soin de répartir des capacités entre les différentes espèces de manière à ce qu'un équilibre puisse être préservé. Moyens de prédation pour les uns (crocs, griffes), moyens de défense pour les autres (carapace, camouflage, vitesse) mais aussi divers pelages pour avoir chaud l'hiver et dormir confortablement. Épiméthée, qui insista auprès de son frère pour s'en occuper seul, fit un travail « remarquable » à ceci près qu'il oublia de s'occuper de l'espèce humaine. Encore une fois l'espèce humaine se trouve menacée, non plus par Zeus, mais par les autres espèces qui ont reçu les dons d'Épiméthée. Prométhée, afin d'éviter que l'homme ne soit jeté en pâture aux autres animaux, « déroba le savoir technique d'Héphaïstos et d'Athéna, ainsi que le feu – car sans feu, il n'y avait pas moyen de l'acquérir ni de s'en servir –, et c'est ainsi que l'homme était donc en possession du savoir qui concerne la vie »²²³. Avec ce récit, Prométhée n'apparaît

²²³ PLATON, *Protagoras*, trad. fr. F. Ildefonse, Paris, Garnier-Flammarion, 1997, p. 85,321d.

plus comme le rival de Zeus, il sauve les hommes non plus de l'injustice volontaire de Zeus, mais de l'injustice involontaire de son frère, Epiméthée. L'homme ne reçoit aucun don de la nature, il est ainsi inférieur aux autres animaux. Pour combler ce manque, Prométhée vole le feu et le savoir technique et fait à l'homme un don divin. Ainsi, l'homme se retrouve plus proche des dieux que de la nature. Cette idée que l'homme, oublié par la nature, doit s'élever par lui-même va se construire philosophiquement avec les humanistes. On remarque néanmoins que l'humanité ne doit pas son salut aux dons de Prométhée. Si le savoir technique, les arts et le feu sont d'un grand secours aux hommes, il leur manque ce qu'est pour Platon le savoir politique, et c'est par Zeus qu'ils l'obtiennent. Ce dernier, en effet, envoie Hermès faire don de la justice et de la vergogne aux hommes afin que ceux-ci puissent apprendre à vivre ensemble, à sortir (bien que la formulation soit anachronique) de l'état de nature dans lequel ils se trouvent, car leur incapacité à se rassembler, à faire société les condamne à périr.

Le mythe de Prométhée se retrouve également dans de nombreux autres récits, mais les figures que nous venons d'évoquées sont celles qui ont fondé le mythe que l'on connaît aujourd'hui. Il existe cependant une autre figure du titan que nous nous devons d'évoquer : le Prométhée « plasticator » développé par Ovide dans ses *Métamorphoses*. Cette version du mythe nous présente un Prométhée qui n'est plus seulement le défenseur des hommes, leur protecteur, mais leur créateur. On est alors en présence d'un dieu qui crée une espèce à l'image des dieux. Le point commun entre tous ces récits consiste en l'intervention de Prométhée qui fait des hommes de petits dieux mortels. Il nous faut désormais nous concentrer sur une dernière figure de Prométhée, une figure détournée certes, mais qui réactualise le mythe et fonde l'archétype de l'homme de science. Il s'agit de *Frankenstein : ou le Prométhée moderne*²²⁴. Le roman de Mary Shelley reprend le mythe et punit l'homme de science qui dérobe le feu afin d'acquérir une technique pour contrôler la vie, qu'il ne devrait pas posséder. C'est une version pessimiste et négative du mythe, car si le Prométhée antique fait l'éloge de la connaissance, de la science et de la technique, le Prométhée moderne veut fixer des limites à l'action humaine. Si pour les Grecs le feu est principe de génération, un bienfait, pour Shelley le feu (représenté par l'électricité) est aussi un principe destructeur qui peut consumer l'humanité.

²²⁴ Mary SHELLEY, *Frankenstein : ou le Prométhée moderne*, op. cit.

Revenons rapidement sur l'histoire. Victor Frankenstein est depuis longtemps passionné par la science, les héros de sa jeunesse sont les alchimistes dont il a lu les ouvrages (Paracelse, Cornélius Agrippa). Il devient ensuite étudiant, découvre la science moderne et s'attelle rapidement à un projet : il veut percer les mystères de la vie pour le bien de l'espèce humaine. C'est alors qu'il crée la créature, l'être sans nom, l'être qui ne devrait pas être, fait de morceaux de cadavres. Cette pauvre créature aussitôt créée est abandonnée par son créateur et livrée à son propre sort. Le reste du récit insistera sur l'erreur de Frankenstein, sur la transgression qui fut la sienne, il a commis l'interdit et l'humanité va en payer le prix. De même, la créature est dépeinte et perçue par l'imaginaire collectif comme un monstre. Pourtant, le roman n'en fait pas un monstre, ce sont Victor et la postérité qui prennent ce parti. Frankenstein apparaît ainsi non seulement comme un Prométhée pyrophore, il vole le feu divin, le feu de la vie qui se matérialise avec l'électricité et se théorise avec le galvanisme²²⁵, mais aussi comme un Prométhée Plasticator, qui crée l'homme. La création de Frankenstein est imparfaite, elle est hideuse d'un point de vue physique (voire moral) et semble incarner le mal, du moins dans l'imaginaire collectif. Dans le roman, la créature est plus grande, plus résistante, plus forte, plus rapide qu'un homme, elle est même plus intelligente puisqu'elle apprend à lire très rapidement. Elle possède en outre une certaine sagesse, elle est dotée de raison et de morale puisqu'elle fait de nombreuses références à Dieu. Alors pourquoi cette image d'une créature monstrueuse et diabolique ? Le récit de Frankenstein, plus que celui de sa créature, est mis en valeur et il s'agit d'un récit qui exprime la Faute, le ressentiment, d'un récit qui décrit la créature comme un monstre sanguinaire. Cet aspect est celui que le cinéma retiendra : montrer au spectateur un monstre assoiffé de sang qui ne possède pas le langage. Chose curieuse étant donné que Shelley nous dépeint la créature comme étant un formidable orateur.

Nous venons de rappeler les différentes figures de Prométhée et l'évolution du mythe à travers les âges. Ces rappels étaient nécessaires afin d'avoir toutes les dimensions en tête pour aborder notre problématique. La question était de savoir en quoi les différents discours sur la nature humaine et les figures de l'homme de science héritaient du mythe prométhéen. Les nouvelles technologies et les progrès de la science ouvrent la porte à de

²²⁵ Au XVIII^e siècle, le physicien et médecin Luigi Galvani observe lors d'une série d'expériences sur des grenouilles, que les corps des animaux sont parcourus par des courants électriques. Le vivant semble lié de manière intime à l'électricité. De nos jours, on parle essentiellement d'électrophysiologie.

nombreux débats, débats qui ressemblent parfois aux débats médiévaux opposant l'obscurantisme religieux à la raison scientifique. Les arguments de ceux que l'on nomme les bioconservateurs se réduisent ainsi souvent à un caricatural « ceci est contre-nature ! ». L'héritage de Prométhée est en ce sens en faveur de la pensée des humanistes de la Renaissance et des transhumanistes actuels. Le philosophe transhumaniste Nick Bostrom se réclame de l'humaniste Pic de la Mirandole pour qui l'homme détermine sa nature de sa « propre volonté », il est « maître » de lui-même et a « l'honneur et la charge de façonner et de modeler [son] être », la forme qu'il préfère. À l'instar du mythe platonicien, Pic de la Mirandole explique que lorsque Dieu « pensa à créer l'homme [...] il n'y avait pas dans les archétypes de quoi façonner une nouvelle race »²²⁶. Le Prométhée de Platon donne naissance à une véritable tradition d'anthropologie philosophique, où l'homme privé de ce que l'on pourrait appeler une nature, de dotations naturelles, peut devenir ce qu'il veut. Il est à l'image des dieux et a sa « part du lot divin ». En ce sens, l'argument du contre-nature ne tient pas puisque l'homme n'a pas, selon cette anthropologie, de nature propre. Selon Platon, l'homme a été oublié par les dieux (plus précisément par Epiméthée) et pour Pic de la Mirandole, il a été pensé après. L'homme s'avère être le résultat d'un oubli, d'une erreur, mais il est surtout un être en manque, en manque de nature, en manque de dons, « d'archétypes », et en ce sens, en tant qu'être de manque, l'homme se trouve dans un état consistant à combler ce vide, à en vouloir plus, à vouloir être plus que ce qu'il est, à vouloir en savoir plus que ce qu'il sait. Les penseurs du posthumain héritent de cette pensée qui considère que l'homme, dénué d'une nature propre, peut la modifier à sa guise, ou plus précisément l'augmenter.

Cette pensée n'est pas détachée de l'autre aspect du mythe nous montrant un Prométhée orgueilleux, ignorant de la place qui est la sienne. Cet homme que nous venons de dépeindre, cet homme qui en veut toujours plus, qui veut en savoir plus, incarne incontestablement le péché d'*hybris*, il est la démesure incarnée. En ce sens, c'est bien l'homme de science qui est le plus proche de Prométhée, il possède le savoir et la technique et son but consiste à repousser sans cesse les capacités de l'agir humain. L'homme ne peut pas voler ? La physique et la mécanique lui serviront à construire des avions et il en va ainsi pour de nombreuses autres choses. Les adversaires du transhumanisme insistent sur la question des limites, question mise en avant par le Prométhée moderne qui nous montre un homme qui a la prétention de pouvoir rivaliser avec Dieu, voire de le dépasser, mais qui est

²²⁶ PIC DE LA MIRANDOLE, *De la dignité de l'homme*, op. cit.

cependant incapable de maîtriser sa créature. La création humaine est susceptible d'échapper à tout contrôle et de se retourner contre son créateur. C'est une évolution du mythe qui ne voit plus le feu comme l'allié de l'homme (chez les anciens le feu est lié à la civilisation, on cuit les aliments, on fait fondre les métaux, etc.) mais comme un élément dangereux et incontrôlable.

Frankenstein : complexe et syndrome

Il convient tout d'abord de revaloriser et de rendre justice à cette littérature si souvent dénigrée qu'est la science-fiction. La science-fiction « apparaît comme une activité réflexive sur les rapports entre science, technologie, société et, en particulier, sur les possibles transformations portées par l'usage et l'implémentation de certaines technologies »²²⁷. Ainsi, les récits véhiculés par la science-fiction – qui est l'une des plus grandes bibliothèques d'idées et d'expériences de pensées – jouent un rôle considérable dans la réception par le public des découvertes scientifiques. Cette « relation entre la science qu'on pratique dans les laboratoires et la science-fiction est un sujet passionnant », la science-fiction est un « genre littéraire, créateur, originel et autonome, et qui peut, dans certains cas, dévoiler des mondes possibles, fournir des idées guides, dans un régime d'incertitude, autour desquelles vont se positionner les acteurs d'une controverse qui concerne la science et la société »²²⁸. Mais ce n'est pas tout, les romans d'anticipation nourrissent abondamment l'imaginaire collectif de nos sociétés en ce qui concerne les nouvelles technologies.

Frankenstein et sa créature sont les représentants de deux figures emblématiques en rapport avec la science et les nouvelles technologies. D'une part, Victor Frankenstein est la représentation du chercheur, du scientifique qui succombe au péché d'*hybris*. Plus qu'un homme de science, il reprend la figure du créateur, il passe de celui qui sait à celui qui peut. Il brave la volonté divine et crée un homme artificiel, en ramenant ce qui était mort à la vie. Dans une telle optique, et suivant une morale de tradition chrétienne, il ne pouvait qu'enfanter un monstre. Victor Frankenstein est à un certain point également une figure de Faust. On a affaire dans les deux cas à un homme assoiffé de connaissance qui désire percer les mystère de l'univers et si Victor ne signe pas de pacte avec le Diable,

²²⁷ M. MAESTRUTTI, *Imaginaires des nanotechnologies, op. cit.*, p. 6.

²²⁸ *Id.*

son récit n'en est pas moins un récit de damnation. La créature est un monstre parce qu'elle est illégitime. Elle est presque le fruit d'un viol, dans la mesure où

[I]e monstre est une créature immonde au sens premier du terme, impure selon la loi religieuse et morale, une créature sacrilège. En lui donnant la vie, Frankenstein a violé des tabous d'ordre religieux et sexuel : il a, de ses mains profanes, usurpé la puissance créatrice de Dieu, et nié l'ordre naturel de la procréation instauré par lui.²²⁹

D'autre part, nous avons la créature, l'innommable, que l'on veut faire passer pour un monstre affreux et sanguinaire. Fils illégitime, fruit d'un acte contre-nature, d'un viol de la nature, le monstre de Frankenstein représente l'archétype classique de la créature artificielle qui se soulève contre son créateur. Cet archétype engendre ainsi, au fur et à mesure que le mythe se développe, la peur primordiale qui règne dans l'imaginaire collectif, à savoir que toute création humaine, du clone à l'intelligence artificielle, se retournera contre ses créateurs. Ce qu'Asimov a appelé le « complexe de Frankenstein » polarise en partie les débats et l'opinion entre les technophiles qui rêvent de dépasser les limites de la science et les technophobes qui redoutent le « soulèvement des machines ». Et pourtant, le récit de la créature de Frankenstein est un récit touchant. À peine est-elle créée, que son créateur l'abandonne. En effet, une fois son œuvre terminée, Victor sort de sa « transe » de savant fou, et constatant ce qu'il vient de faire, s'en va paniqué. La créature, en plus d'être illégitime, se retrouve également orpheline. Abandonnée par son père, elle est livrée à elle-même. Par ailleurs il s'avère que cette créature est l'unique membre de son espèce.

Rejeté par son créateur, le monstre est voué, par sa laideur, son étrangeté, à l'être par la société tout entière. Le premier homme qu'il aperçoit s'enfuit en hurlant, à sa vue ; à peine le monstre pénètre dans un chalet que les enfants poussent des cris perçants et qu'une femme s'évanouit ; il est chassé à coup de pierre.²³⁰

La qualification de « monstre » ne semble pourtant pas la plus appropriée pour décrire cette malheureuse créature, dans la mesure où elle est dotée non seulement d'une intelligence, d'une raison, mais aussi d'émotions. Elle apprend rapidement à parler, puis à lire en véritable autodidacte. Le *Paradis perdu* de Milton est l'ouvrage qui la marqua le plus profondément. La créature raconte son histoire à travers un discours clair, rationnel et émouvant. On y découvre que la créature, qui n'est au final que le double de l'homme, est

²²⁹ Annie AMARTIN-SERIN, *La Création déifiée. L'homme fabriqué dans la littérature*, Paris, PUF, 1996, p. 69.

²³⁰ *Ibid.*, p. 71.

un être bon. Ce sont les diverses circonstances de son existence qui vont révéler (ou plutôt faire naître) l'aspect monstrueux, immoral et sanguinaire de cette créature. Ses actes immoraux ne sont dus qu'à la terrible souffrance qu'elle endure. Non contente d'être méprisée et détestée des hommes, elle se méprise elle-même, ce qui la conduira à mépriser non pas les hommes, comme on nous le fait souvent croire, mais son créateur. Son but n'est nullement d'éradiquer l'humanité, mais de se venger de son père qui l'a abandonnée et rejetée²³¹. D'ailleurs, une fois que Victor est mort, la créature ne se livre nullement à quelques massacres gratuits, bien au contraire, elle part rejoindre son créateur sur l'autre rivage. Ainsi, *Frankenstein* n'est pas tant un récit qui condamnerait l'action humaine et le savant, comme le prétendent certaines interprétations qui considèrent que « la version moderne de *Prométhée* veut avoir valeur dissuasive »²³². Au contraire, il faut l'entendre comme un récit qui commande au savant, à l'homme de science, de se montrer responsable. L'acte de création n'est pas condamnable en lui-même, contrairement à l'attitude de Frankenstein vis-à-vis de sa créature. Considérant les créations humaines du siècle dernier ainsi que celles qui sont en cours, il serait absurde et futile de se prononcer pour un impératif moral commandant de ne pas créer un être à l'image de l'homme. Le roman de Shelley devrait au contraire nous pousser à formuler un impératif qui nous commanderait d'être responsable et de ne pas abandonner nos créations dans la nature²³³.

Deux *maladies*, ou *affections* ont par la suite été théorisées par des auteurs de science-fiction à partir du mythe de la créature de Frankenstein. Asimov développe l'idée d'un « complexe de Frankenstein ». Ce complexe engendre une peur irrationnelle de voir les créations humaines se retourner contre leurs créateurs.

Par leur action, elles ont renforcé le complexe de Frankenstein de l'humanité ; celle-ci a physiquement peur qu'un homme artificiel fabriqué par elle ne se retourne contre son créateur. Les hommes craignent que les robots ne puissent remplacer les être humains.²³⁴

Le « soulèvement des machines » est un thème largement abordé dans la littérature et le cinéma de science-fiction. Les exemples sont multiples : les *cybermen* de la série

²³¹ Pour approfondir la question sur l'étude du mythe de Frankenstein, nous renvoyons à l'ouvrage d'Annie AMARTIN-SERIN, *La Création défiée. L'homme fabriqué dans la littérature*, op. cit., p. 57-83,

²³² D. LECOURT, *Prométhée, Faust, Frankenstein*, op. cit., p. 125.

²³³ Notons que ce qui reste de la créature de Frankenstein dans l'imaginaire collectif est essentiellement la représentation monstrueuse, sanguinaire et bestiale que l'on retrouve chez Whale en 1931. Soulignons à ce propos que contrairement au roman, le monstre cinématographique ne parle pas, il se contente de pousser des cris et des grognements. La créature perd son aspect rationnel et émotionnel pour ne garder plus qu'un instinct meurtrier.

²³⁴ Isaac ASIMOV, *That Thou Art Mindful of Him*, (1974), trad. fr. M. Renault, *Pour que tu t'y intéresses*, Paris, Omnibus, 1990, p. 475.

britannique *Doctor Who*²³⁵, le *Terminator* du film de James Cameron ou encore les *répliqueurs* dans la série *Stargate*²³⁶. La créature artificielle semble n'avoir qu'un seul désir : « exterminer ! » l'humanité. La science et les machines offrent principalement deux alternatives, l'une optimiste et positive qui voit la machine comme un instrument de libération de l'humanité, l'autre pessimiste et négative qui perçoit les machines et autres créatures artificielles comme des dangers, une menace pour l'humanité. On constate, la plupart du temps, que la littérature et le cinéma préfèrent se concentrer sur le deuxième aspect. La « révolte des machines » est un thème très prisé de nombreux auteurs et réalisateurs de science-fiction. Les interprétations de ces œuvres expliquent généralement que l'auteur a sans doute voulu faire passer un message, une morale, dans le but de mettre en garde contre les dangers de la science. À ce compte, la plupart des romans de science-fiction peuvent être perçus comme une condamnation de l'orgueil, de l'*hybris* du scientifique. Une telle interprétation, bien que très intéressante, mérite cependant d'être revisitée. S'il est certain que la science-fiction nous met en garde contre les risques technologiques, il ne faut pas cependant y voir une condamnation de la technologie, et si les nombreuses aventures qu'elle nous offre à voir nous montrent des robots qui veulent tuer des humains, cela ne signifie pas pour autant que l'auteur est contre les robots. Il ne faut pas oublier que les histoires de science-fiction sont également des histoires et bien qu'elles soient nombreuses à apporter un enseignement moral, elles ont aussi pour but de divertir. Si un roman met en scène une femme qui tue des hommes, nous faut-il interpréter que les femmes sont dangereuses et qu'elles constituent un risque pour le genre masculin ? Devons-nous avoir peur que les femmes prennent le pouvoir et réduisent les hommes en esclavage ? Il est évident que personne n'interprète un roman policier de la sorte. L'un des problèmes, auxquels la science-fiction se trouve confrontée, réside dans le fait qu'il s'agit là d'un genre en marge. Les représentations qu'elle donne et son imaginaire sont pourtant partout. Il est donc probable que c'est essentiellement dans la mesure où le genre est méconnu (et souvent dénigré) que le « complexe de Frankenstein » occupe une telle place dans l'imaginaire collectif.

L'humanité pourra-t-elle un jour se soigner de ce « complexe de Frankenstein » ? Ou bien l'ombre de la possibilité d'une révolte des machines est-elle trop forte, trop inquiétante pour que l'humanité puisse vivre affranchie de cette crainte envers

²³⁵ Russel T. DAVIS, *Doctor Who*, (série télévisée), Britannique, 2005-en production.

²³⁶ Jonathan GLASSNER & Brad WRIGHT, *Stargate SG-1*, (série télévisée) États-Unis, Canada, 1997-2007.

l'altérité ? L'homme a-t-il si peu confiance en lui qu'il restera à jamais inquiet que sa créature ne se retourne contre son créateur ? Le complexe de Frankenstein est une sorte de variante du complexe d'Oedipe, où Laïos serait condamné à mourir mais où Jocaste serait absente. Mais les parricides sont rares et cette peur irrationnelle. Asimov imagine un avenir où les hommes sont à peu près responsables et où ils se sont assurés un contrôle fort et permanent sur leurs créatures. Les robots, chez Asimov, sont soumis aux trois lois de la robotique qui sont ancrées en eux telles des impératifs moraux auxquels ils ne peuvent en aucun cas se soustraire.

Première	Loi
Un robot ne peut nuire à un être humain ni laisser sans assistance un être humain en danger.	
Deuxième	Loi
Un robot doit obéir aux ordres qui lui sont donnés par les êtres humains, sauf quand ces ordres sont incompatibles avec la Première Loi	.
Troisième	Loi
Un robot doit protéger sa propre existence tant que cette protection n'est pas incompatible avec la Première ou la Deuxième Loi. ²³⁷	

On constate alors que le complexe de Frankenstein trouve sa place dans un monde où les créatures conçues par l'homme sont soumises à ces lois et ne représentent par conséquent aucun risque. Asimov explique dans ses très nombreuses nouvelles que cette peur est irrationnelle. Cependant, malgré les lois qu'il instaure, il ne fonde pas particulièrement d'espoir quant à la capacité de l'humanité à se défaire de ce complexe²³⁸.

– Comment peuvent-ils avoir peur des robots ?
 – C'est une maladie des hommes, dont on n'est pas près de venir à bout.²³⁹

Dan Simmons, quant à lui, évoque un « syndrome du monstre de Frankenstein », peur qui s'installe en l'homme lorsque celui-ci se retrouve face à une créature qui a l'apparence ou l'intelligence d'un être humain, mais qui n'en est pas un.

À cause du syndrome du monstre de Frankenstein. De la peur de tout ce qui a forme humaine sans être tout à fait humain. Je suppose que c'est la véritable raison pour laquelle les androïdes ont été mis hors la loi.²⁴⁰

²³⁷ Ces lois sont retranscrites de la même manière en tête de chaque recueil de nouvelles d'Asimov.

²³⁸ Récemment ce thème a été revisité à travers la série télévisée de Lars LUNDSTRÖM, *Real Human: 100% humain*, (série télévisée), Suède, 2012-en production.

²³⁹ I. ASIMOV, *The Bicentennial Man*, (1976), trad. fr. M. Renault, *L'homme bicentenaire*, Paris, Omnibus, 1990, p. 510.

²⁴⁰ D. SIMMONS, *La Chute d'Hypérion*, op. cit., p. 25.

Cette peur de l'autre, de cette altérité qui nous ressemble, que ce soit l'androïde, le clone ou encore l'extraterrestre, peut ce rapprocher du sentiment « d'inquiétante étrangeté » (« das Unheimliche ») développé par Freud et Jentsch. Ce sentiment est ici profondément lié à un sentiment de dégoût, de répugnance et d'angoisse face à quelque chose ou quelqu'un qui présente un caractère familier tout en étant dans la sphère de l'inconnu. La créature de Frankenstein provoque le dégoût, partout où elle passe elle effraie et répugne, mais surtout elle dérange. On peut interpréter cela comme la gêne occasionnée par une chose qui sort de l'ordre naturel, par une anomalie, par une chose anormale. En ce sens, ce n'est pas seulement la création artificielle qui dérange, mais également toute forme d'altérité qui se trouve en dehors de la norme, en dehors de la sphère qui lui est dévolue. Dès lors sont concernés non seulement les robots, les cyborgs, les clones, mais aussi les extraterrestres, les mutants et les chimères. Cette réserve vis-à-vis de l'autre peut être due à divers facteurs, comme le sentiment d'avoir commis une faute, d'avoir succombé au péché d'orgueil (cela concerne toutes les créatures artificielles), ou encore la peur d'être jugé en tant qu'espèce par une intelligence similaire ou supérieure (cela concerne l'intelligence artificielle et l'extraterrestre) en passant par l'angoisse de l'impossibilité de catégoriser, de conceptualiser ce qui se trouve en face de nous (cela concerne l'extraterrestre, le mutant et autres créatures hybrides).

Jentsch a mis en avant, comme étant un cas d'inquiétante étrangeté par excellence « celui où l'on doute qu'un être en apparence animé ne soit vivant, et, inversement, qu'un objet sans vie ne soit en quelque sorte animé », et il en appelle à l'impression que produisent les figures de cire, les poupées savantes et les automates.²⁴¹

Ce concept d'inquiétante étrangeté est d'un grand intérêt pour nous dans la mesure où le robot (tout comme le cyborg) correspond parfaitement à ce cas. Les nouvelles technologies sont en train de faire disparaître les frontières entre le naturel et l'artificiel, et le rat Gordon est sans aucun doute l'exemple le plus troublant de la fusion entre composant artificiel (puces électronique, servo-moteur) et les éléments biologiques (neurones). Les robots, et principalement les robots japonais anthropomorphes, suscitent ce sentiment d'étrangeté tel que le décrit Jentsch. Les robots humanoïdes, les poupées de peaux, l'artiste Orlan, tous suscitent un grand malaise. Dernièrement, le sentiment d'inquiétante étrangeté a été revisité par Masahiro Mori pour devenir « la vallée de l'étrange »²⁴².

²⁴¹ Sigmund FREUD, *L'inquiétante étrangeté*, p. 13.

²⁴² Masahiro MORI, « La vallée de l'étrange », in *Gradhiva*, n° 15, Avril 2012.

Cependant, il ne faudrait pas oublier l'autre face. Si la science engendre toutes sortes d'inquiétudes et de malaises, n'oublions pas également qu'elle fascine. Nous avons déjà parlé du merveilleux et des automates à la Renaissance et de nos jours. On constate par ailleurs que les promoteurs du transhumanisme ont grandi pendant l'âge d'or des *comics*, ces bandes dessinées dont les héros sont en réalité des super-héros qui héritent bien souvent leurs pouvoirs de la science. Il peut être question d'une mutation due à un agent mutagène ou encore d'une augmentation physique résultant de la conception d'un exosquelette. Les super-héros sont des surhommes qui œuvrent pour le bien de l'humanité. L'imaginaire de la génération *comics* se trouve également rempli de ces figures de super-héros. De nos jours, les super-héros restent largement à la mode et sont extrêmement populaires. Le succès des nombreux films (Nous pouvons ainsi évoquer la série de films inspirés des *comics* Marvel : *Iron Man*, *Avengers*, *Spiderman*, *X-Men*), séries (*Smallville*, *Arrow*) et jeux vidéos (*Arkham City*) qui leur sont dédiés peut le confirmer. Par ailleurs, cette filiation entre l'univers des *comics* et la pensée transhumaniste est explicitement revendiquée par Max More. Ce dernier, dans un cours article publié sur son site web dresse une bibliographie commentée des *comics* entrant en rapport avec les thématiques chères aux transhumanistes²⁴³. De même, dans son ouvrage *Citizen Cyborg*, Hughes a également recouru à un imaginaire qu'il emprunte aux *comics*²⁴⁴. Pour ce dernier, l'histoire des X-Men est une métaphore du risque potentiel que constitue l'augmentation humaine²⁴⁵. Les X-men rendent, en effet, manifeste le risque de l'apparition d'un « schisme entre humain et posthumain »²⁴⁶. Cependant, les X-men nous donnent une leçon dans la mesure où il font de Magnéto le méchant de l'histoire qui souhaite que les mutants (c'est-à-dire les posthumains) règnent sur les humains. De l'autre côté, nous trouvons le professeur Xavier qui croit que « humains et posthumains devraient vivre ensemble dans l'égalité et la solidarité »²⁴⁷. Cet imaginaire permet à Hughes d'illustrer la nécessité pour les transhumanistes de défendre les valeurs de tolérance, de solidarité sociale et d'égalité politique. En somme, le professeur Xavier devrait constituer un exemple parlant en faveur

²⁴³ Max MORE, *Comics of Transhumanist Interest*, mai 2009, disponible à l'adresse suivante : <http://strategicphilosophy.blogspot.fr/2009/05/comics-of-transhumanist-interest.html>.

²⁴⁴ James HUGHES, *Citizen Cyborg, Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Cambridge, Westview Press, 2004, p. 246-248.

²⁴⁵ Brian SINGER, *X-Men*, États-Unis, 2000.

²⁴⁶ J. HUGHES, *Citizen Cyborg*, *op. cit.*, p. 247.

²⁴⁷ *Id.*

d'un transhumanisme démocratique fondé sur le respect, l'égalité des chances et une justice distributive²⁴⁸.

La science-fiction au service de la philosophie : le cas de la dystopie

La science-fiction souffre souvent (en France) d'une réputation de sous-genre littéraire, de littérature pour « geeks », de fiction non-sérieuse. Or, c'est assurément une erreur. Bien que la science-fiction pose parmi ses buts celui de divertir, c'est loin d'être là sa prétention première. La majeure partie des œuvres de science-fiction font preuve d'une grande intelligence et les questions dont elles traitent se révèlent, bien souvent, extrêmement pertinentes concernant des réflexions d'ordre philosophique, éthique ou encore politique. La science-fiction permet de mettre en scène des problématiques et des enjeux d'actualité ainsi que d'élaborer des hypothèses et d'en tirer des conclusions. La fiction peut créer un monde et nous faire ressentir l'intensité de la vie humaine au sein de ce monde. On pourrait par exemple évoquer le film *Bienvenue à Gattaca*, qui dévoile une société où la manipulation génétique fait partie du quotidien. Cet univers *biopunk*, qui n'est pas si éloigné de notre monde, met en scène un individu dont les caractères génétiques principaux n'ont pas été sélectionnés, il est le fruit du hasard, il est ce qu'on appelle un « enfant de la providence ». Ses parents n'ont même pas cherché à lui éviter certaines maladies héréditaires. Le film critique la mise en place progressive d'une humanité à deux niveaux où les « enfants de la providence » sont de plus en plus exclus : « la discrimination est devenue une science » et elle est génétique. Les problèmes énoncés dans ce film sont déjà nôtres. Par exemple, de nombreuses compagnies d'assurance refusent des droits à des personnes ayant des maladies. Ainsi, il est presque impossible pour des personnes atteintes du cancer ou ayant des problèmes cardiaques-vasculaires de contracter une assurance vie. Ce film ne doit pas être perçu comme une critique négative de la manipulation génétique, il ne prétend pas qu'il est mal de réduire les chances de problèmes cardiaques de son enfant. Mais il nous incite à nous questionner sur le type de société que nous souhaitons et comment nous pourrions envisager de faire face à une nouvelle norme de bonne santé. Être un « enfant de la providence » n'est finalement rien d'autre que naître avec un handicap.

Concernant la pertinence de l'utilisation de la science-fiction en philosophie et en politique, nous noterons, à l'instar de Yannick Rumpala que la science-fiction est un

²⁴⁸ Pour plus de détails sur le transhumanisme démocratique, nous renvoyons au chapitre 5 de notre mémoire.

travail de problématisation [...] une façon de problématiser la science et ses applications. Les récits et leur cadre permettent de mettre en situation des avancées scientifiques [...] elle donne un cadre d'expérimentation pour évaluer ce que pourraient être les répercussions techniques et sociales des nouvelles technologies²⁴⁹.

En somme, la science-fiction pose la question « des conditions de maîtrise du changement »²⁵⁰. On comprend alors mieux l'intérêt pour nous de prendre au sérieux de tels textes. Les nouvelles technologies menacent d'avoir de grandes conséquences sur les plans politiques et socio-économiques, or il se trouve que ces conséquences ne sont pas encore là. L'historien s'occupe de faits passés, mais en ce qui nous concerne, notre objet d'étude est principalement à venir : nous travaillons sur des possibles, sur des faits qui ne sont pas encore actualisés. Il y a deux grands domaines qui s'intéressent aux possibles : la logique modale et la fiction. Ainsi, « dans un contexte aux évolutions incertaines, le recours à la science-fiction peut faciliter un effort de construction théorique »²⁵¹. Grâce à son aide, on peut élaborer des hypothèses qui nous permettront de mettre en situation telle ou telle technologie et de répondre à des questions d'ordre éthique ou philosophique par le biais d'une sorte d'expérience de pensée. Par exemple, on peut remettre en question la conception de la nature humaine sur la simple hypothèse science-fictionnelle qu'une machine puisse développer une conscience (par exemple l'androïde Data dans la série *Star trek*²⁵²), ou qu'un être humain se retrouve dans une machine (par exemple Alex Murphy dans *Robocop*²⁵³). On pourrait également évoquer le problème ontologique des réalités imbriquées et les questions sur la perception avec la tradition des cerveaux dans des cuves. En ce qui concerne l'éthique la science-fiction peut également beaucoup nous apporter. Par exemple, lorsqu'un être humain a été victime d'un grave accident et qu'il n'est maintenu en vie que par l'intermédiaire de machines, l'on considère que le débrancher n'est pas un meurtre, mais un retour à la normalité. Le film *Repo Men* reprend cet élément à ceci près que la machine est mobile²⁵⁴. Dans ce film, les victimes d'accidents se voient transplanter des organes artificiels à crédit. En échange, elles doivent rembourser les dits organes. Si la victime ne paie pas ses dettes, un agent, un « repo », est chargé de récupérer l'organe. Meurtre ou retour à la normale ? La proximité et la probabilité d'un tel scénario nous aident

²⁴⁹ Yannick RUMPALA, « Ce que la science-fiction peut apporter à la pensée politique », *Raisons politiques*, n°40, 2010/4, p. 103/108.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 107.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 112.

²⁵² Robert WIEMER, *Star Trek : The Next Generation*, (saison 4, épisode 11, « Une journée de Data »), États-Unis, 1991.

²⁵³ Paul VERHOEVEN, *Robocop*, États-Unis, 1987 & José Padhila, *RoboCop*, États-Unis, 2014.

²⁵⁴ Miguel, SAPOCHNIK, *Repo Men*, Canada, États-Unis, 2010.

à éclaircir notre monde et à questionner la bioéthique et le rapport intime qui lie parfois médecine et considérations économiques²⁵⁵. Ainsi, la science-fiction nous offre des hypothèses plausibles et probables, ainsi que des « dispositifs permettant de mettre à l'épreuve des éléments de futurs possibles [...] Les hypothèses science-fictionnelles peuvent nous aider à ouvrir des espaces de débat et ainsi à construire ou restaurer une forme de responsabilité collective à l'égard de ce qui n'est pas encore advenu mais qui pourrait constituer le futur »²⁵⁶.

Ainsi, la construction d'« un pont solide entre science-fiction et philosophie »²⁵⁷ nous apparaît comme une nécessité. En éthique, l'une des manières d'expérimenter des hypothèses consiste à avoir recours aux expériences de pensée. Il n'est pas possible, en effet, de jeter un gros homme par dessus une rambarde afin de stopper un train dans le but de sauver cinq cheminots. Cela n'est pas possible à part dans une expérience de pensée. Il faut distinguer l'expérience empirique de l'expérience mentale. Les deux possèdent une valeur scientifique et si l'expérience empirique semble plus rigoureuse, il faut cependant prendre en compte que même dans les sciences dites « dures », le recours à la simulation est de plus en plus utilisée. Il faudrait pour développer ce point faire un travail d'épistémologie concernant la science, l'éthique et la science-fiction.

L'expérience de pensée est la seule forme d'expérience qui soit encore utilisable, lorsque les situations auxquelles on s'intéresse peuvent être représentées mais ne peuvent pas être réalisées, soit parce qu'elles ont des conditions limites ou idéales que l'on peut penser, soit parce qu'elles sont intrinsèquement impossibles, soit encore parce que des raisons de nature diverse, par exemple des raisons éthiques, interdisent de les réaliser²⁵⁸

La science-fiction répond aux critères concernant l'expérience de pensée énoncés par Jacques Bouveresse : en anticipant sur les conséquences possibles, probables ou simplement plausibles de la science et des technologies qui sont liées, la plupart du temps, à une réflexion sur la condition de l'homme et/ou à un modèle politique et socio/économique. Le courant *cyberpunk* se prête remarquablement à cet exercice, mais bien plus encore, il se trouve être remarquablement utile pour notre sujet. Le *cyberpunk* est régulièrement assimilé à la dystopie. Cependant, on peut bien plus encore y voir une critique sociale et bien souvent, ce n'est pas de notre futur dont il est question mais de notre

²⁵⁵ Nous pouvons à cet égard également évoquer le cas des lobby pharmaceutiques.

²⁵⁶ Yannick RUMPALA, « Ce que la science-fiction peut apporter à la pensée politique », art. cit., p. 112.

²⁵⁷ Sylvie ALLOUCHE, *Philosopher sur les possibles avec la science-fiction : l'exemple de l'homme technologiquement modifié*, Thèse de doctorat, Paris 1, 2012, p. 18.

²⁵⁸ Jacques BOUVERESSE, *La Connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la vérité et la vie*, Marseille, Agone, 2008, p. 116.

présent. Dans l'univers *cyberpunk*, le pouvoir appartient à des multinationales qui manipulent l'opinion et achètent les gouvernements. Par exemple dans le film *Robocop*, La société OCP²⁵⁹ achète la police de la ville de Détroit et projette même de racheter et de privatiser la ville²⁶⁰. Si le haut de la société est dominé par des multinationales et des complexes militaro-industriels souvent spécialisés dans les technologies de l'information et de la communication ; le bas, quant à lui, est caractérisé par la misère, la débauche, la drogue, la violence, etc. Le héros, qui n'en est pas vraiment un, se trouve confronté à une situation qui le dépasse et contre laquelle il ne peut presque rien. Des personnages désabusés, un monde sans espoir, ou l'individu ne peut rien pour contrer la domination d'entreprises dénuées de scrupules et de sens moral : voilà schématiquement le cadre de l'univers *cyberpunk*. Une grande variété de thèmes sont par ailleurs exploités tels que le brouillage des frontières entre le réel et le virtuel, entre le naturel et l'artificiel ; l'intelligence artificielle s'emparant du pouvoir ou développant une conscience ; la dystopie, la surpopulation ou encore le métissage et l'hybridation. Dans les univers *cyberpunk* se côtoient diverses entités allant de l'humain à l'intelligence artificielle en passant par les cyborgs. La frontière entre ces diverses entités se révèle, par ailleurs, souvent floue. Dans la film *Passé virtuel*, par exemple, on trouve des intelligences artificielles évoluant dans un monde virtuel (une réplique du Los Angeles des années trente) qui ignorent être ce qu'elles sont. Lorsque certains personnages découvrent leur véritable « nature », ils s'en trouvent profondément affectés et éprouvent une grande angoisse métaphysique.

A: Ce que j'ai vu m'a glacé jusqu'au tréfonds de mon âme insignifiante. Tout était vrai, c'est qu'un attrape nigaud, une chimère [...] Je veux savoir pourquoi ? Pourquoi vous nous faites subir tout ça ? Mais merde ! Pourquoi vous jouez avec notre cervelle comme ça ?

D: Vous n'étiez pas censé découvrir la vérité... [...]

D: Combien de mondes simulés y a-t-il comme celui-ci ?

A: Des milliers. [...]

D: Je n'ai pas d'âme [...] tout ça n'existe pas. Si tu me débranches je disparaîs et rien de ce que je ferai, rien de ce que je dirai n'aura d'importance [...] Comment peux-tu m'aimer moi qui n'existe même pas ? On ne tombe pas amoureux d'un rêve... [...] je ne suis rien qu'un paquet d'électricité [...] nous ne sommes que des êtres simulés sur ordinateur [...] comme ce vieux jeu de foire : tu as des joueurs, tu mets la pièce dans la fente, celui-ci lance, celui-là fait le tour du terrain, t'as la batte de base-ball, t'as la balle, et ils marquent et ils jouent sans fin, effectuant des gestes programmés sur ordinateur à l'avance et alimenté par du courant électrique... Bien sûr on a perfectionné ce modèle depuis le temps... De nos jours un joueur peut se faire casser la gueule et à moitié noyer par un autre parce que c'est bien rigolo²⁶¹.

²⁵⁹ OCP : l'omni cartel des produits ; en anglais : « *Omni Consumer Products* ».

²⁶⁰ Paul VERHOEVEN, *Robocop*, États-Unis, 1987.

²⁶¹ Josef RUSNAK, *Passé Virtuel*, Allemagne, États-Unis, 1999.

Deux thématiques sont ici abordées. La première, bien connue en philosophie, concerne la tradition des cerveaux dans des cuves. Notre monde est-il réel ? Mes sensations et mes sens peuvent-ils me permettre d'accéder à la vérité ? Suis-je libre ? Suis-je le jouet d'un malin génie ou d'un informaticien sadique ? Suis-je un être humain ou bien ne suis-je qu'un cerveau dans une cuve ? Ou pire encore, un disque dur ? Comment me fier à ce que je vois ? Quelle est la nature de mon monde ?

La seconde concerne plus particulièrement l'action humaine. L'homme peut-il créer la vie comme bon lui semble ? En découvrant que leur monde est simulé, tout s'effondre, les personnages de *Passé virtuel* ne parviennent plus à distinguer le vrai du faux, ils en viennent même à douter d'eux mêmes, sont-ils eux ? Ou bien leur existence et leurs pensées sont-elles déterminées par quelques entités supérieures ? Quant à l'âme et la conscience, est-ce quelque chose de mystique ou bien, comme le suggère la philosophie de l'esprit et le computationnalisme, n'est-ce que de l'information électrique ? Toutes ces questions sont assurément philosophiques et les œuvres de science-fiction peuvent nous permettre de mieux les problématiser.

L'objectif de cette première partie consistait à rechercher des éléments permettant de mettre en place un outillage critique afin de nous en servir pour analyser les débats contemporains autour des technologies. Il semble plus que pertinent de faire rentrer dans cet outillage critique l'étude de la science-fiction. En effet, dans de très nombreuses œuvres de science-fiction

on rejoint là la thématique du cyborg, hybride d'humain et de machine, qui a non seulement été investie par la science-fiction mais qui a aussi ouvert un champ de réflexion en plein développement. Et pour cause, les implications éthiques étant profondes : dans quelle mesure l'utilisation des possibilités technologiques peut-elle affecter la définition ou la représentation de ce qu'est l'être humain ? Les possibilités d'implants psychiques et corporels ne vont-elles pas engendrer de nouvelles inégalités si certains humains peuvent se payer des améliorations personnelles et d'autres non ?²⁶².

Le transhumanisme peut d'une manière très pertinente être analysé et étudié sous le prisme de la littérature de science-fiction. Les questions posées ci-dessus par Rumpala sont les questions qui nous intéressent depuis le début dans notre étude : l'hybridation, la mise à mal des frontières traditionnelles (naturel/artificiel, organique/ mécanique), l'identité, les représentations du monde ou encore les conséquences politiques et économiques liées aux

²⁶² Yannick RUMPALA, « Ce que la science-fiction peut apporter à la pensée politique », art. cit., p. 106.

nouvelles technologies qui engendrent une humanité à deux vitesses²⁶³. Il s'avère important de prendre conscience de la littérature de science-fiction correspondant aux technologies qui suscitent notre intérêt. Seulement, il faut toujours garder à l'esprit que la fiction est également là pour divertir, et que la dystopie et le malheur sont bien souvent de meilleurs ressorts narratifs que l'utopie et le bonheur. Avec la science-fiction s'offre la possibilité de repenser des questions classiques, de les voir sous un nouveau jour, de mettre en situations les nouvelles technologies et les potentialités humaines. De telles œuvres apportent incontestablement un éclairage digne du plus grand intérêt. Par ailleurs, considérer de telles œuvres nous permet de débusquer l'imaginaire qui se cache derrière les positions soit des transhumanistes à tendances technophiles, soit des bioconservateurs à tendances technophobes. Le XX^e siècle (jusque dans les années 1980) a été particulièrement marqué par la pensée dystopique dont les plus célèbres représentants sont Huxley et Orwell. À ce sujet, ce qu'en dit Francis Fukuyama dans le premier chapitre de son ouvrage *La fin de l'homme : les conséquences de la révolution biotechnique*, est édifiant quant à l'imaginaire des bioconservateurs.

Pour [...] moi, l'avenir et ses potentialités terrifiantes étaient définis par deux livres: *1984* de George Orwell (paru en 1949) et *Le Meilleur des mondes* d'Aldous Huxley (publié en 1932). [...] Ces deux livres étaient infiniment plus prémonitoires que tout autre à l'époque, parce qu'ils étaient centrés sur deux techniques différentes qui allaient effectivement apparaître et définir le monde au cours des deux générations suivantes. *1984* abordait ce que l'on appelle maintenant les techniques de l'information [...] *Le Meilleur des mondes*, de son côté, abordait l'autre grande révolution technologique qui allait naître, celle de la biotechnique. [...] Parmi les cauchemars évoqués par ces deux livres, c'est celui du *Meilleur des mondes* qui m'a toujours paru – et impressionné – comme le plus subtil et le plus provocant [...] Dans *Le Meilleur des mondes*, [...] le Mal n'est pas si évident parce que personne n'est blessé ; c'est même un monde où chacun obtient ce qu'il désire²⁶⁴.

²⁶³ Nous reviendrons sur ce dernier point dans notre chapitre 5.

²⁶⁴ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme*, op. cit., p. 19-22.

Partie II :

Un monde sans frontière :

Critique de la raison posthumaine

Nous avons le pouvoir de défier les gènes égoïstes hérités à notre naissance et, si nécessaire, les mêmes égoïstes de notre endoctrinement. Nous pouvons mêmes discuter des moyens de cultiver et nourrir délibérément des sentiments altruistes purs et désintéressés – chose qui n'a pas de place dans la nature et qui n'a jamais existé auparavant dans toute l'histoire du monde. Nous sommes construits pour être des machines à gènes et élevés pour être des machines à mêmes, nous avons le pouvoir de nous retourner contre nos créateurs. Nous sommes les seuls sur terre à pouvoir nous rebeller contre la tyrannie des répliqueurs égoïstes.²⁶⁵

265

R. DAWKINS, *Le Gène égoïste*, op. cit., p. 201.

Du désir d'amélioration à celui d'augmentation, l'humanité semble conserver son désir de devenir meilleure, d'atteindre la perfection. Cette idée de perfection, qui nous a guidés implicitement dans la première partie, mérite ici d'être approfondie. Nous avons vu avec les humanistes et les Lumières que l'homme est perfectible. Tendre vers la perfection, c'est tendre vers le mieux, mais aussi vers le plus. L'homme de la Renaissance ne veut pas seulement être un meilleur homme, ce qui l'intéresse n'est pas seulement de réaliser au mieux sa condition d'être humain, ce qu'il veut c'est aussi et surtout être plus qu'un homme : il veut être semblable à Dieu. Bien sûr cela ne vaut que dans un contexte donné, suivant la définition de l'homme que l'on adopte, et les limites que l'on pose à l'humanité. Définir, c'est en partie délimiter, on forme une catégorie puis on en trace les contours. Cette première étape est souvent d'ordre épistémique et elle est nécessaire pour nous permettre de distinguer une chose d'une autre. Puis, à un moment donné, un glissement s'opère, de l'épistémique on passe à l'axiologique, au normatif. Alors que la définition première avait pour but de nous aider à appréhender le monde, le glissement axiologique le normalise et lui donne de la valeur. Ainsi, alors que les définitions devraient pouvoir garder un aspect dynamique, il se trouve des personnes pour les figer et, suivant les époques, brûler vifs ou lapider ceux qui remettraient en question la définition. Notre étude nous conduit à repenser les contours de l'homme, et plus largement à questionner l'idée de frontière. Nous allons voir que les nouvelles technologies ont tendance à brouiller les frontières et certains couples conceptuels classiques doivent être repensés. C'est notamment le cas de la distinction entre le naturel et l'artificiel. Nous avons régulièrement évoqué le fait que les nouvelles technologies ont tendance à brouiller les frontières entre le naturel et l'artificiel, que les NBIC brouillent celles entre l'homme et la machine, ou encore que les transhumanistes de la famille des extropiens sont des libertariens. Nous allons en guise de préliminaire aborder trois points qui nous paraissent importants à la suite de ce que nous avons déjà évoqué précédemment : le glissement de l'épistémique au normatif, le brouillage des frontières entre quelques couples conceptuels classiques, la différence entre amélioration et augmentation.

Tout d'abord, rappelons que le transhumanisme vise en particulier ce que les anglais nomment *The Human Enhancement*, que l'on peut traduire par l'augmentation humaine. Cependant cette traduction peut poser quelques problèmes. En effet, là où les anglo-saxons se contentent d'un seul terme, nous en avons deux : d'une part augmentation, de l'autre amélioration. Dans la mesure où le transhumanisme pourrait s'intégrer dans une éthique

perfectionniste, on pourrait être tenté de pencher pour amélioration. Améliorer signifie devenir meilleur et implique un changement qualitatif, tandis que certains seraient tentés de dire qu'augmenter signifie « devenir plus » et que cela implique un changement essentiellement quantitatif²⁶⁶. Pour Baertschi et Mauron, l'augmentation semble se limiter aux « capacités que l'être humain "naturel" ne possède pas, alors que l'amélioration vise à rendre meilleur ce qui existe déjà »²⁶⁷. Pourquoi alors préférer le terme d'augmentation ? Nous voyons à cela plusieurs raisons. Pour commencer, le terme augmentation ne signifie pas simplement « avoir plus », mais la plupart du temps « avoir plus et mieux ». Si l'on augmente une chose, c'est pour que cette chose soit meilleure. Pour prendre quelques exemples triviaux, une édition qui sera dite « critique et augmentée » le sera pour perfectionner et améliorer les éditions précédentes, on comptera plus de notes de bas de page, plus de commentaires, plus d'explications de tel ou tel point de sorte que le texte s'en trouve grandi. Autre exemple, si j'augmente le son de mon téléviseur c'est pour entendre mieux, si j'augmente les doses de morphine d'un patient en chimiothérapie c'est pour qu'il se sente mieux, et ainsi de suite. L'augmentation, le plus, implique dans la plupart des cas un mieux. Deuxièmement, le verbe « améliorer », lorsqu'il porte sur un individu, se retrouve le plus souvent sous sa forme pronominale. L'amélioration implique essentiellement un travail sur soi, un exercice réflexif qui se trouve d'ailleurs être pour les bioconservateurs le garant d'une certaine « authenticité » de la condition humaine. De son côté, l'augmentation nous renvoie à une intervention externe, à des apports extérieurs à nous. En me dopant, est-ce que je m'améliore ou bien est-ce que je m'augmente ? Certes, je deviens meilleur, je fais un meilleur temps, mais ces performances sont accrues par un plus qui est extérieur à moi, mes capacités sont augmentées par l'intervention d'une substance dopante qui implique, en outre, une relation particulière à la technique.

Ce rapport particulier est justement le troisième point sur lequel il nous faut dire un mot. En optant pour le terme « augmentation » on situe clairement le débat sur les nouvelles technologies et la bioéthique. Le terme *enhancement* apparaît, en effet, de plus en plus souvent dans les discussions et les articles portant sur la bioéthique et les nouvelles technologies. En revanche le terme « amélioration » est beaucoup plus ambigu. L'amélioration peut être morale, elle peut renvoyer à une prise de conscience éthique,

266

Voire Bernard BAERTSCHI et Alex MAURON, « Qu'est-ce qu'une véritable amélioration ? », *Bioethica Forum*, vol. 4, no. 1, 2001, p. 4.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 5.

religieuse ou encore mystique. Changer en mieux veut souvent dire avoir une meilleure éthique de vie, plus de prise sur nos émotions et renvoie une fois encore à une activité réflexive. Bien entendu, s'améliorer implique également un rapport particulier à la technique, mais ce rapport implique essentiellement une meilleure maîtrise de son corps et de son esprit. Le judoka ou l'ébéniste qui s'améliore n'ont pas besoin d'avalier une substance, ou de se faire implanter quoi que ce soit, leurs gestes se font simplement plus précis, moins brouillons, ils apprennent des techniques et les perfectionnent et font de leur corps et de leur esprit un instrument au service de leur art.

Bien entendu, les points que nous venons d'aborder ici servent essentiellement à légitimer un choix sémantique, et ne doivent nullement nous conduire à adopter une conception stricte et rigide qui opposerait « augmentation » et « amélioration ». La frontière entre ces deux termes doit être envisagée comme étant souple et perméable et ce qui vaut pour l'amélioration peut dans bien des cas valoir également pour l'augmentation, et vice versa. La conceptualisation opérée par Baertschi et Mauron dans leur article reste valide et pertinente, et leurs analyses restent utiles quand bien même nous optons pour le terme d' « augmentation ». Par exemple, les distinctions effectuées dans la partie « la personne et ses propriétés » permettent de lever des ambiguïtés entre la « performance », la « compétence », l'« état » et la « personne »²⁶⁸. Il en va de même de la différence établie entre les « biens *finaux* » et les « biens *instrumentaux* »²⁶⁹ ainsi que les conséquences morales qui en découlent.

En ce qui concerne l'idée de frontière, il se trouve qu'elle est utile pour former des catégories. Cependant, la frontière s'instaure au fil du temps comme normative/axiologique. Parmi les nombreux problèmes que ce glissement occasionne, il y a le fait que tous ne s'accordent pas sur le caractère axiologique d'une définition. Prenons, l'exemple du concept de nature. Si l'on veut comprendre une partie des débats entre les transhumanistes et les bioconservateurs, il est nécessaire d'opérer une distinction. Les uns entendent la nature comme un fait, une donnée empirique, les autres entendent la nature comme valeur, ayant en elle une dimension axiologique et normative. Pour cette raison, le lecteur non-averti peut avoir l'impression que les uns comme les autres parlent de la même chose, en effet tous s'accordent (plus ou moins) sur le caractère empirique de la nature. Les transhumanistes, en revanche, n'acceptent pas l'étape consistant à connoter

²⁶⁸ *Id.*

²⁶⁹ *Id.*

axiologiquement la définition de la nature. Cela est particulièrement visible dans le cas de la « nature humaine ». Définir ce qu'est l'humain entraîne régulièrement un glissement vers une définition normative, de telle sorte que pour nombre de personnes, le corps humain est considéré comme quelque chose de sacré, d'inviolable. Le cas de ce que l'on pourrait appeler la « nature humaine » est particulièrement remarquable sur ce point car l'humain est défini en partie par des considérations éthiques. L'humain, dans son agir, se distingue de la nature, des bêtes et des dieux. Jean-Yves Goffi fait remarquer que

la nature humaine apparaît alors comme un ensemble de traits propres à tous les êtres humains mais à eux seuls, qui se met en place de lui-même et qui indique les règles de juste conduite qui font qu'une vie est proprement humaine – par opposition au comportement supposé bestial et déréglé des êtres infrahumains ou à l'existence inaccessible parce que trop parfaite des êtres suprahumains²⁷⁰.

La définition de la nature humaine se trouve ici être, par défaut, une définition axiologique et possède ainsi un statut épistémique particulier. « Être humain » n'est pas simplement un fait donné, observable, c'est aussi un jugement éthique. En pointant x du doigt, je peux dire que x est un humain, une bête ou un monstre, parce que x se comporte comme un humain, une bête ou un monstre. Bien entendu cette conception a ses limites. En effet, pour montrer x comme étant un monstre, il faut que x soit proche de l'humanité, qu'il ressemble à un humain, qu'il soit un humain au sens biologique, mais que pour une raison ou pour une autre, il ne réalise pas l'humanité qui pourtant est en lui.

Une autre définition de la nature humaine²⁷¹ donnée par les sciences du vivant peut sembler au premier abord dépourvue de considération éthique. L'être humain serait à ce compte un ensemble de caractéristiques biologiques et génétiques propres à l'espèce humaine et distincte des autres espèces. Cependant, une fois que cela est dit, le problème reste entier, puisque sur ce constat empirique qui permet de distinguer une espèce d'une autre, on observe une fois encore un glissement vers le normatif. Les droits et la morale seront en partie fondées sur cette définition empirique de l'être humain. « Il existe une connexion intime entre la nature humaine et les notions de droit, de justice et de

²⁷⁰ Jean-Yves GOFFI, « Nature humaine et amélioration de l'être humain à la lumière du programme transhumaniste », *Journal international de bioéthique*, vol. 23, no. 3-4, 2011, p. 20.

²⁷¹ À vrai dire, nous pourrions dénoter encore de nombreuses définitions de ce qu'est la « nature humaine ». La nature humaine à elle seule se trouve être le sujet de nombreuses thèses et représente un enchevêtrement complexe de considérations à la fois philosophiques, éthiques, biologiques, politiques, psychologiques ou encore idéologiques. Une autre manière de parler de la nature humaine consiste à dire que la nature de l'homme réside justement dans le fait que ce dernier n'a pas de nature, que la « nature humaine » réside dans la capacité d'autodétermination de ce dernier.

moralité »²⁷². L'espèce humaine en tant qu'entité biologique va légitimer les frontières de la communauté morale, et l'appartenance au *pool* génétique humain va servir de base dans le droit (on ne condamne pas un canard pour agression). De nombreux autres concepts vont venir affiner les jugements moraux et les présupposés juridiques. On peut par exemple évoquer les concepts d'autonomie ou de dignité humaine sur lesquels nous reviendrons plus tard. En outre, les techniques actuelles remettent en question la définition biologique de l'homme, et Francis Fukuyama relève que « l'ingénierie génétique humaine soulève très directement la perspective d'une nouvelle sorte d'eugénisme, avec toutes les implications morales et historiques dont ce terme est chargé, l'objectif ultime étant la capacité à changer la nature humaine »²⁷³.

Un autre problème renvoie au fait qu'un humain génétiquement modifié, créé en laboratoire, un clone par exemple, serait en rupture avec le patrimoine génétique humain et son statut poserait un réel problème. À propos du clonage, le lien entre définition de l'être humain, possibilités techniques et transgressions éthiques est particulièrement visible. Gilbert Hottois remarque l'aversion profonde pour cette pratique :

Ce qui frappe d'emblée dans cette littérature, c'est l'espèce d'horreur existentielle ou métaphysique que l'idée du clonage a soulevée [...] Les six ou sept pages dramatiques consacrées au clonage reproductif humain, dans la *Réponse au Président de la République* (avril 97), par un Groupe de travail du Comité Consultatif National d'Ethique français sont à ce titre tout à fait exemplaires. Elles parlent de « bouleversements inacceptables de la condition humaine », de la « grande loterie de l'hérédité, avec son inépuisable incertitude, qui constitue une protection majeure de l'être humain », d'« attentat à la condition de l'homme », de « sortir de l'humaine nature », etc. Et elles concluent à une inévitable « condamnation éthique véhémente, catégorique et définitive »²⁷⁴.

En modifiant la définition scientifique, biologique, de l'être humain, nous modifions également sa définition normative. Fukuyama, exprime « la crainte qu'en fin de compte la biotechnique ne nous fasse perdre, d'une façon ou d'une autre, notre humanité – c'est-à-dire cette qualité essentielle qui a toujours sous-tendu le sens de ce que nous sommes et de ce vers quoi nous nous dirigeons »²⁷⁵. Il semble voir quelque chose d'encore plus grave dans la mesure où « nous pourrions ressortir de l'autre côté d'une grande séparation historique entre l'humain et le post-humain, sans même voir que la ligne de

²⁷² F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme*, op. cit., p. 185.

²⁷³ *Ibid.*, p. 137.

²⁷⁴ Gilbert HOTTOIS, « Clonage humain reproductif », dans G. Hottois et J-N. Missa (dir.), *Nouvelle encyclopédie de la bioéthique. Médecine, Environnement, Biotechnologie*, Bruxelles, DeBoeck Université, 2001, p. 184.

²⁷⁵ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme*, op. cit., p. 184.

partage des eaux a été franchie, parce que nous aurions perdu de vue la réalité de notre essence »²⁷⁶.

Les nouvelles technologies, nous l'avons évoqué à maintes reprises, tendent à brouiller les frontières classiques entre le naturel et l'artificiel, l'homme et la machine, l'organique et le mécanique. Ce qui nous intéresse ici, c'est non seulement la redéfinition de ces concepts, mais également l'apparition de la notion d'hybridation qui les accompagne. Dans notre cas, la figure phare de l'être hybride est incarnée par la figure du cyborg. La distinction entre naturel et artificiel sert à opérer une distinction entre ce qui relève de l'homme et de l'activité humaine, c'est-à-dire l'artificiel, et le naturel. Ainsi, par opposition à l'artificiel, « la nature est d'abord l'ensemble des choses qui existent sans intervention humaine [...] le naturel vient de lui-même à l'existence, s'y maintient par lui-même et, ce faisant, institue les modalités de sa propre existence »²⁷⁷. Cependant, « la distinction de l'artificiel et du naturel est une distinction fortement normative, connotée négativement du côté de l'artificiel »²⁷⁸, connotation qui nous renvoie une fois de plus au glissement de l'épistémique au normatif. Le naturel semble être le territoire du bon, du juste, du vrai et du beau, tandis que l'artificiel se caractérise bien trop souvent par son caractère faux, laid et bien évidemment contre-nature. Le fait que les nouvelles technologies remettent ces distinctions sur le plan de travail du philosophe semble démontrer qu'elles sont peu pertinentes : cette séparation du naturel et de l'artificiel n'est pas « véritablement fondée »²⁷⁹. Michela Marzano envisage plusieurs manières d'interpréter cette distinction et montre que l'on peut soit subsumer le naturel sous l'artificiel : « tout ce qui existe est naturel, les objets techniques obéissent aux lois de la nature et les lois de la mécanique sont aussi celles de la physique [...] : les choses artificielles sont naturelles »²⁸⁰ ; soit subsumer l'artificiel sous le naturel : « le milieu auquel les hommes ont affaire est toujours déjà technique [...] rien n'est jamais tout à fait naturel, le monde qui nous environne est toujours déjà transformé par l'homme, toujours déjà anthropisé »²⁸¹. Cependant, quand bien même nous nous accorderions tous sur le fait que cette distinction ne peut être absolue, nous ne pourrions pas totalement nous débarrasser de ces catégories qui ont un rôle épistémique important. De plus, en

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 185.

²⁷⁷ J.-Y. GOFFI, « Nature humaine et amélioration de l'être humain à la lumière du programme transhumaniste », art. cit., p. 19-20.

²⁷⁸ Michela MARZANO, « Artificiel », in. *Dictionnaire du corps*, (dir.) Marzano, Paris, PUF, 2007, p. 80.

²⁷⁹ *Id.*

²⁸⁰ *Id.*

²⁸¹ *Id.*

philosophie, la distinction entre le naturel et l'artificiel va souvent de pair avec la distinction entre l'organique et le mécanique, et bien que le monde soit depuis Descartes expliqué de manière mécaniste, il n'en reste pas moins que l'organique est capable de se reproduire seul, qu'il est le garant de sa propre reproduction, tandis que le mécanique doit impérativement être fabriqué par un tiers. On peut s'évertuer autant que l'on veut à disposer des automates dans une maison de poupée, jamais ils ne se reproduiront. L'une des différences essentielles entre le naturel et l'artificiel serait ainsi la différence entre l'« auto-production »²⁸² et la fabrication. C'est sur ce terrain que les biotechnologies, les nanotechnologies et l'informatique entrent en jeu. Avec les biotechnologies, nous sommes capables de fabriquer de l'organique, avec les nanotechnologies, les prothèses et l'informatique, nous pouvons modifier le vivant, le fabriquer, ou encore créer des êtres hybrides. De surcroît, dans le domaine de l'informatique et de l'intelligence artificielle, on voit apparaître des programmes auto-générateurs, qui sont capables d'évoluer et de se reproduire. La greffe, le clone, la prothèse, le robot, toutes ces entités se situent sur des frontières, ils ont un statut complexe et ambigu, et chacun pourrait faire l'objet d'une thèse. Ils présentent tous un intérêt remarquable pour notre étude, cependant c'est la figure du cyborg qui semble susceptible de répondre le mieux à nos attentes.

En effaçant la frontière entre humain, animal et machine, comme dimensions qui participent toutes à le constituer, le cyborg cesse de représenter un symbole de déshumanisation comme déploiement d'une technoscience autonome, pour assumer la forme d'une proposition, celle d'une « alliance » entre artificiel et naturel dans « un partenariat créatif et ouvert ».²⁸³

Le cyborg, en effet, représente l'archétype même de l'être hybride. À lui seul, il peut combiner les quatre entités évoquées précédemment et bien plus encore. Il est présenté comme la figure phare du mouvement transhumaniste, il est l'humain à venir tout en étant l'humain déjà là.

Les biotechnologies et les nanotechnologies [...] produisent des objets hybrides, des êtres « intimement » et indissociablement naturels et artificiels [...] on assiste donc à un phénomène de naturalisation de l'artifice, qui bien plus qu'une artificialisation du naturel, brouille les frontières de l'identité du vivant et du mécanique [...] Le corps naturel a de moins en moins une valeur normative parce qu'il est de plus en plus difficile d'en établir les frontières et les limites.²⁸⁴

²⁸² *Ibid.*, p. 81.

²⁸³ M. MAESTRUTTI, *Imaginaires des nanotechnologies*, op. cit., p. 238.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 236.

Les nouvelles technologies chamboulent l'ensemble de nos représentations du monde, de telle sorte que nous avons du mal à en déterminer les conséquences. Privé de frontières, l'homme gagne-t-il du territoire ou bien, comme le prétend Fukuyama, perd-il quelque chose sans s'en rendre compte ? Avec la difficulté d'établir des limites, des frontières, l'homme doit de nouveau se questionner sur lui-même. Le transhumanisme se présente comme un mouvement de libération, il veut étendre au maximum les capacités et les potentialités humaines. À bien y regarder, les transhumanistes semblent combattre l'idée de frontière en général, il est sans cesse question de conquérir de nouveaux territoires, l'espace, la vie, l'intelligence, le cyberspace, avec le transhumanisme l'être humain paraît s'être débarrassé de ses limites, plus encore, il semble ne même plus avoir de bornes²⁸⁵. Ainsi, on se retrouverait face à un monde en constante mutation, où tout change, mute et évolue à une vitesse considérable voire exponentielle. Pour continuer à pouvoir appréhender son quotidien, l'être humain devra sans doute se diriger vers une définition beaucoup plus dynamique, beaucoup plus fluide, l'humain pourrait par exemple se définir comme un « être ouvert et en continuelle "contamination" avec l'altérité non humaine »²⁸⁶.

Pourtant, si les transhumanistes se présentent comme un mouvement de libération, s'ils prétendent combattre les frontières et décupler les capacités et les potentialités humaines, nous décelons dans de nombreux discours certaines incohérences, et plutôt que de libérer l'humanité, lui permettre de s'émanciper et de donner la possibilité aux êtres humains de se redessiner selon leur bon vouloir pour se réaliser pleinement, les transhumanistes paraissent à certains égards ne faire que déplacer les frontières qu'ils prétendent supprimer.

Les transhumanistes nient le fondement même sur lequel ils construisent leur discours, à savoir le vrai sens du mot hybridation qui naît de l'intégration de l'altérité, de la capacité à lier des mondes étrangers entre eux. En déclarant l'obsolescence de l'homme biologique face aux possibilités offertes par les développements de l'intelligence artificielle, de la biologie moléculaire, des nanotechnologies, de la génétique, les théoriciens du transhumanisme adoptent une position encore plus dualiste et anthropocentrée que celle des humanistes [...] Bien que la philosophie posthumaine prétende reconsidérer la place de l'homme à l'intérieur de la nature et du monde (technologique) et dépasser l'anthropocentrisme et tous les dualismes (entre naturel et artificiel, entre le corps et l'esprit, entre humain et non humain), le transhumanisme, tel qu'il se présente aujourd'hui, est un mouvement qui en réalité renforce l'idée d'une technologie contrôlée par l'homme et au service d'un hypersujet tout-puissant [...] Il n'est jamais question pour les transhumanistes de s'ouvrir à l'altérité, mais au contraire de réaffirmer la puissance du moi qui fait de la technologie, non un moyen pour de nouvelles

²⁸⁵ Cf. KANT, Borne (*Schranke*) et limite (*Grenze*).

²⁸⁶ M. MAESTRUTTI, op. cit., p. 238.

formes d'hybridation, mais une fin en soi qui enferme encore plus le sujet humain dans l'anthropocentrisme²⁸⁷.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 228-229.

Chapitre 4 – Transhumanistes vs Bioconservateurs : les lignes de front de la bioéthique

La perspective d'une posthumanité est effrayante pour au moins deux raisons. La première est que l'état d'être d'un posthumain pourrait en lui-même être dégradant, de telle sorte qu'en devenant des posthumains, nous pourrions porter atteinte à nous-mêmes. La deuxième étant que les posthumains pourraient présenter une menace pour les humains « ordinaires ».²⁸⁸

Quiconque s'intéresse aux questions de bioéthique traitant du rapport entre la médecine thérapeutique et les médecines d'*enhancement* se trouve rapidement confronté à une opposition entre deux camps. Cette opposition peut laisser l'impression qu'il est capital de donner sa voix, au plus vite, à l'un ou l'autre camp. Les spécialistes s'attachent ainsi à mettre en lumière ces deux positions antagonistes de manière schématique en simulant un affrontement opposant les transhumanistes aux bioconservateurs. « Transhumanistes vs. Bioconservateurs » est une formule que l'on peut rencontrer dans divers textes traitant du transhumanisme ou de l'*enhancement*, elle est notamment utilisée par Jean-Yves Goffi dans son article déjà cité « Transhumanistes et bioconservateurs » et par Bostrom dans son article « In Defense of Posthuman Dignity ». Dans cette opposition qui semble, à première vue, ne permettre aucune voix médiane, les transhumanistes représentent les partisans d'une médecine d'amélioration, tandis que les bioconservateurs prennent la défense d'une médecine cantonnée à un usage thérapeutique, ne violant ni la nature humaine ni la dignité de l'homme. À la lecture des différents textes traitant des questions de bioéthique, des manipulations génétiques, des biotechnologies ou du transhumanisme, le lecteur pourra parfois avoir l'impression que l'avenir de l'humanité dépendra du camp qu'il choisit tant le vocabulaire employé est pathétique et crée une tension dramatique. Le titre même de l'ouvrage du bioconservateur Francis Fukuyama, *La Fin de l'homme : les conséquences de la révolution biotechnique*, illustre parfaitement ce caractère tragique.

Pour bien comprendre les tenants et aboutissants d'une telle opposition, il nous faut mettre en lumière les présupposés éthiques et philosophiques des uns et des autres. Nous verrons par la suite que ces présupposés éthiques sont également corrélés à des présupposés politiques, de telle sorte qu'il se révélera difficile d'opérer une frontière

²⁸⁸ Nick BOSTROM, « In Defense of Posthuman Dignity », *Bioethics*, vol. 19, no. 3, 2005, p. 3 : <http://www.nickbostrom.com/ethics/dignity.pdf>.

clairement délimitée entre l'éthique et l'idéologique. Ce chapitre sur la bioéthique conduira ainsi logiquement à un chapitre sur la biopolitique et les théories de la justice. En attendant, nous tâcherons de montrer que les bioconservateurs s'inscrivent dans une tradition éthique dite déontologique tandis que les transhumanistes (et les partisans de l'*enhancement* de manière générale), s'inscrivent quant à eux dans une tradition utilitariste. Cette étude devrait nous permettre de démontrer que certains arguments transhumanistes sont philosophiquement recevables. Nous utiliserons pour commencer la méthode employée par Jean-Yves Goffi dans son ouvrage *Penser l'euthanasie*²⁸⁹ et bien que l'ouvrage concerne principalement la question de l'euthanasie, nous verrons que les distinctions opérées peuvent être étendues à la plupart des questions de bioéthique et notamment à la pratique de l'*enhancement*.

Bioconservateurs et arguments déontologiques

La pratique de l'avortement, la recherche sur l'embryon et sur les cellules souches, la pratique de l'euthanasie ainsi que la médecine thérapeutique et celle dite d'amélioration, ont ceci de commun qu'elles touchent au domaine du vivant. Pour l'avortement et l'euthanasie il s'agit, notamment, du passage à un état où l'entité x est considérée comme vivante à un état où x est considérée comme non-vivante, et ce par l'action d'un tiers y . En langage courant, on dirait que y tue x . Mais comme le souligne Jean-Yves Goffi, le terme « tuer » est très fortement connoté, de telle sorte que « tuer » est par définition « une mauvaise action »²⁹⁰. Le terme d'« entité » permet par ailleurs de prendre quelques distances quant à ce que représente x . Selon les cas, en effet, x pourra ou non être considéré comme une personne, comme un être humain ou encore comme un embryon. On commence alors à voir se profiler en quoi les problématiques liées à la recherche sur l'embryon et les cellules souches recourent celles de l'avortement et de l'euthanasie. Il va s'agir, en effet, de statuer sur le statut d'une entité x , afin de déterminer s'il nous faut la considérer comme une personne dans le but de savoir quelles sont les actions que y peut entreprendre concernant x . Les prochaines étapes de notre travail vont ainsi consister à mettre en évidence quelques concepts clés présents dans le domaine de la philosophie morale et en particulier dans le domaine de la bioéthique. Nous reviendrons par la suite plus en détail sur le traitement de certains de ces concepts par les partisans du

²⁸⁹ J.-Y. GOFFI, *Penser l'euthanasie, op. cit.*, on retrouve également cette méthode dans son article « La dignité de l'homme et la bioéthique », art. cit.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 116.

transhumanisme et par leurs adversaires. Nous avons déjà commencé à voir que dans le domaine des éthiques déontologiques, les actions possèdent en elles-mêmes un caractère normatif. De telle sorte qu'un acte, en vertu de ce qu'il est et de son caractère, peut être considéré *a priori* comme moralement bon ou moralement mauvais. Par ailleurs, ce caractère normatif est déterminé par une autorité, une instance supérieure à laquelle il faut obéir. Outre cette qualité accordée aux actions, les éthiques déontologiques insistent également sur certaines qualités qui seraient propres à la personne humaine. C'est ainsi que nous allons nous intéresser aux problèmes de la sacralité de la vie, de la dignité de la personne humaine et des droits de l'espèce.

Sacralité de la vie (humaine)

La vie possède ce quelque chose de sacré qui a depuis longtemps fasciné les hommes. Pour de nombreuses personnes, le printemps est la saison qui exerce la plus grande fascination, c'est le moment où la nature revient à la vie, les premiers bourgeons, les premières fleurs, les animaux qui s'activent, qui sortent de leur hibernation. L'art se plaît à représenter la vie sous son meilleur jour, la vie est souvent associée au beau, tandis que la mort a toujours ce quelque chose de répugnant²⁹¹. En outre, quiconque ayant grandi dans les années 90 se souvient du générique de l'émission pour enfant « Il était une fois... la vie ». Ce générique constitue un véritable hymne à la vie, dans lequel elle y est décrite comme étant « belle » et où on nous enjoint à l'aimer, à la chanter et à en relever le défi. Une fois de plus on retrouve ce rapport esthétique au monde qui va nous conduire à un rapport éthique. On va passer de la « belle vie » à la « vie sacrée ». Notons que cette dimension esthétique de l'éthique est par ailleurs ouvertement revendiquée par certains bioconservateurs. Le philosophe Léon Kass, ancien président du Conseil sur la bioéthique de la maison blanche, appuie son argumentation sur le « facteur beurk ! » (yuck factor). Il s'agit d'un principe de dégoût ou de répugnance qui lui permet de déterminer si une pratique est moralement bonne ou non. « Si une pratique crée de la peur ou de la répugnance, alors on a suffisamment de raisons de la bannir, et d'interdire ou empêcher le développement de technologies qui créent des réactions de rejet »²⁹². Kass évoque ce principe régulateur dans un article, devenu célèbre, dans lequel il s'oppose en particulier à la pratique du clonage humain.

²⁹¹ Bien entendu les choses ne sont pas aussi schématiques que cela, on pourrait ainsi mobiliser de nombreux contre-exemples. On peut notamment penser au célèbre poème de Rimbaud, « Le dormeur du val », ou encore à celui de Baudelaire « Une charogne ».

²⁹² M. MAESTRUTTI, *Imaginaires des nanotechnologies*, op. cit., p. 217.

En effet, dans cet âge où tout est approuvé et permis tant que cela est librement effectué, où notre nature humaine donnée ne force plus le respect, dans cet âge où nos corps sont considérés comme de simples instruments de nos volontés rationnelles et autonomes, la répugnance est peut-être la seule voix qui nous reste pour défendre le cœur même de notre humanité. Faibles sont les âmes qui ont oublié comment frissonner²⁹³.

Sa posture bioconservatrice se distingue ici en deux points : un jugement esthétique, un sentiment de dégoût qui s'érige en un jugement éthique, dernière de nos garanties pour protéger notre humanité ; une humanité qui se caractérise par une certaine vision de la nature humaine. Kass constate que notre époque est en train de perdre le respect que l'on doit à la nature, et *a fortiori* à la nature humaine, ainsi que le respect du sacré.

Jean-Yves Goffi distingue deux approches de la pensée de la vie qui peuvent se rapporter à cette idée du sacré²⁹⁴. La première approche, la « crainte révérencielle devant la vie », se situe nettement dans une perspective métaphysique et esthétique. Elle fut développée par Albert Schweitzer et se base sur le principe que l'humanité a « perdu le sens de la solidarité cosmique entre tous les vivants »²⁹⁵. C'est assurément là une critique de l'anthropocentrisme et de l'humanisme classique qui ont contribué à mettre l'homme sur un piédestal et à le séparer du reste du vivant. Cette position tend plus vers la métaphysique que vers l'éthique dans la mesure où elle repose sur un sentiment d'empathie pour le vivant.

Exclusivement préoccupés d'agir sur la nature, les hommes en sont venus à développer une illusion d'insularité et à se croire à part dans l'univers. Ils ont perdu le sens de la solidarité entre tous les vivants et avec le tout de la vie : hors de tout projet de maîtrise et de possession de la nature, un être humain, en effet, n'est pas un sujet pensant, ni un ego transcendantal, mais une « vie qui veut vivre parmi la vie qui veut vivre »²⁹⁶.

Ce vouloir-vivre instaure l'homme dans une relation qui est d'abord une relation métaphysique au monde. Par la suite, cette relation entre l'homme et le reste du vivant pourra se poser comme une relation éthique. Le respect pour la vie provient de ce vouloir-vivre et de cette empathie envers les autres vouloir-vivre. Le sentiment de celui qui éprouve cette volonté va le conduire à se dévouer à la vie et le pousser à éprouver « le besoin de témoigner à toute volonté de vivre le même respect et la même considération

²⁹³ Léon KASS, « The Wisdom of Repugnance », *The New Republic*, juin 1997, p. 20 : <http://www.stanford.edu/~mvr2j/sfsu09/extra/Kass2.pdf>.

²⁹⁴ On peut trouver cette distinction dans GOFFI, *Penser l'euthanasie*, *op. cit.*, p. 61-66 ; et « La dignité de l'homme et la bioéthique », *Sens public*, 2004/11, 2008/06 (réédition), p. 4-6.

²⁹⁵ GOFFI, « La dignité de l'homme et la bioéthique », *art. cit.*, p. 4.

²⁹⁶ GOFFI, *Penser l'euthanasie*, *op. cit.*, p. 63.

qu'il est enclin à manifester à la sienne [...] "il considère comme mauvais : de détruire la vie, de nuire à la vie, d'empêcher de croître une vie susceptible de se développer" »²⁹⁷. Une telle doctrine permet de sortir d'une position anthropocentriste et d'élargir considérablement les frontières de la communauté morale. Cependant, on relèvera également son caractère particulièrement tragique : « en effet, il est impossible de vivre en respectant toute vie et chaque existence ne peut se maintenir et se perpétuer qu'aux dépens des autres »²⁹⁸. Cette vision de la vie qui reflète une certaine poésie et qui englobe toute vie sans aucune frontière n'est cependant pas celle qui est retenue dans les grands débats contemporains.

On en trouve cependant une version un peu moins poétique dans des formes de pensées écofascistes. En effet, il est possible de faire un rapprochement entre les bioconservateurs et certains partisans d'une forme extrême de « *deep ecology* »²⁹⁹ : le groupe de réflexion écologique du Worldwatch Institute s'est consacré en 2002 à publier une revue composée d'une douzaine d'articles, opposés au clonage humain et à l'ingénierie génétique humaine, et rédigés par McKibben, Fukuyama, des féministes influentes et des écologistes³⁰⁰. D'une manière générale, les bioconservateurs condamnent la technologie en raison de son potentiel destructeur et des menaces qu'elle fait peser sur l'humanité. La particularité de certains adeptes de la *deep ecology*³⁰¹ réside dans le fait qu'ils condamnent les nouvelles technologies (en particulier les biotechnologies) tout en défendant l'idée selon laquelle l'humanité devrait disparaître de la surface de la Terre. Cependant, en dehors d'une pensée de la nature sacrée³⁰², bioconservateurs et partisans de la *deep ecology* manifestent également des revendications politiques. L'attitude technophobe et conservatrice peut se retrouver dans la pensée bioluddite et dans la lutte contre les multinationales. Hughes évoque ainsi l'activiste et militant écologiste et anarcho-luddite Ted Kaczynski (surnommé *The Unabomber*) responsable de nombreux attentats. Auteur d'un manifeste révolutionnaire consacré à la société industrielle, Kaczynski considère que

[l]es conséquences de la révolution industrielle ont été désastreuses pour l'humanité. Pour ceux d'entre nous qui vivent dans les pays « avancés » l'espérance de vie s'est accrue, mais la société

²⁹⁷ *Ibid*, p. 64.

²⁹⁸ *Id.*

²⁹⁹ Qui peut se traduire en français par « écologie profonde », bien que les spécialistes de la question préfèrent conserver l'expression originale.

³⁰⁰ Nous renvoyons à HUGHES, *Citizen Cyborg*, *op. cit.*, p. 122.

³⁰¹ Nous pensons ici plus particulièrement aux membres de *Earth First !*, une organisation d'écologistes radicaux implantée dans de nombreux États.

³⁰² Voir Catherine LARRERE (dir.), *Y a-t-il du sacré dans la nature ?*, Paris, Sorbonne, 2014.

a été déstabilisée, la vie privée de sens, les hommes ont été livrés à l'humiliation, la souffrance psychique s'est généralisée — souffrance qui est également physique dans le tiers monde — et enfin le monde naturel été gravement détérioré. Le développement accéléré de la technologie va empirer les choses et sans aucun doute infliger aux hommes des humiliations plus graves encore et à la nature de plus grands dommages ; il va probablement accroître la désagrégation sociale et la souffrance psychique, et peut-être augmenter la souffrance physique, même dans les pays « avancés »³⁰³.

Cependant, ce que l'on entend habituellement par la dimension sacrée de la vie dans les controverses contemporaines concernant les biotechnologies est passablement différent. Cette dimension sacrée provient d'une conception déontologique de l'éthique s'inspirant de la religion et de la pensée humaniste qui ont contribué à placer l'homme sur un piédestal. « La sacralité de la vie [...] ne concerne que la vie humaine individuelle : elle n'implique pas une solidarité avec la vie en général, ni une admiration devant les configurations produites par la nature artiste »³⁰⁴. L'homme est au centre de l'éthique et sa vie, tout comme son corps, sont sacrés. Ce caractère sacré n'est pas qu'une simple figure de rhétorique, puisque ces conceptions éthiques proviennent bien souvent de courants religieux qui destituent l'homme de sa propriété sur sa propre vie. Ainsi, suivant les commandement des éthiques déontologiques, on considérera que « les êtres humains ne jouissent pas, en ce qui concerne leur propre vie, d'une autorité absolue leur permettant d'en disposer de façon souveraine »³⁰⁵. Si l'homme n'est pas souverain de sa propre vie, cela signifie logiquement qu'il existe une autorité supérieure et souveraine. Sans surprise, cette autorité se trouve être Dieu, voire dans certains cas la Nature. « L'agent serait non pas même propriétaire, mais dépositaire d'un précieux trésor prêté viagèrement par les dieux »³⁰⁶. Ainsi, si la vie est sacrée c'est justement parce qu'elle appartient à Dieu et que tout ce qui appartient à Dieu est sacré. La définition commune qu'en donne *Le Petit Robert* confirme par ailleurs que le sacré est ce « qui appartient à un domaine séparé, interdit et inviolable et fait l'objet d'un sentiment de révérence religieuse ». Suivant de telles considérations, l'homme se voit dépossédé de son droit de propriété sur lui même, il « a été créé tel que son corps lui est

³⁰³ Ted KACZYNSKI, *Industrial Society and Its Future*, trad. fr., *La Société industrielle et son avenir*, L'Encyclopédie des Nuisances, 1998, p. 6: <http://dissibooks.files.wordpress.com/2013/09/avenirsocieteindustrielle.pdf>.

³⁰⁴ J.-Y. GOFFI, *Penser l'euthanasie*, *op. cit.*, p. 63.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 68.

³⁰⁶ V. JANKELEVITCH, *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, *op. cit.*, p. 40. Nous pourrions en outre rajouter qu'« un homme ne peut pas faire de son être-propre n'importe quoi ; tout comme s'il n'était pas lui-même son être lui-même, ni tout entier son être tout entier, il n'a pas la libre et arbitraire disposition morale de cet être , par exemple pour le vendre et le supprimer. [...] Il n'est pas même maître dans sa propre maison ! » (*Ibid.*, p. 41).

une prison et il n'a pas le droit de s'en évader [...] la conclusion est qu'il est interdit de disposer à sa guise de sa propre vie »³⁰⁷.

Cette dépossession du droit de disposer de sa propre vie est, on s'en doute, en totale opposition avec la pensée transhumaniste qui, prenant ses sources dans la pensée libertarienne³⁰⁸, défend quant à elle « la souveraineté de l'individu » et met l'accent sur le droit de possession de soi, à ce titre « les personnes sont propriétaires de leur corps et de leur esprit : toute intervention en ces domaines est potentiellement une forme de tyrannie ou de réduction en esclavage »³⁰⁹. L'un des nombreux désaccords entre les transhumanistes et leurs adversaires bioconservateurs se situe par conséquent dans un refus de reconnaître le cadre éthique de l'un ou de l'autre³¹⁰. Certains pourraient s'étonner que les arguments déontologiques concernant la sacralité de la vie puissent encore avoir un poids. Il suffit pour s'en convaincre de tourner notre regard vers les débats sur l'avortement, l'euthanasie ou encore vers la pratique de la chirurgie. De nombreux chirurgiens, en effet, refusent d'opérer si la raison de l'intervention chirurgicale n'est pas vitale (c'est particulièrement le cas pour la chirurgie esthétique). Beaucoup considèrent ainsi qu'une incision constitue un acte de profanation du corps et que l'on ne doit pas donner des coups de scalpels à la légère : il faut, avant tout, préserver l'intégrité du corps. L'article 16-1 du *Code civil* stipule à ce compte que « le corps humain est inviolable »³¹¹. Nous sommes ici bien loin du rêve du transhumanisme et de la pensée de la transformation du corps, alors même que nous nous situons dans le milieu médical. C'est ainsi que la majorité des débats autour du transhumanisme gravite autour de la question de *l'enhancement* et de la légitimité de la médecine d'amélioration (augmentation) face à la médecine thérapeutique.

La vie humaine individuelle a une valeur infinie. Cette valeur est notamment indépendante de sa qualité et de sa durée (mais elle n'est pas indépendante de la dignité de son détenteur : il faut que ce soit une vie innocente, c'est-à-dire non entachée de certains crimes qui méritent la mort)[...] Considérer que la vie humaine innocente est un bien dont on ne saurait disposer à des fins eugéniques, médicales, sociales ou économiques, c'est refuser de la mettre à la disposition de ce qu'on appelle, depuis Michel Foucault, le biopouvoir.³¹²

³⁰⁷ J.-Y. GOFFI, *Penser l'euthanasie, op. cit.*, p. 69.

³⁰⁸ Nous développerons plus en profondeur la pensée libertarienne dans le chapitre suivant.

³⁰⁹ J.-Y. GOFFI, *Penser l'euthanasie, op. cit.*, p. 102.

³¹⁰ Pour approfondir cette question concernant la propriété de soi et de son corps, nous renvoyons à l'ouvrage de Claire Crignon-De Oliveira & Marie Gaille-Nikodimov, *À qui appartient le corps humain ? Médecine, politique et droit*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

³¹¹ *Code civil*, Dalloz, Paris, 2011, p. 127.

³¹² J.-Y. GOFFI, « La dignité de l'homme et la bioéthique », art. cit., p. 6-7.

Pourtant, dans le débat opposant bioconservateurs et transhumanistes, il s'avère bien plus compliqué de déterminer dans quel camp le biopouvoir exerce le plus son influence³¹³. D'un côté, les transhumanistes, avec leur volonté d'émancipation, pourraient fort bien exprimer l'opinion selon laquelle les bioconservateurs, avec leurs arguments déontologiques, imposent aux individus une vision du corps normée. Les bioconservateurs défendraient ainsi un État fort, imposant à ses citoyens d'être d'une certaine manière et de se conformer à telle ou telle norme du corps, et pourquoi pas du sexe et du genre. D'un autre côté, en dotant la vie humaine d'un caractère sacré et d'une dignité, les bioconservateurs se refusent à considérer la vie et le corps humain comme de simples ressources. Ils considèrent que les nouvelles technologies apportent un risque grandissant mettant de plus en plus le corps à la disposition du biopouvoir. Les nouvelles technologies pourraient, selon eux, permettre à l'État de déposséder les individus de leur propre corps, créant et contrôlant des corps normés et artificiels. Les premiers pensent ainsi que la technologie offre un merveilleux outil d'émancipation, tandis que les seconds craignent qu'elles ne mettent encore plus le corps à la disposition du biopouvoir en privant les individus de leur autodétermination. Pour Francis Fukuyama, farouche adversaire des transhumanistes, la nature humaine doit impérativement être sauvegardée et préservée. Le corps humain ne doit être ni modifié ni altéré car il est porteur d'un quelque chose qui constitue la nature humaine et ce quelque chose est, en outre, le garant de notre dignité. Il émet ainsi l'hypothèse qu'il existe un « facteur X », sorte d'essence « qui unit tous les êtres humains »³¹⁴. Il estime que le respect de ce facteur X, de cette essence, de ce que l'on pourrait appeler la nature humaine, est une condition nécessaire à la préservation de la dignité humaine et d'une société d'égaux. Après tout, argumente-t-il, « il nous faut bien être les mêmes pour avoir des droits *égaux* »³¹⁵. Si l'on viole la nature humaine, si l'on altère ce facteur X, alors on encourt le risque de diviser l'espèce en deux : certains seront *humains*, d'autres non. Ainsi le projet d'augmentation humaine lui paraît-il dangereux pour des raisons à la fois éthiques et politiques :

1 – Il est strictement interdit d'altérer la nature humaine.

2 – La nature humaine est ce qui nous permet de fonder une société d'égaux.

³¹³ Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant, cf. *infra*, p. 156-196..

³¹⁴ F. FUKUYAMA, *La Fin de l'homme*, *op. cit.*, p. 270.

³¹⁵ *Id.*

3 – Toute altération de la nature humaine constitue un danger pour l'humanité qui ne peut plus se reconnaître en une société d'égaux.

Si certains ne peuvent plus être considérés comme des êtres humains, s'ils sont considérés comme des êtres sous-humains ou s'ils sont considérés comme des *alter-humains*, alors on encourt la possibilité de les voir se faire déposséder de droits fondamentaux. Certains illustreront cela en trouvant des preuves dans l'histoire politique du XX^e siècle et les actions nazi ; d'autres pourront se servir de l'imaginaire populaire en montrant par exemple que la cohabitation entre mutants et humains dans les comics *X-Men* est impossible³¹⁶.

La dignité humaine

Le concept le plus important des éthiques déontologiques est sans doute celui de « dignité humaine ». Si la sacralité de la vie peut être considérée comme « la pièce maîtresse de l'héritage légué par le christianisme »³¹⁷, la dignité humaine apparaît, elle, comme plus satisfaisante d'un point de vue philosophique, sans doute parce qu'elle est apparentée à la philosophie kantienne. Il existe un lien fort entre l'intégrité physique du corps humain et la dignité humaine, ainsi toute violation de l'intégrité physique est condamnée comme portant atteinte à la dignité humaine. La vie humaine garde sa dimension sacrée avec le concept de « dignité » et en particulier dans sa formulation énoncée par Kant qui commande de traiter « l'humanité, dans sa personne aussi bien que dans celle de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen »³¹⁸. Cette « formule semble bien garantir l'inviolabilité de la vie humaine »³¹⁹. Il est important ici de souligner ce caractère inviolable, qui non seulement fait fige de commandement (ce qui est inviolable est absolu) mais aussi connote péjorativement toute action qui irait à l'encontre d'un tel commandement. Ne pas respecter l'inviolable constitue une violation voire, pour mieux rendre compte de la connotation péjorative, un viol. Ainsi, dans les cas de non respect de la sacralité de la vie ou de l'intégrité physique du corps humain, les *déontologistes* parleront de « profanation », de « violation », ou encore de « viol ». Tous ces termes sont moralement connotés et les actions qu'ils décrivent condamnables.

³¹⁶ Voir J. HUGHES, *Citizen Cyborg*, *op. cit.*, p. 247 & *supra*, p. 104.

³¹⁷ J.-Y. GOFFI, *Penser l'euthanasie*, *op. cit.*, p. 85.

³¹⁸ KANT, *Fondements de la métaphysiques des mœurs*,

³¹⁹ J.-Y. GOFFI, « La dignité de l'homme et la bioéthique », *art. cit.*, p. 9.

Si le grand public est accoutumé à entendre la référence à la dignité au cours de débats concernant la pratique de l'euthanasie ou celle de l'avortement, nous observons que ce concept peut également être appliqué à de nombreux débats en bioéthique et en particulier à ceux traitant de l'*enhancement*.

En éthique appliquée, le concept de dignité se trouve être particulièrement essentiel en éthique médicale et en bioéthique. On l'utilise dans la recherche médicale pour exprimer le besoin d'un consentement éclairé de la part de sujets humains. On l'invoque aussi () dans les débats concernant les décisions de fin de vie, l'euthanasie assistée, la vente et les dons d'organes, la reproduction assistée, les chimères homme-animales, la pornographie, la torture, les gènes humains brevetés, ou encore le clonage humain. Ces derniers temps, l'idée de dignité humaine a eu une grande importance dans les débats éthiques sur le thème de l'augmentation humaine, où elle est généralement invoquée par les bioconservateurs qui prennent position contre l'augmentation³²⁰.

La vie humaine serait une vie possédant une dignité et une valeur intrinsèque et absolue³²¹. À partir de là, il devient très difficile d'agir sur l'homme sans aller à l'encontre d'impératif moraux. D'un côté, cela peut paraître une bonne chose et semble offrir une garantie contre des personnes aussi peu scrupuleuses que des nazis. D'un autre côté en revanche, on relève de nombreux cas limites tels que l'euthanasie, l'avortement, les médecines non thérapeutiques ou encore les recherches sur l'embryon où le concept de dignité s'avère plus contraignant. La notion de dignité reste néanmoins plus prometteuse et plus pertinente que celle de sacralité de la vie. Le terme « valeur » fait également référence à son cousin le « prix ». Nous pouvons ici rappeler la distinction importante entre les personnes et les choses. Le prix est la valeur qui est attribuée à un objet, à une chose ; tandis que la dignité est la valeur qui est attribuée à un sujet, à une personne.

Nous avons évoqué plus haut l'impératif kantien en omettant un autre concept important de la morale kantienne, à savoir l'« autonomie ». Se fixer ses propres lois, avoir la liberté de choix, décider de la manière dont on veut s'épanouir, avoir la maîtrise de soi et de sa vie, tels sont les éléments qui contribuent à définir ce qu'est une vie autonome. Pour certains, le rôle de l'éthique consiste justement à promouvoir ces qualités et à privilégier une vie décente. À ce compte, la vieillesse, la maladie, la sénescence ou encore la souffrance (physique ou mentale) sont des états qui mettent à mal le statut moral d'un individu. Il faut alors évoquer un droit à mourir dans la dignité, c'est-à-dire ici de manière décente et libre (plutôt que de terminer sa vie avec la maladie d'Alzheimer au fin fond d'une maison de retraite). On peut, en effet, considérer que si un individu pouvait dans de

³²⁰ N. BOSTROM, « Dignity and Enhancement », Oxford, 2007, p. 3.

³²¹ Voir Kant.

telle situation avoir conscience de son état il demanderait alors « qu'on l'aide à mettre fin à ses jours, ou qu'on y mette fin. Lui refuser cette aide même au nom d'une dignité inaliénable, reviendrait à l'abandonner aux déterminismes naturels, destructeur de sa personnalité »³²².

Ainsi, la notion de dignité présente quelques ambiguïtés en raison de sa polysémie. D'une part on a cette idée d'un dignité inaliénable, ontologique qui serait fortement liée à une conception religieuse de la sacralité de la vie. D'autre part, on trouve cette idée d'une dignité qui devrait respecter et promouvoir une vision décente et autonome de l'être humain. Ce deuxième sens de la notion de dignité, qui peut parfois permettre de justifier la pratique de l'euthanasie, en considérant la maladie et les effets négatifs de la vieillesse comme portant préjudice à la personne humaine, semble également être compatible avec certaines prémisses de la pensée transhumaniste. Nous pouvons ainsi évoquer le premier article de « La déclaration transhumaniste » où il est explicitement dit qu'il faut envisager « la possibilité d'élargir le potentiel humain en triomphant de la vieillesse, des déficiences cognitives, de la souffrance involontaire ». Le terme « triompher » implique que la vieillesse, la maladie ou encore les déficiences cognitives sont des états indésirables. Ces états étant les mêmes que ceux évoqués plus haut, légitimant d'une certaine façon la pratique de l'euthanasie, nous pouvons en déduire que les transhumanistes visent à triompher des états indésirables qui portent atteinte à une certaine conception de la dignité humaine. En ce sens l'augmentation humaine semblerait également viser à défendre, à préserver et à augmenter les conditions de vies nécessaires au respect de cette dignité dont les êtres humains sont porteurs.

Par ailleurs, l'article 16 du *Code civil*, spécifie que « la loi assure la primauté de la personne, interdit toute atteinte à la dignité de celle-ci et garantit le respect de l'être humain dès le commencement de sa vie »³²³. Nous avons vu avec l'article 6 de *La déclaration transhumaniste*, que les transhumanistes évoquent également la notion de dignité, qui est généralement invoquée par les bioconservateurs. Si on pourrait s'attendre à ce qu'il y ait finalement un terrain d'entente, on se rend vite à l'évidence que transhumanistes et bioconservateurs n'ont pas la même acception du terme. Bostrom distingue à plusieurs reprises deux acceptions que l'on peut donner à la dignité. D'un côté on peut concevoir la dignité comme un statut moral qui confère le « droit inaliénable d'être

³²² J.-Y. GOFFI, *Penser l'euthanasie, op. cit.*, p. 97.

³²³ *Code civil, op. cit.*, p. 112.

traité avec un degré de respect fondamental »³²⁴. Cette définition de la dignité est notamment celle de Fukuyama dont nous avons parlé plus haut. Dans son article « In Defense of Posthuman Dignity », Bostrom répond à l'auteur de *La Fin de l'histoire* (qui trouve dangereux d'altérer la nature humaine et de refuser l'idée qu'il existe un facteur X qui constitue l'essence même de l'humanité), que la solution ne consiste pas à préserver l'état de chose actuel de peur de voir de nouvelles discriminations, mais qu'il faut plutôt envisager une ouverture des frontières de la communauté morale : « nous pouvons travailler à la création de structures sociales plus ouvertes qui accordent une reconnaissance morale et des droits juridiques appropriés à tous ceux qui en ont besoin : qu'ils soient hommes ou femmes, noirs ou blancs ou encore fait de chair ou de silicium »³²⁵. Par cet argument, Bostrom déplace le concept de dignité du camp des *déontologistes* à celui des utilitaristes. L'idée d'un élargissement des frontières de la communauté morale est en effet proche des idées défendues par Peter Singer lorsqu'il s'agit de s'interroger sur le statut moral des animaux. Par ailleurs, Bostrom en profite également pour établir une analogie entre le transhumanisme et les mouvements de libération des femmes et des noirs. Il rappelle ainsi qu'il y a quelques décennies encore, les femmes et les noirs n'avaient pas les mêmes droits juridiques que les hommes blancs et que leur dignité même, leur qualité d'être humain, était considérée comme inférieure par les membres les plus conservateurs de la société.

Cependant, on peut également définir la dignité comme un ensemble de qualités :

La dignité comme qualité constitue une sorte d'excellence dans le fait de se montrer digne, noble et honorable. Les personnes varient selon un degré qui va de pair avec cette propriété. Une forme de dignité envisagée comme qualité peut également être attribuée à des entités qui ne sont pas considérées comme des personnes [...] pour l'humain, la dignité-qualité peut être pensée comme une vertu ou un idéal qui peut être cultivé, nourri, respecté, admiré, promu, etc. il n'est pas nécessaire, cependant, de l'identifier à une vertu morale ou à l'excellence en générale³²⁶.

Cette acception de la dignité est notamment celle qui est défendue par les transhumanistes qui ne voient aucune raison de supposer que les posthumains ne pourraient bénéficier d'une dignité entendue comme qualité, étant donné que le transhumanisme se caractérise justement comme un mouvement perfectionniste. Considérant que la dignité de l'homme se situe dans son caractère perfectible, elle ne peut pas se résumer à un simple impératif d'une

³²⁴ N. BOSTROM, « In Defense of Posthuman Dignity », art. cit., p. 6.

³²⁵ *Ibid.*, p. 7.

³²⁶ N. BOSTROM, « Dignity and Enhancement », art. cit., p. 3.

éthique déontologique conservatrice mais doit au contraire être considérée comme un processus dynamique.

Les transhumanistes, au contraire, perçoivent la dignité humaine et la dignité posthumaine comme étant compatible et complémentaire. Ils insistent sur le fait que la dignité, dans son sens moderne, consiste dans ce que nous sommes et dans ce que nous avons le potentiel de devenir. Ce que nous sommes, n'est pas seulement une fonction de notre ADN mais plutôt de notre contexte social et technologique. La nature humaine en un sens général est dynamique, en partie définie par l'homme et perfectible. [...] Nous lisons et écrivons ; nous portons des vêtements, nous vivons dans des villes ; nous gagnons de l'argent et achetons de la nourriture dans des supermarchés ; nous appelons des personnes au téléphone, regardons la télévision, lisons les journaux, conduisons des voitures, déclarons nos impôts, votons aux élections nationales ; les femmes donnent naissance dans des hôpitaux et notre espérance de vie est trois fois plus longue qu'au pléistocène ; nous savons que la Terre est ronde, que les étoiles sont de larges nuages de gaz éclairés de l'intérieur par une fusion nucléaire et que l'univers a approximativement 13,7 milliards d'années et qu'il est infiniment grand. Aux yeux d'un chasseur-cueilleur, nous devrions déjà apparaître comme des « posthumains ». Pourtant, ces extensions radicales des capacités humaines [...] ne nous ont ni privé de notre statut moral, ni déshumanisé dans un sens qui nous rendrait indigne et bas. De même, nous ou nos descendants deviendrons un jour, relativement aux standards actuels, ce que nous pouvons appeler des posthumains : cela n'implique pas une perte de dignité³²⁷.

À l'inverse d'une conception conservatrice de la nature humaine, à l'inverse d'une définition normative de l'humanité, à l'inverse d'un concept figé et réducteur de la dignité humaine, Bostrom opte pour une conception progressiste et une définition dynamique de l'homme et de la dignité humaine. La différence radicale qui existe entre nous et nos ancêtres du paléolithique ne constitue pas une perte de dignité pour l'humanité (on aurait même tendance à penser la contraire). Dès lors, pourquoi les évolutions technologiques à venir et le projet d'augmentation de l'être humain devraient-ils être perçus comme une perte de dignité ? Pour Bostrom nos descendants technologiquement augmentés se sentiront tout aussi dignes (voire peut-être plus) que nous le sommes actuellement. En réalité, suivant ce que nous dit Bostrom, ce ne serait pas tant la notion de dignité humaine qui serait en jeu dans les débats concernant les biotechnologies, que des jeux de pouvoirs ainsi qu'une résistance de la part des bioconservateurs chrétiens. Le fait est que presque personne de nos jours souhaite retrouver le style de vie qu'il pouvait y avoir au Moyen-Âge (avec toutes les implications que cela implique : famine, maladie, peste, pauvreté..)328 semble aller dans le sens de l'argumentation de Bostrom : nos descendants ne voudront certainement pas avoir le même style de vie que nous. Néanmoins, cette argumentation ne fonctionne que dans le cas où la société évoluerait effectivement vers un mieux (ce qu'espèrent les transhumanistes).

³²⁷ N. BOSTROM, « In Defense of Posthuman Dignity », art. cit., p. 10.

³²⁸ Les communautés amish sont en effet minoritaires.

Les droits de l'espèce humaine

En prêtant un minimum d'attention au vocabulaire employé dans les paragraphes précédents, on commence à entrevoir que l'éthique (en particulier la bioéthique) flirte avec un autre grand domaine. En témoigne le champ lexical suivant : « Défendre », « déontologique », « déclaration », « violation », « propriété » et encore plus éloquent « droit ». Ces termes nous conduisent ainsi à interroger la question des droits qui occupe une place centrale en éthique. En outre, les droits font partie de ces principes que la modernité a accepté et ne remet (à tort ou à raison) jamais en question. Il en va ainsi du régime démocratique ou, et c'est ce qui nous intéresse, du fait (car cela est désormais admis comme un fait) que l'être humain est porteur de droits. L'article premier de « La déclaration universelle des droits de l'homme » stipule à ce compte que

Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.

De son côté, l'article 6 de « La déclaration transhumaniste » prône qu'

une vision morale, globale et responsable doit orienter les politiques, afin qu'ils considèrent sérieusement à la fois les opportunités comme les risques, qu'ils respectent l'autonomie et les droits des individus, et qu'ils manifestent solidarité et préoccupation envers les intérêts et la dignité de tous ceux qui habitent notre planète. Nous devons également tenir compte de notre responsabilité morale envers les générations futures.

Les principes de « droits », de « dignité », de « liberté », de « solidarité » et de « responsabilité » sont d'une importance cruciale dans ces deux articles. La déclaration transhumaniste se révèle ainsi conceptuellement riche sur le plan philosophique. Les droits et l'autonomie de l'individu sont inaliénables et doivent impérativement être respectés. Le droit constitue le ciment fondateur de nos sociétés contemporaines et les transhumanistes ne remettent pas en cause ce principe. Droit à la liberté, droit à l'autonomie, droit de propriété, droit à la liberté d'expression, droit à la dignité, droit de vote : les droits sont des qualités attachées aux individus ou aux personnes³²⁹ qui permettent d'avoir ou de faire quelque chose. Priver un individu d'un de ses droits est répréhensible d'une peine judiciaire.

³²⁹ Nous reviendrons plus tard sur cette distinction entre l'être humain et la personne. Relevons cependant que « s'il n'y a pas de société sans droit, il n'y a pas non plus de droit sans sujets de droit [...] la personne est le sujet du droit ». Philippe DESCAMPS, *Le Sacre de l'espèce humaine. Le droit au risque de la bioéthique*, Paris, PUF, 2009, p. 1-2.

Le droit organise donc les relations qui s'instaurent au sien d'un monde composées qui sont soit des personnes, soit des choses. Les premières sont capables de concevoir le droit, elles en sont conscientes et elles en sont dès lors les sujets, les secondes, ne pouvant par définition se représenter une telle chose, ne font que les subir, et en sont par conséquence les objets.³³⁰

Cette caractérisation classique du droit, bien que posant clairement la distinction entre personne et chose, pose de nombreux problèmes. Un certain nombre d'entités ne rentrent pas, en effet, d'emblée dans une telle catégorisation. Doit-on retirer le statut de personne à un handicapé mental ou à un autiste n'étant pas capable de concevoir le droit ? Doit-il en être de même pour les animaux ? Par ailleurs, le droit s'est récemment intéressé de près à la question des nouvelles technologies et en particulier à celles concernant la maîtrise du vivant. Le deuxième chapitre du Code civil s'intitule d'ailleurs « Du respect du corps humain »³³¹. Le droit se permet de statuer sur la statut juridique de l'être humain et précise que « chacun a droit au respect de son corps »³³² ou encore – et c'est sans doute là que réside l'aspect le plus important pour nous – qu'« il ne peut être porté atteinte à l'intégrité du corps humain qu'en cas de nécessité médicale pour la personne ou à titre exceptionnel dans l'intérêt thérapeutique d'autrui »³³³ et que « nul ne peut porter atteinte à l'intégrité de l'espèce humaine »³³⁴. Nous nous trouvons là face à une catégorisation juridique polémique et ambiguë eu égard au statut de la personne humaine. Cette dernière est dotée d'un droit, celui que son corps soit respecté. Cependant, en posant ce droit, le code civil se permet également de préciser de quelles manières il convient de faire valoir en droit le corps humain. Le consentement de la personne, qui est une idée récente, constitue un élément capital. En effet, de nos jours, on ne saurait agir sur un individu comme bon nous semble, cela constitue l'un des fondamentaux du droit et de la liberté dont le proverbe populaire en résume l'essence : « la liberté des uns s'arrête là où commence celle des autres ». Ce qui apparaît plus dérangeant pour quelqu'un s'intéressant aux nouvelles technologies, à la maîtrise du vivant et au problème de l'augmentation (*enhancement*), est sans doute contenu dans la formulation de l'article 16-3. Cet article pose en effet qu'il ne peut y avoir qu'un seul cas où le respect de l'intégrité du corps humain peut être contourné, à savoir lorsque la santé d'un individu est en jeu. Il convient ainsi non seulement de recueillir le consentement de la personne, mais aussi de respecter l'intégrité du corps humain et de ne la « violer » qu'en cas de nécessité médicale. L'intervention chirurgicale, la transfusion sanguine,

³³⁰ *Ibid.*, p. 2.

³³¹ *Code civil, op. cit.*, p. 110.

³³² *Ibid.*, article 16-1, p. 127.

³³³ *Ibid.*, article 16-3, p. 129.

³³⁴ *Ibid.*, article 16-4, p. 133.

certaines formes de contraception entrent dans ce cas-là. Il n'est pas encore nécessaire d'envisager le cas de la médecine d'amélioration pour soulever un certain nombre d'ambiguïtés et de cas problématiques, ainsi peut-on se demander quel statut accorder aux tatouages, aux piercings, à la chirurgie esthétique ou encore aux pratiques sado-masochistes³³⁵. On relève en outre un problème conceptuel de taille concernant la notion même d'intégrité, qui est de plus reportée dans l'article 16-4, et qui ne se trouve à aucun moment définie. Ainsi, comme le relève Philippe Descamps, « le fait que le principe d'intégrité soit évoqué par deux fois à propos du corps humain d'une part, et de l'espèce humaine d'autre part, ne rend pas l'exégèse plus aisée »³³⁶. Ce dernier, en s'appuyant sur le *Littré*, parvient néanmoins à en dégager deux définitions : d'une part « l'intégrité est "l'état d'une chose qui est entière" », d'autre part « l'intégrité s'entend aussi ici comme "état de chose saine et sans altération" »³³⁷.

L'article 16-4 du *Code civil* semble constituer le fer de lance des argumentations de ces auteurs que l'on nomme sous l'appellation peu glorieuse de bioconservateurs. Il apparaît que l'idée même d'une « protection de l'espèce humaine répond à un danger nouvellement apparu pour l'humanité »³³⁸. Ce danger, apparu vers les années 1960-1970, concerne les nouvelles possibilités s'offrant à l'agir humain qui peut grâce aux progrès de la science et des biotechnologies modifier, hybrider, voire créer le vivant.

Le paradigme de l'espèce humaine (ou encore, la prise en compte éthique de la perspective de l'espèce humaine) est annoncé comme un point de vue rendu nécessaire par le développement des biotechnologies et plus généralement l'emprise de la technique sur le vivant. Aussi le dit paradigme a-t-il avant tout pour fonction de contrer ou d'endiguer la puissance technique en s'attachant à préserver les caractéristiques fondamentales et essentielles de la nature humaine³³⁹.

Le droit apparaît ici comme une nécessité visant à limiter l'agir humain sur le vivant et sur l'humain lui-même, et ce en vue de conserver une nature intacte, une nature qui n'est dès lors plus perçue comme un fait, mais comme une valeur, une nature normée, normale et normative. Cependant, on relève aisément les faiblesses conceptuelles d'une telle formulation. Nous sommes en droit de nous demander ce qu'il faut entendre par

³³⁵ Notons que le *Code civil* prévoit le cas du sado-masochisme et stipule que « des juges de fond peuvent condamner des individus pour coups et blessures infligés entre adultes consentant dans le cadre de pratique sado-masochistes, nonobstant les dispositions de l'art.8 Conv. EDH sur le respect de la vie privée, l'Etat n'outrepasse pas sa marge d'appréciation en protégeant ses citoyens d'un risque réel de dommages corporels ou de blessure ». *Code civil, op. cit.*, p. 132.

³³⁶ Philippe DESCAMPS, *Le Sacre de l'espèce humaine, op. cit.*, p. 31.

³³⁷ *Ibid.*, p. 33.

³³⁸ *Ibid.*, p. 29.

³³⁹ *Ibid.*, p. 9.

« intégrité », « espèce humaine », « dignité de la personne humaine » ou encore « caractéristiques fondamentales et essentielles de la nature humaine ». Intuitivement, lorsque l'on évoque la notion d'espèce humaine, on s'oriente davantage vers la biologie que vers le droit. Il apparaît ainsi qu'il y a, si ce n'est une confusion, une fusion de plusieurs champs disciplinaires. Le droit emprunte, en effet, la notion d'espèce humaine à la biologie, en laissant à cette dernière le soin de la définir.

Or, du point de vue de la biologie elle-même, la notion d'espèce humaine est pour le moins problématique : ne connaissant pas de définition univoque et fixe, l'espèce humaine (et plus généralement l'espèce) est avant tout un enjeu théorique suscitant de nombreuses polémiques épistémologiques. En aucun cas elle ne se présente comme un objet clairement circonscrit et parfaitement identifié.³⁴⁰

On constate alors que ni la biologie, ni le droit ne parviennent à définir et conceptualiser correctement cette notion d'espèce humaine. En rapprochant la notion d'espèce humaine du concept de nature humaine, il apparaît qu'elle constitue avant tout un enjeu éthique, motivé par la crainte de la puissance technicienne de l'être humain, par un sentiment à tendance technophobe qui voudrait instituer des limites à l'agir humain. L'espèce humaine est à ce compte une catégorisation normative, par certains aspects arbitraire, qui permet de garantir un état déterminé de l'espèce à un instant x en empêchant toute intervention humaine qui pourrait modifier ou altérer cet état.

Enfin, on peut également se demander si cette notion d'espèce humaine est à concevoir comme sujet du droit ou comme objet du droit. En d'autres termes, devons-nous considérer l'espèce humaine comme une personne ou comme une chose ? Philippe Descamps estime que l'on peut concevoir cette notion selon une double caractérisation, soit une chose commune, soit une personne morale. La caractérisation de l'espèce humaine comme chose commune permet un certain degré de liberté et d'autonomie et permet également d'envisager certaines formes de manipulations génétiques ou d'augmentations.

Les choses communes n'ont jamais eu de propriétaire et [...] appartiennent en conséquence – et selon les convictions de l'interprète – soit à Dieu, soit à la nature, soit enfin à l'humanité toute entière [...] « je peux mettre de l'eau de mer dans une bouteille qui m'appartient. Je suis alors propriétaire d'un *corps certain* sur lequel j'ai un droit absolu. Le droit que j'exerce sur ce corps certain ne porte pas atteinte à la chose commune, ni à l'usage qu'en font les autres. Je peux détruire ou vendre ma bouteille d'eau de mer, sans pour autant que l'on puisse parler d'atteinte à l'intégrité de la mer »³⁴¹.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 5.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 41.

L'espèce humaine serait à ce titre une chose commune à tous, et chacun pourrait à sa guise acquérir une propriété sur une partie de cet ensemble que l'on nomme espèce humaine. On pourrait alors extrapoler que le corps humain est cette partie de la chose commune sur laquelle il est possible de revendiquer un droit de propriété, à la condition que le propriétaire du dit corps réside dans ce corps. Il apparaît suivant une telle catégorisation qu'il est possible d'agir sur un corps qui fait partie du tout sans que cela affecte le tout lui-même et son intégrité. En ce sens concevoir l'espèce humaine comme une chose commune permet de concilier un certain nombre de libertés fondamentales et de légitimer un droit de propriété sur son propre corps.

Cependant, tous n'acceptent pas de qualifier l'espèce humaine comme une chose commune, lui préférant la catégorisation de personne morale. Si l'espèce humaine est conçue comme une personne morale, alors elle doit être appréhendée par la même occasion comme un sujet du droit et non plus comme un simple objet.

Arguments conséquentialistes : le transhumanisme est-il un utilitarisme ?

Dans la règle d'or de Jésus de Nazareth, nous pouvons déchiffrer intégralement l'esprit de l'éthique utilitariste. Faire ce que tu voudrais qu'on te fasse, et aimer ton prochain comme toi-même, tel est l'idéale perfection de la moralité utilitariste³⁴².

Les droits ne sont pas que l'apanage des bioconservateurs et des éthiques déontologiques. On retrouve ainsi des argumentations fondées sur les droits dans des perspectives conséquentialistes, utilitaristes ou libertariennes. L'accent est, dans de telles entreprises, non seulement mis sur le droit de propriété et sur le droit au bien-être individuel, mais aussi sur l'importance d'une catégorisation et d'une définition de ce qu'est une personne. Le corps humain peut être conçu comme un prêt ou un investissement comme le défendent certains bioconservateurs arguant de la sacralité de la vie, ou bien, le corps humain peut être considéré comme appartenant de droit à celui qui l'incarne, qui l'anime.

³⁴² John Stuart MILL, *Utilitarianism* (1871), trad. fr. P. Folliot, *L'utilitarisme*, 2008, p. 26.

Les libertariens affirment la souveraineté de l'individu : ils estiment qu'un arrangement est juste, indépendamment de toute représentation préalable du Bien, dès lors qu'il est conclu entre des individus informés et consentants. Un point essentiel de leur démarche consiste à mettre l'accent sur la possession de soi (*self-ownership*) ; les personnes sont propriétaires de leur corps et de leur esprit : toute intervention en ces domaines est potentiellement une forme de tyrannie ou de réduction en esclavage.³⁴³

On retrouve ici l'idée que l'individu doit être informé et consentant. Notons à ce titre que l'individu ne peut être pleinement consentant que s'il est correctement informé. Les choix et les pratiques de l'individu doivent être respectés si celui-ci est pleinement consentant. Précédemment nous avons vu avec certains arguments déontologiques que les hommes n'étaient pas pleinement souverains d'eux-mêmes et que l'autorité humaine était impuissante face à l'autorité divine. La chose est ici inversée dans la mesure où les libertariens défendent qu'il ne peut y avoir aucune autorité extérieure qui puisse décider pour l'individu. La notion de consentement et l'idée de possession de soi (ou de « souveraineté de l'individu ») conduisent à argumenter en faveur des concepts d'autonomie et d'autodétermination. Une telle conception permet de poser des jalons pour la défense de nombreuses pratiques, dont celles concernant l'augmentation humaine.

Qu'est-ce qu'une personne ?

Le concept de personne est un concept qui apparaît régulièrement en éthique et en droit. Cependant les choses ne sont pas toujours très claires quant à sa définition. C'est pourquoi nous allons maintenant tenter de catégoriser au mieux cette notion en la distinguant d'autres concepts proches tels que ceux d'individu ou d'être humain avant de différencier ses différents usages au sein de systèmes éthiques différents. Ces concepts sont tous étroitement liés et on pourrait fort bien définir la personne comme une entité humaine capable d'individualité. Le concept d'individu est important en ce qu'il permet de différencier un être particulier du collectif. Un individu est toujours un être particulier et déterminé. Cependant, le terme d'individu manque également d'une certaine précision en ce sens qu'il désigne principalement la corporalité physique d'une entité particulière. Le concept de personne peut ainsi rentrer en jeu afin d'affiner le concept d'individu. Une personne est, en ce sens, un individu, c'est-à-dire une entité particulière, dont la conscience et la pensée réflexive prime sur sa corporalité. Ainsi, si l'on retourne dans le domaine du droit, on peut par exemple reprendre l'article 16-3 du *Code civil*, « il ne peut être porté atteinte à l'intégrité du corps humain qu'en cas de nécessité médicale pour la personne ou à titre exceptionnel dans l'intérêt thérapeutique d'autrui », on remarque que la personne est le

³⁴³ J.-Y. GOFFI, *Penser l'euthanasie, op. cit.*, p. 102.

sujet du droit. Selon la définition que l'on donne de la personne, un tel article centré autour du concept de personne peut offrir un certain nombre d'avantages et autant d'inconvénients. Cependant, ici le problème principal n'est pas tant celui de la question de la personne que celui de « l'intégrité du corps humain » et de la « nécessité médicale ». Si une personne est un être doué de conscience et de réflexivité, alors qu'arriverait-il à un être humain qui serait privé de telles facultés, par exemple suite à un accident ou à une maladie congénitale ?

Il nous faut ainsi effectuer une distinction supplémentaire entre la personne, l'individu et l'être humain. Un être humain peut ne pas être considéré comme une personne, et une personne pourrait très bien ne pas être humaine. Nombre d'utilitaristes condamnent cette bipartition du droit entre personne et chose, dans la mesure où cela est souvent compris comme une bipartition entre être humain et non-humain. Pouvons-nous légitimement considérer les animaux comme des choses ou des biens pour la simple raison qu'ils ne sont que les objets du droit ? De même, quel statut accorder à un cyborg ou à une intelligence artificielle doué de conscience, de réflexivité et d'émotions ? Devons-nous accorder respect et dignité seulement aux êtres humains ? Devons-nous avoir une définition restrictive de la personne et retirer des droits à certains humains comme les handicapés mentaux ? Ou bien devons-nous élargir le concept de personne en deçà de l'humanité afin d'accorder des droits aux animaux, aux robots ou encore aux extraterrestres ? Une perspective conséquentialiste, et plus particulièrement utilitariste, permet d'élargir considérablement les frontières de la communauté morale, tout en amenuisant les règles normatives strictes. Une telle entreprise permet à la fois de concilier la question du droit animal et celle de la justification de l'euthanasie. La définition utilitariste de la personne s'inscrit dans une entreprise de distinction des agents moraux et des patients moraux, tout en mettant en avant l'importance de la satisfaction des intérêts et des préférences des uns et des autres. Une définition utilitariste de la personne se retrouve chez des auteurs comme Locke, Peter Singer, véritable célébrité pour les défenseurs de la cause animale, ou encore John Harris, philosophe anglais spécialisé dans les questions de bioéthique qui s'est beaucoup intéressé au clonage. « Peter Singer définit une personne comme "un être qui est capable de se concevoir lui-même comme une entité distincte, existant à travers le temps" »³⁴⁴. On remarque une autre condition venant s'ajouter à la conscience et à la pensée réflexive qui est la conscience de la temporalité. Une personne

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 124.

est un individu qui a un passé et qui s'oriente présentement vers l'avenir. Une personne est un être qui doit « avoir des préférences orientées vers le futur, préférences dont la réalisation suppose l'existence continué de lui-même »³⁴⁵. Empêcher une personne d'aller vers un état postérieur x est un crime car on l'empêche de réaliser ses préférences qui sont non seulement vivre, mais aussi vivre de telle ou telle manière. C'est-à-dire que le meurtre ou la séquestration par exemple nuisent à la personne, car on retire à celle-ci le droit de satisfaire ses préférences. Nous pouvons ici récupérer l'expérience de pensée élaborée par Jean-Yves Goffi qui permet de bien distinguer la différence entre individu, être humain et personne : il s'agit de l'argument de la reprogrammation.

Supposons que l'on soit techniquement capable d'effacer tous les souvenirs, toutes les croyances, toutes les capacités, toutes les attitudes, tous les traits de caractère d'un être humain, son organisme restant par ailleurs intact et inchangé. Supposons encore que l'on soit techniquement capable de les remplacer par des souvenirs, des croyances, des capacités, des attitudes, des traits de caractère, tous différents de ceux qui ont été effacés, mais formant cependant un ensemble intégré et cohérent. On aurait bien un être humain ; mais la personne antérieure aurait été détruite bien que l'organisme auquel elle était associée soit resté le même.³⁴⁶

Une telle expérience de pensée permet de concevoir que bien que l'individu reste inchangé, la personne elle peut changer ou disparaître. Ici, on a la même entité particulière, le même individu désigné sous x , mais deux personnes différentes. En outre, on remarque que la personne existe en tant que continuité spatio-temporelle. Elle nécessite les capacités suivantes : souvenirs, désirs et réflexivité. La question de la personne se retrouve ainsi très proche de celle de l'identité personnelle. En effet, la question « qu'est-ce qu'une personne ? » ne peut être résolue qu'à la condition de se demander : « qu'est-ce qui permet à individu, ou à quelle(s) condition(s) un individu, est-il une seule est même personne ? ».

Dans les débats autour du transhumanisme, on retrouve également une autre expérience de pensée qui est centrée autour de cette question de l'identité personnelle et de la transformation de l'être originel. Il s'agit de l'argument du bateau de Thésée. Imaginons un être humain quelconque qui subirait un grave accident de voiture lui faisant perdre son bras droit et sa jambe gauche. Imaginons ensuite que l'on puisse lui remplacer ses membres disparus par de nouveaux membres mécaniques (prothèses) ou biologiques (greffes). Cet individu serait toujours considéré comme la même personne, il garderait le souvenir de sa vie avant l'accident, il aurait les mêmes désirs et aimerait toujours la même femme.

³⁴⁵ *Id.*

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 123.

Supposons maintenant que l'on continue à modifier petit à petit la totalité du corps de cette personne exception faite de son cerveau. Il semblerait que nous soyons là en présence de deux individus différents (sur le plan diachronique) mais d'une seule et même personne³⁴⁷.

Préférences informées et qualité de vie

Les conséquentialistes, et en particulier les utilitaristes, mettent en avant deux catégories concernant le comportement moral : les agents moraux et les patients moraux. Ils insistent en particulier sur l'importance de la satisfaction des intérêts et des préférences rationnelles ou sensibles de la personne voire de toute entité sensible.

L'utilitarisme cherche à satisfaire les préférences fondées sur une information complète et des jugements corrects, et rejette celles qui sont erronées ou irrationnelles. Il convient de satisfaire les préférences que les individus ont de bonnes raisons d'exprimer et qui améliorent réellement leurs conditions de vie.³⁴⁸

L'utilitarisme insiste longuement sur son caractère rationnel, et si les transhumanistes évoquent à plusieurs reprises dans leur déclaration une réflexion consciencieuse et responsable, les utilitaristes envisagent des préférences informées. De surcroît, ce commentaire sur l'utilitarisme qui met en avant la formulation « qui améliorent réellement leurs conditions de vie » nous renvoie au deuxième article de « La Déclaration transhumaniste ». En effet, nous pouvons lire dans cette dernière que « certains scénarios envisageables ouvrent de merveilleuses perspectives extrêmement riches en ce qui concerne l'amélioration de la condition humaine ». Avec quelques efforts, il est possible qu'à l'avenir les transhumanistes substituent (ou du moins complètent) « scénarios envisageables » par « préférences fondées sur une information complète et des jugements corrects ». Considérant cela, et en vertu d'un certain principe de bienveillance, nous pouvons envisager que lorsque les transhumanistes parlent de « scénarios envisageables », ils ont dans l'idée que ces scénarios sont comparables à des satisfactions (et à l'élaboration) de préférences rationnelles qui tendent à améliorer les conditions de vie de l'humanité (voire de l'ensemble des êtres sensibles et conscients) et que ces préférences doivent être « fondées sur une information complète et des jugements corrects ».

³⁴⁷ Nous pourrions complexifier bien plus cette expérience de pensée en supposant la substitution des neurones par des puces électroniques ou encore en imaginant qu'un scientifique récupère les membres originaux pour créer un deuxième individu. Aurait-on la même personne en deux exemplaires ou bien deux personnes bien distinctes ? Nous n'aurons cependant pas l'occasion d'approfondir ici la question de l'identité personnelle. Nous renvoyons par conséquent à l'ouvrage de Ion VEZEANU *L'Identité personnelle à travers le temps : De quelques difficultés en philosophie de l'esprit*, Paris, L'Harmattan, 2006.

³⁴⁸ W. KYMLICKA, *Les Théories de la justice*, op. cit., p. 25.

En mettant l'accent sur le caractère rationnel qui sous-tend les préférences individuelles, l'utilitarisme tente de se préserver de certaines positions moralement inacceptables. On remarque qu'ils admettent que certaines préférences sont illégitimes, puisqu'ils « rejettent celles qui sont erronées ou irrationnelles ». Ainsi, l'utilitarisme ne permet pas de justifier tout et n'importe quoi, ce sur quoi il a longtemps été critiqué. Nombreux, en effet, sont les auteurs à l'avoir condamné en pensant qu'il pouvait par exemple « justifier le sacrifice des membres les plus faibles ou les plus impopulaires de la collectivité au profit de la majorité »³⁴⁹. Certes, les éthiques conséquentialistes ont une grande tendance à s'orienter vers un calcul coûts/bénéfices qui peut paraître effrayant dans la mesure où la vie humaine semble être réduite à une pure donnée dénuée d'une valeur absolue et de tout caractère sacré. Francis Fukuyama fait parti de ceux qui considèrent l'utilitarisme comme un danger. Il recourt à deux exemples qui devraient nous conduire à abandonner l'utilitarisme en raison de ses conséquences immorales. Dans le premier exemple, il imagine un important dirigeant politique (mais alcoolique) ayant « besoin de se faire greffer un nouveau foie »³⁵⁰. Il se trouve qu'un malade en phase terminale est porteur d'un foie sain. Pour Fukuyama, l'utilitarisme implique que le patient en phase terminale soit tué afin de faire profiter de son foie à l'homme politique selon les principes du « calcul utilitariste cherchant à maximiser la satisfaction des besoins humains »³⁵¹. Dans son second argument, il évoque une société qui, pour reprendre l'intrigue de *Soleil vert*, utiliserait « les cadavres humains pour en tirer des farines animales ou quelque autre produit utile »³⁵². D'après Fukuyama, si ces exemples nous répugnent et nous dérangent, c'est parce qu'ils mettent en danger l'inviolabilité et la dignité humaine. Le corps humain est dotée d'une valeur intrinsèque et on ne peut ni le vendre, ni en priver quelqu'un de sa vie même si la société en retire une plus grande utilité³⁵³.

Cependant, même pour un utilitariste, la vie ne se résume pas simplement à un numéro et les êtres humains ne sont ni remplaçables ni interchangeables. Si les utilitaristes

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 57. Notons que ce n'est pas là ce que pense Kymlicka, il désire avant tout soulever les quelques difficultés inhérentes à l'utilitarisme. Dans la citation entière, il explique clairement avoir « soutenu l'idée que l'utilitarisme peut justifier le sacrifice des membres les plus faibles ou les plus impopulaires de la collectivité au profit de la majorité. Mais l'utilitarisme a également été employé pour attaquer ceux qui détiennent des privilèges injustes au détriment de la majorité. De fait, l'utilitarisme, en tant que mouvement philosophique et politique conscient, se caractérise par sa critique radicale de la société anglaise. »

³⁵⁰ F. FUKUYAMA, *La Fin de l'homme*, *op. cit.*, p. 195.

³⁵¹ *Id.*

³⁵² *Ibid.*, p. 196.

³⁵³ FUKUYAMA en défenseur du système libéral s'appuie sur l'exemple du soldat qui risque sa vie pour récupérer le corps d'un de ses camarades, ou d'une famille qui dépense sans compter pour retrouver un enfant disparu.

insistent autant sur la satisfaction des préférences, c'est justement parce que celles-ci sont censées améliorer les conditions et la qualité de vie des individus. Il y a bien un calcul qui est opéré, mais celui-ci concerne le rapport entre la qualité et la quantité de bien-être, entre le qualitatif et le quantitatif. Pour une éthique déontologique reposant sur la sacralité de la vie, il n'y a non seulement pas lieu d'opérer une distinction entre qualité et quantité de bien-être, mais il n'y a pas non plus lieu de s'intéresser à la qualité de la vie humaine en ce sens que

n'importe quelle fraction d'une vie innocente à la même valeur que n'importe quelle autre, quelles que soient, par ailleurs, les expériences subjectives éprouvées par le titulaire d'une telle vie pendant ce laps de temps ; de la sorte, il n'y a pas lieu d'établir des comparaisons intrasubjectives permettant d'affirmer qu'une partie d'une vie innocente a une valeur supérieure à celle d'une autre partie de cette vie innocente³⁵⁴.

Une telle conception assure certains avantages (respect de la vie humaine, principe de non-discrimination, condamnation du meurtre) mais implique également de nombreux inconvénients (condamnation de l'euthanasie, absence de nécessité d'améliorer la qualité de vie, etc.).

Une éthique conséquentialiste, en misant à la fois sur le caractère rationnel et informé des préférences et sur l'amélioration de la qualité de vie, permet de résoudre et de concilier, sans être pour autant infaillible, de nombreux problèmes. Elle permet de lutter contre la discrimination car « ce n'est pas parce que des racistes désirent voir maltraiter une partie de la population qu'on doit priver cette dernière d'équipements de santé. Les désirs des racistes sont illégitimes et quelle que soit la quantité d'utilité que leur satisfaction produit, cette utilité n'a aucun poids moral [...] les préférences injustes ne devraient pas être prises en compte »³⁵⁵. Une éthique conséquentialiste permet également plus de souplesse pour des pratiques telles que l'euthanasie³⁵⁶ et, nous allons le voir, pour les pratiques touchant aux médecines d'amélioration. Notons pour le moment que J.S. Mill défend l'éducation et que John Harris justifie les pratiques d'*enhancements* en s'appuyant sur l'analogie entre augmentation et éducation³⁵⁷.

L'utilitarisme occupe une place importante dans l'ensemble des débats en éthique et en philosophie politique. « Dans sa formulation la plus simple, l'utilitarisme défend l'idée qu'un comportement ou une politique moralement juste est celui ou celle qui produit le

³⁵⁴ J.-Y. GOFFI, « De la dignité de l'homme et la bioéthique », art. cit., p. 6.

³⁵⁵ W. KYMLICKA, *Les Théories de la justice*, op. cit., p. 37.

³⁵⁶ Cf. J.-Y. GOFFI, *Penser l'euthanasie*, op. cit.

³⁵⁷ John HARRIS, « "Enhancements" et éthique », art. cit.

plus grand bonheur des membres de la société »³⁵⁸. Ce bonheur, comme nous venons de le voir, ne peut pas se réduire à un simple hédonisme. Cependant, il nous faut tout de même accepter le postulat que toute personne a la capacité d'éprouver souffrance et plaisir, et que l'état de plaisir doit prévaloir sur celui de souffrance. En ce sens, l'utilitarisme peut servir de base à une éthique prônant l'élargissement de la communauté morale, aux animaux d'un côté, aux intelligences artificielles de l'autre, tel que cela est défendu dans l'article 7 de « la déclaration transhumaniste »³⁵⁹. Il apparaît également que le transhumanisme vise par dessus tout à atténuer les maux auxquels sont sujets les êtres humains. La volonté transhumaniste de triompher des diverses souffrances liées à la condition humaine peut aisément se rapprocher des espérances énoncés par Mill dans son chapitre « Ce qu'est l'utilitarisme ». Si nous considérons comme point de départ « La Déclaration transhumaniste » et le « Transhumanism F.A.Q. » et que nous analysons ces textes au regard des mots de Mill sur l'utilitarisme, nous constatons que cette posture peut vraisemblablement constituer un arrière-plan non négligeable au développement d'une rationalité philosophique (et éthique) au sein de la pensée transhumaniste. Mill pense qu'un être humain un tant soit peu élevé et cultivé pourrait trouver dans l'existence de très nombreuses sources de joies et d'excitations, « des sources inépuisables d'intérêt dans tout ce qui l'entoure » et que « dans un monde où il y a tant de choses intéressantes, tant d'objets de plaisirs, et aussi de choses à corriger et à améliorer, celui qui, même a un niveau modéré, a la moralité et l'intelligence requises, peut connaître un existence enviable », et d'ajouter que « le point capital du problème se trouve donc dans la lutte contre les calamités auxquelles on a rarement la chance d'échapper »³⁶⁰. Ces calamités auxquelles Mill fait référence ne manqueront pas de nous rappeler le premier article de « La Déclaration transhumaniste » puisqu'il s'agit des souffrances physiques et mentales, de la maladie, de la mort mais également – et c'est là un point non négligeable et qui n'apparaît pas dans ce qui sert de manifeste aux transhumanistes – de la pauvreté. C'est dans la vision optimiste et positive du futur considérant que les choses peuvent s'arranger et les maux de l'humanité s'atténuer considérablement que les transhumanismes rejoignent remarquablement l'utilitarisme de Mill. Ils partagent une vision, ou du moins une croyance qui voit le progrès comme un changement radical allant nécessairement dans le sens d'un

³⁵⁸ W. KYMLICKA, *Les Théories de la justice*, op. cit., p. 17.

³⁵⁹ En ce qui concerne le rapport entre l'utilitarisme et les droits des animaux, voir Jean-Yves GOFFI, *Le philosophe et ses animaux. Du statut éthique de l'animal*, Nîmes, Jacqueline CHAMBON, 1994 : « Avec P. Singer, nous avons affaire à un authentique utilitariste ; et, pour bien des gens, il est le plus connu des défenseurs des droits de l'animal », p. 111.

³⁶⁰ John Stuart MILL, *Utilitarianism*, (1971), trad. fr. P. Follio, *L'Utilitarisme*, 2008, p. 22-23.

mieux. « La pauvreté qui, en un sens, implique la souffrance, peut-être complètement supprimée par la sagesse de la société combinée avec la prévoyance des individus »³⁶¹. Notons qu'il y a cependant une grande différence entre la possibilité et l'effectivité. En effet, on relèvera que près d'un siècle et demi plus tard, les espoirs de Mill ne se sont toujours pas réalisés. Ce n'est pas parce qu'une chose est possible que cette chose va nécessairement se réaliser. Il est possible de nos jours, en effet, de supprimer la pauvreté. Pourtant, même si cela relève d'une obligation morale, il est évident pour tous que cette possibilité ne va pas survenir dans les prochains jours. Or, quand bien même les espoirs de Mill ne se réaliseraient jamais, quand bien même son optimisme ferait sourire un Schopenhauer, son œuvre continue cependant de représenter un réel intérêt philosophique et intellectuel. Ainsi, les possibilités envisagées par le transhumanisme peuvent être, pour les philosophes, dignes d'intérêt, quand bien même leur effectivité serait nulle. Les espoirs d'un homme, d'un collectif ou d'une communauté, et les possibles offerts par le futur n'ont pas nécessairement besoin d'être actualisés pour représenter un intérêt, il leur suffit d'être suffisamment pertinents et justes pour servir d'outil d'analyse critique ou d'idéal régulateur.

Une utopie sans souffrance

La lutte contre les souffrances inhérentes à la vie humaine constitue l'un des points phares du programme transhumaniste. Les affections liées à la vieillesse, l'altération de la mémoire, le handicap et la maladie ne sont pas perçues comme des colocataires avec qui il faudrait apprendre à cohabiter, mais comme des ennemis qu'il faut vaincre.

Même la plus intraitable de nos ennemies, la maladie, peut voir ses dimensions se réduire indéfiniment par une bonne éducation physique et morale et par un contrôle approprié des influences pernicieuses ; et le progrès des sciences offre la promesse pour le futur de conquêtes encore plus directes sur ce détestable adversaire [...] toutes les sources importantes de la souffrance humaine peuvent être dans une grande mesure – et de nombreuses sources presque entièrement – vaincues par le soin et les efforts humains³⁶².

Au premier coup d'œil, il est possible de se méprendre sur l'origine de cette citation. Cet extrait ne provient pas d'un texte transhumaniste mais bien d'un passage de l'ouvrage de Mill sur l'utilitarisme. Il ne s'agit en aucun cas ici de prétendre que Mill, s'il avait vécu à notre époque, aurait été transhumaniste, ni même de le considérer comme un précurseur du mouvement. Ce dont il est question n'est ni plus ni moins de démontrer qu'au vu d'un certain nombre de points communs, la pensée transhumaniste est philosophiquement

³⁶¹ *Id.*

³⁶² *Ibid.*, p. 23-24.

proche de l'utilitarisme. L'analyse du vocabulaire du texte de Mill nous en apprend beaucoup sur la manière dont l'utilitarisme envisage la cohabitation avec la maladie et les autres maux qui accablent l'existence humaine. « Ennemies » (*enemies*), « conquêtes » (*conquest*), « détestable adversaire » (*detestable foe*) ou encore « vaincues » (*conquerable*) », tels sont les mots que Mill emploie. Considérant cela, parler de la lutte contre les souffrances inhérentes à l'existence humaine n'est pas qu'une simple tournure stylistique ou rhétorique, il s'agit là, d'une véritable guerre qui, selon certains (les utilitaristes et les transhumanistes), doit impérativement être menée par le genre humain. Derrière cette pensée de la guerre, on retrouve l'idée d'une « promesse » (*promise*) qui engage l'action vers un avenir meilleur.

Il s'avère par ailleurs que l'une des caractéristiques importantes de l'utilitarisme et du transhumanisme réside dans leur aspect conséquentialiste. Une action doit être jugée principalement à l'aune de ses conséquences. En effectuant un calcul des conséquences découlant de leurs actions ainsi qu'en envisageant les probabilités qu'une action ou le développement d'une technique puisse avoir des conséquences positives, utilitaristes et transhumanistes peuvent, dans certains cas, répondre à leurs adversaires plus conservateurs que leurs arguments sont sans fondement.

Le conséquentialisme nous défend de formuler de tels interdits, qui ont toute l'apparence de l'arbitraire moral. Il exige que quiconque condamne un comportement donné démontre que *quelqu'un d'autre est lésé* par ce comportement, qu'il a des conséquences nuisibles pour la vie d'un tiers. De même, du point de vue du conséquentialiste, un comportement n'est moralement louable que s'il bénéficie à quelqu'un d'autre [...] l'utilitarisme offre un critère permettant de s'assurer que les règles ont une fonction utile³⁶³.

En tant qu'outil d'analyse de jugements moraux, l'aspect conséquentialiste se révèle très intéressant. On peut ainsi se débarrasser des présupposés métaphysiques, tel que Dieu, l'âme ou encore la nature humaine, présents dans de nombreux jugements moraux. Pour prendre des exemples concrets, nous pouvons parler de la pratique de l'avortement³⁶⁴, de la recherche sur l'embryon et les cellules souches ou encore de la pratique de l'euthanasie. Les arguments de ceux qui s'opposent à de telles pratiques sont proches de ceux qui s'opposent

³⁶³ W. KYMLICKA, *Les théories de la justice*, op. cit., p. 19.

³⁶⁴ Loin d'être évidente et close, la question de l'avortement continue de susciter quelques débats. Une manifestation anti-avortement eu lieu à Paris le 19 janvier 2014. Voir l'article paru dans *Le Monde* du 19 janvier 2014: http://www.lemonde.fr/societe/article/2014/01/19/appel-a-manifester-des-anti-avortements_4350620_3224.html. Par ailleurs, la politique européenne (ainsi que les États-Unis) sur ce point ne sont pas totalement uniforme, certains pays tels que l'Espagne, l'Irlande, la Pologne et le Royaume-Uni très restrictives. L'avortement ne peut être pratiqué que dans certaines conditions : danger pour la santé de la mère ou de l'enfant, viol ou encore inceste.

au transhumanisme. Il est notamment question de la sacralité de la vie, de la dignité humaine, ou encore du respect du plan de Dieu et des commandements divins. Nous laisserons de côté pour des raisons évidentes l'argument nous enjoignant de respecter le plan de Dieu. Cependant, il est intéressant de souligner l'importance que certains bioconservateurs attachent à cette question du respect des commandements divins. Cet impératif permet de les situer dans une éthique dite déontologique. Au vu des quelques éléments mentionnés, le lecteur commence à entrevoir que si le débat entre transhumanistes et bioconservateurs se trouve dans une impasse, c'est notamment parce qu'ils ne se mettent pas d'accord sur le modèle éthique à adopter. Les premiers, nous avons commencé à le voir, sont proches de l'utilitarisme et d'une éthique conséquentialiste ; les seconds semblent eux se revendiquer d'une éthique déontologique (qui peut prendre ses distances avec la religion et trouver d'autres fondements que le respect des commandements divins et des Écritures). Une éthique déontologique, en effet, repose sur le principe que « les actions sont, en elles-mêmes, porteuses de leur caractère normatif, indépendamment de leurs conséquences heureuses ou malheureuses »³⁶⁵.

Cette indépendance face aux conséquences d'un acte permet de dessiner assez schématiquement la frontière séparant les postures déontologiques de celles qui caractérisent les éthiques conséquentialistes. Par ailleurs, les actes qui sont sujets aux jugements moraux (mentir est une action susceptible de faire l'objet d'une évaluation morale, le fait de faire chauffer de l'eau pour son thé ne l'est pas) sont intrinsèquement bons ou mauvais. Cependant ce caractère normatif d'une action soulève de nombreuses interrogations, « c'est pourquoi ils [les *déontologistes*] ont souvent eu recours à une stratégie consistant à tenir les actes pour moralement corrects parce qu'ils sont conformes à des principes et à des règles dont l'autorité est garantie par une instance normative suprême, au-delà de laquelle on ne saurait aller »³⁶⁶. Cette instance normative « suprême » s'avère être, la plupart du temps, une représentation du divin³⁶⁷. C'est cette autorité divine et l'arbitraire qui l'accompagne que les conséquentialistes remettent en cause. Les règles ont-elles une fonction utile ? Telle est la question qu'il convient de se poser avant de se lancer dans l'évaluation morale d'un acte. Les règles et les présupposés moraux, quand ils

³⁶⁵ J.-Y. GOFFI, *Penser l'euthanasie*, *op. cit.*, p. 54.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 54-55.

³⁶⁷ Si l'instance normative suprême dont il est question est souvent assimilée aux commandements divins, elle peut également trouver d'autres formes, notamment avec ce que l'on a coutume d'appeler la raison pure pratique, l'impératif catégorique, ou encore, « un contrat librement accepté par des personnes rationnelles et consentantes ». Pour davantage de détails sur ce point, voir J.-Y. GOFFI, *Penser l'euthanasie*, *op. cit.*, et en particulier les pages 54 à 56.

reposent sur des bases métaphysiques, sont condamnés par l'utilitarisme s'ils ne peuvent prouver qu'ils ont une fonction utile. Une éthique conséquentialiste pourrait ainsi se revendiquer d'un héritage des Lumières, visant à combattre la superstition, le dogmatisme et l'obscurantisme. « L'évaluation de l'agir humain en fonction de sa contribution à certains états du monde, jugés désirables ou indésirables », constitue ainsi le « cœur de la démarche conséquentialiste »³⁶⁸.

Appliqué au transhumanisme, et en particulier à son versant libertarien (extropien), l'utilitarisme pourrait soutenir qu'une humanité à deux vitesses n'est pas totalement condamnable tout bien considéré la maximisation des biens dont jouissent les plus élevés et les plus augmentés. Mais une telle position semble cependant difficilement soutenable. Nous pourrions ainsi distinguer deux aspects de l'utilitarisme : l'un positif visant maximiser les biens, l'autre négatif préférant, lui, commencer par minimiser les maux. Il va sans dire que le transhumanisme peut s'inscrire également dans une telle dichotomie puisque, nous le voyons clairement à présent, il répond à une éthique utilitariste.

Si l'on revient ainsi sur la déclaration transhumaniste avec une grille de lecture utilitariste, il apparaît de nombreux critères communs. Les préférences informées, le caractère rationnel des deux pensées, une méthode consistant à calculer les avantages ou inconvénients coûts/bénéfices, un regard tourné vers l'avenir et les conséquences d'un acte plutôt que sur l'acte lui-même. En outre, ces deux pensées se caractérisent par une volonté de mettre fin aux souffrances de tout être sensible et d'améliorer la qualité de vie. À ce titre nous renvoyons une fois de plus aux articles 1 et 7 de la déclaration transhumaniste, qui en envisageant le bien-être de tout être sentient, laissent ainsi ouverte la possibilité d'ouvrir ou d'élargir les frontières de la communauté morale. Un avenir sans souffrance, presque utopique semble pouvoir se profiler à l'horizon de la pensée transhumaniste.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 116.

Pétitions de principe : Comment faire face aux risques que représentent les nouvelles technologies ?

Ne faites rien pour la première fois, et si quelqu'un d'autre est déjà en train de le faire, arrêtez-le immédiatement !³⁶⁹

Au confluent de la bioéthique et de la biopolitique se trouve un débat sur la gestion des risques liés aux nouvelles technologies. Si le transhumanisme prétend œuvrer en faveur d'un avenir meilleur, les nouvelles technologies représentent de nombreux risques. Ces risques, nous avons commencé à le voir, portent sur de grandes questions éthiques mais également sur des questions qui concernent la biopolitique.

« Biopolitique » réfère aux aspects politiques de la bioéthique, c'est-à-dire à la gestion et à la régulation sociales, nationales et internationales, des problèmes et des progrès dus aux développements de la biomédecine et de la biotechnologie. La biopolitique vise tout particulièrement les politiques de la santé et de l'environnement, l'approche juste et équitable des différences et des inégalités, la gestion du risque et de l'incertitude dans une civilisation multiculturelle et technoscientifique complexe en voie de mondialisation³⁷⁰.

En effet, les nouvelles technologies n'ont pas seulement des répercussions sur nos conceptions de la nature humaine, de la dignité ou du dualisme naturel/artificiel, mais également sur des réalités sociales, sur l'environnement et sur nos manières de vivre. Les nouvelles technologies sont susceptibles d'avoir des conséquences directes sur la vie des êtres humains au sein de la société mais également, et ce plus largement, sur la vie de tout être vivant sur Terre. Les débats concernant les risques inhérents aux technologies se situent en particulier autour de ce que l'on nomme le « principe de précaution ».

La biopolitique affronte de nos jours d'importants défis car elle doit prendre en compte toute une série de problèmes, complexes en eux-mêmes ainsi qu'en leurs conséquences : impacts sur l'environnement des nouvelles technologies, possibles changements de paradigmes en médecine, brevetabilité des inventions biotechnologiques. Le *Principe de précaution* devrait accompagner ces processus problématiques, car il s'agit de proposer des politiques capables de gérer le risque³⁷¹.

³⁶⁹ Max More à propos du principe de précaution dans: Laurent COURAU, « Max More, propos recueillis », *La Spirale*, 2010, <http://www.laspirale.org/texte.php?id=305>.

³⁷⁰ Emilio MUÑOZ, « Biopolitique », dans G. HOTTOIS & J.-N. MISSA (dir.), *Nouvelle encyclopédie de bioéthique. Médecine, environnement, biotechnologie*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 137.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 138.

Plus qu'une gestion des risques, plus qu'un accompagnement des nouvelles technologies, le principe de précaution est souvent perçu comme un principe d'inaction d'une part et comme une confiscation du débat par des experts d'autre part. Ce principe, en effet, ne cherche pas tant à trouver des solutions pour aider aux développements de nouvelles technologies mais consiste à freiner les initiatives scientifiques et technologiques qui ne peuvent pas apporter la preuve qu'il n'existe aucun danger à leur développement. En épistémologie des sciences, on appelle cela un argument fallacieux. En effet, le poids de la preuve doit incomber à celui qui prétend prouver l'existence d'une entité, d'un risque ou de quoi que ce soit d'autre³⁷². Cela ne signifie pas que nous encourageons le développement aveugle des technologies mais qu'on ne peut, sous prétexte d'un principe de précaution conservateur, empêcher leur développement. Prenons un exemple simple : nous sommes en hiver, il fait froid, et j'ai de quoi allumer un feu. Si je suivais le principe de précaution (dans sa forme la plus coercitive) je ne devrais pas allumer de feu car je n'ai aucune preuve qu'une braise ne va pas tomber de la cheminée et mettre le feu au plancher pendant que je dors. Bien entendu, il s'agit là d'une version extrême du principe de précaution, mais telle est, de fait, la position de certains conservateurs et *a fortiori*, de certains bioconservateurs. Néanmoins, le principe de précaution est, en théorie, une bonne chose qui devrait permettre de faire du feu en toute sécurité, mais de faire du feu tout de même. De fait ce principe propose avant tout d'« accompagner ces processus problématiques, car il s'agit de proposer des politiques capables de gérer le risque »³⁷³.

On trouve de nos jours de nombreuses variantes de ce principe. À vrai dire il en existe tellement que c'est à croire que chaque bioéthicien formule sa propre définition de ce

³⁷² L'argument du poids de la preuve est souvent utilisé dans les débats autour de l'existence de Dieu et de l'athéisme. Bertrand Russell a remarquablement énoncé l'argument du poids de la preuve : « de nombreuses personnes orthodoxes parlent comme s c'était le travail des sceptiques de réfuter les dogmes plutôt qu'à ceux qui les soutiennent de les prouver. Ceci est bien évidemment une erreur. Si je suggérais qu'entre la Terre et Mars se trouve une théière de porcelaine en orbite elliptique autour du Soleil, personne ne serait capable de prouver le contraire pour peu que j'aie pris la précaution de préciser que la théière est trop petite pour être détectée par nos plus puissants télescopes. Mais si j'affirmais que, comme ma proposition ne peut être réfutée, il n'est pas tolérable pour la raison humaine d'en douter, on me considérerait aussitôt comme un illuminé. Cependant, si l'existence de cette théière était décrite dans des livres anciens, enseignée comme une vérité sacrée tous les dimanches et inculquée aux enfants à l'école, alors toute hésitation à croire en son existence deviendrait un signe d'excentricité et vaudrait au sceptique les soins d'un psychiatre à une époque éclairée, ou de l'Inquisiteur en des temps plus anciens » (Bertrand RUSSELL, « Is There a God ? » "Is There a God?" (1952), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Volume 11: *Last Philosophical Testament*, London, Routledge, 1997, p. 543-48 : <http://www.personal.kent.edu/~rmuhamma/Philosophy/RBwritings/isThereGod.htm>). L'argument est un peu long, mais nous estimons qu'il est important de le rappeler si l'on veut promouvoir une pensée critique. On comprend mieux ainsi à qui incombe le poids de la preuve et pourquoi. Par analogie, nous pouvons transposer cet argument dans la sphère de la bioéthique et de la biopolitique.

³⁷³ Emilio MUÑOZ, « Biopolitique », art. cit., p. 138.

principe. Ainsi, Hans Jonas élabore son fameux « principe responsabilité »³⁷⁴ qui prescrit ou plutôt ordonne l'interdiction de toute technologie susceptible de porter atteinte à l'humanité, qu'il s'agisse de la nature humaine, de la dignité ou de l'existence même de l'espèce³⁷⁵. De son côté, Peter Singer propose d'adopter un « "principe de prévention" (*preventive principle*) qui pourrait servir de fondement minimal pour ne pas accepter de barrières morales qui interdiraient d'interférer avec l'état naturel des choses et pour affirmer que les diagnostics prénataux, et l'éventuelle décision d'un avortement, sont acceptables s'ils révèlent qu'une condition de souffrance ou d'abus pourrait affecter un enfant »³⁷⁶. Nous venons de voir ici deux conceptions alternatives du principe de précaution, l'une négative avec Jonas qui commande l'interdiction des technologies, l'autre positive avec Singer qui encouragerait l'emploi des technologies pour minimiser la souffrance des individus.

Les transhumanistes se sont eux-aussi intéressés à la question du principe de précaution. Les articles 3, 4, 5 et 6 de la déclaration transhumaniste s'inscrivent à cet égard dans ce débat. Ils reconnaissent que « l'humanité fait face à des risques sérieux, notamment en ce qui concerne les dérives liées à l'usage des nouvelles technologies » (article 3), qu'il faut « réfléchir consciencieusement sur la meilleure façon de réduire ces risques [conception négative] et d'accélérer les applications bénéfiques [conception positive] » (article 4), et qu'une « vision morale, globale et responsable doit orienter les politiques » (article 6). Parmi les transhumanistes, Max More et Nick Bostrom se sont particulièrement intéressés au problème du principe de précaution et en ont proposé chacun une version alternative. Max More prend ouvertement position contre le principe de précaution et lui préfère ce qu'il appelle un « principe pro-actif ». De son côté, Bostrom, plus mesuré, insiste sur l'importance de réduire la menace des risques existentiels.

Principe Pro-actif

Si Max More émet de vives critiques à l'encontre du principe de précaution, il reconnaît néanmoins que « nous avons besoin d'une bonne dose de prudence, mais [que] la prudence doit prendre sa place comme une valeur parmi d'autres, non comme l'unique base toute-puissante pour prendre des décisions sur ce qui devrait ou ne devrait pas être fait »³⁷⁷.

³⁷⁴ Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M., Insel Verlag, 1979, trad. fr., J. Greisch, *Le Principe responsabilité : Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Editions du Cerf, 1990.

³⁷⁵ Ce dernier point nous renvoie au traumatisme qui a touché l'humanité suite à la démonstration de la puissance nucléaire à Hiroshima et Nagasaki en 1945. Cf. *supra*, p. 51.

³⁷⁶ M. MAESTRUTTI, *Imaginaires des nanotechnologies*, *op. cit.*, p. 214.

³⁷⁷ Max MORE, « The Périls of Précaution (Critique of Precautionary Principle) », 2010, <http://www.maxmore.com/perils.htm>.

La pensée de Max More prend place dans un contexte politique bien particulier³⁷⁸ qui oppose le libertarien qu'il est aux conservateurs politiques, qui prennent entre autres parti en faveur d'un principe de précaution coercitif. Si la posture libérale couvre un large spectre politique, il en va de même pour la posture conservatrice qui compte des défenseurs tant à droite qu'à gauche. L'incompatibilité ne se situe pas tant dans un clivage gauche/droite que dans un clivage libéral/conservateur, clivage que l'on peut retrouver actuellement d'une manière plus générale entre transhumanistes et bioconservateurs.

Comme les écrivains conservateurs l'ont souvent admis, l'un des traits fondamentaux de l'attitude conservatrice est la peur du changement, la méfiance [un dégoût craintif] envers la nouveauté en tant que telle, alors que l'attitude libérale est fondée sur le courage et la confiance, disposée à laisser les évolutions suivre leur cours même si on ne peut prévoir où elles conduisent.³⁷⁹

Ce rapide détour vers la conception politique de Max More est nécessaire pour comprendre sa critique du principe de précaution. Cette dernière prend naissance dans la perspective d'un combat, en faveur du changement, contre la stagnation. Au lieu d'un principe de précaution équivalent davantage à un principe d'inaction, à un principe inactif, Max More prend le parti de défendre ce qu'il appelle un « principe Pro-actif » :

Le principe pro-actif reconnaît la liberté d'innover technologiquement et de s'engager dans de nouvelles formes d'activité productive, en tant qu'elles sont précieuses pour l'humanité et essentielles pour notre avenir. La charge de la preuve incombe donc à ceux qui proposent des mesures restrictives pour les nouvelles technologies. En même temps, la technologie peut se gérer avec plus ou moins de sagesse. [...] Le progrès ne devrait pas s'incliner devant la peur, mais procéder avec les yeux grands ouverts [...] et penser aux effets collatéraux, en planifiant intelligemment³⁸⁰.

Le principe qu'il défend ici permet de légitimer et d'encourager l'innovation technologique. Notons que pour quelqu'un comme Max More qui défend les lois du marché, encourager l'innovation technologique s'avère bien souvent rentable. L'INSEE définit l'innovation technologique notamment comme « création d'un nouveau produit ou offre d'une nouvelle prestation commerciale ou de service » et comme « mise en œuvre de nouvelles techniques pour la production de biens ou la réalisation de prestations de services »³⁸¹. Pour Max More, l'innovation technologique est légitime parce qu'elle est

³⁷⁸ Nous reviendrons plus particulièrement sur ce point dans le chapitre suivant.

³⁷⁹ F.A. HAYEK, « Pourquoi je ne suis pas conservateur », in *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, trad.fr. R. Audouin et J. Garello, *La Constitution de la liberté*, Paris, Litec, 1994, p. 396.

³⁸⁰ Laurent COURAU, « Max More, propos recueillis », art. cit.

³⁸¹ Institut National de la Statistique et des Études Économiques : <http://www.insee.fr/fr/methodes/default.asp?page=definitions/innovation.htm>.

économiquement viable³⁸². Il s'oppose au principe de précaution en faisant également appel à l'argument du poids de la preuve. Son principe pro-actif préconise d'agir les « yeux grands ouverts » et de surpasser les défauts du principe de précaution. More relève ainsi plusieurs sous-principes qui s'opposent aux failles inhérentes du principe de précaution. Parmi celles-ci, on notera : l'échec d'objectivité et de fiabilité du principe de précaution, le fait que ce dernier détourne des grandes menaces (l'ordre naturel des choses apporte autant de menaces, voir davantage, que l'action humaine : « infections, famines, perturbations environnementales »³⁸³). Le principe de précaution est par ailleurs (toujours selon More) vague et peu clair, il manque d'exhaustivité et se trouve également être sujet à la corruption³⁸⁴. More en arrive donc à la conclusion qu'il est nécessaire, pour le bien de l'humanité, de se débarrasser du principe de précaution.

L'avenir est le royaume de l'inconnu. Nous pouvons faire beaucoup mieux pour comprendre, anticiper et préparer les futurs possibles qui nous attendent, bien qu'une grande part d'inconnu demeure. Si nous voulons continuer à améliorer la condition humaine et même aller au-delà, nous devons rester ouverts à l'inconnu. Nous devons jeter le principe de précaution. [...] Amis de l'avenir [...] si le principe de précaution avait été en vigueur par le passé, nous ne serions jamais arrivés là où nous en sommes aujourd'hui. Le principe de précaution est l'ennemi de l'extropie³⁸⁵.

Son principe pro-actif se veut par conséquent objectif et exhaustif, il doit permettre de calculer et de hiérarchiser efficacement les risques naturels et humains et d'élaborer un calcul efficace risques/bénéfices permettant de réguler les décisions. La position de More est cependant trop extrême, en ce sens où compte tenu des risques liés aux nouvelles technologies, l'ancien principe (sur lequel il fonde son principe pro-actif) consistant à avancer et à évoluer en apprenant de ses erreurs s'avère être dépassé. Les risques auxquels nous exposent les nouvelles technologies ne concernent plus seulement de petites communautés, mais l'espèce humaine tout entière, voire l'ensemble de la vie terrestre.

Risques existentiels

Le philosophe Nick Bostrom semble avoir pris, bien plus que More, la mesure de ce changement de paradigme. Bostrom opte pour un transhumanisme plus modéré et critique en développant notamment le concept de « Risques existentiels ». Rappelons qu'un risque existentiel est un risque qui menace la vie (d'une voire plusieurs espèces) à l'échelle

³⁸² Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur la posture libertarienne.

³⁸³ M. MORE, « The Périls of Précaution (Critique of Precautionary Principle) », art. cit.

³⁸⁴ Tous ces points sont développés dans M. More, « The Périls of Précaution (Critique of Precautionary Principle) », art. cit.

³⁸⁵ *Id.*

de la planète. Nous avons déjà évoqué le cas de l'arme nucléaire et d'une catastrophe de type « *Bangs* » qui exterminerait toute vie (intelligente) sur Terre. Bostrom a écrit de nombreux articles sur la question des risques existentiels dont « Dinosours, Dodos, Humans ? »³⁸⁶, dont le titre même nous fait prendre conscience de la nature des risques auxquels l'humanité est confrontée. Si le risque d'une extinction massive est régulièrement mis en avant (Holocauste nucléaire, *grey goo*, réchauffement climatique extrême, création d'un virus mortel génétiquement modifié voire collision entre la Terre et un astéroïde), Bostrom a entrepris d'établir plusieurs classifications de ces risques existentiels. Sa première classification établie au début des années 2000 comprenait quatre classes de risques existentiels :

– Le risque *bang* : implique au minimum l'extinction de l'humanité.

– Le risque *crunche* : « la possibilité pour l'humanité de se diriger vers une posthumanité est contrecarrée en permanence, même si la vie humaine continue sous certaines formes »³⁸⁷. Parmi ces risques nous mentionnerons l'épuisement des ressources naturelles et la destruction d'une grande partie de notre écosystème ; un état totalitaire qui empêche les progrès technologiques, ou encore des « pressions dysgéniques ».

– Le risque *shriek* : « une certaine forme de posthumanité est atteinte. Cependant, cette dernière ne donne accès qu'à un nombre extrêmement restreint des possibilités désirables »³⁸⁸. La notion de « désidérabilité » est ici l'enjeu principal.

– Le risque *whimper* : « une civilisation posthumaine survient, mais évolue dans une direction qui conduit progressivement, mais irrévocablement, soit à la disparition complète de toutes les choses que nous estimons, soit à un état où ces choses ne se réalisent que dans une mesure relativement infime compte tenu de ce qui aurait pu être réalisé »³⁸⁹. Parmi ces risques, Bostrom mentionne notamment l'extermination de l'humanité par une civilisation extraterrestre.

Cette classification a été revue en 2013 pour prendre une forme qui correspond toujours dans les grandes lignes à la typologie énoncée ci-dessus : « extinction de l'humanité », « stagnation permanente », « réalisation viciée » et « ruine subséquente »³⁹⁰.

³⁸⁶ Nick Bostrom, « Dinosours, Dodos, Humans ? », *Global Agenda*, janvier 2006, p. 230-231.

³⁸⁷ N. Bostrom, « Existential Risks : Analyzing Human Extinction and Related Hazards », art. cit., p. 9.

³⁸⁸ *Id.*

³⁸⁹ *Id.*

³⁹⁰ N. Bostrom, « Existential Risk Prevention as Global Priority », *Global Policy*, vol. 4, février 2013, p. 19-22, <http://www.existential-risk.org/concept.pdf>.

Prendre au sérieux ces différents risques et l'ensemble des scénarios qu'ils impliquent (même les plus absurdes) est une étape capitale et nécessaire dans le développement des nouvelles technologies. Bostrom reconnaît à cet égard que « de telles enquêtes concernant les risques existentiels les plus importants et leurs principales caractéristiques devraient permettre d'extraire des recommandations provisoires concernant l'éthique et la politique »³⁹¹. Ce qui revient à mettre en place une stratégie pour la mise en place d'une variante du principe de précaution. Cette stratégie passe par un certain nombre d'étapes qui consistent à valoriser la recherche sur les risques existentiels afin de mieux les prendre au sérieux ou encore à créer une structure qui permette d'agir à l'échelle mondiale (chacun se rendra compte de cette nécessité en s'interrogeant sur le phénomène du réchauffement climatique, de la pollution atmosphérique, ou de l'amenuisement des ressources naturelles) et de mettre en place des mesures préventives.

Bostrom nomme son principe d'action morale appliqué aux nouvelles technologies la règle du *maxipok*. Il s'agit de « maximiser la probabilité d'un résultat correct, étant entendu qu'un "résultat correct" est un résultat qui évite une catastrophe existentielle »³⁹². Il reconnaît néanmoins qu'il ne s'agit là que d'une « règle de base », « car il existe bien d'autres objectifs moraux que ceux consistant à prévenir une catastrophe mondiale et terminale »³⁹³, notamment les répercussions sociales qui sont liées aux nouvelles technologies. Bostrom distingue également sa règle du *maxipok* du principe de *maximin*. Il considère en effet que le principe « *maximin* implique que nous devrions tous commencer à faire la fête comme s'il n'y avait pas de lendemain »³⁹⁴. En somme, Bostrom se prononce en faveur d'un principe plus proche du principe pro-actif de More que d'une vision conservatrice du principe de précaution. Il s'agit de trouver un équilibre sain centré sur la recherche et l'analyse rigoureuse des risques tout en encourageant le progrès technologique. En dehors des risques existentiels que nous venons de voir, les nouvelles technologies, les biotechnologies et les idées transhumanistes ont également des conséquences, plus tangibles, qui concernent les réalités sociales et la vie quotidienne. Ces conséquences vont conduire notre enquête dans le domaine de la biopolitique.

³⁹¹ N. Bostrom, « Existential Risks : Analyzing Human Extinction and Related Hazards », art. cit., p. 20.

³⁹² *Ibid.*, p. 25.

³⁹³ *Id.*

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 26.

Chapitre 5 – Biopolitique : La citoyenneté cyborg face au « paradigme Gattaca »

Mais réfléchissons : avant l'invention des torches, des bougies, des lampes et autres formes de lumière artificielle, la plupart des gens allaient dormir dès que l'obscurité tombait. Les bougies ont permis à la vie sociale et professionnelle de continuer bien avant dans la nuit. Cela a conféré toutes sortes d'avantages à ceux qui souhaitaient s'en servir et le pouvaient ; et ce fut sans doute au détriment de ceux qui ne pouvaient utiliser ces inventions, ou qui ne l'ont pas fait.

Les *enhancements*, présents et à venir, sont susceptibles de générer des problèmes de justice, et cela pour deux raisons. Ils peuvent fournir à certains un moyen d'acquérir un avantage (ceux qui lisent à la lumière de la bougie sont gagnants par rapport à ceux qui ne le font pas) ; ils peuvent créer des pressions contraires à l'équité comme résultat des nouvelles capacités qu'ils confèrent (comme la pression de veiller pour lire et travailler tard, simplement parce qu'on le peut).

La solution est de légiférer dans le sens d'horaires de travail « équitables » et de donner accès aux sources de lumières, si besoin est aux frais de la communauté, pas d'interdire les bougies ! C'est, en un mot, une combinaison de réglementation et de justice distributive ; mais certainement pas un refus des techniques dignes des Luddites³⁹⁵.

Si l'ouvrage de Fukuyama s'ouvre par une « Histoire de deux dystopies », ce n'est pas un hasard³⁹⁶. Si l'épigraphie de son chapitre est une référence à « La Question de la technique » d'Heidegger³⁹⁷, ce n'est pas un hasard non plus. La dystopie est une contre utopie où le pouvoir politique, devenu totalitaire, étend son emprise toujours plus profondément dans la vie des individus, dans leur intimité, voire jusque dans leur corps et dans leur psyché. Dans les dystopies évoquées par Fukuyama, l'État vise un contrôle absolu des pensées et des corps pour maintenir l'ordre social. On observe ainsi un lien fort entre l'État et la technique : le premier usant du second pour parvenir à ses fins. On peut difficilement s'interroger sur les nouvelles technologies sans évoquer la question politique, tout comme il est difficile de traiter de l'eugénisme au XX^e siècle sans faire la moindre référence aux programmes eugéniques américains et nazis. La technologie et son usage par le politique fut déterminante pour la mise en place et la conservation des régimes

³⁹⁵ J. HARRIS, « "Enhancements" et éthique », art. cit., p. 151.

³⁹⁶ F. FUKUYAMA, *La Fin de l'homme*, op.cit., p. 20.

³⁹⁷ Martin HEIDEGGER, « La question de la technique » in *Vorträge und Aufsätze* (1954), trad. fr., André Préau, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 9-48.

totalitaires nazi ou soviétique. Depuis 1984³⁹⁸, chacun comprend le risque que peuvent potentiellement représenter les nouvelles technologies quant à la manipulation de masse et au respect de la vie privée. Ainsi, devant la crainte d'un « Big Brother is watching you ! », nombreux sont ceux qui se méfient de la collecte des informations numériques, des puces RFID ou encore de la manipulation de l'opinion par les médias télévisés.

Notre intérêt pour les nouvelles technologies et le transhumanisme nous conduit à nous interroger sur les aspects politiques et économiques qui accompagnent le développement et la promotion des technologies émergentes. Face aux mouvements technophiles qui encouragent ce développement nous trouvons des mouvements technophobes qui eux condamnent ces technologies au nom de divers principes (qui vont de la critique de l'expertise scientifique à la manipulation de masse en passant par la croyance que le progrès technique entraîne un recul moral). Une des difficultés auxquelles nous sommes confrontés est le caractère idéologique de ces différents mouvements. En outre, qu'il s'agisse du programme transhumaniste ou du collectif « Pièces et Main d'Œuvre », tous prétendent agir de manière rationnelle tout en promouvant l'esprit critique.

Le transhumanisme, avec sa volonté émancipatrice et son ambition d'élargir les frontières de la communauté morale à l'ensemble des êtres sensibles et rationnels, a incontestablement une visée utopique et nous l'avons vu plus haut, l'utopie compte parmi les traditions philosophiques les plus importantes. Platon, Aristote, Thomas More, Francis Bacon, Condorcet, Marx font tous partis de ces penseurs qui pensent que la philosophie ne doit pas seulement se contenter de théoriser le monde, mais qu'elle doit également essayer de le transformer et de l'améliorer, la pensée politique étant, pour beaucoup, au cœur du processus de transformation du monde et de la société. Il va sans dire que le lien avec la pensée transhumaniste est ici manifeste. Si nous avons pu déterminer dans le chapitre précédent que le transhumanisme relève principalement d'une éthique conséquentialiste, nous savons cependant que la question politique s'avère d'une tout autre complexité dans la mesure où le transhumanisme couvre un spectre politique extrêmement large. Nous retiendrons ici les deux courants principaux qui dominent le débat : d'une part, le versant libertarien représenté par Max More qui préfigure une utopie libérale à tendance anarcho-capitaliste ; d'autre part, le versant dit démocratique qui repose sur le principe d'une égalité libérale et est soutenu, entre autres, par James Hughes et Nick Bostrom. Nous avons vu également que le mouvement transhumaniste, qui se bat pour une nouvelle forme

³⁹⁸ G. ORWELL, 1984, *op. cit.*

d'émancipation, s'inspire largement des différents « mouvements de libération de la seconde génération »³⁹⁹, comme par exemple le féminisme. Il va s'agir ici de faire une piqure de rappel sur les différentes théories de la justice, où nous mettrons en parallèle les questions du libertarianisme et de l'égalité libérale, ainsi que sur le rapport entre les mouvements féministes et le transhumanisme. Cela devrait ainsi nous servir à mieux saisir les enjeux éthiques, philosophiques et politiques du transhumanisme.

Des libertariens aux extropiens : l'utopie anarcho-capitaliste

En 1974, le philosophe Robert Nozick imaginait une « machine à expérience » permettant à quiconque s'y branchant de vivre une infinité d'expériences. La force d'une telle machine réside, entre autres, dans le fait que le sujet connecté croit et ressent ce qu'il vit comme s'il le vivait réellement, « une fois dans le réservoir, vous ne saurez pas que vous y êtes ; vous penserez que tout arrive véritablement »⁴⁰⁰. Si une telle machine existait, voudrions-nous nous brancher dessus ? Serions-nous prêts à plonger dans la cuve ? Une vie riche d'expériences, garantissant le bonheur, menée virtuellement peut-elle remplacer notre vie réelle ? Voilà les questions que permet de poser l'expérience de pensée de Nozick. En outre, elle permet de combattre certaines visions de l'utilitarisme, à commencer par la réduction de l'utilité à une simple conception hédoniste, car « si le plaisir était notre bien suprême, nous serions tous volontaires pour être ainsi prisonniers à vie de la machine, dans un état d'intoxication perpétuelle, ne ressentant rien d'autre que du bonheur »⁴⁰¹. Or, une telle vie semble totalement dénuée de sens, à tel point que « certaines personnes préféreraient même sans doute être mortes que mener pareille existence »⁴⁰². C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles l'ensemble de la population ne se drogue pas. Le bonheur produit par l'utilisation de drogues paraît superficiel et faux. Plus qu'un véritable bonheur, il s'agit pour un grand nombre de personnes d'une fuite hors de la réalité. Or cette fuite hors de la réalité au profit du plaisir par l'utilisation de drogues ou d'une « machine à expérience » ne semble pas constituer une très bonne perspective d'avenir. Nozick, de son côté, met en évidence trois points susceptibles de conduire au refus de se brancher sur la machine à expérience. La volonté de « *faire* certaines choses », la volonté « *d'être* d'une

³⁹⁹ J.-Y. GOFFI, « Transhumanistes et bioconservateurs », *op. cit.*, p. 352.

⁴⁰⁰ Robert NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, Nex-York, Basic Books, 1974, trad. fr. E. d'Auzac de Lamartine, *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988, p. 64.

⁴⁰¹ W. KYMLICKA, *Les théories de la justice*, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 22.

certaine façon » et la volonté d'un « contact *véritable* avec une réalité plus profonde »⁴⁰³. La limite de la machine de Nozick consiste en ce fait qu'elle se limite à stimuler les états mentaux des sujets plongés dans une cuve. Ces derniers sont passifs, ils n'ont aucune liberté d'action et se contentent de recevoir des stimuli qui leur font ressentir l'amour, l'expérience de manger un gratin, de rédiger un mémoire. Nozick compare le fait de se brancher à la machine à une sorte de suicide. Une telle machine à expérience peut-elle être considérée comme une amélioration de la qualité de vie ? Le transhumaniste James Hughes aurait certainement un avis sur la question, étant donné qu'il défend, avec David Pearce, la légalisation de certaines drogues pour promouvoir une forme d'amélioration et d'augmentation cognitive : « établir, promouvoir et protéger le droit de chaque individu à utiliser la totalité du spectre de son esprit afin d'entreprendre de multiples modes de pensées et d'expériences alternatives d'états de conscience »⁴⁰⁴.

Si nous venons d'évoquer le philosophe Robert Nozick, ce n'est pas seulement en raison de l'anecdote de sa machine à expérience, mais aussi en raison du fait qu'il est libertarien. Or, nous avons évoqué plus haut que certains transhumanistes, en particulier Max More, se revendiquent d'une tradition libertarienne. Le transhumanisme de Max More, l'extropianisme, constitue l'une des branches du mouvement transhumanisme et a eu une grande influence dans les années 90. « L'une des façons dont les extropiens se distinguent du milieu transhumaniste en général consiste à faire du libertarianisme et de l'anarcho-capitalisme le point central de leur vision du monde »⁴⁰⁵.

Les libertariens

Nous avons laissé supposer à plusieurs reprises au cours de ce travail que le transhumanisme libertarien était condamnable. Il s'agit néanmoins d'un parti pris que tous ne partagent pas. Si notre inclination s'oriente davantage vers une position plus démocratique et vers la promotion d'un système reposant sur le principe d'une égalité libérale, n'oublions pas, cependant, que la conception libertarienne ne prétend pas non plus reposer sur des valeurs d'injustice ou d'inégalité. Bien au contraire, les libertariens défendent une théorie de la justice reposant avant tout sur la liberté tandis que les partisans du versant démocratique soutiennent davantage une justice reposant sur l'égalité. James Hughes explique cependant que « les libertariens sont d'accord avec les *égalitariens* sur le

⁴⁰³ R. NOZICK, *Anarchie, Etat et Utopie*, op. cit., p. 64-65.

⁴⁰⁴ J. HUGHES, *Citizen Cyborg, Why Democratic societies Must Respond to the Redesigned Human Nature*, Westview Press, Cambridge, 2004, p. 209.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 165.

fait que tout le monde devrait avoir la même "égalité des chances" dans la vie, mais qu'ils sont en désaccord quant au principe de redistribution ou de services sociaux qui sont nécessaires afin de garantir l'égalité des chances »⁴⁰⁶. Avant de nous intéresser à la conception de Max More, nous allons revenir quelque peu sur les principes et les fondements de la pensée libertarienne.

Les libertariens défendent le libre marché et exigent la limitation de l'intervention de l'État en matière de politique sociale. C'est pourquoi ils s'opposent au recours à une fiscalité redistributive comme moyen de mettre en pratique les théories libérales de l'égalité. [...] La fiscalité redistributive est intrinsèquement injuste et [...] constitue une violation du droit des gens⁴⁰⁷.

Ainsi, selon le point de vue libertarien, il faut concevoir les mécanismes de marché comme étant intrinsèquement justes. On observe une condamnation de toute pratique recommandant l'intervention de l'État dans la mesure où celui-ci ne pourrait pas apporter de réponses convaincantes aux problèmes sociaux. Pis encore, toute intervention de l'État est perçue dans un tel cadre comme étant une injustice et une violation des libertés individuelles. Les logiques de redistribution des ressources sont particulièrement visées : prendre aux riches pour donner aux pauvres. La politique de Robin des Bois, si on peut l'appeler ainsi, s'avère être pour les libertariens totalement illégitime même si certains principes de bases sont respectés : le libre marché et un système reposant (à sa fondation) sur l'égalité des chances. Il est ainsi souvent reproché aux libertariens de ne pas tenir compte d'un certain nombre d'avantages sociaux. En outre, plus qu'une critique de l'étatisme, « le libertarianisme mue la défense des liberté individuelles en une lutte incessante contre l'État », ce qui conduit Sébastien Caré à considérer ce mouvement comme un mouvement subversif orienté vers l'idéal d'une utopie libérale⁴⁰⁸. Cependant, on note également que le libertarianisme est perçu soit comme un mouvement de subversion politique, soit comme une justification des politiques conservatrices.

Tout comme le transhumanisme, le libertarianisme naît au début des années 1970, époque à laquelle les libertariens se sont dotés « de leurs premières institutions indépendantes »⁴⁰⁹. C'est un mouvement récent revendiquant une pensée antiétatique héritée de l'anarchisme individualiste représenté entre autres par Henri David Thoreau,

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁰⁷ W. KYMLICKA, *Les Théories de la justice*, op. cit., p. 109-110.

⁴⁰⁸ Sébastien CARE, *La pensée libertarienne. Genèse, fondements et horizons d'une utopie libérale*, Paris, PUF, 2009, p. 14.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 22.

Lysander Spooner ou encore Benjamin Tucker. Le philosophe Henry David Thoreau est particulièrement connu pour son antiétatisme non-violent et pour son combat contre l'esclavage. Tout comme le transhumanisme aujourd'hui, la pensée anarchiste de Thoreau vise l'émancipation de l'individu par un respect des libertés individuelles et une critique de l'intervention de l'État. Il est particulièrement connu pour sa condamnation de l'esclavage et son refus de cautionner les actes de son État (qui pratique l'esclavage et la guerre au Mexique) en ne payant pas ses impôts. Il théorise ce refus dans son texte *La Désobéissance civile*⁴¹⁰. Liberté, indépendance et émancipation sont à ce titre les mots d'ordre d'un anarchisme individualiste à la Thoreau. Ce sont également les valeurs défendues par le versant extropien. Cependant, la pensée antiétatiste trouve également ses origines dans des théories bien moins attrayantes que celles de Thoreau, comme par exemple, dans le darwinisme social. Une telle pensée estime que l'État n'a pas à intervenir ni à s'occuper des problèmes sociaux car cela freine le véritable progrès social, « toute action de l'État consistant à protéger les plus faibles et contrariant, ainsi faisant, le processus de sélection naturelle, doit être combattue au motif qu'elle entrave fatalement la marche vers le progrès social »⁴¹¹. On voit bien de nos jours ce que peut avoir de dérangeant une telle conception de la justice, qui conduira notamment à la mise en place de pratiques eugénistes. En militant pour un retrait de l'État dans la mise en place de politique sociale, les défenseurs du darwinisme social ne se sont pas contentés d'une attitude passive à l'égard des plus défavorisés et l'antiétatisme s'est transformé en un étatism eugénique stérilisant ou exterminant les classes sociales les moins populaires. On peut néanmoins retenir que la pensée libertarienne trouve ses sources dans la défense des libertés économiques (pour les partisans de droite) et dans la défense des libertés individuelles (pour les partisans de gauche), couvrant ainsi un large spectre politique⁴¹².

Il nous faut ici démêler quelque peu les différentes positions énoncées ci-dessus. En effet, la distinction entre position libérale, néo-libérale, libertaire, libertarienne, anarchiste ou encore anarcho-capitaliste n'est pas si évidente et si le vocabulaire est commun, on observe cependant de nombreux glissements de sens d'une position à une autre. Toutes ces

⁴¹⁰ Henri David THOREAU, *On the Duty to the Civil disobedience* (1849), trad. fr. G. Villeneuve, *La désobéissance civile*, Paris, Mille et une nuits, 1996.

⁴¹¹ Sébastien CARE, *La pensée libertarienne*, op. cit., p. 36.

⁴¹² Nous pourrions également ici mentionner les libertariens de gauche qui encouragent l'État à verser un revenu de base universelle afin de permettre aux plus démunis la possibilité de subvenir à leur existence. Cette conception soulève également de nombreuses critiques dans la mesure où il serait illusoire de considérer que le facteur économique seul joue un rôle dans les différences de classes et les inégalités sociales.

positions qui s'ancrent dans le contexte politique et socio-économique actuel revendiquent un idéal commun de liberté, de justice et d'autonomie sans pour autant se mettre d'accord sur la définition de ces concepts. Chacun tente ainsi de se réapproprier l'idéal d'autonomie pour le faire coïncider avec ses projets et ambitions, de telle sorte que ce qui sera appelé « autonomie » par les uns sera perçu comme une privation d'autonomie par les autres. Une opinion répandue considère que la justice se doit de satisfaire certaines conditions de possibilités de l'autonomie. Parmi ces conditions, on trouve ce que Rawls nomme les « biens premiers ». Ceux-ci sont de deux sortes : soit sociaux (« il s'agit de biens qui sont distribués directement par les institutions sociales, comme le revenu et la richesse, les opportunités et le pouvoir, les droits et les libertés ») soit naturels (« il s'agit de bien comme la santé, l'intelligence, la force, l'imagination et les aptitudes naturelles, qui sont affectés par les institutions sociales mais ne sont pas directement distribués par elles »)⁴¹³. En dehors du débat consistant à savoir si les biens premiers sont effectivement des conditions nécessaires à la pratique de son autonomie et à la réalisation de ses aspirations, on assiste à une polémique concernant le rôle de l'État et sa légitimité à intervenir dans la distributions de ces biens premiers⁴¹⁴.

Propriété de soi

Nous avons déterminé précédemment que le transhumanisme semblait relever bien plus d'une éthique utilitariste que d'une éthique déontologique. Il s'avère cependant que la pensée libertarienne vient complexifier cette catégorisation puisque le libertarianisme peut reposer tant sur une éthique conséquentialiste que sur une éthique d'ordre déontologique. Les libertariens défendent à l'instar de Mill qu'il faut permettre aux individus de réaliser leurs « plans de vie », cependant leurs argumentaires reposent pour une grande part sur le droit de propriété et personne ne peut violer ce droit, même si cela peut sauver une, dix, cent ou mille vies. Pour Sébastien Caré, les libertariens ne forment pas un groupe uniforme mais constituent un mouvement qui repose sur des présupposés éthiques divers. Ainsi, le

⁴¹³ W. KYMLICKA, *Les Théories de la justice*, op. cit., p. 77.

⁴¹⁴ Pour toutes questions relatives aux théories de la justice, aux utopies anarcho-capitalistes ou encore aux utopies libérales nous renvoyons aux ouvrages de Will KYMLICKA (*Les Théories de la justice*, op. cit.) et Sébastien CARE (*La Pensée libertarienne*, op. cit.). Le lecteur y trouvera de nombreuses informations sur les diverses controverses opposant Rawls, Nozick, Friedman, Rothbard, Hayek, Dworkin et bien d'autres. Il s'agit là d'un sujet complexe que nous ne pouvons analyser ici comme il se doit. Les ouvrages de Kymlicka et de Caré constituent une très bonne introduction à la philosophie et au contexte politique et socio-économique du XX^e siècle. Le lecteur pourra notamment se familiariser avec la stratégie du « maximin » qui vise à maximiser ce que peut obtenir l'individu dans une situation minimale, c'est-à-dire dans la pire des situations possibles. Nous nous contenterons de mettre en lumière les concepts qui nous permettent de manière directe d'appréhender les thèses transhumanistes extropiennes ou démocratiques.

libertarianisme peut se revendiquer d'un conséquentialisme téléologique, d'un utilitarisme, d'une position déontologique jusnaturaliste ou encore contractualiste. On trouve même chez Ayn Rand une conception libertarienne reposant sur une éthique de la vertu⁴¹⁵.

Tous les fondements de la pensée libertarienne, qu'ils soient politiques, philosophiques ou éthiques, conséquentialistes ou déontologiques, se situent dans le principe de propriété. Il y a ici un lien manifeste avec la pensée libérale et les thèses de Locke⁴¹⁶. Les libertariens revendiquent par ailleurs cette filiation avec Locke et s'inspirent largement de la clause lockéenne sur la propriété privée⁴¹⁷. La pensée libertarienne repose sur le fait que les individus ont un droit de propriété sur leur propre personne, que ce droit est inviolable et qu'il est le garant de la liberté, dans la mesure où « être propriétaire de soi-même c'est avoir sur sa propre personne les droits qu'un maître possède sur son esclave »⁴¹⁸. La dialectique du maître et de l'esclave, en se retrouvant dans un seul et même individu, devient ainsi la garantie de la liberté, de l'autonomie et de l'autodétermination. Cette dialectique permet également de parvenir à penser et à comprendre le concept de propriété de soi dans la mesure où « il peut paraître bizarre de déclarer qu'on a des droits de propriété sur sa propre personne, comme s'il existait un entité distincte, le "soi", dont on était propriétaire »⁴¹⁹. C'est une dialectique réflexive, un droit sur sa propre personne qui conduit les libertariens à considérer ce droit comme le garant de la liberté individuelle qu'ils tiennent pour valeur suprême. À ce principe de propriété de soi, vont venir s'ajouter des considérations éthiques et des implications politiques. Si les individus sont libres, l'État n'a, en théorie, aucun droit sur eux, et comme ils sont légitimement propriétaires de leur corps, aucune institution ne devrait avoir de droits sur leur personne. Ainsi par exemple de la position de Robert Nozick qui

fait appel à un principe de « propriété de soi », qu'il présente comme une interprétation du principe selon lequel les individus doivent être traités comme des « fins en soi ». [...] une société libertarienne traiterait les individus non pas comme des « instruments ou des ressources », mais comme des « personnes ayant des droits individuels, avec la dignité que cela implique ».⁴²⁰

⁴¹⁵ Ayn RAND est une philosophe américaine (d'origine russe) libertarienne. Son ouvrage philosophique le plus connu s'intitule *The Virtue of Selfishness : A New Concept of Egoism*, New-York, Penguin Books, 1961.

⁴¹⁶ John LOCKE, *Two Treatise of Government* (1690), trad. fr., D. Mazel, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Garnier-Flamarion, 1992.

⁴¹⁷ Cf. *infra*, note p. 164.

⁴¹⁸ S. CARE, *La Pensée libertarienne*, *op. cit.*, p. 151.

⁴¹⁹ W. KYMLICKA, *Les Théories de la justice*, *op. cit.*, p. 120.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 119.

Nozick émet l'idée que la notion de dignité implique une conception minimale de l'État. L'État, en effet, n'est pas en droit de demander quoi que ce soit à ses citoyens dans la mesure où cela nierait leur dignité en les transformant en ressources. On commence à distinguer une prémisse éthique à la critique d'une politique fondée sur la redistribution des ressources. En effet, si la personne est propriétaire de son corps, alors elle doit logiquement (selon les libertariens) être considérée comme étant propriétaire de ses aptitudes.

Si je suis propriétaire de ma personne, alors je suis propriétaire de mes aptitudes. Et si je suis propriétaire de mes aptitudes, alors je possède tout ce que je peux produire grâce à elles, tout comme la possession d'une terre signifie que je possède ce que cette terre produit. [...] Si je suis légitimement propriétaire de ma propre personne, les personnes défavorisées par la nature ne peuvent formuler aucune revendication légitime sur mes aptitudes.⁴²¹

Une telle conception de la propriété repose sur le principe qu'initialement le monde n'appartient à personne. Les libertariens considèrent qu'une chose qui n'appartient à personne peut, si je la réclame, devenir ma propriété. En admettant que la personne est propriétaire de son corps et de ses aptitudes, les libertariens en arrivent à la conclusion qu'« une fois que les individus ont acquis la propriété privée, la création d'un libre marché des capitaux et du travail est moralement nécessaire »⁴²². Une fois le libre marché créé, le seul rôle de l'État doit consister en la protection des droits de propriété et du bon fonctionnement de l'économie néo-libérale. Les libertariens sont fortement critiqués par les partisans de l'égalité libérale qui prônent une politique de redistribution pour un système plus égalitaire. Ils ont une autre conception de la propriété et considèrent que le monde appartient à tous plutôt qu'à personne. Face à leur détracteur *égalitariens*, les libertariens ont souvent recours à des arguments de type « pente glissante » :

D'ailleurs, pourquoi ne pas étendre le principe d'égalisation des circonstances aux manipulations génétiques, ou au moins à certaines formes de transfert biologique ? Si un individu naît aveugle et un autre possède deux yeux en parfait état, pourquoi ne pas exiger le transfert de l'un de ses yeux à l'homme aveugle⁴²³ ?

⁴²¹ *Ibid.*, p. 121-122.

⁴²² *Ibid.*, p. 128. L'argument complet, exprimé sous le nom de clause lockéenne, prend la forme suivante : « 1. Les individus sont propriétaires de leur propre personne. 2. Initialement, le monde extérieur n'appartient à personne. 3. Vous pouvez acquérir des droits absolus sur une quantité disproportionnée des ressources du monde extérieur si cela ne détériore pas les conditions de vie d'autrui. 4. Il est relativement facile d'acquérir des droits absolus sur une quantité disproportionnée des ressources du monde extérieur. Par conséquent : 5. Une fois que les individus ont acquis la propriété privée, la création d'un libre marché des capitaux et du travail est moralement nécessaire ». Nous reviendrons un peu plus tard sur cet argument de la clause lockéenne lors de notre critique de la conception libertarienne à l'aune d'une conception reposant sur le principe de l'égalité libérale. Nous verrons que la troisième prémisse de cet argument pose particulièrement problème.

⁴²³ *Ibid.*, p. 175.

Un lecteur non averti pourrait tomber dans le piège que représente un tel argument. Imaginons que ce lecteur non averti n'ait jamais pris le temps auparavant de s'intéresser à de tels débats, imaginons par ailleurs qu'il soit, disons par tradition familiale, de gauche et qu'il soutienne le principe d'une égalité libérale et d'une redistribution des richesses, parce que cela lui paraît juste et naturel. Admettons maintenant que ce lecteur veuille se faire une opinion sur des questions de politique et d'économie et qu'il commence ses lectures par un texte libertarien où il rencontrera l'argument énoncé ci-dessus. La stratégie rhétorique employée ici peut plonger notre hypothétique lecteur dans un état de confusion car il ne peut accepter qu'on mutile des individus pour compenser les handicaps d'autres individus. Or, les libertariens affirment que soutenir l'égalité libérale conduit, si l'on est cohérent et rationnel, à soutenir et à accepter « certaines formes de transfert biologique ». Cependant, et ce malgré les apparences, ce sont les libertariens qui commettent une erreur. Ils confondent, en effet, deux choses qui se situent sur des plans différents. Une erreur récurrente dans ce genre d'argument consiste à confondre un aspect positif et un aspect négatif. On peut par exemple soutenir une forme d'eugénisme consistant à faire avorter les embryons porteur de maladie incurable (eugénisme négatif) sans soutenir que l'État doit éliminer les membres malades de la société (eugénisme positif). L'argument des libertariens tombent ici dans une confusion d'un autre ordre : « il y a une différence entre changer les choses afin que tous les individus soient traités en égaux et changer les individus afin de les rendre tous égaux »⁴²⁴. Ainsi, concernant la question des aptitudes et de la propriété, nous nous trouvons face à une ambiguïté entre les circonstances et l'identité personnelle⁴²⁵.

Les principes extropiens

Le principe de propriété de soi se trouve au cœur des présupposés et des arguments des transhumanistes et plus particulièrement des extropiens. On remarque assez aisément que leurs arguments reposent, presque exclusivement, sur les principes de possession de soi et d'auto-détermination. À vrai dire tout semble *auto-centré* pour ces auteurs : « autonomie », « auto-détermination », « auto-correction », « auto-réflexion », « auto-transformation », « auto-satisfaction », « auto-discipline », « auto-expérimentation », « auto-défense », « développement personnel », « conscience de soi », « respect de soi »,

⁴²⁴ *Id.*

⁴²⁵ Cf. *infra*, p. 180.

« estime de soi », « contrôle de soi » ou encore « propriété de soi »⁴²⁶. Les extropiens partagent avec les transhumanistes la croyance selon laquelle l'humanité doit être dépassée, transcendée par l'action de l'homme sur sa propre constitution. La « Nature » est considérée comme imparfaite et ses imperfections doivent être corrigées par l'action humaine. More défend les interventions génétiques qui visent à modifier notre constitution biologique.

Nous ne tolérerons pas un instant de plus la tyrannie de la vieillesse et de la mort. Nous allons nous doter d'une vitalité durable et nous éliminerons notre date d'expiration par n'importe quel moyen nécessaire, que ce soit des modifications génétiques ou des organes artificiels. Nous ferons en sorte que chacun de nous puisse décider par lui-même combien de temps il devra vivre. [...] Nous ne serons pas plus longtemps esclaves de nos gènes. Nous prendrons en charge notre programmation génétique afin d'atteindre la maîtrise de nos processus biologiques et neurologiques. Nous allons réparer tous les défauts, de l'échelle de l'individu à celle de l'espèce, dont nous avons hérité de l'évolution par la sélection naturelle⁴²⁷.

Les dégénérescences physiques et cognitives ainsi que la perspective de la mort constituent, nous le voyons ici encore, le principal moteur de la pensée transhumaniste. La mort est perçue comme un phénomène injuste et inacceptable, notamment à cause du fait qu'elle n'est pas, la plupart du temps, choisie et consentie. Les transhumanistes perçoivent la mort comme un phénomène d'obsolescence programmée : une bonne connaissance de notre ADN et de nos télomères nous donnerait accès à notre horloge biologique et nous permettrait de connaître « notre date d'expiration ». Max More, l'ensemble des extropiens et des transhumanistes trouvent cela inacceptable, l'être humain ne peut pas se résumer à une vulgaire boîte de conserve périssable⁴²⁸. Ils considèrent qu'il est nécessaire d'agir pour prendre le contrôle de notre existence afin que « chacun de nous puisse décider par lui-même combien de temps il devra vivre ». Nous retrouvons ici l'idée selon laquelle l'évolution naturelle a, pourrait-on dire, échoué. Le corps humain est défectueux et imparfait. Les transhumanistes insistent longuement sur le caractère nécessaire et urgent qu'il y a à prendre en main l'évolution pour corriger l'ensemble des défauts, des *bugs*, dont souffre le corps humain, le *hardware* et, par conséquent, l'esprit humain, le *wetware*. More souhaite améliorer les capacités cognitives telles que la mémoire et l'intelligence mais également les capacités sensorielles. Il estime qu'il est nécessaire d'affiner et de dépasser

⁴²⁶ On retrouve ce vocabulaire dans les différents articles de Max MORE, ici il s'agit essentiellement de « A Letter to Mother Nature » et de « Principles of Extropy ». Le lecteur remarquera également l'usage récurrent de « *self* », « *itself* » ou encore « *ourselves* » qui témoignent fortement d'une activité réflexive.

⁴²⁷ M. MORE, « A Letter to Mother Nature: Amendements to the Human constitution », art. cit.

⁴²⁸ En attendant de pouvoir maîtriser l'ensemble des processus biologiques qui nous permettraient d'échapper à la mort et de nous débarrasser de notre date limite de consommation, notons que Max More (comme nombre de transhumanistes) semble préférer les surgelés aux conserves. Ce dernier est d'ailleurs depuis 2010 PDG de la firme ALCOR Life Extension Foundation qui est spécialisée dans les procédés de cryoconservation.

les capacités perceptives « afin d'élargir notre appréciation et notre compréhension du monde qui nous entoure »⁴²⁹. Il envisage même la création de nouveaux sens. Philosophiquement, ce désir de nouveaux sens, d'un élargissement de l'appréciation et de la compréhension du monde, s'ancre dans une tradition que l'on retrouve notamment en philosophie de l'esprit. Le programme de Max More nous permet d'imaginer que nous pourrions peut-être un jour savoir quel effet cela fait d'être une chauve-souris⁴³⁰. Max More insiste dans ses textes sur un point particulier : la maîtrise de soi et la capacité d'autodétermination, c'est-à-dire la capacité de décider par soi-même de l'orientation à donner à sa vie. Il envisage une série de modifications du corps et du cerveau dont l'objectif est d'« augmenter le degré de conscience de soi » et de permettre « de moduler notre humeur ». Il reproche à Mère Nature de ne pas avoir fourni le « manuel d'utilisation » du corps humain, ce qui nous renvoie une fois de plus à l'analogie entre l'humanité et l'informatique. Les extropiens conçoivent ainsi le corps humain comme un système *Open source* où chacun est libre d'accéder au code de programmation dans le but de modifier et d'optimiser les capacités et les performances du programme, du système, ici en l'occurrence du corps et de l'esprit humain. Les individus sont propriétaires de leurs corps et il n'existe aucune instance qui puisse revendiquer une licence propriétaire leur donnant des droits sur les êtres humains. Considérant cela, chacun est libre d'agir sur son propre corps comme il le souhaite, en vue d'y apporter les modifications qu'il désire. On retrouve ainsi dans les textes de More des indices quant aux deux voies principales que peut prendre l'évolution humaine. Les processus d'augmentation peuvent être soit de nature biologique (en témoigne les occurrences concernant les modifications génétiques) soit robotique et informatique : « nous ne limiterons pas nos capacités physiques, intellectuelles ou émotionnelles par des restes d'organismes purement biologiques. Tout en poursuivant la maîtrise de notre propre biochimie, nous intégrerons de plus en plus des technologies de pointes en nous même »⁴³¹.

Max More prend la défense de ce qu'il nomme « une société ouverte » (*Open-society*). Parmi les textes les plus cités de Max More on trouve la « Lettre à Mère

⁴²⁹ M. More, « A Letter to Mother Nature », art. cit.

⁴³⁰ Nous faisons référence ici à l'article connu de Thomas NAGEL, « What is it like to be a bat? », *The Philosophical Review*, LXXXIII, no.4 (October 1974): 435-50. disponible en ligne à l'adresse suivante : https://organizations.utep.edu/Portals/1475/nagel_bat.pdf. Par ailleurs, nous voudrions également soulever que dans son ouvrage *L'Horloger Aveugle*, Richard DAWKINS explique de manière claire et accessible quelles sont les capacités sensorielle d'une chauve-souris.

⁴³¹ M. MORE, « A Letter to Mother Nature », art. cit.

Nature »⁴³² et « Les Principes de l'extropie »⁴³³. L'une des particularités de ces deux courts textes vient du fait qu'ils relèvent plus du manifeste que de l'article scientifique. La « Lettre à Mère Nature » revendique clairement sa volonté émancipatrice avec sa liste comprenant sept amendements qui concernent tous la constitution humaine. Il s'agit ici d'un manifeste signé de la main d'une personne et non d'un collectif comme cela est le cas pour la déclaration transhumaniste. Dans sa lettre More, en s'engageant notamment à combattre la « tyrannie » et l'« esclavage », vient accentuer sa volonté d'émancipation. Ainsi cette lettre, de par son vocabulaire et sa forme, fait du programme transhumaniste une question politique. Cet aspect politique se voit justement renforcer par le projet même d'« amendement de la constitution humaine » qui évoque, en outre, les amendements de la constitution des États-Unis d'Amérique. Néanmoins, il ne se trouve rien d'explicite qui dans cette lettre témoigne du fait que More soit libertarien. Le seul argument que l'on pourrait relever en ce sens serait l'utilisation récurrente de la forme « par nous-mêmes/par soi-même » qui implique qu'aucune autorité extérieure ne peut décider pour moi.

L'autre texte régulièrement évoqué dans les études sur le transhumaniste affiche son caractère de manifeste politique d'une façon plus prononcée sans toutefois le revendiquer explicitement. Officiellement, Max More déclare même que « les principes de l'extropie ne soutiennent aucune croyance, technologie ou politique particulières »⁴³⁴, ce qui donne l'impression d'une pensée prudente et critique qui ne soutient ni parti politique ni entreprise. Or, il nous faut ici nous concentrer sur le terme « particulier » qui agit comme un euphémisme. Comment concevoir, en effet, la formule : « je ne soutiens pas de croyance particulière » ? L'auteur d'une telle formule veut-il signifier son athéisme ou le fait qu'il ne croit en rien ? Ou bien faut-il concevoir « particulier » comme synonyme de singulier et s'opposant au général et à l'universel ? Comment considérer ce que Max More déclare, à savoir qu'il ne soutient aucune croyance particulière, lorsque nous savons qu'il défend « le caractère possible et désirable d'une amélioration fondamentale des performances de chacun par la mise en œuvre de technologies de pointe qui augmenteraient les capacités humaines de façon radicale »⁴³⁵ ? Il y a bien chez lui une croyance selon laquelle les nouvelles technologies vont considérablement améliorer le

⁴³² *Id.*

⁴³³ Max MORE, « The Principles of Extropy 3.1 », in. <http://www.maxmore.com/writing.htm>. Notons cependant que cette adresse ne concerne que le référent bibliographique des articles de Max More. Le texte dont il est question devrait se trouver à l'adresse suivante : <http://www.extropy.org/principles.htm>, or il s'avère qu'en date du mois d'avril 2014, le site extropy.org n'existe plus.

⁴³⁴ *Id.*

⁴³⁵ J.-Y.GOFFI, « Transhumaniste et bioconservateurs », art. cit., p. 354.

niveau global de l'humanité. Ainsi, on peut se demander si l'introduction de ces principes extropiens ne répond pas à une stratégie argumentative et rhétorique visant à dissimuler, de prime abord, les opinions extropiennes par l'emploi du terme « particulier ». Le cas de la question politique est, à ce compte, fascinant, puisque si dans l'introduction de ses *Principes extropiens* More prétend ne pas parler de politique particulière, le fait est qu'il développe cependant une partie entière sur la défense de l'*Open Society* (« société ouverte »). « The Principles of Extropy » se découpe en sept points qui sont résumés dans un premier temps et développés dans un second. Dans sa formulation résumée, l'*Open Society* se trouve définie de la sorte :

L'extropie suppose un soutien en faveur d'ordres sociaux qui encouragent la liberté d'expression et d'information, la liberté d'action, l'expérimentation, l'innovation, la remise en cause et la formation. L'extropie s'oppose à toute forme de contrôle social autoritaire et système hiérarchique inutile. Elle leur préfère l'état de droit et la décentralisation du pouvoir et des responsabilités. Les extropiens préfèrent la négociation aux conflits, l'échange à l'extorsion, la communication à la coercition. Ils encouragent l'ouverture d'esprit face au progrès plutôt qu'une utopie figée.⁴³⁶

Une telle définition se trouve, en effet, ne soutenir aucune politique particulière, mais s'inscrit néanmoins dans un contexte politique plus général qui évoque la pensée dominante de ce début du XXI^e siècle. Peu de personne dans nos sociétés contemporaines iraient à l'encontre de telles recommandations générales. Au XXI^e siècle, on serait en droit de se demander qui, en effet, serait prêt à soutenir que l'État doit être fort, qu'il doit imposer un contrôle social autoritaire et qu'il doit empêcher la liberté d'expression en favorisant la censure⁴³⁷ ? Max More défend ainsi l'idée que « [l]e monde n'a pas besoin d'une pensée dogmatique et totalitaire supplémentaire »⁴³⁸. Or, que savons-nous de l'extropie ? Nous savons qu'il s'agit d'un mouvement qui est « politiquement libertarien », ce qui contribue à faire de lui une « variante radicale du transhumanisme »⁴³⁹. Les premières lignes des principes extropiens et le résumé de leur vision d'une « société ouverte » ne nous révèlent pas encore, de manière explicite, l'affiliation des extropiens aux libertariens. Bien sûr, si nous lisons ces lignes en gardant en tête une grille de lecture libertarienne nous pouvons en relever des indices dans la défense de l'« État de droit », du respect des libertés ou encore dans l'usage du vocabulaire économique : « négociation », « échange », « extorsion ». On retrouve ce lien avec l'économie dans le développement de

⁴³⁶ M. MORE, « The Principles of Extropy 3.1 », art. cit.

⁴³⁷ Malheureusement, les récents résultats concernant les élections européennes (de mai 2014) viennent tempérer nos ardeurs humanistes et progressistes.

⁴³⁸ M. MORE, « The Principles of Extropy 3.1 », art. cit.

⁴³⁹ J.-Y. GOFFI, « Transhumaniste et bioconservateurs », art. cit., p. 354.

la première section des principes qui porte sur la question du progrès perpétuel telle qu'elle est conçue par More. Ce dernier soutient l'idée qu'un « progrès continu impliquera une croissance économique » mais surtout qu'un système économique efficace est une condition nécessaire au progrès perpétuel, au maintien de la société et à « l'amélioration individuelle et sociale ». Dans la troisième section de ses principes, More défend un « optimisme pratique » contre une « foi passive ». Il explique à cet effet que « la foi en un avenir meilleur repose sur la confiance qu'une force extérieure, Dieu, l'État ou les Extraterrestres, va venir résoudre nos problèmes. La foi engendre la passivité en promettant que le progrès sera un don que voudront bien nous accorder des puissances supérieures »⁴⁴⁰. En considérant l'État sur le même pied d'égalité que Dieu ou les Extraterrestres, Max More révèle de manière un peu plus explicite l'inclination des extropiens en faveur d'une politique libertarienne. L'État se trouve ici, en effet, condamné, il n'est qu'une illusion sur laquelle on ne saurait compter pour améliorer l'humanité. Enfin, les sections cinq et six portant respectivement sur la « société ouverte » (*Open Society*) et sur l'autonomie constituent ce que l'on pourrait qualifier de manifeste libertarien inavoué. Dans ce texte, Max More ne définit jamais ses concepts et reste bien souvent trop vague : ce manifeste a une portée argumentative très faible et peu d'exemple viennent éclairer ses idées, ce qui n'est pas sans poser quelques difficultés. Il évoque ainsi le « libre échange des idées », le scepticisme à l'égard de « solutions politiques coercitives », l'opposition aux « autorités autoproclamées et imposées de force » sans jamais approfondir ce qu'il entend par là. Néanmoins, on découvre par la suite l'un des arguments fondateurs de la pensée libertarienne à savoir que

la pensée extropienne est en désaccord avec l'idée technocratique d'un contrôle central et coercitif opéré par des experts auto-proclamés à l'esprit étriqué. Aucun groupe d'expert ne peut comprendre et contrôler la complexité sans fin de l'économie et de la société.⁴⁴¹

En effet, les extropiens, tout comme les libertariens, considèrent que ni l'État ni les institutions sociales humaines ne sont capables de contrôler les mécanismes de marché. L'économie est en quelque sorte devenue une entité à part entière qui ne peut être contrôlée de l'extérieur et qui suit sa propre logique et sa propre évolution. Par ailleurs personne (encore moins l'État) ne peut prétendre s'immiscer dans la vie des individus, il s'agit par là de défendre la liberté et l'autonomie des gens. Max More emploie de manière récurrente le

⁴⁴⁰ M. MORE, « The Principles of Extropy 3.1 », art. cit.

⁴⁴¹ *Id.*

terme de « coercition », mais encore une fois de manière assez vague. Pour Max More, les États et les gouvernements sont incapables de prévoir et de maîtriser les processus économiques. Il estime qu'il y a beaucoup trop d'éléments à prendre en compte et bien trop d'informations à coordonner. Il fait également remarquer que « les représentants du gouvernement établissent des statistiques économiques, tels que les chiffres concernant la masse monétaire, le produit national brut (PNB), l'emploi, le revenu, le taux de croissance et ainsi de suite. Ces chiffres sont toujours révisés après la publication initiale, révélant souvent une grande marge d'erreur »⁴⁴². Considérant cette marge d'erreur, il en conclut que rien ni personne ne devrait intervenir dans les processus du marché. Cette idée que l'humain et l'État doivent se désengager des processus économiques et des politiques économiques n'est pas sans soulever une certaine interrogation. James Hughes remarque, à juste titre, l'une des contradictions les plus marquantes du programme extropien :

Ils [les transhumanistes libertariens] insistent sur le fait que le marché est un phénomène émergent qui évolue naturellement sans orientation consciente et qui alloue ses ressources mieux que ne pourrait le faire n'importe quelle planification humaine. C'est là un argument étrange venant de la part de personnes qui croient que tous les produits imparfaits de l'évolution peuvent et doivent être redessinés par les êtres humains.⁴⁴³

Finalement la posture libertarienne de Max More n'est pas tant visible dans la formulation des principes de l'extropie que dans les articles connexes qui l'accompagnent. Ainsi, parmi les articles que More met en avant sur son site, nous retrouvons notamment celui intitulé « Un ordre sans ordre » qui s'appuie (comme nombre d'articles de Max More) sur les thèses de libertariens comme Hayek et Friedman.

Le cinquième principe de More sur "l'ordre spontané" condense les croyances, dérivés des travaux de Friedrich Hayek et de Ayn Rand, que l'anarchie du marché crée un ordre libre et dynamique, alors que l'État et son autoritarisme qui vole les gens est entropique. En 1991, le *Extropy* magazine s'est concentré sur le principe de l'ordre émergent, publié dans les essais anarcho-capitalistes de David Friedman avec son concept du "droit de produit privé" et dans l'article de Max More "Un Ordre sans ordre"⁴⁴⁴.

Dans ce texte More fait régulièrement allusion à l'économie de marché comme étant le modèle à suivre : « encore une fois, un exemple clair est celui du marché. Le système de marché n'est pas là pour une raison particulière, mais permet à un nombre illimité de

⁴⁴² M. MORE « Order Without Order », from *Extropy* n°:7, 1991, disponible à l'adresse suivante : http://www.maxmore.com/Order_Without_Orderers.htm.

⁴⁴³ J. HUGHES, *Citizen Cyborg*, op. cit., p. 203.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 166.

personnes de poursuivre leurs objectifs »⁴⁴⁵. Nous retrouvons encore une fois la mise en avant du principe d'autodétermination qui commande que rien ne vienne entraver la liberté de l'individu, que ce dernier doit être libre de pouvoir entreprendre ce qu'il veut, de pouvoir se transformer et s'augmenter comme il le désire. On remarque néanmoins que le marché est considéré comme juste et acceptable dans la mesure où il vise à satisfaire les préférences du plus grand nombre, du moins, c'est ce que laisse supposer le principe consistant à permettre « à un nombre illimité de personnes de poursuivre leurs objectifs ». La poursuite de ces objectifs nécessite une liberté maximale que seul le système de marché peut garantir. En effet,

[d]ans un système de marché, les principes de régulation sont les droits de propriété privée. Fondamentalement, il s'agit d'un droit de propriété de soi, le droit de vivre, de penser comme vous le souhaitez, de choisir votre mode de vie compatible avec le respect et les droits d'autrui. [...] Un système de marché totalement libre est souvent décrit, dans un contexte politique, comme « libertaire » en raison de la contrainte minimale de certaines personnes par d'autres⁴⁴⁶.

Liberté maximale et contraintes minimales de l'État sont les mots d'ordre de la pensée libertarienne. Une fois de plus, nous voyons également l'importance du principe de propriété de soi, principe sur lequel repose l'argumentation des extropiens.

Les lois régissant l'expérimentation de technologies d'auto-transformation devraient être abolies. En Amérique du Nord le démantèlement de la *Food and Drug Administration* (FDA) serait une excellente façon de commencer le processus de libération des individus dans leur expérimentation personnelle. Les lois régissant la recherche, l'auto-modification génétique, et l'auto-amélioration neurochimique devraient également être rejetées⁴⁴⁷.

En favorisant le système de l'économie de marché, Max More espère que l'on pourra ainsi éviter des régimes coercitifs et totalitaires. S'il faut réfléchir à des mesures pour établir des garanties constitutionnelles concernant la liberté de transformation de soi (fondée sur le droit à la propriété de soi), aucune loi ne devrait influencer sur la recherche. Dans la même optique, les transhumanistes ont, dans les années 2000, combattu le président Bush et son comité de bioéthique qui luttait contre l'utilisation des embryons dans la recherche.

La menace du déterminisme va sans cesse reculer au fur et à mesure que nous allons accroître le contrôle sur notre propre corps, nos connaissances, nos émotions, notre apparence et notre environnement. Tout le monde ne voudra pas poursuivre un processus extropique sans fin

⁴⁴⁵ M. MORE « Order Without Order », from *Extropy* n°:7, 1991, disponible à l'adresse suivante : http://www.maxmore.com/Order_Without_Orderers.htm.

⁴⁴⁶ *Id.*

⁴⁴⁷ *Id.*

d'individualisation et de transformation de soi, mais cette liberté nouvelle sera disponible pour tous ceux qui ne sont pas disposés à stagner dans des formes familières mais limitées.⁴⁴⁸

Cette idée que ce qui n'entre pas le système de marché néo-libéral est par ailleurs exprimée par Max More dans une fantastique rhétorique lors d'un entretien accordé à la revue *La Spirale*. More s'interroge sur le sentiment à tendance majoritairement technophobe de l'Europe. D'après lui les européens se sont enlisés dans la croyance « en un grand gouvernement centralisé qui apporterait des solutions à tous les problèmes et à tous les défis sociaux »⁴⁴⁹. Il surenchérit en expliquant, non sans ironie, que la « plupart des européens (et beaucoup d'américains) préférerait la sécurité et un revenu garanti, plutôt que le chaos salubre d'un marché libre, qui détruit les industries et en construit de nouvelles en poussant les gens à se former de manière continue, à apprendre et à faire preuve de dynamisme »⁴⁵⁰. Sa rhétorique tourne ici en dérision l'attitude démocratique et sociale et valorise la posture libertarienne grâce à un champ lexical connoté méliorativement : « salubre », « libre », « nouvelles », « dynamisme ». Le système du libre marché pose pourtant de nombreux problèmes. Il encourage tout d'abord la productivité et la compétitivité : pour survivre il faut être productif et compétitif. Ainsi, il est fort concevable que dans un tel système les individus ne s'augmentent non selon un choix rationnel et personnel, mais pour pouvoir rester sur le marché. Les riches pourront s'augmenter à loisir et demeureront actifs, tandis que les pauvres viendront soit constituer une humanité de seconde zone, soit se verront contraints d'accepter des augmentations par leur employeur, ce qui constitue une forme de mutilation. Les individus sont dans un tel système en quête de « "bien positionnels", comme on dit en économie, c'est-à-dire des biens qui amélioreraient ma position par rapport aux autres »⁴⁵¹.

La posture extropienne présente bien des aspects négatifs et on compte notamment parmi ses conséquences indésirables l'uniformisation possible de l'humanité qui peut résulter d'une politique reposant simplement sur l'économie de marché. Si l'on reproche souvent aux transhumanistes d'être anthropocentristes, il reste cependant à savoir de quelle humanité il est question. Le transhumanisme et les nouvelles technologies sont susceptibles d'ouvrir trois voies différentes pour l'humanité. La première conduit à la mise en place

⁴⁴⁸ *Id.*

⁴⁴⁹ Laurent COURAU, « Max More, propos recueillis », *La Spirale*, 2010, <http://www.laspirale.org/texte.php?id=305>.

⁴⁵⁰ *Id.*

⁴⁵¹ John HARRIS, « Enhancement et éthique », in *Journal international de Bioéthique*, vol. 22, 2011/3, p. 146.

d'une humanité à deux vitesses tout en convergent vers une uniformisation de l'humanité, c'est notamment ce que nous venons de voir en présentant la posture libertarienne. La deuxième encourage la pluralité et respecte la vie sous toutes ses formes. En outre, l'humanité telle que nous la connaissons actuellement pourrait être perçue comme le tronc d'un arbre où les multiples branches consisteraient en autant de nouvelles post-humanités. Notons à ce sujet que la divergence est l'un des principes fondamentaux de l'évolution. Enfin, la troisième voie prône la cohabitation avec une alter-humanité, en l'occurrence des intelligences artificielles (mais ce pourrait également être une civilisation extraterrestre).

L'idéal (utopique ?) du transhumanisme démocratique

Car si la nature humaine n'existe pas, toutes les formes d'hybridation, de pollinisation, d'altération, de modification du corps humain sont légitimes, d'autant qu'elles se présentent comme une forme de résistance au pouvoir, comme des modalités de subjectivation alternatives à celles qu'impose le dispositif biopolitique⁴⁵².

Officiellement, le transhumanisme n'est affilié à aucun parti politique. Un transhumaniste peut donc être théoriquement de tout bord politique, bien qu'il soit difficilement concevable qu'un transhumaniste soit affilié à un parti conservateur. Pourtant, il semblerait qu'une vision défendant le principe d'une égalité libérale constitue la ligne directrice de ce mouvement. Face à cette vision, nous retrouvons de nombreuses alternatives et notamment les principes libertariens énoncés ci-dessus et défendus par Max More. Nous aborderons ici le transhumanisme notamment au travers des travaux de James Hughes et de sa vision d'un transhumanisme démocratique. Nous commencerons tout d'abord par expliciter le principe d'égalité libérale afin de déterminer comment les partisans de ce principe s'opposent aux libertariens.

Les extropiens dont nous venons de parler constituent une branche très particulière du mouvement transhumaniste. Il existe en vérité de nombreuses controverses entre ces libertariens assumés et les différentes têtes de file du mouvement transhumanisme. En effet Bostrom et Hughes, qui comptent parmi les figures les plus importantes de ce mouvement, affichent leur idéal et leur souci d'une vision responsable et humaine des nouvelles

⁴⁵² Francesco Paolo ADORNO, *Le Désir d'une vie illimitée. Anthropologie et biopolitique*, Paris, Kimé, 2012, p. 111.

technologies. Le marché ne peut pas s'occuper de gérer à lui seul les divers développements technologiques et ce parce qu'il peut s'avérer nuisible pour l'écologie, pour l'ordre social, pour les rapports humains ainsi pour la diversité humaine, culturelle, animale et végétale. En outre, à l'instar d'un régime autoritaire voire totalitaire, le marché menace de créer une vision normée du corps, renforçant ainsi sa mise à disposition du biopouvoir : dans un monde où la politique est bien trop souvent subordonnée à l'économie, c'est-à-dire aux lois du marché, ne compter que sur ces dernières équivaut à soumettre les personnes, leur corps, leurs libertés individuelles et leurs habitudes au pouvoir politique (ou plutôt au pouvoir dominant).

Il y eut, au cours de l'âge classique, toute une découverte du corps comme objet et cible du pouvoir : [...] corps qu'on manipule, qu'on façonne, qu'on dresse, qui obéit, qui répond qui devient habile ou dont les forces se multiplient. [...] Dans toute société, le corps est pris à l'intérieur de pouvoirs très serrés, qui lui imposent des contraintes, des interdits ou des obligations⁴⁵³.

Ces possibilités de dressage des corps, de dressage des êtres humains sont aujourd'hui considérablement accrues par les moyens biotechnologiques. Considérant le modèle politique et économique dans lequel nous nous trouvons actuellement, on devine que ces techniques de dressage, de coercition et de manipulation seront à l'avenir « le thème de politiques anthropologiques et biologiques »⁴⁵⁴ qui seront de moins en moins inconscientes. Confier l'usage des biotechnologies et de l'ensemble des NBIC à une politique libertarienne ne ferait qu'exacerber la mise à disposition des corps au biopouvoir. Avec les libertariens,

se forme alors une politique des coercitions qui sont un travail sur le corps, une manipulation calculée de ses éléments, de ses gestes, de ses comportements. Le corps humain entre dans une machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose. Une « anatomie politique », qui est aussi bien une « mécanique du pouvoir » est en train de naître ; elle définit comment on peut avoir prise sur le corps des autres, non pas seulement pour qu'ils fassent ce qu'on désire, mais pour qu'ils opèrent comme on veut, avec les techniques, selon la rapidité et l'efficacité qu'on détermine⁴⁵⁵.

« Rapidité » et « efficacité » son en effet les maîtres mots de l'économie néo-libérale capitaliste. Les technologies dans un monde libertarien seront nécessairement orientées vers une meilleure organisation de la production : elles devront être rentables et productives. Les corps seront de plus en plus soumis au culte de la performance et la valeur

⁴⁵³ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 160-161.

⁴⁵⁴ P. SLOTERDIJK, *Règles pour le parc humain, op. cit.*, p. 67.

⁴⁵⁵ M. FOUCAULT, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 162.

des individus pourra être mesuré et quantifiée selon leurs capacités de production et d'efficacité.

Cependant, le transhumanisme libertarien n'est pas la seule option possible. Le projet d'hybridation et de modification de l'être humain est identifiable à une autre vision du transhumanisme⁴⁵⁶. Comme nous allons le voir dans les pages qui vont suivre, un transhumanisme démocratique est possible à travers la construction d'une identité et d'une « citoyenneté cyborg ». Cette citoyenneté cyborg, fondée sur la diversité et l'infinité des possibles offerts par les NBIC, constitue une solution de résistance au biopouvoir et aux libertariens.

Contre une humanité à deux vitesses : l'égalité libérale

Nous avons précédemment soulevé, avec James Hughes, une contradiction dans la pensée des transhumanistes libertariens⁴⁵⁷. Ces derniers considèrent, en effet, que l'évolution naturelle doit être maîtrisée et gérée par l'homme, tandis que l'économie et ses processus qui sont humains et non naturels doivent suivre leur cours car l'humain n'est pas suffisamment avisé pour les contrôler⁴⁵⁸. Cependant, il n'est pas besoin que la posture libertarienne soit associée au transhumanisme pour soulever un certain nombre de difficultés, voire certaines incohérences. Nous avons vu précédemment que l'un des arguments principaux des libertariens et des extropiens résidait dans le respect et la défense du droit à l'autodétermination. Kymlicka, qui s'intéresse aux différentes théories de la justice, ne contredit pas l'importance de ce principe, considérant que « le respect du droit à l'autodétermination est un aspect important de la démarche qui consiste à traiter les individus comme des fins et non comme des moyens, comme des personnes distinctes qui ont chacune leur propre vie à mener »⁴⁵⁹. Le problème que soulève la pensée libertarienne ne se situe donc pas tant dans le respect d'un tel principe que dans les implications qui découlent du lien particulier que les libertariens fondent entre l'autodétermination et le principe de propriété. Ces derniers se font une idée bien particulière non seulement de la propriété de soi, mais également de la propriété du monde extérieur. Ils considèrent qu'il y a un lien logique qui part du principe de propriété de soi et qui conduit à une appropriation

⁴⁵⁶ F. ADORNO, *Le Désir d'une vie illimitée*, op. cit., p. 111.

⁴⁵⁷ Cf. *infra*, p.171.

⁴⁵⁸ J. HUGHES, *Citizen Cyborg*, op. cit., p. 203.

⁴⁵⁹ W. KYMLICKA, *Les Théories de la justice*, op. cit., p. 137.

légitime des ressources extérieures. Ils peuvent éventuellement se mettre d'accord, selon une théorie du contrat social, sur le partage initial des ressources et l'accès à la propriété privée. Cependant, une fois que les biens extérieurs ont été appropriés, il devient illégitime de revendiquer quoi que ce soit par rapport à ceux-là. La propriété privée et les biens que l'on peut retirer grâce à ses aptitudes et à sa terre sont considérés comme inviolables. L'État ne peut intervenir et seul les processus du libre marché sont justes. « Non seulement la position libertarienne limite l'autodétermination du travailleur non propriétaire, mais elle fait de lui une ressource au service d'autrui. [...] L'autodétermination de l'individu requiert non seulement qu'il ait des droits sur sa personne physique, mais qu'il ait accès à certaines ressources »⁴⁶⁰. Les ressources peuvent prendre plusieurs formes qui peuvent être soit des biens matériels (monnaie, terres, domicile) soit des biens immatériels (accès à l'éducation, accès à la médecine).

Dans une perspective anarcho-capitaliste, on ne trouverait aucun programme de politique sociale, ni de plans sociaux visant à donner accès à ces ressources aux plus démunis. Les libertariens semblent considérer que les plus pauvres sont responsables de leur sort et qu'il serait injuste de demander à ceux qui ont réussi de payer pour aider des « assistés ». Les plus pauvres (voire tout simplement les non-propriétaires) se verraient ainsi privés de leur auto-détermination au profit des plus riches (ou des propriétaires). Pourtant, il va aujourd'hui pratiquement de soi que le milieu social et les contingences de la vie peuvent avoir raison de la possibilité pour un individu de devenir un riche propriétaire. On reconnaît même que

des individus dotés des mêmes capacités physiques peuvent très bien se retrouver en possession de moyens technologiques radicalement différents, et « ceux qui disposent d'une technologie plus avancées sont souvent à même de dicter les termes de l'interaction à leurs semblables ». De fait, la technologie peut nous amener à une situation où, comme Hobbes l'observait, il existe sur terre un « pouvoir irrésistible » et, pour Hobbes et ses disciples contemporains, un tel pouvoir « justifie réellement et proprement toutes les actions quel qu'en soit le détenteur ». Nul ne pourrait revendiquer son droit à la propriété face à un tel pouvoir.⁴⁶¹

Nous commençons à entrevoir que les libertariens et certains de leurs alliés transhumanistes envisagent un monde dans lequel seuls ceux issus d'une classe de privilégiés auraient un véritable pouvoir d'accéder à leur autodétermination et pourraient librement choisir leurs augmentations. Une telle visée n'est pas des plus rassurantes et pourrait vraisemblablement aboutir à un certain nombre de dérives et d'inégalités

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 138-139.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 148.

conduisant, à terme, au développement d'une humanité à deux vitesses, où les plus pauvres, soumis aux décisions et aux désirs des plus riches, ne pourraient pas revendiquer leur droit à la propriété et à leur autodétermination⁴⁶². Outre le fait de priver une partie de la population de sa capacité d'autodétermination, un tel système aurait pour conséquence d'instaurer de nouveau un régime de servitude où ceux qui seraient trop pauvres pour s'augmenter deviendraient les esclaves des plus riches⁴⁶³.

S'ils ne sont plus esclaves ou dépendants en vertu des lois, la grande majorité des citoyens le sont en vertu de leur pauvreté ; ils continuent d'être enchaînés à un lieu, à un métier et au bon plaisir de leur employeur, et privés par le hasard de leur naissance des jouissances et des privilèges intellectuels et moraux dont d'autres héritent sans effort et sans mérite. Qu'il s'agisse là d'un mal presque aussi grand que tous ceux contre lesquels l'humanité a lutté jusqu'ici, les pauvres n'ont point tort de le croire⁴⁶⁴. [...] « Si les différences entre les personnes sont suffisamment grandes », alors les forts auront les moyens d' « éliminer » les faibles, ou du moins de s'emparer des biens qu'ils produisent, et par conséquent de leur imposer un « contrat équivalent à une relation d'esclavage⁴⁶⁵ ».

Il ne s'agit pas de décrire ici une situation dans laquelle se trouvait l'homme dans un temps jadis, ni dans laquelle il pourra se trouver dans un avenir prochain, mais de décrire la situation dans laquelle nous vivons actuellement. Considérant cela, nous comprenons mieux les réserves que l'on peut adopter face au transhumanisme. En effet, le développement des nouvelles technologies dans un contexte économique et social donné

⁴⁶² L'exemple relayé par Kymlicka illustre remarquablement bien le problème de la propriété privée et de l'appropriation de la terre et de ses ressources par un individu aux dépens d'un autre. L'un des présupposés de départ (pour au moins l'un des deux protagonistes) consiste à considérer qu'initialement, la terre n'appartient à personne et qu'il est donc possible de se l'approprier unilatéralement. Dans l'exemple cité, l'un des personnages, Amy, arrive et revendique la propriété d'un territoire : « prenons l'exemple d'Amy et Ben, deux personnes vivant du produit d'une terre initialement indivise. Amy s'approprie une telle quantité de cette terre que Ben ne peut plus vivre de ce qui en reste [...] Amy propose à Ben de travailler la terre qu'elle a acquise pour un salaire qui dépasse le revenu que ce dernier pouvait accumuler antérieurement à lui seul. Amy obtient également plus de ressources qu'auparavant [...]. Ben doit accepter cette solution, puisqu'il n'a plus assez de terre pour vivre comme il le faisait à l'origine. Il a besoin de pouvoir accéder à la terre qu'Amy s'est appropriée, et Amy est en mesure de lui dicter les conditions de cet accès [...]. Or, nous constatons que Nozick ne tient pas compte du fait que Ben soit désormais soumis aux décisions d'Amy pour juger de l'équité de son acte d'appropriation. En fait, l'initiative d'Amy prive Ben de deux libertés importantes : 1) il n'a aucun mot à dire sur le statut de la terre qu'il avait exploitée jusque-là – Amy se l'approprie unilatéralement sans demander ni recevoir le consentement de Ben ; 2) il n'a aucun droit de regard sur la façon dont son travail doit être exploité. Il est obligé d'accepter les conditions d'embauche définies par Amy, sous peine de mourir de faim, et il n'a donc plus aucun contrôle sur l'essentiel de son emploi du temps. Avant l'acte d'appropriation, peut-être nourrissait-il une conception de sa propre identité comme celle d'un berger vivant en harmonie avec la nature. Il doit désormais abandonner cet idéal et obéir aux ordres d'Amy, y compris s'ils entraînent une surexploitation des ressources naturelles. Par conséquent, il se peut très bien que l'initiative d'Amy ait détérioré la situation de Ben, même s'il connaît une légère augmentation de son revenu matériel ». (W. KYMLICKA, *Les Théories de la justice*, op. cit., p. 127-129).

⁴⁶³ On trouve un scénario analogue à celui-ci dans le roman d'Aldous HUXLEY, *Le Meilleur des mondes*, op. cit., où certains sont définis comme inférieurs et programmés génétiquement afin de s'occuper des travaux les plus serviles de la cité.

⁴⁶⁴ John Stuart MILL, « Chapter on Socialism », in, *Collected Works*, V, Toronto, University of Toronto Press, 1967, p. 710.

⁴⁶⁵ W. KYMLICKA, *Les Théories de la justice*, op. cit., p. 138 ; 147.

pourrait exacerber le rapport de force et de domination entre riches et pauvres. La perspective d'une humanité à deux vitesses, telle que la décrivent des films tels que *Bienvenue à Gattaca*, *Elysium*⁴⁶⁶, ou encore *Time Out*⁴⁶⁷, est, en effet, peu réjouissante. Le développement des technologies convergentes dans un système politique libertarien ne pourrait, de fait, que conduire à une société élitiste sonnant le glas des populations les plus défavorisées. Si les plus pauvres ne sont pas confinés dans des bidonvilles, ils seront contraints d'accepter toutes sortes d'augmentations et autres manipulations génétiques afin de pouvoir rester compétitifs et productifs. Celui qui se voit déposséder des ressources nécessaires à sa survie ne possède plus que sa force de travail qu'il peut louer afin de percevoir un revenu lui permettant de garantir sa survie. Dans une société posthumaine à tendance libertarienne, la majeure partie de la population devra faire face à une compétition de plus en plus difficile face aux développements de la robotique industrielle, de l'informatique et des augmentations technologiques et génétiques. Les propriétaires et les patrons pourraient alors exiger (voire subventionner) que leurs employés soient technologiquement augmentés. Ceux-ci auront alors le choix soit d'accepter afin de garder leur travail, soit de refuser, ce qui entraînerait à terme leur exclusion sociale. Dans tous les cas, une posthumanité placée sous le joug d'une politique libertarienne, c'est-à-dire livrée à l'économie de marché, ouvre la porte à l'exploitation comme à chaque fois que « les différences entre les personnes sont suffisamment grandes »⁴⁶⁸. De plus, outre le fait d'avoir une humanité à deux vitesses, nous verrions advenir un deuxième phénomène. Les plus riches, les propriétaires, auraient accès à une variété possiblement infinie d'augmentations leur permettant une autodétermination absolue et une diversité conséquente. De l'autre côté les pauvres, qui seraient contraints de s'augmenter afin de pouvoir rester dans la course, se verraient considérablement uniformisés, rendant ainsi la séparation des classes davantage visible et la division des tâches d'autant plus nécessaire.

Les transhumanistes actuels doivent donc se battre dans ce paysage biopolitique sur deux fronts : d'une part contre leurs prédécesseurs extropiens⁴⁶⁹ ; d'autre part contre les bioluddites dont la technophobie a sans doute été exacerbée par les implications de la pensée libertarienne des premiers. Il nous semble ainsi important de mettre en avant un

⁴⁶⁶ Andrew NICCOL, *Bienvenue à Gattaca*, États-Unis, 1998.

⁴⁶⁷ Andrew NICCOL, *Time Out*, États-Unis, 2011.

⁴⁶⁸ W. KYMLICKA, p. 150.

⁴⁶⁹ Nous qualifions les extropiens comme les prédécesseurs des transhumanistes dans la mesure où leur mouvement fut très actif dans les années 90 alors que le mouvement transhumaniste à tendance démocratique ne prend son essor que dans le courant des années 2000.

transhumanisme débarrassé de ses ambitions libertariennes et des importantes contradictions et implications néfastes qu'elles entraînent, afin de pouvoir essayer d'ouvrir un dialogue avec les bioluddites qui sont déjà suffisamment éloignés des partisans de *l'enhancement* de par leurs présupposés éthiques.

Nous avons déjà évoqué précédemment quelques tentatives de défense des libertariens face au souci d'une égalité sociale. Ces derniers refusent toute forme de justice redistributive, la percevant comme une injustice, une atteinte aux libertés individuelles et à l'intégrité de la personne. Reprenons rapidement l'argument de type pente glissante sur l'identité personnelle que nous avons évoqué plus haut. Dans cet argument, les libertariens soutenaient que si l'on accepte l'idée d'une redistribution des ressources (c'est-à-dire de donner une partie du salaire que je gagne à quelqu'un de plus pauvre), alors pourquoi ne pas aller au bout du raisonnement en donnant une partie de nos organes non-vitaux à des malades et à des handicapés. Ainsi, un partisan de l'égalité devrait, s'il est cohérent, donner l'un de ses yeux à un aveugle, l'un de ses reins à une personne souffrant d'insuffisance rénale, et ainsi de suite. Nous avons déterminé que les libertariens argumentant de la sorte jouaient sur la confusion entre circonstance et identité personnelle⁴⁷⁰. Kymlicka nous donne dans son ouvrage quelques pistes pour nous débarrasser de cet amalgame.

Les aptitudes naturelles des individus font partie de leurs circonstances (« ressources utilisées dans la recherche du bien »), pas de leur identité personnelle (« croyances qui définissent ce qu'est la vie bonne »). Dès lors, pourquoi une greffe des yeux est-elle censée changer la personne, et pas seulement ses circonstances ? Dworkin explique que certains traits de notre existence humaine incarnée peuvent faire partie à la fois de notre identité personnelle (au sens où ils sont un élément constitutif de cette identité) et de nos circonstances (ils fonctionnent comme des ressources). Cela semble une solution raisonnable, mais il ne sera pas toujours facile de tracer la limite. Qu'en est-il de notre sang ? Serait-ce changer les individus que d'exiger que les gens en bonne santé donnent leur sang aux hémophiles ? Je ne crois pas. Mais qu'en est-il des reins ? Tout comme le sang, la présence ou l'absence d'un second rein n'est pas un élément fondamental de notre identité, mais nous serions fort réticents à considérer le transfert obligatoire des reins comme une exigence légitime de justice⁴⁷¹.

Dans le cas d'une telle pente glissante, on peut se demander où s'arrêter. L'idée de Dworkin, présentée ici, consiste à défendre le principe de l'intégrité du corps en traçant une ligne infranchissable autour de ce dernier. Cependant, on peut se demander en quoi une telle ligne serait plus légitime que celle tracée par les libertariens autour des circonstances de la personne. Un État qui ponctionnerait les organes de ses citoyens ne correspond pas tout à fait à l'idée que l'on se fait du régime parfait et serait même plutôt un bon exemple de

⁴⁷⁰ Cf. *supra*, p. 165.

⁴⁷¹ W. KYMLICKA, *Les Théories de la justice*, op. cit., p. 175.

dystopie. Il semble néanmoins possible de préserver le principe de l'égalisation des circonstances, sans pour autant tomber dans la contradiction mise en avant par l'argument libertarien. Il n'est pas nécessaire, pour cela, de tracer une ligne infranchissable (et arbitraire selon les libertariens) autour du corps. De même, il est également possible d'envisager des solutions qui permettent de préserver l'idée qu'il est inacceptable, pour un État, de prélever un œil ou un rein à ses concitoyens. Deux arguments témoignent ici en notre faveur.

Tout d'abord, s'il est acceptable de tout faire pour réduire les handicaps (sociaux ou physiques) des uns, il est inacceptable d'handicaper une tierce personne pour *guérir* le handicap des premiers. Dans le cas d'une fiscalité redistributive, le plus riche conserve sa position *supérieure* dans la société, il n'est donc pas handicapé, tandis que certains peuvent grâce à cela avoir accès à l'éducation et à l'enseignement supérieur par un système de bourse. En revanche, si l'on prélève l'un de ses yeux à un individu, celui-ci se verra considérablement handicapé. L'on pourra néanmoins soulever ici plusieurs difficultés quant à la définition que l'on donne au handicap (selon quelle norme ? Selon quelle situation initiale ? Selon la nature ?).

Le second argument défend l'idée selon laquelle il n'existe pas de ligne infranchissable autour du corps sans que cela n'entraîne pour autant le prélèvement abusif d'organes. Il s'agirait par exemple de justifier la redistribution des biens qui sont susceptibles de se régénérer. Ainsi, il est illégitime de prélever un œil ou un rein, parce que le handicap, causé ou non (vivre avec un seul rein n'est pas à proprement parler handicapant), est irréversible, au sens où l'œil ne va pas se reformer de lui-même. En revanche, le don du sang ne porte absolument pas préjudice à la personne dans la mesure où celui-ci se régénère de lui-même en moins de vingt-quatre heures. On remarque ainsi qu'il existe plusieurs stratégies possibles permettant de contrer l'argument des libertariens tout en préservant la thèse que l'égalité des circonstances est une bonne chose.

Biens absolus, biens positionnels et justice distributive

Si l'on s'intéresse aux principes de l'égalité libérale, on remarque que l'« un des objectifs de l'égalisation des circonstances était précisément de permettre à chaque individu d'agir en fonction du projet de vie qu'il avait choisi »⁴⁷². Pour défendre le principe d'autodétermination, les libertariens et certains partisans de l'égalité libérale optent pour

⁴⁷² *Ibid.*, p. 93.

une théorie du contrat social, théorie qui peut simplement constituer en une expérience de pensée permettant de réactualiser et de repenser le système de justice. Pour faire accepter le principe d'une justice distributive, il suffit de demander aux individus de se prononcer sur le système qu'ils préfèrent tout en les mettant derrière un voile d'ignorance, c'est-à-dire qu'au moment du choix du système ils ignoreront totalement la place qu'ils occuperont dans la société. « Rawls soutient que ce qui est rationnel, c'est d'adopter la stratégie dite du "maximin", à savoir celle qui maximise ce que vous obtiendriez si vous vous retrouviez dans la position minimale, c'est-à-dire la plus défavorable [...] vous devez choisir une formule qui maximise le minimum susceptible d'être obtenu »⁴⁷³.

Ce qui peut être obtenu dépend en grande partie des institutions sociales qui sont susceptibles de prendre en charge la distribution des biens premiers, conditions nécessaires à l'autodétermination. Rappelons que ces biens sont de deux natures, la première sociale, la seconde naturelle. Les biens premiers sociaux concernent la richesse, les droits, l'accès à l'éducation ; les biens premiers naturels concernent eux les diverses aptitudes individuelles, la santé, l'intelligence, la mémoire. Ces dernières sont cependant affectée d'une manière non négligeable par les premières. La médecine thérapeutique, les nouvelles technologies ou encore les pratiques d'*enhancements* permettent d'améliorer considérablement la vie des individus en leur offrant la pérennité de leurs biens premiers naturels. Si je suis malade, si mon état de santé se détériore, alors je perds ce bien premier naturel qu'est la santé. Si je suis malade, je suis affaibli et éprouve des difficultés à vivre de manière normale, il est possible que je sois alité et que mes capacités d'autonomie et d'autodétermination soient limitées. Si je suis malade, je vais chercher à me guérir, je vais voir un médecin, ingérer des médicaments et recouvrer ma santé. Si j'ai accès aux hôpitaux et aux médicaments, alors il y a des chances pour que je vive longtemps et en bonne santé. Or, selon le système économique-politique dans lequel je vis, il se pourrait soit que je sois trop pauvre pour avoir accès à des médicaments, soit que je sois quelqu'un d'aisé qui peut accéder comme bon lui semble au système de santé. Considérant ce problème classique de l'accès aux soins, John Harris se demande s'il est injuste pour un individu se situant dans le second cas de se soigner alors qu'une partie de la population ne le peut pas⁴⁷⁴. Pour répondre aux questions de ce genre⁴⁷⁵ il va distinguer deux autres types de biens : les biens positionnels d'une part,

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁷⁴ J. HARRIS, « "Enhancement" et éthique », art. cit.

⁴⁷⁵ On peut en effet trouver des exemples analogues dans d'autres domaines comme par exemple l'éducation.

qui confèrent des avantages considérables et améliorent la position d'un individu par rapport à d'autres ; les biens absolus d'autre part, qui améliorent les vies, qui rendent la vie meilleure et non qui « rendent certaines vies meilleures que d'autres »⁴⁷⁶.

Ainsi, prendre un médicament pour me soigner alors que tous ne le peuvent pas n'est pas fondamentalement injuste si je n'empêche pas volontairement certains d'y avoir accès pour en retirer un avantage : « il n'est pas moralement injuste de sauver quelques vies quand il est impossible de les sauver toutes », mais c'est une « injustice au sens moral du terme de ne sauver que quelques individus dans des circonstances où tous pourraient être sauvés, afin de conférer un avantage à ceux qui peuvent recevoir un bénéfice »⁴⁷⁷. Rendre accessible au plus grand nombre les biens absolus, voilà ce qui est équitable. Interdire quelque chose qui permet indéniablement d'améliorer la vie des gens, c'est là quelque chose qui n'est pas souhaitable. Harris « approuve les *enhancements* et [...] en défend le principe à titre de biens absolus plutôt que positionnels » sans pour autant se revendiquer transhumaniste⁴⁷⁸. Cependant, si le fait que les *enhancements* rendent la vie meilleure ou améliorent les vies [...] suffit à les justifier », il demeure de nombreuses questions qui font débat. En outre, le fait que certains défendent les *enhancements* pour les biens positionnels qu'ils confèrent (à savoir notamment les implications libertariennes), tend à discréditer ces pratiques d'augmentation. Harris résume le problème de la manière qui suit :

Lorsque les *enhancements* améliorent la vie ou rendent des vies meilleures, ils sont justifiés par le fait même. Si, de surcroît, ils confèrent des avantages positionnels, cela n'a rien à voir avec une justification : mais cela crée de bonnes raisons de rendre ces avantages accessibles au plus grand nombre, et de façon aussi équitable que possible⁴⁷⁹.

Ce souci d'équité et d'accessibilité nous renvoie une fois de plus vers une justice sociale, distributive et démocratique. À côté de cet idéal, Harris a cependant conscience des mécanismes de marché à l'œuvre dans le développement des nouvelles technologies et des *enhancements*. Ainsi, s'il faut viser à étendre l'accès aux soins et aux augmentations à l'ensemble de la population, ce serait une erreur d'empêcher leur développement parce qu'ils ne sont pas à l'origine disponibles pour tous. On peut trouver injuste qu'à un moment donné tous n'aient pas accès à des « traitements de base » mais cela semble être une étape nécessaire au développement de nouveaux produits.

⁴⁷⁶ J. HARRIS, « "Enhancement" et éthique », art. cit., p. 147.

⁴⁷⁷ *Id.*

⁴⁷⁸ *Id.*

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 151.

Tout le monde sait que des procédures qui sont initialement coûteuses, rares (en fait : réservées à une élite) et risquées deviennent souvent très répandues (pour ne pas dire universellement répandues), bon marché, sûres (du moins suffisamment sûres, si on fait une balance risques/bénéfices) ; bref largement accessibles⁴⁸⁰.

Considérant le paradigme actuel de l'innovation, il semble inévitable que nous devions nous accommoder du fait que les *enhancements* soient, pendant un certain temps, réservés à une élite. Cette solution, loin d'être parfaite, offre au moins le mérite d'en promouvoir l'accès pour tous. Considérant qu'interdire les *enhancements* « aussi longtemps qu'elles ne sont pas accessibles à tous »⁴⁸¹ augmente la probabilité de ne jamais les voir se développer, et considérant que les *enhancements* sont bonnes et qu'il « existe toujours une raison morale de faire ce qui est bon », alors il faut, selon Harris, promouvoir le développement de toute technologie susceptible d'apporter un plus. Harris met en particulier l'accent sur les technologies qui apportent un plus en matière de santé et d'éducation. Ainsi, ce serait un devoir que de développer de telles technologies car elles rendent la vie meilleure, mais il est tout aussi important d'œuvrer afin de les rendre accessibles à tous. « Plus cette technologie apporte de bénéfices – et peu importe que ce soit une thérapie ou une *enhancement* –, plus il devient moralement impératif qu'on puisse y accéder largement, et dans des conditions équitables »⁴⁸². Or, rendre largement accessibles les biens premiers et absolus ne peut pas s'effectuer par une simple redistribution fiscale : « aucune compensation monétaire ne permettra à une personne gravement handicapée de mener une vie aussi satisfaisante que celle des autres êtres humains »⁴⁸³. C'est là une maxime que les transhumanistes, du moins ceux du versant démocratique, semblent avoir bien intégrée. Leur programme se fonde, en effet, sur le désir de palier les handicaps par le biais de la technologie et ainsi, selon une optique technoprogressiste, de permettre aux personnes gravement handicapées de mener une vie non seulement aussi satisfaisante que celle des autres êtres humains, mais également de leur permettre de mener une vie bien plus

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 149.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 150.

⁴⁸³ W. KYMLICKA, *Les Théories de la justice*, *op. cit.*, p. 93. Suivant ce principe, les libéraux défendent notamment l'idée d'un État providence allié à l'économie néo-libérale afin de permettre au mieux de réaliser les exigences de liberté et d'égalité. Bien entendu, cette vision est, dans la pratique, loin d'être idéale. En effet, « l'exigence libérale que chaque individu puisse débiter dans la vie avec une part égale des ressources de la collectivité, principe qui contredit violemment les divisions de classe, de race et de sexe solidement établies dans nos sociétés. [...] Si elles jouissaient d'une véritable égalité dès le départ, les femmes n'auraient pas besoin d'accepter un système de rôles sociaux qui définit les professions "masculines" comme supérieures aux professions "féminines". Dans les mêmes conditions, les travailleurs n'auraient pas besoin d'accepter le fossé excessif qui sépare le travail "intellectuel" du travail "manuel". Nous savons que les individus qui se retrouvent dans une position initiale d'inégalité n'auraient pas choisi ces rôles s'ils l'avaient pu. » (KYMLICKA, *Les Théories de la justice*, *op. cit.*, p. 102-104).

satisfaisante que celle de n'importe quel autre humain de l'histoire humaine. Il leur importe ainsi de privilégier un système qui met en place des programmes nationaux et internationaux qui offrent à tous accès aux soins, à l'éducation, aux transports, aux technologies de pointe et aux *enhancements*.

En considérant les risques que représentent les technologies d'*enhancements* susceptibles de conduire à des biens positionnel, on comprend mieux les réserves technophobes. L'un des arguments les plus forts des bioconservateurs, nous le voyons clairement désormais, réside dans la mise en évidence du risque que constitue la perspective d'une humanité à deux vitesses, conséquence du développement des technologies convergentes dans une société inégalitaire fondée sur le libre marché. Nous nommerons, suivant la proposition de Marina Maestrutti, ce « risque d'un clivage social déterminé par les bionanotechnologies le "paradigme Gattaca" »⁴⁸⁴.

Nous allons désormais nous intéresser de plus près au transhumanisme (rappelons que John Harris n'est pas transhumaniste) qui se positionne en faveur d'une justice distributive en s'opposant à la fois aux libertariens et aux bioconservateurs. Résumons rapidement, pour commencer, les différentes positions de la biopolitique actuelle⁴⁸⁵.

	Les conservateurs culturels : (nationalistes, racistes, conservateurs religieux, sceptiques quant à l'égalité hommes/femmes, opposés aux libertés sexuelles,...)	Les progressistes culturels : (laïques, cosmopolites, défendent les libertés individuelles et sexuelles, respectent les droits des minorités,...)
Les conservateurs économiques : (méfiants envers l'État, opposés au principe de redistribution des ressources,...)	Bioluddites/bioconservateurs de droite	Transhumanistes libertariens (extropiens)
Les progressistes économiques : (favorables à l'assistance sociale et la justice redistributive,...)		– Bioluddites/ bioconservateurs de gauche –Transhumanistes démocrates

⁴⁸⁴ M. MAESTRUTTI, *Imaginaires des nanotechnologies*, op. cit., p. 223. Ce paradigme tire son nom du film *Bienvenue à Gattaca*, d'Andrew Nichols, dont nous avons déjà parlé dans la partie précédente. Nous retrouvons dans le nom donné à ce paradigme l'idée qu'il existe un lien fort entre nos représentations de la science et des nouvelles technologies, et les imaginaires développés par les récits de science-fiction.

⁴⁸⁵ Nous nous inspirons ici des descriptions du paysage biopolitique contemporain opérées par J. HUGHES, *Citizen Cyborg*, op. cit., p. 68-73.

Ce tableau permet de démontrer que le mouvement transhumaniste est loin d'être un mouvement uniforme. Ce dernier voit notamment se profiler deux factions antagonistes, voire ennemies sur l'échiquier politique. On se rend compte, en effet, que les transhumanistes démocrates sont plus proches des bioluddites de gauche que des extropiens. Il semble ainsi quelque peu étrange de constater que la distinction bioconservateurs/technoprogressistes prédomine sur les autres distinctions présentes dans le paysage biopolitique actuel. Pour bien comprendre cette étrangeté il va nous falloir questionner l'autre tradition politique que l'on trouve au sein du mouvement transhumaniste.

Ainsi, à l'opposé de l'utopie anarcho-capitaliste des extropiens se trouve un autre idéal (utopique lui aussi) qui, avant d'être repris par Bostrom et Hughes, fut énoncé par l'un des transhumanistes de la première génération, à savoir F.M-2030. Cet idéal est éminemment démocratique, et F.M-2030 argumentait d'ailleurs en faveur d'une démocratie directe en lieu et place des systèmes autoritaires et des démocraties représentatives. Il militait en outre pour une citoyenneté élargie à l'échelle mondiale ainsi qu'en faveur de la fin du travail et du système monétaire⁴⁸⁶. Dans la continuité de cet idéal démocratique Hughes, dans son ouvrage *Citizen Cyborg*, dresse un tableau qui permet de mettre en lumière les différentes idéologies du paysage biopolitique actuel. Il reprend ainsi les principes majeurs du transhumanisme démocratique, en les confrontant à ceux des libertariens et des bioluddites. Nous allons ici établir la liste des neuf points qui constituent la base du transhumanisme démocratique, ce qui devrait permettre de considérablement éclaircir les différentes options offertes par le mouvement transhumaniste. Dans tous les cas, ces options semblent motivées par une visée utopique, situant ainsi, une fois de plus, le transhumanisme dans le prolongement de l'humanisme⁴⁸⁷. Nous allons désormais rendre compte des principes majeurs du transhumanisme démocratique tels que Hughes les définit⁴⁸⁸ :

- Tout être sensible et conscient de lui-même ayant des désirs et des projets concernant le futur devrait être considéré comme un citoyen ayant le droit de vivre.

⁴⁸⁶ Notons par ailleurs que cet idéal n'est pas propre aux transhumanistes, mais qu'il s'inscrit dans une tradition philosophique qui va de Rousseau à Cornelius Castoriadis en passant par Karl Marx et Hannah Arendt. Nous recommandons au lecteur s'interrogeant sur la forme que pourrait prendre un mouvement partisan d'une démocratie directe non-représentative de consulter le site internet d'Etienne Chouard, *Le plan C* : <http://etienne.chouard.free.fr/Europe/>.

⁴⁸⁷ Nous pouvons ici penser à *L'Utopie* de Thomas More ou à l'œuvre de Marx.

⁴⁸⁸ J. HUGHES, *Citizen Cyborg*, op. cit., p. 216-220.

Par ailleurs, le transhumanisme démocratique se sent solidaire du « projet grands singes⁴⁸⁹ » et milite pour étendre les droits le plus rapidement possible aux singes, aux dauphins et aux baleines⁴⁹⁰.

- L'être humain est libre de déterminer son propre futur tant qu'il est guidé par une raison critique et la prudence. Il n'existe pas de limites naturelles ou divines évidentes concernant les aspirations humaines.
- Les libertés individuelles sont inaliénables même face aux potentialités offertes par les biotechnologies. En outre, les transhumanistes se prononcent d'une manière générale en faveur de la légalisation des drogues et des libertés cognitives. Ils encouragent les Centres pour la liberté cognitive et l'éthique⁴⁹¹ à « établir, promouvoir et protéger le droit de chaque individu d'utiliser la totalité du spectre de son esprit, à entreprendre de multiples modes de pensées, et à faire l'expérience d'états de conscience alternatifs »⁴⁹².
- Il est possible de gérer les risques technologiques avec l'assistance d'un contrôle et d'un encadrement démocratique.
- Les *enhancements* doivent être rendues accessibles à tous. Les démocraties devraient œuvrer à la réalisation d'une égalité sociale et assurer un accès universel aux technologies d'*enhancement*.
- Il faut faire confiance aux parents pour ce qui est d'agir dans le meilleur intérêt de leurs enfants, tout en les stoppant s'ils ne le font pas. Il faut permettre un accès égal aux technologies de modification et de sélection des cellules germinales. En outre, il faut encourager les parents à mettre au monde des enfants en leur offrant les meilleures opportunités de vies.
- La combinaison d'une régulation judicieuse et de technologies écologiquement orientées permet de prévenir les dommages écologiques et d'y remédier. Les transhumanistes démocratiques se prononcent ainsi également en faveur d'une pensée écologiquement responsable qui promeut entre autres l'usage des énergies

⁴⁸⁹ The Great Ape Project est un projet lancé en 1993 par le philosophe Peter Singer qui vise à intégrer les grands singes au sein de la communauté morale des êtres humains et à faire de ces grands singes des sujets du droit: voir notamment Peter SINGER & Paola CAVALIERI, « La déclaration sur les grands singes anthropoïdes » (trad. fr., D. Olivier), *Les cahiers antispécistes*, no. 8, septembre 1993 : <http://www.cahiers-antispecistes.org/spip.php?article61>.

⁴⁹⁰ Voir J. HUGHES, *Citizen Cyborg*, *op. cit.*, p. 91-94 ; 261.

⁴⁹¹ Center for Cognitive Liberty and Ethics : <http://www.cognitiveliberty.org/index.html>.

⁴⁹² J. Hughes, *Citizen Cyborg*, *op. cit.*, p. 209.

renouvelables. Les *technogäiens* et les *viridiens* considèrent que les nouvelles technologies ne constituent pas en elles-mêmes une menace pour la planète. Bien au contraire, ces environmentalistes techno-progressistes pensent qu'un usage responsable et démocratique de ces technologies devrait permettre de résoudre nos problèmes écologiques majeurs⁴⁹³.

- Il faut embrasser la fin du travail : la richesse et les loisirs créés par l'automatisation doivent être partagés équitablement entre tous grâce à un revenu de base garanti et une plus courte semaine de travail.
- La globalisation de l'économie est une bonne chose tant qu'elle respecte les droits des travailleurs, qu'elle est accompagnée de lois de protections environnementales et d'une entreprise démocratique mondiale gérant le flux de capitaux.

Dans sa forme idéal, le transhumanisme démocratique constitue une pensée plus ou moins systématique qui envisage la biopolitique contemporaine comme un tout. Si le sujet favori des transhumanistes concerne les différentes formes d'*enhancement*, ils s'intéressent également à l'ensemble des possibilités offertes par les NBIC et la révolution du *little BANG*. Ces technologies étant « convergentes », on ne saurait penser l'une sans penser les autres. Les évolutions technologiques font parties d'un tout et elles sont à appréhender comme telles. Ainsi, le transhumanisme, et à plus forte raison son aspect politique et démocratique, ne peut pas faire l'impasse sur les développement de la robotique et de l'industrialisation. En ce sens la prise de conscience des réalités sociales est également une priorité : il faut trouver une alternative au « paradigme Gattaca » qu'apportent les libertariens. Dans la continuité des travaux de Marx et de Jérémy Rifkin, Hughes opte pour la thèse de la fin du travail. L'individu doit être libéré du travail salarié et aliénant, et doit s'épanouir en constituant une œuvre. Par ailleurs, cette « fin du travail » nécessite de penser un système économique cohérent et juste : un revenu de base inconditionnel, universel et équitable⁴⁹⁴. La fin du travail et la garantie d'un revenu inconditionnel sont, semble-t-il, les conditions nécessaires à la mise en place d'une véritable démocratie où l'individu aurait le temps de se consacrer à ses fonctions de citoyen. Le transhumanisme démocratique vise ainsi à long terme la mise en place d'une démocratie directe rendue possible par la fin du travail, un revenu de base et les moyens de communication comme internet.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 212-214.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 214-215. Voir également le site BIEN (« Basic Income Earth Network »/ Réseau mondial pour le revenu de base) : <http://www.basicincome.org/bien/>.

Vers une citoyenneté cyborg

Le marquis de Condorcet, philosophe et révolutionnaire français en avance sur son temps, est sans doute l'un des plus intéressants champions du transhumanisme démocratique⁴⁹⁵.

Le sociologue, bioéthicien et ancien directeur de la *World Transhumanist Association* James Hughes, se prononce en faveur de ce que nous pourrions appeler un transhumanisme de gauche. Il s'intéresse, comme nous venons de le voir, aux questions de biopolitique contemporaines, et combat à la fois les libertariens et les bioconservateurs. Il fait notamment parti de ces penseurs qui pensent que le transhumanisme doit élargir de manière considérable les frontières de la communauté morale. Pour résumer la situation nous rappellerons que

James Hughes considère la biopolitique comme une nouvelle dimension émergente de l'opinion politique. Elle marque le XXI^e siècle en ravivant l'affrontement entre technophobes et technophiles. Le débat actuel, centré sur l'opportunité, la désidérabilité et la justification de la manipulation et de l'amélioration de l'humain, s'articule autour de l'opposition entre les bioluddites, ou bioconservateurs, qui refusent l'amélioration technologique de l'humain, et les bioprogressistes, entre autres les transhumanistes, qui soutiennent le droit à devenir « plus » qu'humains (*more than human*)⁴⁹⁶.

Il devient clair, désormais, que derrière le transhumanisme se trouve un nombre important de réflexions rigoureuses liées à diverses traditions philosophiques. La justification des actions morales, la bioéthique, la biopolitique, la question du progrès ou encore le débat concernant les théories de la justice : rien n'est laissé au hasard et tout est repensé à travers le prisme du débat sur l'augmentation humaine. Ainsi par exemple, la question de la manipulation génétique, ou celle du clonage humain, ne peut être traitée de manière satisfaisante que si elle prend en compte au moins une double dimension éthique et politique : un clone peut-il s'appartenir ? Comment peut-il construire son identité ? Pourquoi l'eugénisme ne doit surtout pas être un eugénisme d'État ? Pourquoi la pensée libertarienne, lorsqu'elle concerne la manipulation génétique, porte-t-elle la menace du « paradigme Gattaca » ? James Hughes, dans son ouvrage *Citizen Cyborg*, porte son attention sur de nombreux sujets tels que le féminisme, la possibilité de choisir certains caractères génétiques de ses enfants, les OGM, le gène *terminator* et les multinationales,

⁴⁹⁵ J. HUGHES, *Citizen Cyborg*, op. cit., p. 187.

⁴⁹⁶ M. MAESTRUTTI, *Imaginaires des nanotechnologies*, op. cit., p. 216.

les défenseurs du concept de nature humaine, l'écologie, les bioluddites de gauche ou encore le problème du racisme. En somme, il offre un panorama assez large des questions auxquelles on se trouve confronté lorsque l'on s'intéresse aux nouvelles technologies, à l'*enhancement*, et au transhumanisme. La position de Hughes sur ces questions est celle d'un partisan de l'égalité libérale qui perçoit le transhumanisme comme un mouvement de libération et d'émancipation s'inscrivant dans la tradition du droit à la liberté et à l'égalité amorcé par les Lumières.

James Hughes dans son *Citizen Cyborg*, considère la lutte transhumaniste comme la continuation des mouvements d'émancipation des esclaves noirs américains. En se prononçant contre un « racisme humain » – c'est-à-dire une forme de discrimination envers tout ce qui ne rentre pas dans la définition d'humain telle qu'elle est conçue par la position plus conservatrice – qui caractérise la vision bioconservatrice de l'essence et de la dignité humaine, il propose une plus large conception de la notion de dignité qui puisse comprendre la « dignité humaine ».⁴⁹⁷

Notons cependant que la continuité entre ces mouvements d'émancipation ne se cantonne pas au transhumanisme, mais qu'il s'agit d'un phénomène plus global que l'on retrouve dans diverses pensées contemporaines. On peut ainsi penser à Donna Haraway ou encore à Peter Singer dont le projet vise l'émancipation des femmes pour la première et le respect des droits animaux pour le second. L'intérêt du transhumanisme réside ici dans ce qu'il a de compatible avec la pensée de l'*enhancement*, le féminisme et le respect de tout être sensible. Il s'agit à la fois de libérer l'humain de l'ensemble de ses déterminismes et de préparer le terrain à de nouvelles formes de vies intelligentes et sensibles.

Le féminisme et le racisme sont des sujets auxquels s'est particulièrement intéressé James Hughes. Il aurait pu être aisé de prétendre que puisque le transhumanisme propose aux êtres humains d'acquérir un meilleur contrôle de leur corps et davantage d'autodétermination, alors il semble naturel que les féministes apportent leur voix à ce mouvement. Cependant, et Hughes en a conscience, il existe autant de féminismes que de partis politiques (si ce n'est plus). Ainsi, tout comme on trouve des féministes pro-pornographie (et favorables à une certaine forme de prostitution), et des féministes anti-pornographie (et davantage favorables au port du pantalon qu'à celui de la mini-jupe), on trouve des féministes favorables aux technologies reproductives et au transhumanisme ainsi que des féministes qui leur sont entièrement défavorables. Il est dès lors intéressant pour nous de nous arrêter sur le rapport entre féminisme(s) et biotechnologies. Nous pouvons ainsi évoquer un certain nombre de féministes se situant dans le camp des

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 210.

bioconservateurs dont la pensée se veut respectueuse des « préceptes de Mère Nature »⁴⁹⁸. Par exemple, les féministes du FINRRAGE⁴⁹⁹ combattent les diverses technologies de reproduction (les moyens de contraception, l'IVG ou encore l'ingénierie génétique) qui ne sont ni plus ni moins qu'une forme de domination masculine. De telles technologies sont considérées comme des moyens permettant

de contrôler la quantité et la qualité de la population en contrôlant les capacités de reproduction des femmes. Les femmes sont également utilisées comme des « navires » dans ce qu'on appelle la GPA (gestation pour autrui) qui constitue une atteinte à leur dignité, un risque pour leur santé et une forme moderne d'esclavage⁵⁰⁰.

Les membres du FINRRAGE considèrent les biotechnologies et l'ingénierie génétique comme une forme d'eugénisme et d'idéologie raciste et sexiste. De même, ils refusent de promouvoir un *biomarché* sur lequel seraient vendues des parties de femmes, telles que leurs ovules, qui sont nécessaires dans les recherches sur les cellules souches et le clonage. Non seulement les femmes seraient réduites à de simples ressources, mais en plus les bénéfices iraient directement à des multinationales, ce qui implique que sous couvert d'impératif économique, le bien-être des individus est sacrifié au profit des entreprises. La revendication politique est accompagnée d'une revendication éthique qui situe ce mouvement féministe dans le camps des bioconservateurs. « Le génie génétique est intrinsèquement eugéniste, parce qu'il traite tous les êtres vivants – les micro-organismes, les plantes, les animaux et les humains – comme des êtres inefficaces ou carrément défectueux qui ont besoin d'être technologiquement "optimisés" pour répondre à des intérêts de profit et de pouvoir »⁵⁰¹. De telles féministes sont ainsi opposées à toutes formes de transhumanismes.

Cependant, le FINRRAGE n'est qu'une branche bien particulière de la pensée féministe. En effet, beaucoup de féministes considèrent, et ce dans le cadre des mouvements de libération des femmes, que les biotechnologies (et toutes sortes de techniques permettant de contrôler les processus de reproduction) permettent aux femmes d'accéder à une plus grande forme d'autonomie et de liberté. La contraception, l'avortement ou encore la fertilisation *in vitro*, sont bien souvent perçus comme des droits. Pourtant, de nombreux débats ont lieu et les féministes ne sont pas unanimes quant aux possibilités

⁴⁹⁸ J. HUGHES, *Ibid.*, p. 121.

⁴⁹⁹ Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering (Réseau féministe international de résistance face aux techniques de reproduction et à l'ingénierie génétique).

⁵⁰⁰ <http://www.finrrage.org/>.

⁵⁰¹ <http://www.finrrage.org/>

offertes par les biotechnologies : « sont-ils des extensions du pouvoir que les femmes ont sur leur corps et de leur émancipation, ou ne sont-ce juste que des manières dont la médecine patriarcale à duper les femmes dans leur exploitation d'elles-mêmes »⁵⁰². Hughes considère que le transhumanisme se situe non seulement dans la continuité du féminisme, mais également dans la continuité des principaux mouvements de libération qui ont vu le jour au siècle dernier. Les mouvements féministes, ceux des *Genders Studies*, ou encore les mouvements homosexuels et transsexuels sont autant de mouvements qui devraient pouvoir trouver leur compte dans un transhumanisme démocratique. Dans son *Citizen Cyborg*, James Hughes recherche les alliés naturels du transhumanisme et nous explique pourquoi ils devraient embrasser la cause du transhumanisme démocratique. Si nous avons déjà évoqué le cas de femmes, nous pouvons remarquer que les homosexuels, les bisexuels, les transgenres, les *Queers* et dans l'ensemble toutes celles et tous ceux qui sont victimes de discriminations, qu'elles soient sexuelles, ethniques, sociales ou spécistes, ont diverses raisons de se montrer favorables au transhumanisme. Ce sont là des mouvements de libération qui « s'en prennent à des préjugés qui empêchent les membres de telle ou telle minorité (les noirs, les femmes, les homosexuels, les animaux) d'avoir accès à ce à quoi ils ont droit – ou, selon une autre rhétorique, d'obtenir ce qu'ils ont un intérêt légitime à obtenir »⁵⁰³. Notons par ailleurs, que les partisans de la loi naturelle ont tendance à utiliser les mêmes arguments pour contrer les homosexuels et les transhumanistes : « la fertilisation *In vitro* permet aux lesbiennes d'avoir des enfants sans avoir de relations sexuelles avec un homme »⁵⁰⁴. Pour les bioconservateurs, ce « sans avoir » est un affront aux lois naturelles. À l'inverse, les transhumanistes se concentrent davantage sur le fait que les nouvelles technologies *permettent* à certains de revendiquer et d'accéder à certains biens.

En revendiquant son héritage avec les mouvements de libération, le transhumanisme propose d'ouvrir les portes d'une société libre et tolérante. On ne manquera pas ainsi de trouver dans l'ouvrage de Hughes une référence au célèbre *rêve* de Martin Luther King. Le projet de *Citizen Cyborg* est éminemment politique, il vise à poser les conditions d'une société démocratique, presque utopique, mais également à statuer sur les droits et la citoyenneté du *Cyborg*, c'est-à-dire de l'Autre, de celui qui n'est pas humain, de celui qui est humain mais autrement, celui qui est différent ainsi que de celui qui est

⁵⁰² J. HUGHES, *Citizen Cyborg*, *op. cit.*, p. 162.

⁵⁰³ J.-Y. GOFFI, *Transhumanistes bioconservateurs*, art. cit., p. 352.

⁵⁰⁴ J. HUGHES, *Citizen Cyborg*, *op. cit.*, p. 208.

posthumain. Il s'oppose à toute forme de racisme et de spécisme et à l'instar de Martin Luther King, il rêve d'un monde où les personnes ne seront plus jugées sur leur différence, d'un monde où la démocratie est destinée aux personnes et non aux humains, d'un monde où personne n'est discriminé en raison d'une définition trop stricte de l'humanité. Rappelons qu'il n'y a pas si longtemps les Noirs n'étaient pas considérés comme humains, rappelons qu'il y a soixante ans les femmes n'avaient pas de droits civiques, rappelons qu'il y a moins d'un an (en France) les homosexuels n'avaient pas le droit de se marier. La citoyenneté *Cyborg* se veut la plus englobante possible. Pour illustrer son propos, Hughes a recours à l'imaginaire de science-fiction et en particulier à l'imaginaire des bars dans les univers science-fictionnels. Ainsi, le bar de la *Guerre des étoiles*⁵⁰⁵ ou encore ceux de la série *Star Trek*⁵⁰⁶ semblent constituer son idéal : humains et extraterrestres cohabitent ensemble sans se soucier de leurs différences⁵⁰⁷. La prémisse philosophique rendant cela possible est énoncée dans les principes fondamentaux du mouvement transhumaniste :

il n'y a aucune valeur intrinsèque dans le fait d'être humain, tout comme il n'y a aucune valeur intrinsèque dans le fait d'être une pierre, une grenouille ou un posthumain. La valeur réside dans qui nous sommes en tant qu'individu, et dans ce que nous faisons de notre vie⁵⁰⁸.

La « citoyenneté cyborg »⁵⁰⁹ en tant que revendication politique qui veut mettre à mal les frontières et repenser la différence, nous conduit à faire un rapprochement entre l'ouvrage de Hughes et le célèbre article de la féministe Donna Haraway, « Un Manifeste cyborg »⁵¹⁰. Il s'avère que de nombreux auteurs ont rapproché Donna Haraway du mouvement transhumaniste en raison, notamment, de son ouvrage *Des Singes, des cyborgs et des femmes*⁵¹¹. Le titre de ce dernier semble d'ailleurs refléter le lien qui peut exister entre ces trois entités : en une formule, les partisans du droit animal, les féministes et les transhumanistes se retrouvent ainsi réunis. Si Hughes et de nombreux transhumanistes reprennent à leur compte ses thèses, il ne faudrait pas croire pour autant que le cyborg de Donna Haraway est identique à celui des transhumanistes. Pour ces derniers, le cyborg est avant tout un être mi-homme mi-robot. En son sein cohabite de l'organique, du mécanique, du technologique, de l'humain, de l'animal, du féminin, du masculin ou encore de

⁵⁰⁵ George LUCAS, *Star Wars, Épisode IV : Un nouvel espoir*, États-Unis, 1977.

⁵⁰⁶ Robert WIEMER, *Star Trek : The Next Generation*, (saison 4, épisode 11, « Une journée de Data »), États-Unis, 1991.

⁵⁰⁷ Si l'on excepte le fait que les droïdes ne sont pas acceptés.

⁵⁰⁸ J. HUGHES, *Citizen Cyborg*, op. cit., p. 106.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 75-106.

⁵¹⁰ Donna HARAWAY, *Des Singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., p. 267-322.

⁵¹¹ *Id.*

l'informatique. « Un cyborg est un organisme cybernétique, un hybride de machine et d'organisme, une créature de la réalité sociale, une créature de fiction »⁵¹². Dans l'imaginaire occidental, Robocop et Iron Man sont les cyborgs les plus connus. Néo, dans le film *Matrix*⁵¹³, avec son interface neurale lui permettant de se connecter à la matrice est également une des figures du cyborg, une des figures du posthumain. Par contraste, le cyborg de Donna Haraway est une figure type et théorique de l'être hybride, c'est une entité qui déconstruit les distinctions essentialistes (et souvent arbitraires) concernant la nature, la culture, les genres et toutes autres sortes de dualismes. Ainsi, Haraway s'inscrit, à l'instar des transhumanistes, dans un projet de déconstruction des frontières en vue d'une plus grande capacité d'autodétermination. C'est sans doute dans ce lien entre l'idéal démocratique des transhumanistes et la mise à mal des frontières traditionnelles que se manifestent les paradoxes de la pensée transhumaniste. Nous avons en effet, dans la partie précédente, distingué le transhumanisme comme croyance selon laquelle l'humanité doit être dépassée, du posthumanisme comme critique de l'humanisme classique. Haraway (tout comme Sloterdijk) défend l'hypothèse selon laquelle l'humanisme classique a atteint ses limites. Jean-Yves Goffi estime que la référence au posthumain énoncé par Haraway vaut comme métaphore et non comme prévision d'un état qui conduirait à un futur de l'humanité. L'idée d'un dépassement de l'humanité n'implique pas *ipso facto* la croyance selon laquelle l'humanité doit être dépassée⁵¹⁴. De leur côté, les transhumanistes revendiquent régulièrement leur filiation avec l'humanisme classique, considérant que l'*enhancement* est une manière de réaliser les espoirs de l'humanisme.

Cependant, nous venons de le voir, ce clivage n'est pas aussi net que nous l'avons laissé paraître, il existe d'ailleurs de nombreuses convergences entre le transhumanisme et le posthumanisme. En ce sens, *Citizen Cyborg* se révèle par bien des aspects particulièrement proche de l'argumentation politico-philosophique du « Manifeste Cyborg » de Haraway, qui pourrait être qualifié de manifeste féministe socialiste technocritique. Le brouillage des frontières est l'une des conditions de l'émancipation de la femme.

Certains dualismes sont des traits persistants des traditions occidentales ; des constantes systématiques de la logique et des pratiques du système de domination des femmes, des personnes de couleur, de la nature, des travailleurs, des animaux.[...] La culture des hautes

⁵¹² *Ibid.*, p. 268.

⁵¹³ Andy & Larry & WACHOWSKI, *Matrix*, États-Unis, 1999.

⁵¹⁴ Ces idées ont été développées dans le cadre du séminaire transhumaniste. séminaire de recherche sur le transhumanisme qui se réunit régulièrement à la MSH-Alpes de Grenoble depuis le 13 février 2013.

technologies remet en cause ces dualismes de manière fascinante.[...] nous nous découvrons cyborgs, hybrides, mosaïques, chimères.[...] Il n'y a pas de coupure fondamentale, ontologique, dans ce que nous savons formellement de la machine et de l'organisme, du technique et de l'organisme. Rachel, la répliquante de *Blade Runner*, film de Ridley Scott, représente la peur, l'amour, la confusion typique d'une culture cyborg.[...] Pour nous, en imagination comme dans toute autre pratique, les machines sont des prothèses, des composants intimes, des individualités bienveillantes⁵¹⁵.

Haraway attache également une grande importance à l'imaginaire, aux mythes et aux fictions. Elle s'intéresse à la fois aux récits de science-fiction qui permettent de soulever de nombreuses questions et « rendent problématiques les statuts de l'homme, de la femme, de l'humain, de l'artefact, de la race, de l'identité individuelle ou du corps »⁵¹⁶; mais également aux fictions politiques qui ont, entre autres, construit « l'expérience des femmes⁵¹⁷ ». « Affaire de fiction et d'expérience vécue, le cyborg change l'expérience des femmes prise en compte en tant que telle à la fin du XX^e siècle. Il s'agit là d'une lutte vitale et mortelle, sachant toutefois que la frontière qui sépare la science-fiction de la réalité sociale n'est qu'illusion d'optique »⁵¹⁸. À l'instar des transhumanistes, le « Manifeste cyborg » se fonde sur l'observation que les dualismes traditionnels ne sont que des constructions arbitraires que les nouvelles technologies viennent remettre en question. Cette remise en question permet notamment de poser le problème du statut de l'identité personnelle ainsi que celui du rapport à l'altérité. En outre, les nouvelles technologies deviennent, par cette remise en question, une condition nécessaire de l'émancipation de l'humain, de la femme et des animaux face aux différentes formes de dominations. Notons par ailleurs que la référence au personnage de Rachel permet de souligner l'importance du rôle de l'imaginaire et de la science-fiction dans la problématisation des paradoxes soulevés par les nouvelles technologies. La conclusion du « Manifeste cyborg » de Haraway : « J'aime mieux être cyborg que déesse »⁵¹⁹, témoigne de sa revendication politique, d'origine presque marxiste, considérant qu'il vaut mieux « dynamiser l'action »⁵²⁰, transformer le monde plutôt que de l'interpréter. En somme, être cyborg permet d'accéder à de plus grandes capacités d'autodétermination. On retrouve chez Haraway cette idée, également présente chez les transhumanistes, que l'Éden est perdu, que l'avenir est à construire et que les possibilités offertes par les nouvelles technologies sont à la fois dangereuses, mais aussi porteuses de grands espoirs.

⁵¹⁵ D. HARAWAY, *Des Singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., p. 314-315.

⁵¹⁶ *Id.*

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 268.

⁵¹⁸ *Id.*

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 321.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 320.

Si nous avons évoqué ici certaines convergences entre le féminisme de Haraway et la pensée transhumaniste, notons qu'il existe néanmoins des différences substantielles et que ces différences auraient plutôt tendance à porter préjudice aux transhumanistes en soulevant certaines contradictions inhérentes à leur pensée. Si on retrouve le projet commun de mettre fin aux différents dualismes, les transhumanistes semblent cependant ne pas parvenir à aller au terme de leur raisonnement. Ainsi, la mise à mal des frontières entre naturel et artificiel, entre naturel et culturel constitue par bien des manières le cœur de leur argumentation. Nous l'avons déjà évoqué plusieurs fois, les transhumanistes considèrent qu'il n'y a pas de différence substantielle entre un neurone et une puce électronique, et que la valeur d'une chose ne réside pas dans le fait d'être tel ou tel. On ne peut ainsi fonder de jugements moraux sur des constructions arbitraires qui enfermeraient l'humain dans une quelconque essence naturaliste. À ce stade, leur pensée est proche de celle développée dans les textes de Haraway en ce qu'elle permet d'opérer une déconstruction des genres. En effet, Haraway « entend penser cet impact anthropologique de la technique (ce qu'on appelle plus couramment "bioéthique"), mais en le croisant avec deux autres problématiques : le *Manifeste cyborg* est aussi un texte important dans l'histoire du féminisme, et à ce titre il traite donc de l'identité sexuelle et de la notion même d'identité »⁵²¹. Cependant, les transhumanistes semblent, pour l'instant, rester enfermés dans la pensée-même qu'ils combattent. En effet, ils continuent de véhiculer les préjugés mêmes qu'ils se proposaient de déconstruire en reconduisant l'idée d'une frontière entre l'humanité et la nature, au sens où la nature (et non l'idée de nature) serait une ennemie à combattre. Le paradoxe tient justement dans ces deux présupposés antinomiques :

a) Il faut combattre l'idée de nature qui est une construction arbitraire (et une forme de domination d'un pouvoir conservateur et masculin).

b) Il faut combattre la nature et nos contraintes biologiques source de nos faiblesses inhérentes et perfectionner la nature humaine.

Si on s'est débarrassé de l'idée de nature, alors, il n'y a plus de nature à combattre, et si l'on combat la nature, cela signifie qu'il y a bien une nature c'est-à-dire une idée de nature dont on n'a pas réussi à se débarrasser. Il s'agit ici plus que d'un simple jeu de langage, dans la mesure où la nature est, comme nous l'avons vu, au cœur des débats de bioéthique sur la question de l'*enhancement*. Il est possible que les transhumanistes se soient fait enfermés par les bioconservateurs (ou qu'ils se soient enfermés d'eux-mêmes) dans cette dialectique.

⁵²¹ Franc Damour, « Le cyborg est-il notre avenir ? », *Études*, 2009, tome 411, p. 476.

Cela s'explique en partie par le fait que les bioconservateurs, qui s'opposent aux *enhancements*, fondent leurs argumentations sur le concept de nature et de sacré. Les transhumanistes devraient cependant parvenir à conceptualiser ce problème et pourquoi pas à rejoindre Donna Haraway et sa vision du cyborg, ce que James Hughes a, semble-t-il commencer à entreprendre. Ainsi, « armés du mythe du cyborg, les femmes et les hommes devraient enfin parvenir à ce "dénaturer", faisant voler en éclat les dualismes nature/culture, esprit/corps, soi/autre, mâle/femelle, vrai/faux,etc. »⁵²² et trouver une identité qui leur soit propre.

⁵²² *Ibid.*, p. 478.

Conclusion

Notre étude touche ici à sa fin et nous espérons être parvenus à établir une cartographie de ce territoire étrange qui mêle imaginaires du futur, pensées mythiques, discours scientifiques, idéologiques ou encore marketings. Le phénomène des technologies convergentes (NBIC) et la révolution du *little bang* bouleversent considérablement le paradigme de l'épistémé contemporaine. Physique, biologie, philosophie, éthique ou encore politique, aucune discipline ne semble être épargnée par cette révolution qui met à mal les dualismes fondateurs (ou du moins traditionnels) de la culture occidentale : nature/culture, naturel/artificiel, corps/esprit, biologique/mécanique, etc. Dans ce territoire aux frontières incertaines, nous avons pu débusqué différentes factions : a) les extropiens, b) les transhumanistes démocrates, c) les partisans de l'*enhancement* qui ne se réclament pas du mouvement transhumaniste, d) les bioconservateurs se réclamant d'une éthique déontologique, e) les bioluddites conservateurs de droite, f) les bioluddites de gauche à tendance progressiste (sur le plan culturel et économique) ou encore g) des écofascistes. À première vue a), b) et c) semblent former une alliance contre d), e), f) et g). Cependant, on peut se montrer sceptique quant à cette séparation entre les bioconservateurs d'un côté et les *bioprogressistes* de l'autre. En effet, sur le plan philosophique, politique et économique les bioluddites de gauches sont plus proches des transhumanistes démocrates que de leurs « confrères bioconservateurs », les bioluddites de droite. De même, les extropiens semblent être, sur bien des aspects, plus proches des bioluddites de droite que de leurs « alliés bioprogressistes », les transhumanistes démocrates. On est alors en droit de se demander en quoi la distinction bioconservateurs/*bioprogressistes* est supérieure à la distinction opposant les conservateurs économiques aux progressistes économiques.

Tout au long de cette étude, nous avons pointé du doigt l'importance du rôle de l'imaginaire dans les représentations que le grand public (mais également les spécialistes) se font des technosciences. Les mythes et les récits de science-fiction jouent un rôle significatif dans le rapport que nous entretenons avec la technique et la réception des nouvelles technologies. Cet imaginaire, nous l'avons vu, met en place une dialectique de l'élévation et de la chute qui semblent être les deux conséquences de la puissance technicienne de l'homme et de sa démesure. Nous avons montré suivant cette dialectique qui fait naître des sentiments de fascination et de crainte que l'une des premières représentations que l'homme se fait de la technologie est liée à un jugement esthétique.

Nous avons également montré avec le complexe/syndrome de Frankenstein et le *yuck factor* de Léon Kaas que ce jugement esthétique s'érigeait en un jugement éthique ayant de fortes implications morales, juridiques et politiques. À vrai dire l'imaginaire des nouvelles technologies imprègne à ce point notre culture que nous avons fait de la distinction technophiles/technophobes, de la distinction *bioprogressistes*/bioconservateurs, la distinction fondamentale primant sur toutes les autres. C'est ainsi que l'on confond (et qu'il se sont eux-mêmes assimilés) tous les transhumanistes (extropiens et démocrates) comme s'ils ne formaient qu'un seul et même mouvement, alors même que leurs positions politico-économiques sont irréductibles. De l'autre côté, les bioluddites de droites comme de gauche se trouvent des affinités pour ce qui est de combattre le spectre des biotechnologies qui plane au-dessus de la nature humaine. Il s'agit là d'une erreur et le véritable problème a été déplacé. Les technologies, leur développement, leurs usages et leurs conséquences sont, avant tout, liés à des impératifs économiques. Au terme de notre enquête il est apparu que le véritable danger n'apparaissait pas tant dans les technologies en elles-mêmes, mais dans le cadre économique-politique dans lequel elles se situent. Ainsi, le développement des biotechnologies dans un système reposant exclusivement sur les lois du marché menace de faire émerger une humanité à deux vitesses et renforçant ainsi les différences entre les classes sociales de manière considérable (paradigme Gattaca). Les technophobes se fourvoient, semble-t-il, en attirant l'attention sur les risques technologiques. En effet, ces risques ne sont en réalité que des phénomènes collatéraux du système économique néolibérale et capitaliste. Admettons qu'une bactérie ou un virus se développe plus rapidement lorsqu'il fait chaud. Un technophobe *x* interdirait la conception de radiateur car ils représentent un risque pour les personnes atteintes de ce virus, et il aurait raison. D'un autre côté, un technoprogressiste *y* se prononcerait en faveur de la fabrication de radiateur car ils améliorent la vie durant l'hiver, et il aurait également raison. Ainsi, *x* et *y* débattraient (sans s'écouter) pendant des jours sans parvenir à un accord, et ce parce qu'ils se sont détournés du vrai problème, à savoir le virus. Dans un monde post-nucléaire, désenchanté et à tendance technophobe, le transhumanisme pourrait apparaître comme une posture technophile nécessaire : dernier bastion à cultiver le rêve et l'espoir. S'il s'agit là d'une position extrême, le philosophe doit selon nous en prendre toute la mesure. Il ne doit pas se laisser enfermer dans une position technophobe ou technophile mais se doit de trouver un équilibre entre les deux. Si nous percevons certains transhumanistes comme des « illuminés » ou des « fous dangereux », certains bioconservateurs nous apparaissent comme de vieux moralistes rétrogrades ayant perdu leur étonnement sur le monde et avec

lui leur esprit proprement philosophique. Bien entendu nous jouons ici avec les *étiquettes* qui imprègnent l'ensemble de ces deux camps.

Par ailleurs, les biotechnologies, le projet d'augmentation technologique de l'être humain et d'auto-transformation de l'espèce soulèvent bien des problèmes qui ne sont pas réductibles à une critique du système économique. Les questions concernant l'identité personnelle, la dignité humaine, l'épanouissement personnelle ou encore le brouillage des frontières traditionnelles sont du ressort de l'éthique et de la philosophie. C'est ainsi que nous nous sommes également intéressés de près aux transhumanistes et aux nouvelles technologies en ce sens qu'ils repoussent et brouillent les frontières classiques. La révolution du *little bang* ne nous permet plus de distinguer (à l'échelle atomique) l'organique de l'inorganique. Le rat cyborg Gordon constitue une preuve supplémentaire qu'il n'y a pas de différence substantielle entre le carbone (le neurone) et la silice (la puce électronique). Nous avons déterminé par ailleurs que les transhumanistes, dans une perspective proche de celles des utilitaristes, militent en faveur de l'élargissement des frontières de la communauté morale à toute forme de vie intelligente et/ou sensible, à commencer par les grands singes, les baleines et les dauphins. Le transhumanisme semble avoir quelque chose de prometteur, cependant, comme nous l'avons vu, ce mouvement ne va pas jusqu'au bout de son raisonnement et se laisse enfermer (ou s'enferme de lui-même) dans une dialectique sur la nature humaine. De fait, les transhumanistes ne parviennent pas à faire abstraction des frontières mais ne font que les repousser. Par ailleurs, nous avons également relevé que leur filiation avec l'humanisme classique en faisait également (et paradoxalement) un mouvement en retard sur son temps (ou du moins un mouvement manquant de maturité, qui n'a pas encore coupé le cordon ombilical qui le relie à ses parents humanistes). S'il peu y avoir quelques bonnes choses à retirer de la pensée transhumaniste, celle-ci semble s'être refermée sur elle-même en ne se préoccupant pas de former une philosophie systématique et cohérente. On relèvera entre autre chose le problème des limites, des frontières, de l'identité ou encore de l'anthropocentrisme : n'est-il pas à ce compte paradoxal que ceux qui prônent l'avènement du posthumain ou de la Singularité soient, avant tout, anthropocentristes ?

Il nous est apparu au cours de notre étude que l'un des problèmes principaux du mouvement transhumaniste était que ce dernier ne s'ancrait pas dans une perspective *post-humaniste*. Peut-être nous sera-t-il possible de parvenir, dans une prochaine étude, à un résultat satisfaisant en réconciliant le transhumanisme (démocratique), la pensée de l'*enhancement* et la citoyenneté cyborg développée par Haraway, c'est-à-dire en faisant du transhumanisme un *trans-humanisme*.

Annexes

The Transhumanist Declaration (2009)

1) Humanity stands to be profoundly affected by science and technology in the future. We envision the possibility of broadening human potential by overcoming aging, cognitive shortcomings, involuntary suffering, and our confinement to planet Earth.

2) We believe that humanity's potential is still mostly unrealized. There are possible scenarios that lead to wonderful and exceedingly worthwhile enhanced human conditions.

3) We recognize that humanity faces serious risks, especially from the misuse of new technologies. There are possible realistic scenarios that lead to the loss of most, or even all, of what we hold valuable. Some of these scenarios are drastic, others are subtle. Although all progress is change, not all change is progress.

4) Research effort needs to be invested into understanding these prospects. We need to carefully deliberate how best to reduce risks and expedite beneficial applications. We also need forums where people can constructively discuss what should be done, and a social order where responsible decisions can be implemented.

5) Reduction of existential risks, and development of means for the preservation of life and health, the alleviation of grave suffering, and the improvement of human foresight and wisdom should be pursued as urgent priorities, and heavily funded.

6) Policy making ought to be guided by responsible and inclusive moral vision, taking seriously both opportunities and risks, respecting autonomy and individual rights, and showing solidarity with and concern for the interests and dignity of all people around the globe. We must also consider our moral responsibilities towards generations that will exist in the future.

7) We advocate the well-being of all sentience, including humans, non-human animals, and any future artificial intellects, modified life forms, or other intelligences to which technological and scientific advance may give rise.

8) We favour allowing individuals wide personal choice over how they enable their lives. This includes use of techniques that may be developed to assist memory, concentration, and mental energy; life extension therapies; reproductive choice technologies; cryonics procedures; and many other possible human modification and enhancement technologies.

The Transhumanist Declaration was originally crafted in 1998 by an international group of authors: Doug Baily, Anders Sandberg, Gustavo Alves, Max More, Holger Wagner, Natasha Vita-More, Eugene Leitl, Bernie Staring, David Pearce, Bill Fantegrossi, den Otter, Ralf Fletcher, Kathryn Aegis, Tom Morrow, Alexander Chislenko, Lee Daniel Crocker, Darren Reynolds, Keith Elis, Thom Quinn, Mikhail Sverdlov, Arjen Kamphuis, Shane Spaulding, and Nick Bostrom. This Transhumanist Declaration has been modified over the years by several authors and organizations. It was adopted by the Humanity+ Board in March, 2009.

La déclaration transhumaniste (2009)

1) Dans les temps à venir, l'humanité est susceptible d'être profondément affectée par la science et la technologie. Nous envisageons la possibilité d'élargir le potentiel humain en triomphant de la vieillesse, des déficiences cognitives, de la souffrance involontaire et de notre confinement sur la planète Terre.

2) Nous croyons que le potentiel de l'humanité n'est pas encore, pour l'essentiel, réalisé. Certains scénarios envisageables ouvrent de merveilleuses perspectives, extrêmement riches, en ce qui concerne l'amélioration de la condition humaine.

3) Nous reconnaissons que l'humanité fait face à des risques sérieux, notamment en ce qui concerne les dérives liées à l'usage des nouvelles technologies. Il existe des scénarios possibles et réalistes qui mènent à la perte de la plus grande partie, voire de tout ce que nous considérons comme ayant de la valeur. Parmi ces scénarios, certains sont exagérément catastrophiques, tandis que d'autres sont plus subtils. Bien que tout progrès soit un changement, tout changement n'est pas nécessairement un progrès.

4) Comprendre ces perspectives d'avenir exige d'investir dans les efforts de recherche. Nous devons réfléchir consciencieusement sur la meilleure façon de réduire ces risques et d'accélérer les applications bénéfiques. Nous avons aussi besoin d'espaces de discussion où les gens puissent débattre de manière constructive de ce qui devrait être fait et d'un ordre social où des décisions responsables pourraient être mises en œuvre.

5) Divers objectifs de recherche tels que la réduction des risques existentiels, le développement de moyens pour la préservation de la vie et de la santé, le soulagement des grandes souffrances, et l'amélioration de la prévoyance et de la sagesse humaine devraient être reconnus et poursuivis comme étant des priorités urgentes et être, en ce sens, abondamment financées.

6) Une vision morale, globale et responsable doit orienter les politiques, afin qu'elles considèrent sérieusement à la fois les opportunités comme les risques, qu'ils respectent l'autonomie et les droits des individus, et qu'ils manifestent solidarité et préoccupation envers les intérêts et la dignité de tous ceux qui habitent notre planète. Nous devons également tenir compte de notre responsabilité morale envers les générations futures.

7) Nous réclamons le bien-être de tout être sensible, ce qui inclut les êtres humains, les animaux non-humains, les possibles intelligences artificielles à venir, ainsi que des formes de vie modifiées, ou toute autre intelligence qui pourrait voir le jour grâce aux progrès technologiques ou scientifiques.

8) Nous sommes partisans d'accorder aux individus une large marge de manœuvre dans le choix des modalités liées à leur épanouissement personnel. Cela inclut l'usage de techniques qui peuvent être développées pour assister la mémoire, la concentration, et l'énergie mentale ; les thérapies permettant l'extension de la vie ; le choix des techniques de reproduction ; les procédures de cryoconservation ; ainsi que toute autre forme possible de modification et d'amélioration technologiques de l'être humain.

La déclaration transhumaniste fut initialement rédigée en 1998 par un collectif international d'auteur : Doug Baily, Anders Sandberg, Gustavo Alves, Max More, Holger Wagner, Natasha Vita-More, Eugene Leitl, Bernie Staring, David Pearce, Bill Fantegrossi, den Otter, Ralf Fletcher, Kathryn Aegis, Tom Morrow, Alexander Chislenko, Lee Daniel Crocker, Darren Reynolds, Keith Elis, Thom Quinn, Mikhail Sverdlov, Arjen Kamphuis, Shane Spaulding, et Nick Bostrom. Cette déclaration a été modifiée au fil des ans par de nombreux auteurs et organisations. La présente déclaration (dernière en date) a été adoptée par *Humanity+* en mars 2009.

Traduit de l'anglais par Nicolas Crozatier,
revue et corrigée par Marlène Jouan.

La déclaration transhumaniste (2002)

1) L'avenir de l'humanité va être radicalement transformé par la technologie. Nous envisageons la possibilité que l'être humain puisse subir des modifications, telle que son rajeunissement, l'accroissement de son intelligence par des moyens biologiques ou artificiels, la capacité de moduler son propre état psychologique, l'abolition de la souffrance et l'exploration de l'univers.

2) On devrait mener des recherches méthodiques pour comprendre ces futurs changements ainsi que leurs conséquences à long terme.

3) Les transhumanistes croient que, en étant généralement ouverts à l'égard des nouvelles technologies, et en les adoptant nous favoriserions leur utilisation à bon escient au lieu d'essayer de les interdire.

4) Les transhumanistes prônent le droit moral de ceux qui le désirent, de se servir de la technologie pour accroître leurs capacités physiques, mentales ou reproductives et d'être davantage maîtres de leur propre vie. Nous souhaitons nous épanouir en transcendant nos limites biologiques actuelles.

5) Pour planifier l'avenir, il est impératif de tenir compte de l'éventualité de ces progrès spectaculaires en matière de technologie. Il serait catastrophique que ces avantages potentiels ne se matérialisent pas à cause de la technophobie ou de prohibitions inutiles. Par ailleurs il serait tout aussi tragique que la vie intelligente disparaisse à la suite d'une catastrophe ou d'une guerre faisant appel à des technologies de pointe.

6) Nous devons créer des forums où les gens pourront débattre en toute rationalité de ce qui devrait être fait ainsi que d'un ordre social où l'on puisse mettre en œuvre des décisions responsables.

7) Le transhumanisme englobe de nombreux principes de l'humanisme moderne et prône le bien-être de tout ce qui éprouve des sentiments qu'ils proviennent d'un cerveau humain, artificiel, posthumain ou animal. Le transhumanisme n'appuie aucun politicien, parti ou programme politique.

Les personnes suivantes ont contribué à la rédaction originale du présent document: Doug Bailey, Anders Sandberg, Gustavo Alves, Max More, Holger Wagner, Natasha Vita More, Eugene Leidl, Berrie Staring, David Pearce, Bill Fantegrossi, Doug Baily Jr., den Otter, Ralf Fletcher, Kathryn Aegis, Tom Morrow, Alexander Chislenko, Lee Daniel Crocker, Darren Reynolds, Keith Elis, Thom Quinn, Mikhail Sverdlov, Arjen Kamphuis, Shane Spaulding, Nick Bostrom. La Déclaration a été modifiée et ré-adopté lors d'un vote des membres de la WTA, le 4 mars 2002 et le 1 décembre 2002.

Richard Gauthier, 2003, pour la traduction française.

Lettre à Mère Nature : amendements pour la constitution humaine

(Lundi 25 mai 2009)

Il s'est passé environ dix ans depuis que j'ai écrit l'article qui suit (j'en ai fait une présentation orale lors d'une conférence à Berkeley, en Californie, lors de *EXTRO 4 : Biotech Futures*). Je songe à l'inclure dans un livre sur lequel je travaille (ou peut-être, après cela, dans un autre livre centré sur le transhumanisme). Si vous avez des questions ou remarques concernant ce qui fonctionne ou non, n'hésitez pas à me les faire parvenir.

Lettre à Mère Nature

de Max More

Août 1999 (révisé en mai 2009)

Chère Mère Nature :

Excuse nous de te déranger, mais nous les humains – tes enfants – venons vers toi pour te dire quelque chose. (Peut-être pourrais-tu faire passer le message à Père, puisque nous semblons ne jamais le voir dans les parages). Nous voulons te remercier pour les nombreuses qualités merveilleuses que tu nous as attribuées avec ta lente, mais puissante intelligence distribuée. Tu nous as élevé de la simple cellule auto-répliquante aux mammifères composés de trillions de cellules. Tu nous as laissé le champ libre sur la planète. Tu nous as donné une durée de vie plus longue que celle de n'importe quel autre animal. Tu nous as doté d'un cerveau complexe nous donnant les capacités de langage, de raison, de prévision, de curiosité ou encore de créativité. Tu nous as donné la capacité d'auto-réflexion ainsi que l'empathie envers les autres.

Mère Nature, nous sommes sincèrement reconnaissants pour tout ce que tu as fait pour nous et il ne fait aucun doute que tu as fait du mieux que tu pouvais. Cependant, avec tout le respect que nous te devons, force est de constater que tu as, de bien des manières, fait un piètre travail pour ce qui est de la constitution humaine. Tu nous as

fait/rendus vulnérables aux maladies et aux dommages corporels. Tu nous forces à vieillir et à mourir juste au moment où nous commençons à acquérir de la sagesse. Tu t'es montrée avare dans la mesure où tu nous as offert la connaissance de nos processus somatiques, cognitifs et émotionnels. Tu nous as refusé les sens plus aiguisés que tu as accordé aux autres animaux. Tu nous as rendu fonctionnels seulement sous d'étroites conditions environnementales. Tu nous as donné une mémoire limitée, une faible maîtrise de nos pulsions, ainsi qu'un esprit de clan et des pulsions xénophobes. En outre, tu as oublié de nous fournir le manuel d'utilisation de nous-mêmes !

Ce que tu as fait pour nous est magnifique, mais extrêmement défectueux. Tu sembles avoir perdu tout intérêt pour la poursuite de notre évolution, il y a environ 100 000 ans. Peut-être patientes-tu dans ton coin, attendant que nous prenions nous-mêmes les devants. Dans tous les cas, nous avons atteint la fin de notre enfance.

Nous avons décidé qu'il était temps de modifier la constitution humaine.

Nous ne faisons pas cela à la légère, avec insouciance ou de façon irrespectueuse, mais avec prudence et intelligence, et ce dans la poursuite de l'excellence. Nous comptons bien te rendre fière de nous. Au cours des décennies à venir, nous allons modifier notre propre constitution en poursuivant une série de modifications qui a déjà été amorcée par les biotechnologies. Nous nous guiderons grâce à notre pensée critique et créative. Plus particulièrement, nous déclarons les sept amendements suivant concernant la constitution humaine :

Amendement No.1 : Nous ne tolérerons pas un instant de plus la tyrannie de la vieillesse et de la mort. Nous allons nous doter d'une vitalité durable et nous éliminerons notre date d'expiration par n'importe quel moyen nécessaire, que ce soit des modifications génétiques ou des organes artificiels. Nous ferons en sorte que chacun de nous puisse décider par lui-même combien de temps il devra vivre.

Amendement No.2 : Nous étendrons notre gamme de perceptions par des moyens biotechnologiques et computationnels. Nous cherchons à dépasser les capacités perceptives de tout autre créature et à concevoir de nouveaux sens afin d'élargir notre appréciation et notre compréhension du monde qui nous entoure.

Amendement No.3 : Nous allons améliorer l'organisation et les capacités de nos neurones, étendre notre mémoire de travail et augmenter notre intelligence.

Amendement No.4 : Nous allons compléter le néocortex avec un « meta-cerveau ». Ce réseau de capteurs, de traitement de l'information et d'intelligence, va augmenter le degré de conscience de soi et nous permettra de moduler notre humeur.

Amendement No.5 : Nous ne serons pas plus longtemps esclaves de nos gènes. Nous prendrons en charge notre programmation génétique afin d'atteindre la maîtrise de nos processus biologiques et neurologiques. Nous allons réparer tous les défauts, de l'échelle de l'individu à celle de l'espèce, dont nous avons hérité de l'évolution par la sélection naturelle. Non contents de cela, nous chercherons à compléter le choix de notre forme et de nos fonctions physiques, en affinant et en augmentant nos capacités physiques et intellectuelles bien plus loin que n'importe quels humains dans l'histoire.

Amendement No.6 : Nous allons prudemment, mais avec audace, remodeler nos motivations et nos réponses émotionnelles de façon à ce que nous, en tant qu'individu, les jugeons saines. Nous chercherons à corriger les excès émotionnels humains typiques par des émotions raffinées. Nous nous renforcerons si nous parvenons à nous débarrasser de notre besoin malsain de certitudes dogmatiques et si nous éliminons les blocages émotionnels à une auto-correction personnelle.

Amendement No.7 : Nous reconnaissons ton génie dans l'utilisation que tu fis des composés à base de carbone dans notre développement. Cependant, nous ne limiterons pas nos capacités physiques, intellectuelles ou émotionnelles par des restes d'organismes

purement biologiques. Tout en poursuivant la maîtrise de notre propre biochimie, nous intégrerons de plus en plus des technologies de pointe en nous même.

Ces amendements à notre constitution vont nous conduire individuellement de la condition d'humain à celle de transhumain. Nous croyons qu'en *transhumanisant* une personne nous permettrons également de lier des relations et des cultures, de mettre en place des innovations politiques sans précédents, d'organiser la richesse et de façonner la liberté et la responsabilité.

Nous nous réservons le droit d'apporter d'autres modifications collectivement et individuellement. Plutôt que de chercher un état de perfection finale, nous continuerons de poursuivre de nouvelles formes d'excellence en accord avec nos propres valeurs et avec ce que la technologie rend possible.

Ton ambitieuse descendance humaine.

(traduit de l'anglais par Nicolas Crozatier)

A Letter to Mother Nature: Amendments to the Human Constitution⁵²³

(Monday, May 25, 2009)

It's about ten years since I wrote the following piece (and read at the EXTRO 4: Biotech Futures conference in Berkeley, California). I'm thinking of including it in the book I'm working on (or possibly another book to follow right after that, focused on transhumanism). If you have any feedback on what you think works and what doesn't work as well as it might, I'd like to hear from you.

A Letter to Mother Nature

From Max More

August 1999 (undergoing revision May 2009)

Dear Mother Nature:

Sorry to disturb you, but we humans—your offspring—come to you with some things to say. (Perhaps you could pass this on to Father, since we never seem to see him around.) We want to thank you for the many wonderful qualities you have bestowed on us with your slow but massive, distributed intelligence. You have raised us from simple self-replicating chemicals to trillion-celled mammals. You have given us free rein of the planet. You have given us a life span longer than that of almost any other animal. You have endowed us with a complex brain giving us the capacity for language, reason, foresight, curiosity, and creativity. You have given us the capacity for self-understanding as well as empathy for others.

Mother Nature, truly we are grateful for what you have made us. No doubt you did the best you could. However, with all due respect, we must say that you have in many ways done a poor job with the human constitution. You have made us vulnerable to disease

523

and damage. You compel us to age and die—just as we’re beginning to attain wisdom. You were miserly in the extent to which you gave us awareness of our somatic, cognitive, and emotional processes. You held out on us by giving the sharpest senses to other animals. You made us functional only under narrow environmental conditions. You gave us limited memory, poor impulse control, and tribalistic, xenophobic urges. And, you forgot to give us the operating manual for ourselves!

What you have made us is glorious, yet deeply flawed. You seem to have lost interest in our further evolution some 100,000 years ago. Or perhaps you have been biding your time, waiting for us to take the next step ourselves. Either way, we have reached our childhood’s end.

We have decided that it is time to amend the human constitution.

We do not do this lightly, carelessly, or disrespectfully, but cautiously, intelligently, and in pursuit of excellence. We intend to make you proud of us. Over the coming decades we will pursue a series of changes to our own constitution, initiated with the tools of biotechnology guided by critical and creative thinking. In particular, we declare the following seven amendments to the human constitution:

Amendment No.1: We will no longer tolerate the tyranny of aging and death. Through genetic alterations, cellular manipulations, synthetic organs, and any necessary means, we will endow ourselves with enduring vitality and remove our expiration date. We will each decide for ourselves how long we shall live.

Amendment No.2: We will expand our perceptual range through biotechnological and computational means. We seek to exceed the perceptual abilities of any other creature and to devise novel senses to expand our appreciation and understanding of the world around us.

Amendment No.3: We will improve on our neural organization and capacity, expanding our working memory, and enhancing our intelligence.

Amendment No.4: We will supplement the neocortex with a “metabrain”. This distributed network of sensors, information processors, and intelligence will increase our degree of self-awareness and allow us to modulate our emotions.

Amendment No. 5: We will no longer be slaves to our genes. We will take charge over our genetic programming and achieve mastery over our biological, and neurological processes. We will fix all individual and species defects left over from evolution by natural selection. Not content with that, we will seek complete choice of our bodily form and function, refining and augmenting our physical and intellectual abilities beyond those of any human in history.

Amendment No.6: We will cautiously yet boldly reshape our motivational patterns and emotional responses in ways we, as individuals, deem healthy. We will seek to improve upon typical human emotional excesses, bringing about refined emotions. We will strengthen ourselves so we can let go of unhealthy needs for dogmatic certainty, removing emotional barriers to rational self-correction.

Amendment No.7: We recognize your genius in using carbon-based compounds to develop us. Yet we will not limit our physical, intellectual, or emotional capacities by remaining purely biological organisms. While we pursue mastery of our own biochemistry, we will increasingly integrate our advancing technologies into our selves.

These amendments to our constitution will move us from a human to an transhuman condition as individuals. We believe that individual transhumanizing will also allow us to form relationships, cultures, and polities of unprecedented innovation, richness, freedom, and responsibility.

We reserve the right to make further amendments collectively and individually. Rather than seeking a state of final perfection, we will continue to pursue new forms of excellence according to our own values, and as technology allows.

Your ambitious human offspring.

Bibliographie

- ADAM, Véronique et CAIOZZO Anna (dir.), *La Fabrique du corps humain : la machine modèle du vivant*, Grenoble, MSH-Alpes, 2010.
- ADORNO, Francesco Paolo, *Le Désir d'une vie illimitée. Anthropologie et biopolitique*, Paris, Kimé, 2012.
- ALEXANDRE, Laurent, *La Mort de la mort : Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2011.
- ALLOUCHE, Sylvie, « Greg Egan, variation sur l'être humain », *Critique*, no. 709-710, 2006, p. 599-611.
- *Philosopher sur les possibles avec la science-fiction : l'exemple de l'homme technologiquement modifié*, Thèse, Paris 1, 2012.
- AMARTIN-SERIN, Annie, *La Création défiée. L'homme fabriqué dans la littérature*, Paris, PUF, 1996.
- Angenot, Marc, *La parole pamphlétaire : contribution à la typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1982.
- ARISTOTE, *Les politiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.
- BACON, Francis, *La nouvelle Atlantide* (1627), trad. fr. M. Le Doeuf et M. Llasera, Paris, Flammarion, 1995.
- BERTSCHI, Bernard & MAURON, Alex, « Qu'est-ce qu'une véritable amélioration ? », *Bioethica Forum*, vol. 4, no. 1, 2001.
- BENABES, Michèle, « Citations et point de vue », dans Daniel Armogathe, Michèle Bénabès, Charles Coutel, et al., *Analyse et réflexion chez Condorcet*, Paris, Ellipses, 1989.
- BENJAMIN, Walter, *Oeuvres III*, « sur le concept d'histoire », Paris, Gallimard, 2000.
- BESNIER, Jean-Michel, *Demain les posthumains : Le futur a-t-il besoin de nous ?*, Paris, Hachette, 2009.
- BLOCH, Ernst, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972, trad. fr. P. Kamnitzer, *La philosophie de la renaissance*, Paris, Payot, 1974.
- BOTTERO, Jean, *L'Epopée de Gilgameš : le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, Gallimard, 1992.
- BOSTROM, Nick, « Existential Risks : Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards », *Journal of Evolution and Technology*, vol. 9, mars 2002, <http://www.nickbostrom.com/existential/risks.html>.
- *The Transhumanist FAQ : A General Introduction*, Oxford, 2003, <http://www.transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf>.

- « A History of Transhumanist Thought », *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14, 2005, <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>.
- « In Defense of Posthuman Dignity », *Bioethics*, vol. 19, no. 3, p. 202-214, 2005, <http://www.nickbostrom.com/ethics/dignity.html>.
- « Dinosaurs, Dodos, Humans ? », *Global Agenda*, janvier 2006, p. 230-231, <http://www.nickbostrom.com/papers/globalagenda.pdf>.
- « Dignity and Enhancement », Oxford, 2007, <http://www.nickbostrom.com/ethics/dignity-enhancement.pdf>.
- « Existential Risk Prevention as Global Priority », *Global Policy*, vol. 4, février 2013, p. 15-31, <http://www.existential-risk.org/concept.pdf>.

BOUVERESSE Jacques, *La connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la vérité et la vie*, Paris, Agone, 2008.

CAILLOIS, Roger, *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938.

CANGUILHEM, *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1971.

CARE, Sébastien, *La pensée libertarienne. Genèse, fondements et horizons d'une utopie libérale*, Paris, PUF, 2009.

CASSIRER, Ernt, *La Philosophie des formes symboliques. La pensée mythique*, (tome 2), trad. fr. J. Lacoste, Paris, Éditions de minuit, 1972.

CASSOU-NOGUES, Pierre, « La reproduction des automates : de Descartes à Von Neumann en passant par Erehon », dans V. Adam et A. Caiozzo (dir.), *La fabrique du corps humain : la machine modèle du vivant*, Grenoble, MSH-Alpes, 2010, p. 149-163.

CASTA, Isabelle, *Nouvelles mythologies de la mort*, Paris, Honoré Champion, 2007.

CLARK, Andy & David CHALMERS, « The Extented Mind » *Analysis*, vol. 58, 2003.

COMITE CONSULTATIF DE BIOETHIQUE, « Relatif aux modifications géniques somatiques et germinales à visées thérapeutiques et/ou mélioratives », avis no. 33, novembre 2005, <http://www.uclouvain.be/376376.html>.

CCNE, « Réponse au président de la république au sujet du clonage reproductif », avis no. 54, avril 1997, http://www.ccne-ethique.fr/fr/publications/reponse-au-president-de-la-republique-au-sujet-du-clonage-reproductif#.U590i_1_vuI.

- « Questions éthiques associées au développement des tests génétiques fœtaux sur sang maternel », avis no. 120, avril 2013, http://www.ccne-ethique.fr/fr/publications/questions-ethiques-associees-au-developpement-des-tests-genetiques-foetaux-sur-sang#.U591Hv1_vuJ.
- « Recours aux techniques biomédicales en vue de "neuro-amélioration" chez la personne non-malade : enjeux éthiques », avis no. 122, décembre 2013, http://www.ccne-ethique.fr/fr/publications/recours-aux-techniques-biomedicales-en-vue-de-neuro-amelioration-chez-la-personne-non#.U591zvl_vuI.

- COHEN, John, *Human robots in myth and science* (1966), trad. fr. M. Dambuyant, *Les robots humains dans le mythe et dans la science*, Paris, Vrin, 1968.
- COLSON, Raphaël & RUAUD, André-François, *Scien-fiction : Les frontières de la modernité*, Paris, Mnémos, 2008.
- COURAU, Laurent, « Max More, propos recueillis », *La Spirale*, 2010, <http://www.laspirale.org/texte.php?id=305>.
- CRIGNON-DE OLIVEIRA, Claire & GAILLE-NIKODIMOV, Marie, *À qui appartient le corps humain ? Médecine, politique et droit*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- DAMOUR, Franck, « Le cyborg est-il notre avenir ? », *Études*, tome 411, 2009, p. 475-484.
- DAVID, Aurel, *La Cybernétique et l'humain*, Paris, Gallimard, 1965.
- Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*, (1976), trad. fr. L. Ovion, *Le gène égoïste*, Paris, Arman-colin, 1990.
- *The Blind Watchmaker*, (1986), trad. fr., B. Sigaud, *L'Horloger aveugle*, Paris, Robert Laffont, 1989.
- DESCAMPS, Philippe, *Le sacre de l'espèce humaine : le droit au risque de la bioéthique*, Paris, PUF, 2009.
- DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, (1637), Paris, Garnier-Flammarion, 2000.
- *Traité de l'homme, in œuvres et lettres*, dir. A. Bridoux, Paris, Gallimard, 1953.
 - *Œuvres Philosophiques*, (tome 2), Paris, Garnier, 1967.
- DORLIN, Elsa, « "Les putes sont des hommes comme les autres" », dans *Raison politiques*, no. 11, 2003/3, p. 117-132.
- DREXLER, K. Eric, *Engines of Création. The Coming Era of Nanotechnology*, New-York, Anchor Book, 1986 ; trad. fr., *Engins de création. L'avènement des nanotechnologies*, Paris, Vuibert, 2005.
- DUMAS, Marie-Noël, *La Pensée de la vie chez Leibniz*, Paris, Vrin, 1976.
- DUPONT, Florence, BERTHIN, Christine, BELLOSTA, Marie-christine et HARTJE, Hans, *L'humain et l'inhumain*, Paris, Belin, 1997.
- DURAND, Gilbert, *L'imagination symbolique*, Paris, Puf, 1964.
- *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1969.
- EISLER, Rudolf, *Kant-Lexikon* (1930), trad. fr., A-D Balmès & P. Osmo, Paris, Gallimard, 1994.
- ELIADE, Mircea, *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion, 1977.
- ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, trad. fr. P. Mazon, Paris, Belles lettres, 1984.

- FAYE, Emmanuel, *Philosophie et perfection de l'homme : de la renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998.
- FORDHAM, Friesa, *An introduction to Jung's psychology*, Harmondsworth, Penguin books, 1966, trad. fr. T. Auzas et M-J Benmussa, *Introduction à la psychologie de Jung*, Paris, Imago, 1979.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- FREUD, Siegmund, *L'Inquiétante étrangeté*, trad. fr. M. Bonaparte & E. Marty, Quebec, les classiques des sciences sociales, 1933.
- *Totem et tabou, interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*,
- FUKUYAMA, Francis, *Our posthuman future : consequence of the biotechnology revolution*, New York, Straus & Giroux, 2002, trad. fr. D-A. Canal, *La fin de l'homme : Les conséquences de la révolution biotechnologique*, Paris, Gallimard, 2007.
- « Transhumanism », *Foreign Policy*, septembre 2004 : <http://www.foreignpolicy.com/articles/2004/09/01/transhumanism>.
- GAILLE, Marie, *Philosophie de la médecine : Frontière, savoir, clinique*, Paris, Vrin, 2011.
- GANZENMÜLLER, W, *Die Alchemie im Mittelalter* (1938), trad.fr. G. Petit-Dutaillis, *L'Alchimie au Moyen-Age*, Paris, Aubier, 1938.
- GOFFI, Jean-Yves, *La philosophie de la technique*, Paris, PUF, 1988.
- *Le philosophe et ses animaux. Du statut éthique de l'animal*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1994.
 - *Penser l'euthanasie*, Paris, Puf, 2004.
 - « La dignité de l'homme et la bioéthique », in, *Sens public*, 2004/11, 2008/06 (réédition).
 - (dir.), *Regards sur les technosciences*, Paris, Vrin, 2006.
 - « Transhumanistes et bioconservateurs », dans V. Adam & A. Caiozzo (dir.), *La fabrique du corps humains : la machine modèle du vivant*, Grenoble, MSH-Alpes, 2010.
 - « Nature humaine et amélioration de l'être humaine à la lumière du programme transhumaniste », *Journal international de bioéthique*, vol. 23, no. 3-4, 2011.
 - « Les posthumains que donc nous sommes, ou nous serons », *Bioethica forum*, vol. 4, n° 1, 2011.
 - « Handicap : comment comprendre et ne pas comprendre la notion de dignité », dans Marlène Jouan, (dir.) *Voies et voix du handicap*, Grenoble, PUG, 2013, p. 185-202.

- HABERMAS, Jürgen, *Die Zukunft der menschlichen Natur : auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Francfort/Main, Suhrkamp, 2001 ; trad. fr. C. Bouchindhomme, *L'Avenir de la nature humaine : Vers un eugénisme libéral ?*. Paris, Gallimard, 2002.
- HARAWAY, Donna, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, London, Free Association Book, 1991, trad. fr. Oristelle Bonis, *Des Singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, Paris, Jacqueline Chambon, 2009.
- HAYEK, Friedrich A., « Pourquoi je ne suis pas conservateur », dans F. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, trad.fr. R. Audouin et J. Garello, *La Constitution de la liberté*, Paris, Litec, 1994.
- HESIODE, *Théogonie, Les Travaux et les jours, Le Bouclier*; trad. fr. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- HEUDIN, Jean-Claude, « Les créatures artificielles au siècle des lumières : Jacques de Vaucanson le précurseur », dans V. Adam et A. Caiozzo (dir.), *La fabrique du corps humain : la machine modèle du vivant*, Grenoble, MSH-Alpes, 2010.
- HINTERMEYER, Pascal « La mort », dans M. Marzano (dir.), *Le dictionnaire du corps*, Paris, PUF, 2007.
- HOQUET, Thierry, *Cyborg philosophie : penser contre les dualismes*, Paris, Le Seuil, 2011.
- HORST, Steven, « The Computational Theory of Mind », *Standford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, <http://plato.stanford.edu/entries/computational-mind/>.
- HOTTOIS, Gilbert, « Clonage humain reproductif », dans G. Hottois et J-N. Missa (dir.), *Nouvelle encyclopédie de la bioéthique. Médecine, Environnement, Biotechnologie*, Bruxelles, DeBoeck Université, 2001,
- « De l'anthropologie à l'anthropotechnique ? », *Tumultes*, no. 25, 2005.
- HUGHES, James, *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Cambridge, Westview Press, 2004.
- HUTIN, Serge, *L'Alchimie*, Paris, PUF, 1971.
- JANKELEVITCH, Vladimir, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1966.
- *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. La volonté de vouloir*, (tome 3), Paris, Seuil, 1980.
- JASPER, Karl, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1958), trad. E. Saget, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Buchet/Chastel, Paris, 1963.
- JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M., Insel Verlag, 1979, trad. fr. J. Greish, *Le Principe de responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Éditions du Cerf, 1990.
- JUNG, Carl Gustav, *Symbole der Wandlung*, Zurich, Rascher, 1950, trad. fr. Y. Le Lay, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Paris, Le Livre de Poche, 2010.

- KACZYNSKI, Ted, *Industrial Society and Its Future*, trad. fr., *La Société industrielle et son avenir*, L'Encyclopédie des Nuisances, 1998
- KANT, Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, (1784), trad. fr. J.-M. Muglioni, Paris, Hatier, 1999.
- KASS, Léon, « The Wisdom of Repugnance », *The New Republic*, juin 1997, <http://www.stanford.edu/~mvr2j/sfsu09/extra/Kass2.pdf>.
- KOYRE, Alexandre, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris, Gallimard, 1971.
- KRISTELLER, Paul Oskar, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford, Stanford University Press, 1964, trad. fr. A. Denis, *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, Genève, Droz, 1975.
- KYMLICKA, Will, *Contemporary Political Philosophy : an Introduction*, (1999), trad. fr. M. Saint-Upéry, *Les théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 2003.
- LA METTRIE, Julien Offray de, *L'Homme machine*, in *Textes choisis*, Paris, Editions sociales, 1954.
- LARRERE, Catherine (dir.), *Y a-t-il du sacré dans la nature ?*, Paris, Sorbonne, 2014.
- LECOURT, Dominique, *Prométhée, Faust, Frankenstein : fondements imaginaires de l'éthique*, Paris, Le livre de poche, 1998.
- *Humain, posthumain : La technique et la vie*, Paris, PUF, 2003.
- LEIBNIZ, *La Monadologie*, Paris, Bertrand, 1886.
- LEROI-GOURHAN, André, *Le Geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1964.
- LOCKE, John, *Two Treatise of Government* (1690), trad. fr., D. Mazel, *Traité du gouvernement civil*, Paris, garnier-Flamarion, 1992.
- MAESTRUTTI, Marina, *Imaginaires des nanotechnologies : Mythes et fictions de l'infiniment petit*, Paris, Vuibert, 2011.
- « Humain, transhumain, posthumain. Représentations du corps entre incomplétude et amélioration », *Journal international de bioéthique*, vol. 23, no. 3-4, 2011.
- MAGNAN, Nathalie, « Manifeste cyborg », *Mouvements*, no. 45-46, 2006.
- MARLOWE, Christopher, *La tragique histoire du docteur Faust* (1604), trad. fr. F-C. Danchin, Paris, Belles Lettres, 2004,
- MARX, Karl, *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, chapitre VI : « L'idéologie allemande », p. 287-392.

- MARZANO, Michela, « Artificiel », dans M. Marzano (dir.), *Dictionnaire du corps*, Paris, PUF, 2007.
- MICHAUD, Yves, *Humain, inhumain, trop humain : Réflexions sur les biotechnologies, la vie et la conservation de soi à partir de l'œuvre de Peter Sloterdijk*. Paris, Climats, 2006.
- MILLS, John Stuart, *Utilitarianism* (1871), trad. fr. P. Folliot, *L'utilitarisme*, 2008.
- MORE, Max, « Order Without Order », from *Extropy* n°:7, 1991, http://www.maxmore.com/Order_Without_Orderers.htm.
- « The Principles of Extropy 3.1 », 2003.
 - « A Letter to Mother Nature: Amendements to the Human constitution », 1999 (révisé en mai 2009), <http://strategicphilosophy.blogspot.fr/2009/05/its-about-ten-years-since-i-wrote.html>.
 - « Comics of Transhumanist Interest », mai 2009, <http://strategicphilosophy.blogspot.fr/2009/05/comics-of-transhumanist-interest.html>.
 - « The Périls of Précaution (Critique of precautionary Principle) », 2010, <http://www.maxmore.com/perils.htm>.
- MORE, Thomas, *L'Utopie* (1516), trad. fr. V. Stouvenel, Paris, Flammarion, 1999.
- MOYSE, danielle, *Bien naître, bien être, bien mourir : propos sur l'eugénisme et l'euthanasie*, Paris, Erès, 2001.
- MOYSE, D. & Nicole DIEDERICH (dir.), *Personnes handicapées face au diagnostic prénatal. Éliminer avant la naissance ou accompagner ?*, Paris, Erès, 2001.
- MUÑOZ, Emilio, « Biopolitique », dans G. Hottois & J.-N. Missa (dir.), *Nouvelle encyclopédie de bioéthique. Médecine, environnement, biotechnologie*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 137-139.
- NAGEL, Thomas, « What is it like to be a bat? » in *The Philosophical Review* LXXXIII, no. 4 (October 1974).
- NOZICK, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic books, 1974 ; trad. fr. Evelyne d'auzac de lamartine, *Anarchie, état et utopie*, Paris, PUF, 1988.
- PAGEL, Walter, *Paracelse*, trad.fr. Michel Deutsch, Paris, Arthaud, 1963.
- PATTERSON, Charles, *Eternal Treblinka*, New-York, Lantern Books, 2002, trad. fr. D. Letellier, Paris, Calmann-Lévy, 2008.
- PELLUCHON, Corine, *L'Autonomie brisée : bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, 2009.
- PICHOT, André, *La société pure : de Darwin à Hitler*, Paris, Flammarion, 2000.
- PLATON, *Protagoras*, trad. fr. F. Ildefonse, Paris, Garnier-Flammarion, 1997.

- POPELARD, Mickaël, *Francis Bacon. L'humaniste, le magicien, l'ingénieur*, Paris, PUF, 2010.
- PUTNAM, Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, trad. fr. A. Gerschenfeld, *Raison, Vérité et Histoire*, Paris, Minuit, 1984.
- RAND, Ayn, *The Virtue of Selfishness : A New Concept of Egoism*, New-York, Penguin Books, 1961.
- RICO, Francisco, *Le rêve de l'humanisme : de Pétrarque à Erasme*, trad. fr. J. Tellez, Paris, Les belles lettres, 2002.
- ROSTAND, Jean, *Peut-on modifier l'homme ?*, Paris, Gallimard, 1956.
- RUMPALA, Yannick, « Ce que la science-fiction pourrait apporter à la pensée politique », *Raisons politiques*, no. 40, 2010/4, p.97-113.
- RUSSELL, Bertrand, « Is There a God ? » "Is There a God?" (1952), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Volume 11: *Last Philosophical Testament*, London, Routledge, 1997, p. 543-48 : <http://www.personal.kent.edu/~rmuhamma/Philosophy/RBwritings/isThereGod.htm>.
- SINGER, Peter & CAVALIERI, Paola, « La déclaration sur les grands singes anthropoïdes » (trad. fr., D. Olivier), *Les cahiers antisépécistes*, no. 8, septembre 1993 : <http://www.cahiers-antisepécistes.org/spip.php?article61>.
- SLOTERDIJK, Peter, *Regeln für den Menschenpark*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1999 ; trad. fr. O. Mannoni, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 2000.
- *Domestikation des Seins*, Francfort/Main, Suhrkamp, 2000 ; trad. fr. O. Mannoni, *La Domestication de l'être*, Paris, Mille et une nuits, 2000.
- SPILLMAECKER, Chantal (dir.), *Vaucanson et l'homme artificiel : des automates aux robots*, Grenoble, PUG, 2010.
- SUSSAN, Remi, *Les Utopies posthumaines : contre-culture, cyberculture, culture du chaos*. Sophia-Antipolis, Omniscience, 2005.
- « Bienvenue chez les posthumains », *Sciences-humaines*, No. 233, janvier 2012.
- THOREAU, Henri David, *On the Duty to the Civil disobedience* (1849) ,trad. fr. G. Villeneuve, *La désobéissance civile*, Paris, Mille et une nuits, 1996.
- UELTSCHI, Karin, *Le pied qui cloche et ou le lignage des boîteux*, Paris, Honoré Champion, 2011.
- VAN HERP, Jacques, *Panorama de la science-fiction*, Bruxelles, Lefrancq, 1996.
- VEZEANU, Ion, *L'Identité personnelle à travers le temps : De quelques difficultés en philosophie de l'esprit*, Paris, L'Harmattan, 2006.

- *Impossibilia moralia : Nanotechnologies, communication et liberté, arguments contre le clonage reproductif humain* , Préface de J.Y. Goffi, Paris, L'Harmattan, 2007.

Œuvres littéraires de science-fiction

- ASIMOV, Isaac, *That thou art mindful of him* (1974), trad. fr. M. Renault, *Pour que tu t'y intéresses*, Paris, Omnibus, 1990.
- DICK, Philip K., *Do androids dream of electric sheep* (1968), trad.fr. S. Quadrunpani, *Blade runner*, Paris, J'ai lu, 1985.
- GIBSON, William, *Neuromancien* (1984), trad. fr. J. Bonnefoy, Paris, La Découverte, 1985.
- HOFFMANN, E.T.A., « Der Sandmann » (1817), in *Nachstücke*, trad. fr. Ph. Forget, « Le marchand de sable », in *Tableaux nocturnes*, Paris, Imprimerie nationale, T. 1, 1999.
- HUXLEY, Aldous, *Le Meilleur des mondes* (1932), trad. fr. J. Castier, Paris, La Flèche, 1977.
- ORWELL, George, *1984* (1949), trad. fr. A. Audiberti, Paris, Folio, 2012.
- SHELLEY, Mary. W. , *Frankenstein : ou le Prométhée moderne* (1821), trad. fr. G. d'Hangest, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.
- SIMMONS, Dan, *The fall of Hyperion*, New-York, Doubleday, 1990, trad.fr. G. Abadia, *La chute d'Hypérion*, Paris, Pocket, 1995.
- VILLIERS DE L'ISLE-ADAM, Auguste de, *L'Eve future*, Paris, Gallimard, 1993 [Paris, Brunhoff, 1886].
- WELLS, H.G., *L'Île du docteur Moreau* (1896), Paris, Foliot, 1997.

Filmographie

- BAY, Michael, *The Island*, États-Unis, 2005.
- BLOMKAMP, Neill, *Elyseum*, États-Unis, 2013.
- BOREL, Philippe, *Un Monde sans humains ?*, France, 2012.
- CAMERON, James, *The Terminator*, États-Unis, 1984.
- FAVREAU, Jon, *Iron Man*, États-Unis, 2008.
- FRAKES, Jonathan, *Star Trek : Premier Contact*, États-Unis, 1996.
- GLASSNER, Jonathan & WRIGHT, Brad, *Stargate SG-1*, (série télévisée), États-Unis, Canada, 1997-2007.
- IRIE, Yasuhiro, *FullMetal Alchemist : Brotherhood*, Japon, 2009-2010.
- LANDAU, Les, *Star Trek : The Next Generation*, (saison 6 épisode 1, « La flèche du temps », partie 2), États-Unis, 1992.
- LEE, Ang, *Hulk*, États-Unis, 2003.
- LUCAS, George, *Star Wars, Épisode IV : Un nouvel espoir*, États-Unis, 1977.
- LUNDSTRÖM, Lars, *Real Human:100% humain*, (série télévisée), Suède, 2012-en production.
- NICCOL, Andrew, *Bienvenue à Gattaca*, États-Unis, 1998.
- *Time Out*, États-Unis, 2011.
- PADHILA, José, *RoboCop*, États-Unis, 2014.
- RUSNAK, Josef, *Passé virtuel*, Allemagne, États-Unis, 1999.
- RUSSELL, Davis T., *Doctor Who*, (série télévisée), Britannique, 2005-en production.
- SAPOCHNIK, Miguel, *Repo Men*, Canada, États-Unis, 2010.
- SCOTT, Ridley, *Blade Runner*, États-Unis, 1982.
- SINGER, Brian, *X-Men*, États-Unis, 2000.
- VERHOEVEN, Paul, *RoboCop*, États-Unis, 1987.
- *Total Recall*, États-Unis, 1990.
- WACHOWSKI, Andy & Larry, *Matrix*, États-Unis, 1999.
- WHALE, James, *Frankenstein*, États-Unis, 1931.
- WHEDON, Joss, *Avengers*, États-Unis, 2012.

WIEMER, Robert, *Star Trek : The Next Generation*, (saison 4, épisode 11, « Une journée de Data »), États-Unis, 1991.

Sitographie

- * Association française transhumaniste : <http://www.transhumanistes.com/>
- * Association mondiale
du transhumanisme : <http://humanityplus.org/>
- * Automates intelligents : <http://www.automatesintelligents.com/>
- * Etienne Chouard : <http://etienne.chouard.free.fr/Europe/>
- * H+ magazine : <http://hplusmagazine.com/>
- * Feminist International Network of
Resistance to Reproductive
and Genetic Engineering : <http://www.finrrage.org/>
- * La Spirale : <http://www.laspirale.org/>
- * Max More : <http://www.maxmore.com/>
- * Nick Bostrom : <http://www.nickbostrom.com/>
- * Pièces et main d'œuvre : <http://www.piecesetmaindoeuvre.com/>
- * Revenu de base : <http://www.basicincome.org/bien/index.html>
- * Ted talk : <http://www.ted.com/talks/browse?language=fr>

Table des matières

REMERCIEMENTS	4
SOMMAIRE	5
INTRODUCTION	6
Penser la technique au XXI ^e siècle.....	7
Les transhumanistes	13
Problèmes de bioéthique.....	16
Transhumanisme et eugénisme	18
PARTIE I : GENEALOGIE DE LA PENSEE TRANSHUMANISTE : POUR LA MISE EN PLACE D'UN OUTILLAGE CRITIQUE	25
CHAPITRE 1 – QU'EST-CE QUE LE TRANSHUMANISME ?	32
<i>Humanity⁺ : L'association mondiale du transhumanisme</i>	34
<i>La déclaration transhumaniste</i>	40
<i>Nick Bostrom : « A History of Transhumanist Thought »</i>	47
CHAPITRE 2 – L'HERITAGE DE L'HUMANISME CLASSIQUE.....	55
<i>Humanisme et philosophie de la Renaissance</i>	56
<i>Alchimie et alchimistes</i>	66
<i>Automates et philosophies mécanistes</i>	73
<i>L'esprit des Lumières et la pensée du progrès</i>	81
CHAPITRE 3 – MYTHES ET SCIENCE-FICTION : L'IMAGINAIRE DERRIERE LA TECHNIQUE ...	86
<i>Rêves d'immortalité : de Gilgamesh aux « cyber-paradis »</i>	87
<i>L'héritage de Prométhée</i>	90
<i>Frankenstein : complexe et syndrome</i>	98
<i>La science-fiction au service de la philosophie : le cas de la dystopie</i>	105
PARTIE II : UN MONDE SANS FRONTIERE : CRITIQUE DE LA RAISON POSTHUMAINE	111
CHAPITRE 4 – TRANSHUMANISTES VS BIOCONSERVATEURS : LES LIGNES DE FRONT DE LA BIOETHIQUE	121
<i>Bioconservateurs et arguments déontologiques</i>	122
Sacralité de la vie (humaine).....	123
La dignité humaine	129
Les droits de l'espèce humaine	134
<i>Arguments conséquentialistes : le transhumanisme est-il un utilitarisme ?</i>	138
Qu'est-ce qu'une personne ?	139
Préférences informées et qualité de vie	142
Une utopie sans souffrance.....	146
<i>Pétitions de principe : Comment faire face aux risques que représentent les nouvelles technologies ?</i>	150
Principe Pro-actif	152
Risques existentiels	154
CHAPITRE 5 – BIOPOLITIQUE : LA CITOYENNETE CYBORG FACE AU « PARADIGME GATTACA »	157
<i>Des libertariens aux extropiens : l'utopie anarcho-capitaliste</i>	159

Les libertariens.....	160
Propriété de soi	163
Les principes extropiens	166
<i>L'idéal (utopique ?) du transhumanisme démocratique</i>	<i>175</i>
Contre une humanité à deux vitesses : l'égalité libérale.....	177
Biens absolus, biens positionnels et justice distributive.....	182
Vers une citoyenneté cyborg	190
CONCLUSION	199
ANNEXES.....	203
THE TRANSHUMANIST DECLARATION (2009)	204
LA DECLARATION TRANSHUMANISTE (2009)	206
LA DECLARATION TRANSHUMANISTE (2002)	208
LETTRE A MERE NATURE : AMENDEMENTS POUR LA CONSTITUTION HUMAINE	210
A LETTER TO MOTHER NATURE: AMENDMENTS TO THE HUMAN CONSTITUTION	214
BIBLIOGRAPHIE.....	218
FILMOGRAPHIE	227
SITOGRAFIE	229
TABLE DES MATIERES	230

Résumé :

On entend parler depuis 2002 d'une révolution en train de s'opérer, celle des technologies convergentes, plus communément appelées NBIC (pour Nanotechnologies, Biotechnologies, technologies de l'Information et sciences Cognitives). Cette révolution technologique est associée à une révolution scientifique que certains nomment le « petit BANG », où « BANG » est à la fois une référence explicite au *Big Bang* et un acronyme permettant de désigner les quatre composants de base des NBIC, à savoir les bits, les atomes, les neurones et les gènes. Les NBIC permettent de manipuler la matière à l'échelle des atomes et des molécules. Or, à cette échelle, l'organique ne se distingue plus de l'inorganique, le vivant de l'inerte, l'homme de la machine, ce qui rend possible la combinaison des deux. Les ambitions des NBIC sont portées, à leur plus haut niveau, par les *transhumanistes*, qui souhaitent que l'humanité prenne en charge sa propre évolution. Ils prônent le passage de l'humanité telle que nous la connaissons actuellement à une post-humanité, c'est-à-dire à une humanité technologiquement augmentée et débarrassée des limites naturelles de l'être humain : d'une part combattre la maladie, le handicap, la vieillesse et la sénescence, et empêcher la mort ; d'autre part augmenter les capacités humaines et notamment les facultés cognitives et physiques.

Nous souhaitons avec ce mémoire apporter un regard philosophique sur les nouvelles technologies, et en particulier sur les différentes visions du progrès qui les accompagnent. Nous nous focaliserons, à ce compte, plus particulièrement sur le mouvement transhumaniste et nous tâcherons, entre autres, de nous débarrasser des *étiquettes* et des préjugés qui pèsent sur ce dernier afin de le considérer pour ce qu'il prétend être et mettre à l'épreuve sa pertinence philosophique. Parmi les lignes directrices de ce travail, on retiendra également l'intérêt porté aux imaginaires du progrès et aux récits de science-fiction qui accompagnent les avancées des sciences et techniques.

Abstract :

Since 2002, we have become acquainted with an emerging revolution, one that concerns “Converging technologies”, also known as NBIC (an acronym for Nanotechnology, Biotechnology, Information technology and Cognitive science). This technological revolution is associated with a scientific one that is often called the “little BANG”, where “BANG” refers to both the Big Bang and the four fundamental components of NBIC, “Bits, Atoms, Neurons, Genes”. NBIC enable us to manipulate matter on an atomic and molecular scale. On this scale, the organic/inorganic, human/machine, living/non-living distinctions break down, making possible the combination between them. NBIC’s ambitions are carried to the highest level by *transhumanists* who wish for humanity to direct the future course of human evolution. They advocate for the transition from humanity as we know it to a *posthumanity*, that is, a technologically enhanced humanity beyond its natural limitations. This means, on the one hand, to stave off or to eliminate aging, disease, disability and even death; and, on the other, to enhance human intellectual, physical, and psychological capacities.

The purpose of this research is to provide a philosophical perspective on such emerging technologies and, most importantly, on their different ideas and ideals of progress. We focus on transhumanism, the main objective being to wrest it from the fetters of prejudices, biases and *étiquettes* of all sorts in order to consider it as what it strives to be and to test its philosophical pertinence. We equally explore the imaginary of progress and the influence of science-fiction stories on the technological and scientific innovation.

Illustration : RUSNAK, Josef, *Passé virtuel*, Allemagne, États-Unis, 1999.