



HAL
open science

Le transhumanisme, entre nature et artifice : pour en finir avec l'human(ocentr)isme

Frédéric Lemarchand

► **To cite this version:**

Frédéric Lemarchand. Le transhumanisme, entre nature et artifice : pour en finir avec l'human(ocentr)isme. Amandine Cayol; Émilie Gaillard. Regards croisés sur les transhumanismes, 5, Peter Lang, pp.95-116, 2021, (Chaire Normandie pour la Paix), 978-2875744128. hal-04021553

HAL Id: hal-04021553

<https://normandie-univ.hal.science/hal-04021553>

Submitted on 9 Mar 2023

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.

LE TRANSHUMANISME, ENTRE NATURE ET ARTIFICE : POUR EN FINIR AVEC L'HUMAN(OCENTR)ISME

Frédéric LEMARCHAND

Professeur en sociologie

« Le franchissement des seuils de violence, la destruction des tabous moraux sont sans doute plus aisés quand ils s'originent plus dans l'angoisse que dans l'espoir »

Johann Chapoutot, in *La mystique face aux guerres mondiales*, 2010.

L'idée de ce texte a germé à Montréal, dans le jardin de la demeure d'amis habitant les rives de la Rivière des Prairies, alors que je préparais mon intervention à un colloque que nous organisons à l'Université du Québec à Montréal¹ sur les enjeux anthropologiques du transhumanisme. J'appelais la partie du cours d'eau qu'il m'était donné de contempler depuis ma chambre le « lac » car cette dernière était clairement découpée par des arbres qui ne laissaient entrevoir qu'une portion, ce qui ne manquait pas d'amuser mes hôtes. L'humanité est ainsi faite que nous n'en percevons toujours qu'une partie, la communauté des vivants, laissant les morts et ceux qui ne sont pas encore advenus dans l'oubli. Les êtres du passé sont pourtant ceux qui nous ont engendrés et qui, au cours d'un long processus nommé Evolution, nous ont permis d'être ce que nous sommes, en nous léguant la culture. Notre descendance, que nous nommons « les générations futures », avec une pointe d'inquiétude fort légitime, ne semble plus appartenir à une « communauté de destin » telles que pouvaient encore les figurer les dernières formes d'humanisme religieux ou progressiste, alors même que la survie de l'espèce est engagée comme nous allons le voir. Nous ne voyons qu'un lac là où coule un fleuve, le long fleuve d'une Humanité désormais soumise aux forces titanesques de la technique et du marché, à l'âge de l'anthropocène, où les forces libérées par le Prométhée déchainé sont supérieures à celles de la nature et de la géologie. L'une des ambitions de ce texte serait justement de tenter d'articuler une définition possible de notre anthropologie, de notre sentiment d'humanité, à ces deux modes d'existence de l'espèce et du genre humain, d'un côté ceux qui nous ont laissé en héritage une culture que la modernité a peut-être trop rapidement souhaité liquider et de l'autre, ceux qui ne sont pas encore advenus, mais dont le destin est pourtant plus que jamais scellé à ce que nous faisons dans le temps présent.

¹ Colloque de l'AISLF, « Biotechnologies et destin de l'humain », UQAM, 2016.

I. DU TRANSHUMANISME

Le problème posé par le « transhumanisme » est qu'une partie de l'Humanité semble prête à franchir un cap. Nous assistons, en effet, à un désir sans précédent d'intégration aux machines, d'assimilation à la technique, analysé pour la première fois dans les années cinquante par le philosophe Günther Anders² dans son exil américain. Ce désir, dont les racines puisent largement dans l'inconscient individuel et collectif, se traduit par une demande sociale croissante d'ingénierie humaine qui n'émane pas que des « extropiens »³ et autres gourous prêts à quitter la Terre, mais de millions de citoyens ordinaires, quoi que ce mot ne puisse avoir qu'une validité dans un espace et une époque donnés. Comme des millions d'applications sont téléchargées chaque jour, non pas parce qu'elles répondent à un besoin exprimé, mais parce qu'elles sont simplement disponibles, les technologies du vivant, au sens large, sont appelées à être de plus en plus demandées, essayées et éventuellement adoptées. Nous ne pensons pas seulement aux « exploits » technologiques, tels que les greffes d'implants bioniques ou la connexion cerveau/machine, mais plus largement à l'usage des psychotropes (drogues licites et illicites), et plus particulièrement au fait de posséder cette « technologie embarquée » qu'est le portable, appelé abusivement téléphone, alors qu'il s'agit en réalité d'une interface numérique de type ordinateur connecté et dont l'usage a radicalement modifié notre rapport au monde, aux autres, au travail, au langage, à l'espace et au temps.

Le fondement de notre anthropologie s'est décalé, sans pour autant se métamorphoser brutalement. Peut-être vivons-nous un type d'expérience qui ne se produit que tous les mille ans, une expérience comparable à ce qui s'est produit au Néolithique, au début de l'ère chrétienne ou à la Renaissance. Serait-on, en d'autres termes, en train de basculer dans un nouveau paradigme, à la recherche d'un nouvel humanisme ? En tout cas différent de celui au sein duquel s'est accomplie la révolution moderne depuis le XVe siècle italien. Peut-on se contenter d'une critique romantique, campée sur les humanismes traditionnels progressistes - chrétien et scientifique- s'opposant frontalement à ce nouveau destin de l'humain, sans pour autant sembler capables d'en modifier le cours ? Nous pensons au contraire qu'une analyse compréhensive du paradigme transhumaniste – car il faut bien le nommer – à l'œuvre dans l'entreprise technoscientifique et la déconstruction des catégories de pensée qui le sous-tendent, pourrait permettre de sonder la pertinence et la solidité des arguments éthiques qu'on lui oppose. Sans céder à l'injonction technoscientiste d'abandonner les derniers points d'ancrage qui retiendraient l'Humanité rivée au sol, à la Terre et aux dispositifs d'enracinement symboliques (le langage, la filiation...), il nous semble opportun, au moins à titre exploratoire, de formuler quelques hypothèses sur la possibilité de reconsidérer notre Humanité, comme sentiment et comme idée, à l'aune de l'autonomisation de la technique d'une part, et de l'émergence de nouvelles formes de vulnérabilités de l'espèce humaine et des milieux susceptibles de l'accueillir (la nature, la technique), d'autre part.

Il s'agira, dans un premier temps, de considérer que le discours et les pratiques portés par les protagonistes qui se revendiquent de courants transhumanistes ne font qu'incarner et amplifier

² ANDERS (G.), *L'Obsolescence de l'homme*, Encyclopédie des Nuisances, 2002/1956.

³ Fondé par Max More au tournant des années 2000, l'extropianisme se définit, contre le principe d'entropie (tendance à la dégénérescence des systèmes) et repose sur la croyance en une organisation croissante des systèmes par la science et les techniques, fondée sur un progrès supposé illimité de celles-ci.

le projet de la technoscience contemporaine : celui de changer l'humain en l'améliorant techniquement jusqu'à l'arracher définitivement à sa condition première (dans un moment appelé « Singularité ») grâce à la mise en œuvre d'une convergence méta-disciplinaire des domaines les plus opératoires de la technique (informatique, biologie, neurosciences). Nous donnerons au transhumanisme une définition plus anthropologique que sociologique : plus que l'étude des acteurs et des courants qui se reconnaissent sous la bannière du transhumanisme « officiel », c'est-à-dire autoproclamé, sans d'ailleurs se soucier de la cohérence de cette appellation, nous privilégierons la dimension fondamentale qui lie dans un même mouvement, malgré leur diversité, les techniques qui visent à augmenter l'efficacité des fonctions naturelles du corps – intelligence comprise – tout en se revendiquant d'une forme d'humanité de l'homme. Ainsi la procréation médicalement assistée avec tri d'embryon, nouvel eugénisme⁴ à peine voilé, entend donner aux parents stériles de nouvelles possibilités de reproduction et d'émancipation que nous sommes invités à considérer comme un progrès pour l'homme. Il en est de même pour l'ensemble des technologies « connectées » et « embarquées », de la e-santé et de l'assistance à la décision par des algorithmes, dans des domaines aussi divers que la justice ou l'armée, que l'on nomme abusivement « intelligences artificielles »⁵. Nous allons donc tenter d'imaginer de quoi serait constituée l'anthropologie d'une Humanité qui n'aurait foi ni dans un Dieu, ni dans l'Homme, ni dans le Progrès technique, au point d'en ignorer toutes les conséquences. Cette question est celle qui s'est faite jour chez de nombreux analystes des désastres du XXe siècle et en particulier ceux qui considèrent que nous avons perdu la foi en l'humain après Auschwitz. La réflexion s'est étendue aux désastres technologiques, aux catastrophes nucléaires d'Hiroshima et de Nagasaki jusqu'à Tchernobyl⁶ et Fukushima. Une première série de questions avait même émergé dans le contexte du tremblement de terre de Lisbonne en 1755, catastrophe emblématique venant sceller le passage d'une interprétation divine du malheur à une lecture rationnelle des désastres. Rousseau incrimina ainsi l'urbanisme et le choix de bâtir des maisons si près les unes des autres en un temps où l'on comprenait encore ces phénomènes comme des châtiments divins. La question qui se posait alors, puisque de toute catastrophe naît la question du pourquoi, était de savoir comment penser le mal une fois privés des références divines. La réponse émergea un siècle plus tard alors que l'humanisme philosophique des Lumières allait céder, durant le siècle industriel, à une foi sans limites dans le progrès technique et dans l'activité rationnelle : il fallait s'en remettre à la puissance du rationnel⁷. La crise des sciences européennes, pour reprendre la formule de Husserl, allait accoucher de deux guerres mondiales où certes, le progrès technique allait triompher, mais où la foi dans la Raison allait finir par capituler devant l'ouverture des camps et la première destruction d'une ville habitée par la bombe atomique.

Depuis lors, le nihilisme né des années décisives n'ayant pas disparu, mais ayant peut-être simplement changé de forme, l'Occident s'est « développé » en inventant des sociétés de consommation ostentatoires (ou si l'on veut, de gaspillage des ressources) qui ont libéré des forces destructrices devenues supérieures aux forces géologiques, nous faisant entrer dans une ère à laquelle le géochimiste Paul Crutzen a donné le nom d'anthropocène. L'humain façonne

⁴ TESTARD (J.), *Des hommes probables*, Seuil, 1999.

⁵ Des recherches ont montré que certains systèmes de reconnaissance faciale avaient plus de mal à identifier les femmes ou les gens de couleur à cause de l'appartenance culturelle dominante des analystes programmeurs.

⁶ LEMARCHAND (F.), « Un héritage sans testament », in *Rue Descartes*, 2016, n°88, pp. 128-137.

⁷ JANICAUD (D.), *La puissance du rationnel*, Gallimard, 1985.

le monde, de « l'homme augmenté » à la géo-ingénierie, dernière lubie des technoprogressistes pour lesquels les problèmes posés par la technique. Ici le climat et le problème du carbone, là le devenir de l'humain dans son interconnexion avec les machines et d'autres formes d'intelligences « pourront toujours être résolus par la technique ». Nous pourrions donc interpréter le développement de la science moderne comme une levée d'inhibitions, la société laïque s'affranchissant progressivement mais inexorablement de tous les interdits, les tabous, les garde-fous et les appels à la prudence de l'antique « sagesse populaire », pour transformer le monde en champ d'expérimentation – et non pas d'expérience - planétaire poussé par la curiosité morbide, l'appât du gain et le désir de catastrophe qui hante notre conscient et notre inconscient⁸. Les deux-mille essais atomiques en plein air, la destruction des ressources non renouvelables et de la biodiversité, notamment par les pesticides, quatre catastrophes nucléaires ainsi que d'innombrables autres catastrophes écologiques et industrielles, et bientôt la perspective d'un réchauffement climatique qui pourrait être témoin du dernier sursaut de l'espèce humaine, n'auront donc produit aucune pédagogie du désastre. Le nouvel horizon de la colonisation technologique, étroitement liée à la logique du capitalisme, est celui du corps (incluant le cerveau) et de son interconnexion avec la technique. Le processus semble être devenu autonome, le train du Progrès lancé sur les rails du développement, pour reprendre l'expression de Marx, pourrait être celui d'un effondrement général à la fois idéal et matériel. La question posée n'en est rien moins que celle du destin de l'humain dans sa diversité culturelle et anthropologique, de nos innombrables manières d'être humains, c'est-à-dire mortels, enracinés⁹ et constitués par le langage. C'est la raison pour laquelle il nous faut rappeler le sens du concept anthropologique fondamental de catastrophe car ce qui arrive avec le transhumanisme ne se laisse pas saisir par le concept, ô combien réducteur, de risque calculable.

II - CATASTROPHE ET SOCIETE : PISTES POUR UNE NOUVELLE ETHIQUE

L'approche catastrophiste, qualitative et complexe, développée par la philosophie ou la socio-anthropologie, en réaction au concept de risque, qui tend à nous éloigner de nos responsabilités¹⁰, mériterait d'être ressaisie par les gestionnaires et producteurs des nouveaux risques totaux comme celui d'une sortie en douce de l'espèce humaine¹¹. Parmi les premiers à avoir lancé l'alerte depuis Ivan Illich, Jacques Ellul et surtout Günther Anders, le philosophe allemand Hans Jonas a élaboré dans les années 1990 un « principe responsabilité » qui, accordant une valeur heuristique à la peur, constituerait le socle d'une éthique de la responsabilité. Insistant sur la vulnérabilité de l'espèce humaine et soucieux des générations à venir, Jonas a proposé une analyse rigoureuse des conséquences qui pourraient découler de « l'excès de puissance » dont dispose l'homme moderne, et montré « comment cette formidable réussite (...) menace de s'inverser en catastrophe par destruction de sa propre base

⁸ JEUDY (H.-P.), *Le Désir de catastrophe*, Aubier, 1990.

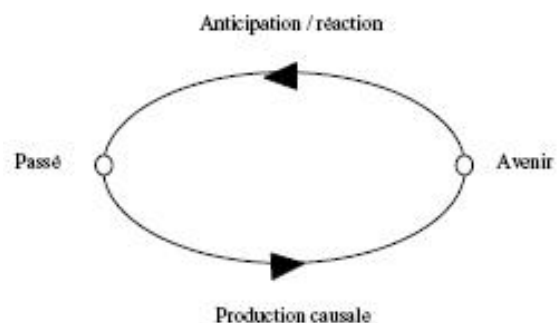
⁹ Sur les liens entre humanité et enracinement, voir l'ouvrage fondamental de ALPHANDERY (P.), BITOUN (P.) et DUPONT (Y.), *L'Equivoque écologique*, La Découverte, 1991.

¹⁰ LEMARCHAND (F.), *COVID : risque ou catastrophe ? Ce dont il est question, précisément*, in *Terrestres*, 16 juin 2020, disponible en ligne : <https://www.terrestres.org/2020/06/12/covid-risque-ou-catastrophe-ce-dont-il-est-question-precisement/>

¹¹ VANDELAC (L.), « Sortir en douce de l'espèce humaine... », in *Le Devoir*, 7 octobre 2000.

naturelle »¹². Son point de départ est l'obsolescence de la responsabilité morale établie par Kant face à des menaces totales et d'origine anthropique : le développement des sciences et des techniques menace l'homme *et* la nature, il faut donc penser ces derniers ensemble et non l'un contre l'autre. Deux nouveautés sont pour lui nécessaires : d'abord changer d'horizon temporel en incluant les actes à venir, dont les générations futures, au cœur de notre problématique. Ensuite, se doter d'un nouvel impératif catégorique, que l'on peut résumer comme suit « agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur Terre ». C'est donc la vulnérabilité qui crée le devoir, comme pour la mère face au nourrisson démuné. C'est là le propre de l'humain que de naître vulnérable et de nécessiter le soin et l'attention des parents. Mais, c'est désormais l'espèce toute entière qui est menacée.

Le rétablissement du paradigme de la catastrophe (en grec, « renversement » et « chute », mot qui désigne le dernier acte de la tragédie, le moment du retournement de situation), contre celui du risque calculable, a donné lieu à une littérature fructueuse et stimulante. Citons les travaux du philosophe Jean-Pierre Dupuy, lequel, inspiré de Jonas et d'Anders, considère que ni notre action, ni notre imagination ne sont à la hauteur de ce que nous savons - sur la prolifération nucléaire, l'effondrement de la biodiversité, le changement climatique et, bien entendu, le transhumanisme -. S'il existe bien sur tous ces maux une littérature scientifique précise, comment alors expliquer notre inaction ? Ce n'est donc pas, contrairement à ce que prône le principe de précaution, l'incertitude qui est la cause de notre inhibition mais, pour Dupuy, parce que *nous ne croyons pas ce que nous savons*, idée reprise à G. Anders dans *L'Obsolescence de l'homme*. Or, s'il l'on veut éviter ce que nous redoutons, il faut croire en sa possibilité *avant* qu'il ne se produise, la catastrophe ayant tendance à devenir « possible » (et l'ayant toujours été) à partir du moment où elle a eu lieu. La proposition faite par Dupuy s'inscrit, nous le voyons, dans la redéfinition métaphysique de la question du temps, en essayant d'inscrire la catastrophe ontologiquement dans l'avenir, et donc sur un modèle totalement différent du *risque* qui construit l'événement comme une occurrence parmi d'autres, pouvant ou non avoir lieu. Nous devons sortir du paradigme de la prévention (faire qu'un possible ne se réalise pas) en abandonnant ce que l'auteur nomme le « temps de l'Histoire » (communément représenté par un arbre de décisions) pour adopter ce qu'il nomme le « temps du projet » (figure ci-contre). Cette nouvelle temporalité boucle, de manière rétroactive, passé et futur, de telle sorte que l'avenir et le passé se déterminent réciproquement. Concrètement, il s'agit de considérer l'avenir dont on ne veut pas (la catastrophe) comme certain, comme un point fixe, un destin... pour pouvoir s'en détourner. Prenant comme référence, mais en négatif, le discours positif et performatif de la planification des années soixante, Dupuy définit l'enjeu du catastrophisme comme étant



¹² JONAS (H.), *Pour une éthique du futur*, éd. Rivages poche, 1998, p. 58 ; V. également, JONAS (H.), *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Editions du Cerf, 1990.

celui de d'« obtenir par la futurologie et la méditation sur les fins de l'homme une image de l'avenir suffisamment catastrophiste pour être repoussante et suffisamment crédible pour déclencher des actions qui empêcheraient sa réalisation »¹³.

La catastrophe désigne donc, selon nous, à la fois la chose et sa représentation, l'expérience de l'effondrement (ainsi que son objet) et l'idée que l'on s'en fait. Elle joua ainsi de la métaphore notamment dans l'art romantique du XIXe, époque du vertige moderniste et du mal de vivre. La catastrophe désigne, en anthropologie, l'espace de réflexion qui, dans la culture, gère la question du partage entre l'humain et l'inhumain, participant ainsi à la définition de l'humanité de l'homme propre à chaque société, dans chaque époque donnée. Il existe ainsi autant d'imaginaires catastrophiques qu'il existe – et a existé – de types de sociétés. Les attentes millénaristes occidentales au Moyen Age, la Fin des temps dans les écrits testamentaires, le mythe du *mappo* dans le bouddhisme ou encore les fictions du post-humain - sans compter, les innombrables sectes et augures eschatologiques- ont tous en commun de proposer/dessiner une fin, de tracer une frontière, une limite, entre le monstrueux, l'inhumain et ce qui définit une anthropologie. Nous appelons donc catastrophe cette instance universelle qui, dans la culture au sens anthropologique - ensemble des pratiques, croyances, attitudes et représentations - règle la question des limites collectives ultimes et des fins (au double sens de finalité et finitude), en traitant des rapports de l'homme avec la nature (l'animalité, l'inceste), de l'homme avec lui-même (barbarie), et désormais de l'homme avec la technique (le devenir technique de l'homme, le post humain).

Ainsi, par leur nature inédite et parce qu'elles induisent un rapport nouveau à l'événement, à l'accident, au temps et à l'espace, les techniques transhumanistes méritent d'être appréhendées bien au-delà des perceptives gestionnaires de type bioéthiques. Elles ont, comme d'autres phénomènes décisifs du XXe siècle, de l'avènement de l'âge atomique aux manipulations du vivant, redéfini le paradigme-même de la catastrophe pour questionner d'un regard nouveau l'inhumain, l'inhabitable, le non-viable et, plus globalement, la question de la norme.

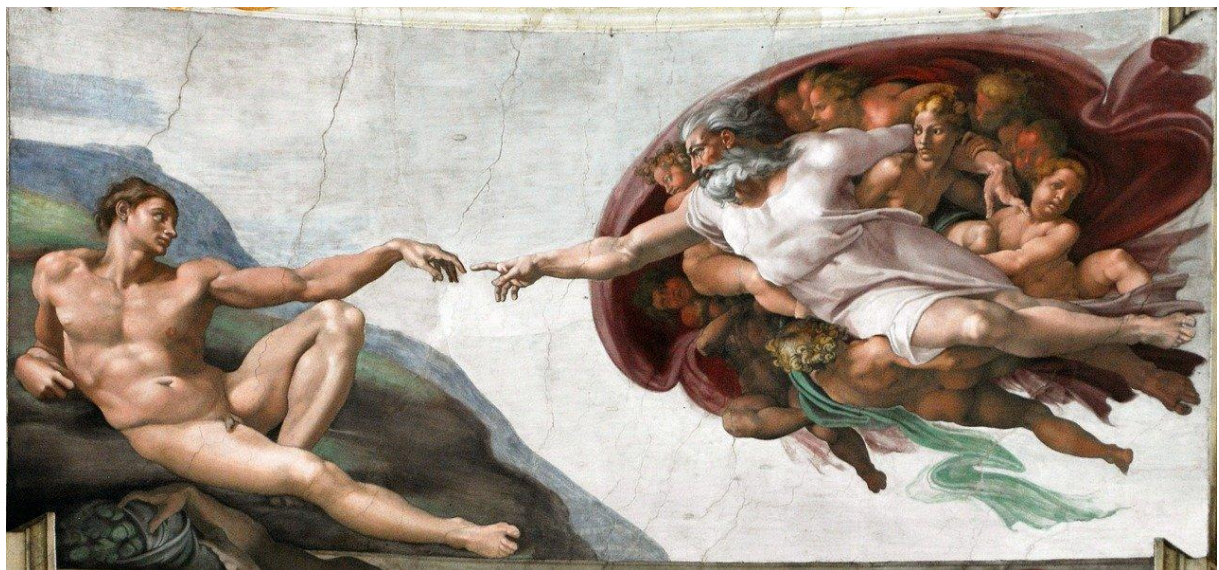
Mais, une fois posé le cadre conceptuel dans lequel se pose la question de l'humain, essayons d'analyser les raisons pour lesquelles il est si difficile, dans les sociétés technoscientifiques, de formuler les bonnes questions. Nous allons, pour cela, devoir faire un détour par la Renaissance italienne et, plus précisément, par la peinture.

III - POUR EN FINIR AVEC L'HUMAN(OCENTR)ISME ?

Dans *La création d'Adam*, que l'on peut admirer sur le plafond de la chapelle Sixtine, le peintre et homme de science Michel-Ange a livré, à première vue, une expression canonique de la création du premier homme par Dieu. Dans l'Ancien Testament (livre de la Genèse), l'homme est créé à l'image de Dieu qui « avec la poussière du sol, souffla dans ses narines le souffle de la vie, et l'homme devint une âme vivante ». L'idée d'étincelle vitale, d'un commencement à la fois microscopique et énergétique de la vie, appartient à la vision populaire que nous avons des origines de la vie, mythe repris dans le Frankenstein de Mary

¹³ DUPUY (J.-P.), *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil, 2004, p. 197.

Shelley¹⁴ où le jeune savant suisse donne vie à l'être qu'il a assemblé avec différentes parties de chairs mortes. Mais le génie pictural de Michelangelo repose sur un double dispositif, l'un explicite et le second, comme nous allons le voir, ô combien crypté. Le premier, tient dans ce célèbre « détail » où les index du père créateur et du fils créé se rejoignent, sans se toucher, pour venir signifier la transmission de la vie comme force vitale, comme si l'on approchait l'une de l'autre les extrémités de deux fils électriques entre lesquelles on attendit qu'il se format un arc. Cette image, fortement ancrée dans notre imaginaire occidental de la Création, a servi de source d'inspiration à de nombreux graphistes cherchant à illustrer les questions liées au transhumanisme. Il suffit de procéder à une recherche d'image, sur n'importe quel moteur de recherche, avec le terme « transhumanisme » pour voir apparaître ces déclinaisons de l'inspiration de Michelangelo que nous reprendrons à notre compte. Il suffit d'imaginer une main bionique, soit du côté créateur, soit du côté créature, soit les deux. Mais le génie de Michel-Ange ne s'arrête pas là : il nous livre dans cette fresque une leçon d'anatomie cachée puisque la représentation divine se trouve être la parfaite illustration d'un cerveau humain¹⁵ en coupe. Le cerveau humain est donc associé à l'image de Dieu, comme si le siège de l'intellect (donc humain) et l'idée du créateur pouvaient être compris comme une seule et même entité. Si l'on pousse le raisonnement, Dieu est dans le cerveau de l'homme et c'est donc ce dernier qui aurait créé Dieu et non l'inverse. On comprend pourquoi, face à l'Eglise de l'époque, l'artiste dû dissimuler ce qu'il cherchait précisément à révéler. Quoi qu'il en soit, car nous ne pouvons partir que d'hypothèses dans cette herméneutique du dess(e)in caché, nous retiendrons que le sens commun a renvoyé la source de l'éveil de la conscience au monde à une extériorité, une transcendance, que nous pourrions nommer l'idée de Dieu.

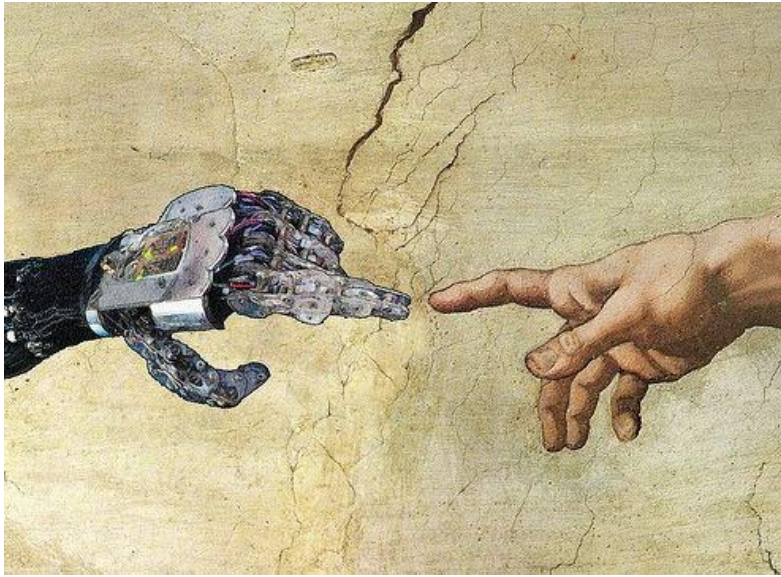


Nous nous servons de ce dispositif esthétique pour explorer les univers de sens de ce qu'il est convenu d'appeler « transhumanisme », conçu comme l'ensemble des techniques mises au service du projet de fabrication d'un humain technologique, ou d'une forme d'humanité revendiquée comme telle (même désincarnée).

¹⁴ SHELLEY (M.), *Frankenstein ou le Prométhée moderne*, La Renaissance du Livre, 1818.

¹⁵ SUK (I.) et TAMARGO (R. J.), *Concealed Neuroanatomy in Michelangelo's Separation of Light from Darkness in the Sistine Chapel*, *Neurosurgery* 66: 851-861, May 2010.

1. Transhumanisme #1



Dans cette première hypothèse interprétative, on abordera l'innovation comme métaphore et prolongement de l'humanisme chrétien traditionnel à travers la figure de la Création. Pour ce faire, nous procéderons à une petite substitution de la main de l'homme (créé) à celle du cyborg (créé par l'homme). Mais c'est l'Homme-Dieu prométhéen qui s'est substitué au Dieu-

créateur qui insuffle ici la conscience à la machine. L'homme est certes modifié techniquement, mais ce n'est pas mauvais en soi car il demeure fait à l'image de Dieu, qui lui, conserve l'image de l'homme originel. Dans ce sens, l'homme modifié reste *humain*, et nous pourrions ajouter, demeure fondamentalement bon. On retrouve de nombreuses figures de cette inversion prométhéenne (dans le Frankenstein de Mary Shelley déjà cité où dans le Metropolis de Fritz Lang). Si la technique moderne peut être définie comme l'ensemble des moyens les plus efficaces à une époque donnée¹⁶, c'est toujours vers l'idée d'un produire que cette efficacité est tournée. Partant de l'idée que le vivant, pris dans son évolution, est donné et répond à sa logique propre (lois de l'hérédité, sélection naturelle...), la technique moderne, qui repose sur l'idée de fabrication, de l'homme fabriquant ou *homo-faber*, peut aisément se substituer à la Nature pour peu qu'elle soit dotée d'un projet, d'une finalité. Le caractère opératoire de la technique et de la science¹⁷, qui sont désormais indéfectiblement liées l'une à l'autre, autorise la possibilité toujours croissante de substituer aux processus naturels des processus techniques qui, soit s'autonomisent tout-à-fait, comme c'est le cas pour l'ordinateur qui remplace les tâches initialement dévolues à l'intelligence humaine (telles que la prise de décision - y compris dans des domaines éthiques tels que le soin ou la justice -), soit s'hybrident (notamment dans le domaine de la procréatique avec le projet d'utérus artificiel, ou de la bionique avec l'introduction de prothèses complexes dans le corps).

Dans cette approche métaphysique traditionnelle, où Dieu crée l'humain puis l'humain crée la technique, on aboutit logiquement à une technicisation de l'homme par ses propres moyens, sa conscience, son doigté, son intelligence, qu'il tire initialement de sa foi religieuse. La transformation de l'humain, ainsi accomplie par la technique, elle-même sortie tout droit de l'intellect de l'homme, ne pose donc pas de question fondamentale dans la mesure où elle ne constitue pas, de ce point de vue, une rupture avec le schéma originel dont la matrice serait en quelque sorte, l'allégorie peinte par Michel-Ange. C'est la raison pour laquelle tout un pan du progressisme scientifique, fondé sur l'idée d'une origine humaine de la technique, accueille

¹⁶ ELLUL (J.), *Le système technicien*, Calmann-Lévy, 1977.

¹⁷ HOTTOIS (G.), *Le Signe et la technique*, Aubier Montaigne, 1984.

béatement les avancées de la technique comme étant aussi des preuves du génie humain et de la grandeur de l'Homme, et donc de Dieu pour ceux qui ont la foi. Cette vision de nos relations avec la technique ne serait dramatique si cette dernière n'avait pas, suivant le cours de sa propre évolution¹⁸, largement devancé celle du vivant. Disons, pour simplifier les choses, que l'évolution technique (comme efficacité à transformer le monde), notamment dans le domaine informatique, est exponentielle alors que la vie biologique évolue de manière linéaire, et donc beaucoup plus lente. Le pouvoir d'agir de la technique, notamment développé au sein du nouveau paradigme nano dans le projet de convergence entre les sciences cognitives, la biologie et l'informatique (NBIC), est tel, qu'il est devenu pour ainsi dire impossible de développer une éthique contemporaine des innovations. L'héritage d'un humanocentrisme, appelé humanisme depuis l'époque dite des Lumières, constitue à notre sens le principal verrou à la capacité d'une partie non négligeable des sociétés techniciennes à penser au-delà du schéma de la création analysé ci-dessus, c'est-à-dire à repenser l'humain dans ses relations à la Nature et à la technique de manière non plus humanocentrée, mais au contraire redialectisée. On entend, paradoxalement, dire ici et là qu'il faudrait « replacer l'homme au centre » (de l'économie, du travail, du développement), mais tout au contraire, il faudrait replacer au centre les relations – et non les êtres ou les substances – entre l'Humanité et la Technique, l'Humanité et la Nature, la Nature et la Technique. Cette incapacité à penser la technique pour ce qu'elle est, et autrement qu'une expression du génie humain (divin), conduit une large part de ceux qui la mettent en œuvre (scientifiques, politiques, usagers) à considérer que la technique est neutre et que c'est à l'homme d'en faire bon usage, d'y ajouter le souci du bien. Existe-t-il une autre approche de la technique ?

2. Transhumanisme # 2



Nous pourrions nommer cette hypothèse « éveil des machines à la conscience universelle ». La Technique a ici remplacé Dieu et n'a rien d'humain. Elle s'appartient en propre et est dotée d'une autonomie dont le caractère problématique a donné lieu à un ensemble d'interprétations

philosophiques et anthropologiques allant de Martin Heidegger¹⁹ à Cornelius Castoriadis²⁰ en passant par Jacques Ellul²¹ et surtout Günter Anders²², pour ne citer que ceux-là. Dans cette hypothèse, nous pourrions dire qu'une nouvelle Humanité, façonnée par la technique, remplace la première, devenue obsolète face à ses créations, y compris la destruction d'un monde habitable devenu de plus en plus étroit. C'est aussi la vision adoptée par la majeure

¹⁸ V. SIMONDON (G.), *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1989.

¹⁹ HEIDEGGER (M.), « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, Gallimard, coll. « Tel » (n° 52), 1993, p. 9-48.

²⁰ CASTORIADIS (C.), « Voie sans issue ? », article publié dans *Le monde morcelé. Les carrefours du Labyrinthe 3* 1987, (1990, éd. Points Seuil), **REV OIR LA REFERENCE STP**

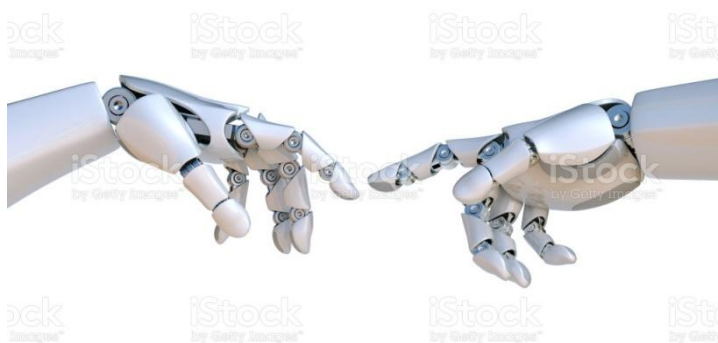
²¹ ELLUL (J.), *La technique ou l'enjeu du siècle*, Economica, 1990.

²² ANDERS (G.), *L'Obsolescence de l'homme*, préc.

partie du courant dit transhumaniste, lequel considère que l'Humanité faite de chair et d'os a fait son temps, et qu'il est temps de migrer vers une Humanité 2.0, affranchie du « poids de la chair morte » selon l'expression de Günter Anders, plus performante dans tous les domaines, y compris cognitifs. Sitôt que l'on cherche à caractériser cette nébuleuse des possibles pour savoir à quoi ressemblerait cette Humanité, on tombe sur une constellation d'objets disparates et souvent spectaculaires (jusqu'à l'idée d'un transfert de conscience dans des machines), mais le plus souvent sur des objets absents appartenant résolument à l'imaginaire de la fiction²³. Il nous faut néanmoins aborder la logique du transhumanisme avec ses propres armes : considérer à titre d'hypothèse de travail que la technique est *réellement* en voie d'autonomisation, que tout ce qui est techniquement faisable sera réalisé (suivant la pseudo-loi dite de Gabor), car la technique ne pense pas et n'est dotée d'aucun souci du bien ou du mal. Cette fois-ci, la main du créateur est une main cybernétique, elle agit comme la main du créateur en direction de l'humain. Elle devient le créateur qui transforme l'homme, non pas au cours d'une quelconque séance inaugurale jouée dans l'éther d'une peinture italienne, mais comme un processus continu qui façonne et reconstruit l'humain en continu. L'automobile, l'énergie centralisée, l'ordinateur... ont bouleversé nos humanités, les croyances, les valeurs, les habitudes. On trouve facilement cette iconographie qui pastiche le tableau de Michel-Ange, lorsqu'on cherche les images associées au mot « transhumanisme » sur la toile, mais il s'agit toujours du détail des mains. Il serait intéressant d'imaginer le reste du créateur - le cyborg- afin de voir si son image reflète à son tour le cerveau humain comme dans le tableau de la Renaissance.

3. Transhumanisme # 3

Quand les deux doigts de cyborg se seront rejoints, le monde aura basculé dans l'horizon du post-humain. Mais peut-être nous faut-il justement conserver cette perspective comme un point de mire à l'horizon, un destin au sens de Dupuy (voir *supra*), vers lequel nous allons, certes lentement, mais dont nous ne voulons pas. Un célèbre article de l'informaticien Bill Joy, daté de 2000 et publié dans le magazine américain *Wired*, avait pour titre « Pourquoi le futur n'a pas besoin de nous » et sous-titré « Les technologies les plus puissantes de XXIe siècle : le génie génétique, la robotique et les nanotechnologies menacent d'extinction l'espèce humaine »²⁴. Ce renversement de perspective, auquel nous avons donné le nom de catastrophe, tient justement de rempart théorique (au sens grec de contemplatif, qui donne à voir) de la



²³ DORTHE (G.), *Malédiction des objets absents : explorations épistémiques, politiques et écologiques du mouvement transhumaniste par un chercheur embarqué*, Thèse de doctorat de sociologie, 2019, Université de Paris 1-UNIL.

²⁴ JOY (B.), « Why the Future Doesn't Need Us », *Wired*, 2000, *disponible en ligne* : <https://www.wired.com/2000/04/joy-2/>

conscience pour « faire advenir » à l'imagination un monde – qui ne serait donc plus un monde – débarrassé de toute humanité.

On pourra, en attendant, s'interroger sur les raisons pour lesquelles l'Agence spatiale américaine s'intéresse d'aussi près aux projets, même les plus délirants *a priori*, de post-humanité portés par le noyau dur de l'Université de la Singularité, et largement financés par le charitable Bill Gates. On peut d'ailleurs observer que le « campus » des transhumanistes radicaux états-uniens²⁵ jouxte le centre de recherche de la NASA. Quel est donc le rapport existant entre le projet de conquête spatiale et celui de produire un humain à ce point « augmenté » par la technique qu'il en serait largement, pour ne pas dire totalement, déshumanisé ? C'est que, les conditions auxquelles seront – seraient- soumis les spationautes, dès lors qu'il s'agit de quitter définitivement la Terre (et son très proche satellite, la Lune) pour la grande aventure interplanétaire seront des plus exigeantes, pour le peu qu'on en connaît. Exposition aux rayonnements cosmiques, isolement prolongé, et potentiellement tout ce que les films de science-fiction les plus récents se plaisent à imaginer : chaleurs extrêmes, froids absolus, tempêtes martiennes et autres mauvaises surprises, que les navigateurs terrestres connaissent bien, mais à des millions de kilomètres de la Terre et donc sans assistance aucune. Quel type d'humain – et constitutif de quel type d'humanité ? – accepterait de se jeter dans une telle aventure sans effroi ? Il ne peut s'agir que d'un surhomme, hyper-entraîné, prêt à supporter des contraintes extrêmes, hyper-rationnel, sans état d'âme... bref, un humain augmenté. L'homme de la grande conquête spatiale, si tant est qu'une telle aventure puisse s'augurer, sera un être technologiquement modifié, et peut-être génétiquement (on produit déjà des saumons dotés d'un gène de résistance au froid), de telle sorte qu'il puisse s'adapter à n'importe quel milieu hostile *hors-sol*. La fiction se confond ici avec la réalité (du projet) et il y a fort à parier que la santé, l'armée et l'aérospatiale serviront de banc d'essai pour les travailleurs du futur.

VI - SCIENCE-FICTION ET AUTOTRASCENDANCE DE L'HUMAIN/DE LA TECHNIQUE

Les fictions du XXe siècle ont métamorphosé tour à tour le Progrès tout puissant, le sentiment de maîtrise du démiurge technicien, la guerre froide et les « envahisseurs » et aussi les peurs et les craintes qui animent l'Humanité confrontée aux machines intelligentes. Nous partirons du point d'interrogation suivant : de quels sentiments sont révélatrices les œuvres du XXIe siècle naissant, en particulier deux œuvres récentes qui semblent marquer leur temps, *Gravity* du cinéaste Alfonso Cuarón et le film de Christopher Nolan, *Interstellar* ?

Ce qui semble marquant dans ces deux œuvres cinématographiques et qui, d'une certaine manière, les lie, est l'esthétique de la solitude dans laquelle l'humain se retrouve après avoir quitté la Terre. L'adieu à la Terre et l'ouverture sur un cosmos sans fin, espace sidéral et vide, laisse l'Humanité face à un nouveau miroir : le néant. Ce pourrait être l'horizon du post-humain. Au XVIIIe siècle, à Lisbonne, l'homme moderne avait pris conscience de son infinie liberté, celle de faire le bien ou le mal, privé des références divines face à un tremblement de terre effroyable. Puis, l'homme moderne connut un sentiment d'infinie solitude qui donna

²⁵ Citons Peter Diamandis, Ray Kurtzweil et le spectaculaire Elon Musk.

forme au romantisme, au « mal de vivre » disait-on au XIXe siècle, caractéristique d'une société confrontée pour la première fois à l'infinité de sa puissance sur le monde. Avec la « mort de Dieu », l'Homme s'est trouvé confronté à lui-même, comme genre humain d'abord (dans le projet des Lumières) et comme espèce fragilisée et menacée (dans les crises majeures du XXIe siècle, dont la crise écologique est la dernière forme). Le « réel effrayant » apparaissant aux modernes, fut progressivement apprivoisé par la Science qui, tout en lui donnant un sens, produisait du même coup un désenchantement du monde. L'homme perfectionné du transhumanisme ne serait-il pas finalement un être ennuyeux ?

Ce qui se dégage de la science-fiction n'est plus ce sentiment d'humanité, d'appartenance à un genre, mais celui d'appartenance à une espèce biologique menacée, notamment depuis la découverte simultanée des camps d'extermination industrielle et de la bombe atomique, expériences tragiques où l'on découvrit que l'Humanité était tuable (Auschwitz), puis devenue mortelle (Hiroshima), selon le philosophe Günther Anders. *Interstellar* questionne explicitement ce rapport de l'individu à l'espèce (et jamais à la société) sur fond de catastrophe écologique majeure rendant la Terre proprement inhabitable. Désormais le monde est détruit, ou du moins fragilisé comme lieu d'accueil, et nous nous tournons, dans la réalité comme dans la fiction, vers la recherche d'un ailleurs habitable et nous ne trouvons dans l'espace interstellaire que le vide. Le sentiment de solitude qui s'empare de l'homme face au cosmos n'est donc plus la solitude d'un homme, mais celui d'une espèce vouée à une disparition programmée dans un contexte du changement climatique, de pollutions environnementales ou encore de retour de la possibilité de l'apocalypse nucléaire.

Mais ces films ne traduisent pas tant l'isolement de l'espèce dans un monde devenu trop petit que la solitude métaphysique et angoissante d'une espèce confrontée à un nouvel horizon, à trois dimensions, sans point de repère autre que les astres éloignés de millions d'années-lumière. Et cet horizon – circulaire- n'est pas sans rapport avec celui du corps du transhumain, destiné, rappelons-le, à s'arracher à la Terre. Une ultime tentative de maîtrise technique des problèmes posés par le développement technoscientifique, notamment climatiques, consiste à imaginer une géo-ingénierie planétaire où l'on piloterait l'écosystème terrestre comme s'il s'agissait d'un grand organisme. La base du scénario d'*Interstellar* repose d'ailleurs sur l'échec d'une telle tentative, d'une ultime tentative de maîtrise terrestre.

Pour finir, *Interstellar* propose dans son scénario inspiré des théories de la physique contemporaine - et c'est ce point que nous retiendrons - une intéressante figure de l'autotranscendance, inspirée de la forme mythologique de l'*ouroboros*, le serpent (ou dragon) qui se mord la queue, puisque le héros sauve l'Humanité condamnée à une disparition certaine et rapide depuis une position temporelle placée dans un futur éloigné... pour ainsi permettre à l'humanité de survivre jusqu'au futur d'où il agit. Après le refus de la transcendance divine, puis celle de l'humanité des Lumières, voici l'auto-transcendance de la technique comme horizon anthropologique ? Le rêve collectif et inconscient porté par le transhumanisme est peut-être de même nature, celui de produire une non-humanité en devenir... pour sauver l'Humanité. Une boucle temporelle rétroactive à la Dupuy, mais privée de tout socle anthropologique.

I. CONCLUSION

Notre époque aura réussi, en un siècle, à (tenter de) plus de types d'humanités nouvelles – les figures de « l'homme nouveau » que toutes les civilisations qui nous précèdent. Soumis que nous sommes, quelle que soit notre identité culturelle ou notre niveau de vie, à la tyrannie de la technique et à la dictature du marché, le questionnement sur les figures de l'humain qui s'est fait jour avec les expériences de la barbarie au XXe siècle (les deux guerres mondiales, la guerre froide, la Shoah, Hiroshima et Nagasaki, les génocides de masse) ne s'est pas arrêté avec le siècle, mais ouvre sur de nouvelles perspectives, en apparence plus « douces », liées au développement des technosciences. Les expériences totalitaires, qui rejoignent en cela le libéralisme pur et dur du capitalisme financier, ont participé à la déconstruction du paradigme anthropologique hérité des Lumières, à savoir l'homme construit comme sujet politique. Les années soixante et soixante-dix ont été, en Occident, le théâtre d'une volonté affichée, au travers de « minorités agissantes » telles que les femmes, les jeunes et les peuples décolonisés, qui font leur entrée sur la scène politique, d'une volonté de repenser les constructions sociales séculaires qui garantissaient, au sein des sociétés traditionnelles, une forme de stabilité et de reproductibilité de l'ordre social. Après avoir déconstruit les autorités traditionnelles (paternelles), les différences sexuelles (dont les débats contemporains sur la « théorie du genre » sont les symptômes) et, d'une certaine manière, tout l'échafaudage social et politique qui constituait l'assise des sociétés modernes dans l'organisation d'un vivre-ensemble, c'est l'humain, dans sa double dimension biologique *et* symbolique, qui semble subir les assauts des forces de transformation. Ce projet trouve son origine dans la grande accélération de l'après-guerre, dans des sociétés fuyant les monstres qu'elles ont engendrés, cherchant dans la technique les ressources à même de refonder un sentiment d'humanité ... par l'expérience des camps, et dans l'accélération la puissance d'oubli capable de faire passer le plus rapidement possible de lourd fardeau dans l'histoire. Ainsi naquit le projet de la cybernétique, orchestré par Norbert Wiener, qui déconstruisit définitivement l'homme de la « première modernité », pour offrir la vision d'un organisme constitué de flux d'informations, de réseaux complexes, de connexions neuronales et de particules élémentaires. La conception d'un humain défini par ses composants élémentaires – cellules, neurones, puis gènes – est donc née il y a un demi-siècle. Dans la poursuite du rêve rationalisant de nos ancêtres, mais désormais privés de toute référence normative - car la Science n'est pas anthropologiquement normative - nous poursuivons sans relâche l'entreprise de désenchantement qui renvoie nos sentiments et nos états d'âmes à de purs procédés physico-chimiques, ce que l'on nommait encore il y a peu « l'intelligence » comme étant le plus grand trésor de l'Humanité (la conscience du monde et des autres et l'entendement) devenant théoriquement désormais explicable, artificielle et transférable aux machines. L'origine de la vie elle-même n'est plus un mystère, il suffit que des conditions soient réunies (présence d'eau, d'énergie), celles-là mêmes que l'on scrute aux confins de l'Univers. Si la technoscience est capable de donner une explication mécanique de la vie, elle est tout aussi capable d'en fixer le but, biopolitique : durer le plus longtemps possible, dans la meilleure condition physique possible, c'est-à-dire de manière efficace. Cette nouvelle finalité de l'humain, qui est celle que la science affecte au vivant dans son ensemble – se maintenir en vie sans autre but – questionne d'autant la capacité des humanismes traditionnels, en charge de la définition du sens et des modalités de l'existence, à affronter la question des fins. Si la science nous donne en effet les moyens de nous maintenir en vie le plus longtemps possible – en même temps qu'elle nous donne les

moyens de nous détruire comme espèce - elle est incapable de répondre à la question du pourquoi de l'existence individuelle et collective. Depuis que les traditions n'éclairent plus le monde, notamment occidental, et qu'aucun « sens de l'Histoire » ne vient plus orienter l'avenir, l'Humanité apparaît de plus en plus déboussolée, comme une communauté de destins dont le sort est désormais scellé aux grands enjeux écologiques (et politico-économiques qui en découlent) sans pour autant pouvoir exercer à travers la Science - qui constitue comme nous le verrons sa dernière grande religion - sa capacité à se doter d'une définition de l'humanité de l'homme. Ce travail essentiel à toute culture et à tout processus d'humanisation, qui jusqu'alors se produisait de manière singulière dans le temps et dans l'espace, chaque société se dotant à une époque donnée d'une anthropologie, semble éprouver les plus grandes difficultés à s'exercer au sein des sociétés technoscientifiques. Est-ce seulement lié aux effets de la laïcisation d'un monde occidental devenu « désenchanté », selon l'expression de Max Weber, réfutant toute transcendance jusqu'alors nécessaire à la définition des humanismes traditionnels ? Si la Science refuse, à partir de la Renaissance, toute idée de transcendance, et *a fortiori* toute métaphysique, ce qui va déboucher sur plusieurs siècles de conflits politiques entre la Science et la Religion, la « première modernité » qui irait du XVI^e siècle au XIX^e siècle, a finalement proposé de produire une « transcendance laïque » dans laquelle l'homme constituerait sa propre référence autonome. Si l'homme moderne, apparu dès la Renaissance, entendait pouvoir s'autodéterminer, choisir son destin, comme son type de gouvernement (la démocratie comme indétermination), celui des sociétés technoscientifiques semble plutôt soumis à une nouvelle forme de déterminisme technicien qui, derrière les apparences de liberté du marché (avoir le choix entre des millions d'applications), lui impose un nouveau *telos* dont il peine à entrevoir le sens. La question se pose donc de savoir comment inventer une nouvelle anthropologie (et non pas humanisme qui désigne un humano-centrisme) qui ne nierait pas pour autant toute singularité - voire sacralité - du genre humain, mais la penserait en relation avec la Nature et la Technique, c'est-à-dire en se pensant dans et non plus contre la Nature d'une part, et en se pensant *avec* la Technique comme nouveau milieu et non plus en faisant comme si celle-ci lui appartenait en propre, mais dans une éthique pragmatique de la *relation*. Les approches de Philippe Descola ou de Bruno Latour ouvrent la voie à une telle perspective.