



CLASSIQUES  
GARNIER

ADORNO (Francesco Paolo), GOFFI (Jean-Yves), « Pour s'orienter dans le débat autour du transhumanisme. Une distinction essentielle », *Éthique, politique, religions*, n° 6, 2015 – 1, *Le Transhumanisme*, p. 9-16

DOI : [10.15122/isbn.978-2-8124-4840-9.p.0009](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-8124-4840-9.p.0009)

*La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.*

© 2015. Classiques Garnier, Paris.  
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.  
Tous droits réservés pour tous les pays.

# POUR S'ORIENTER DANS LE DÉBAT AUTOUR DU TRANSHUMANISME

## Une distinction essentielle

Il n'est pas toujours facile de s'y retrouver dans le débat autour du transhumanisme. En premier lieu, on a tendance à faire du transhumanisme un bloc homogène d'individus soudés par des croyances unanimes, exprimées en des termes identiques. Or, tel n'est pas le cas. En outre, la plupart des transhumanistes annoncent la venue ou du moins la possibilité du posthumain. Or, ce terme, omniprésent dans le débat, peut être compris de deux façons (au moins) très différentes dont une seule est revendiquée par les transhumanistes.

Pour certains, « posthumain » (on écrira « posthumain<sup>1</sup> ») est pratiquement un synonyme de « postmoderne », terme à la fortune et à la signification, il est vrai, variables. On parlera, par exemple, de corps postmoderne ou de littérature postmoderne pour désigner le corps d'après le corps ou la littérature d'après la littérature. Mais de quelle corps et de quelle littérature parle-t-on ? Le corps « postmoderne » est celui qui ne s'inscrit plus dans un cosmos fini, harmonieux et finalisé dont la loi est un modèle pour les êtres humains susceptibles de la formuler et d'adapter leur agir à la norme qu'elle révèle. Il devient un espace à explorer, fût-il un espace intime, porteur de possibilités indéfinies qu'aucune norme ne vient plus hiérarchiser : il est alors possible de tenter sur lui toutes sortes d'expériences, d'accroître ses performances, d'en dissocier les fonctions, d'en modifier la forme et l'apparence, d'en augmenter les capacités sans autres limites que le pouvoir technique de procéder à ces réalisations. En même façon, la littérature « postmoderne » n'est plus celle où il s'agit de raconter ce qui arrive à un héros au cours de son histoire personnelle, même s'il est admis que celle-ci comporte une dimension collective, histoire qui serait typiquement celle d'une construction de soi ou d'un retour à une origine, à l'aune desquelles se mesurent les

changements advenus. En outre, loin d'assumer la perspective d'un narrateur omniscient, vite assimilé au point de vue de Dieu, l'écrivain tenu pour « postmoderne » s'interroge de façon critique, par et dans l'acte d'écrire lui-même, sur les limites du sens qu'il est susceptible d'élaborer. Il reconnaît une multitude de voix à l'œuvre dans son propre discours et est le premier à reconnaître qu'elles peuvent échouer à produire un sens univoque. Il laisse alors se déployer, de façon ludique, ruptures du récit comme ruptures de ton, fausses péripéties et autres artifices reconnus et revendiqués comme tels. Lorsqu'il sera question du posthumanisme des postmodernes on va trouver, toutes choses égales par ailleurs, une posture comparable : il sera question chez eux de l'humain d'après l'humain. Mais de quel humain parle-t-on ? Il s'agit de l'humain qui vient après l'humanisme. Dans l'esprit de ceux qui interprètent de façon postmoderne le terme « posthumain<sup>1</sup> », il s'agit d'opérer une rupture ou, au minimum, de prendre ses distances avec l'humanisme classique. Cet humanisme là est censé être animé par l'esprit de frontières, instaurant une barrière infranchissable entre les êtres humains et le reste. Son expression canonique est attribuée à Kant :

Posséder le Je dans sa représentation, ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Par là, il est une personne ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et le dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison dont on peut disposer à sa guise<sup>1</sup>.

De tels propos qui, il est vrai, placent les êtres humains dans une situation d'insularité exceptionnelle par rapport aux autres êtres peuplant la planète, peuvent être interprétés par les amis du posthumain<sup>1</sup>, les chantres du posthumanisme de rupture avec l'humanisme comme l'expression de l'idéologie occidentale dans ce qu'elle a de plus discutabile<sup>2</sup>.

Mais il y a un tout autre usage du terme « posthumain » (on écrira « posthumain<sup>2</sup> »). Il ne s'agit plus ici, de désigner la condition qui est déjà, en un sens, la nôtre pour autant que nous n'adhérons plus naïvement aux normes et aux valeurs de l'humanisme classique. Il s'agit de désigner une

1 E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, (tr. fr. Michel Foucault), Paris, Vrin, 1970, p. 17.

2 Dans sa dimension logo-carno-phallo centrée, par exemple.

situation non encore réalisée, mais désirable au plus haut point, laquelle verra advenir une libération plus radicale que toutes celles qui furent oncques. Afin de préciser les choses on se reportera à la mémorable analyse de F. Fukuyama dans un numéro de la revue *Foreign Policy*<sup>1</sup>. Les rédacteurs de cette revue avaient décidé de consacrer un numéro aux idées la plus dangereuses du millénaire commençant et invité des journalistes, politologues, philosophes, scientifiques, etc. réputés à exposer quelle idée constituerait la menace la plus importante pour le bien de l'humanité, à supposer que cette idée fasse de nombreux adeptes. F. Fukuyama répondit que c'était l'idéologie transhumaniste. Pour rendre son propos plus intelligible, il la compara aux mouvements de libération de la fin du XX<sup>e</sup> siècle dans les pays développés. Ces derniers, contrairement aux mouvements de libération à l'époque du colonialisme finissant, qui visaient essentiellement l'indépendance, se proposent de mettre fin à des discriminations fondées sur des considérations de race, d'âge, de sexe, d'orientation sexuelle, voire d'appartenance à telle ou telle espèce. La libération ultime visée par les partisans du transhumanisme se propose d'affranchir les êtres humains de leur condition biologique immémoriale ou, plus exactement, héritée de l'évolution darwinienne. L'utopie d'une humanité enfin parvenue à la conscience d'elle-même et, libérée de l'aliénation, étendant paisiblement l'empire de l'homme sur toute la surface de la terre est donc ici remplacée par une autre utopie ; selon cette dernière, les êtres humains pourraient enfin s'affranchir des limites de leur constitution biologique et accéder par là à l'invulnérabilité, à l'incorporéité, à l'immortalité. Les posthumains<sup>2</sup> sont donc ces créatures qui n'existent pas encore, mais que chaque être humain a vocation à être dans un futur plus ou moins proche. Pour les transhumanistes, le terme « posthumain » ne désigne pas la rupture, déjà consommée, avec l'humanisme : il renvoie à un dépassement possible de l'humanité, comprise comme un ensemble de traits biologiques dont on gagnerait à se dispenser afin d'accéder à un nouveau stade de l'évolution. Puisqu'il s'inscrit dans une évolution immémoriale, ce dépassement est en fait déjà engagé ; mais ses promesses, ou ses menaces, sont encore devant nous.

Ceux pour qui le posthumain est l'être humain qui a su « déconstruire »<sup>2</sup> les certitudes et les naïvetés de l'humanisme ne sont pas très intéressés

1 *Foreign Policy*, n° 144, septembre-octobre 2004.

2 Et non « critiquer », terme censé manifester une allégeance suspecte à un rationalisme plat et chicaneur...

par ce dépassement : un tel projet leur semble inspiré par la plus parfaite arrogance, reprenant à son compte sans aucune distance critique les pires travers de l'humanisme. C'est pourquoi on ne parlera de transhumanisme qu'à propos de ceux qui veulent se défaire complètement de leurs chaînes biologiques, lesquelles ne sont autres que l'ensemble des limites héritées de l'évolution. Un transhumain est, dès lors, un humain de transition – ce que l'Homme a toujours été, en un sens, puisqu'il s'inscrit dans un devenir évolutif – mais aussi cet humain qui s'efforce de passer de l'autre côté de son humanité en allant résolument à travers celle-ci – à la façon dont une larve devient pupa avant de s'achever en imago<sup>1</sup>.

On pourrait, comme l'a fait de façon informée N. Le Dévédec, considérer que les penseurs déconstructivistes comme Donna Haraway, Peter Sloterdijk, Mickael Hardt et Antonio Negri représentent en quelque sorte un moment crucial du basculement depuis une conception de la perfectibilité héritée des Lumières, ménageant un rôle essentiel au collectif et au politique jusqu'à une conception technoscientifique, individualiste et dépolitisée de l'amélioration qui est celle des transhumanistes<sup>2</sup>. Mais, en dépit des analyses fines et nuancées de cet observateur avisé du transhumanisme, c'est peut-être minimiser la différence entre ceux pour qui « posthumain » signifie rupture avec l'humanisme et ceux pour qui « posthumain » signifie dépassement de l'humanité. Au demeurant, les partisans du posthumain ne s'y trompent pas : lorsqu'ils ont à se prononcer sur le projet transhumaniste, ils sont extrêmement critiques. C'est le cas, parmi bien d'autres exemples, de N. Katherine Hayles, dans son ouvrage intitulé *How We Became Posthuman* :

C'est pour moi un cauchemar qu'une culture peuplée de posthumains qui considèrent leur corps comme un accessoire de mode plutôt que comme le fondement de leur être ; mon rêve est alors une version du posthumain qui englobe les possibilités ouvertes par les technologies de l'information sans céder à la séduction d'un pouvoir sans limites ni d'une immortalité désincarnée, d'une version qui reconnaît et célèbre la finitude comme une condition de l'être-humain, d'une version qui se représente la vie humaine comme

1 Ce terme, qui s'applique en toute rigueur aux insectes diptères, est employé ici de préférence à celui de « forme adulte », par allusion à la thématique de *l'imago dei* : le post-humain est l'être qui se sera façonné à sa propre image, sans se mettre en quête d'une quelconque similitude, donc qui résultera d'une pure création et sera la créature de lui-même.

2 N. Le Dévédec, « L'humain augmenté, un enjeu social », SociologieS [en ligne], premiers textes, mis en ligne le 19 novembre 2013, <http://sociologies.revues.org/4409>.

incorporée dans un monde matériel extrêmement complexe, mais dont nous dépendons pour ce qui concerne la continuation de notre survie<sup>1</sup>.

On ne saurait mieux dire que « Posthumain<sup>2</sup> » doit être distingué de « Posthumain<sup>1</sup> » : N. Katherine Hayles, mobilisant des catégories dont l'origine est probablement phénoménologique, trouve cauchemardesque un milieu où se seraient installés pour toujours des posthumains<sup>2</sup> et rêve d'un monde où demeurerait des posthumains<sup>1</sup>, encore exposés à la vulnérabilité et à la fragilité de l'existence même, mais qui se seraient défait de leur arrogance trop humaine.

Cette distinction, assez massive mais faute de laquelle on risque de passer à côté de l'essentiel, doit être raffinée et précisée pour devenir opérante. C'est ce à quoi s'emploient les différentes contributions à ce volume

Tout d'abord il faut remarquer que s'il n'y a pas qu'un seul posthumain, il est tout aussi vrai qu'il n'y a pas un seul transhumanisme. La contribution de Jean-Yves Goffi qui retrace la naissance du terme même de transhumanisme à travers l'analyse de deux références historiquement fondamentales que sont Julian Huxley et Fereidoun Estfandiary, s'emploie justement à montrer la présence d'au moins deux transhumanismes. Pour J. Huxley transcender l'homme veut dire réaliser les possibilités – qui nous sont encore partiellement inconnues – de la nature humaine, suivant un processus évolutif qui n'a rien de particulièrement menaçant. Il ne s'agit pas pour lui d'aller au-delà de la nature humaine pour créer une nouvelle espèce, mais de tenir compte jusqu'à ses conséquences extrêmes du processus évolutif qui affecte le vivant : son transhumanisme est entièrement naturaliste. Le transhumanisme de F. Estfandiary est connoté par un constructivisme anthropologique rendu possible par nos moyens techniques. Ce constructivisme se décline en une mystique de l'action débordant dans une sorte de dadaïsme biologique. Il n'est pas seulement question d'éliminer toutes les faiblesses du corps humain pour modeler de fond en comble la vie humaine, mais encore à travers

1 N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999, p. 5 (tr. fr. Jean-Yves Goffi). On a choisi ce texte parmi de très nombreux autres, à cause de son titre. *How we Became Posthuman* : le prétérit indique que c'est chose faite. Ce n'est pas notre futur qui est posthumain, mais notre présent, même si les conséquences de cette transformation restent encore en partie inarticulées et inaperçues.

ces changements de révolutionner la société et la psychologie humaine. Les analyses de J.-Y. Goffi sont particulièrement éclairantes en ceci qu'il montre la présence de deux transhumanismes qui se développent encore aujourd'hui l'un à côté de l'autre.

Tout en reprenant cette analyse qui fait bien la part des choses entre différents transhumanismes et entre le transhumanisme et le posthumain, Gilbert Hottois trace dans son travail une très utile carte conceptuelle du transhumanisme car il met en évidence ses contradictions internes tant d'un point de vue théorique que politique. Même s'il trouve, au fond, des vertus à un transhumanisme « bien compris », G. Hottois n'oublie pas que le transhumanisme présente des risques importants quant à une distribution inégalitaire de la technologie, qu'il est fort possible qu'il puisse engendrer toute sorte d'inégalité et que les résultats escomptés ne se réalisent pas. Mais tout compte fait, ces risques peuvent être encourus dans la mesure où les bénéfiques seraient bien plus importants. En premier lieu, puisqu'il s'agit d'une philosophie totalement matérialiste, il rompt avec toute possibilité même d'une métaphysique, il ne laisse pas d'espace à une forme quelconque de nihilisme, et il se présente comme une voie à parcourir, dans laquelle la quantité énorme de possibilités, d'opportunités mais aussi de risques qui se présentent, en font l'exercice d'une très difficile liberté. Par ailleurs, selon G. Hottois, il démasque tous les préjugés des humanismes classiques et met en évidence les ambiguïtés de ces mêmes théories.

Tout aussi nuancé, pour ne pas dire plutôt pessimiste, est le bilan que Bruno Pinchard dresse des possibilités du transhumanisme. En s'inspirant du classicisme latin, de Cicéron à Vico, B. Pinchard relève que, d'une part, le transhumanisme est théoriquement un mouvement assez grossier, mais que d'autre part, il reprend à son compte la tendance innée de l'humanité à aller au-delà d'elle-même. La technophilie qui le caractérise n'est que le dernier avatar d'une pathologie que l'on avait entrevue dans l'humanisme classique. L'abolition de la religion et surtout de la métaphysique que précisément G. Hottois avait considérée comme un aspect positif du transhumanisme constitue le défaut majeur de ce mouvement. À condition de se ressaisir de la profondeur historique et théorique du préfixe « trans », que B. Pinchard s'emploie à restituer dans toute sa complexité, le transhumanisme pourrait vraiment atteindre ses fins.

Explicitement critique est la position de Marina Maestrutti et Gabriel Dorthe qui s'emploient à déconstruire l'imaginaire sur lequel se fonde le transhumanisme. Il s'avère que cet imaginaire est ambigu en lui-même, suspendu entre le statut de mouvement théorique ou de support à un ensemble de réalités scientifiques et qu'il amène à des conséquences pour le moins contradictoires. Ainsi ses lecteurs se partagent en deux camps tout à fait opposés, d'une part les technophiles qui se plaisent à imaginer un futur meilleur grâce aux progrès scientifique et de l'autre les technophobes, qui craignent que ce rêve devienne le pire des cauchemars. Mais comme justement M. Maestrutti et G. Dorthe ne manquent pas de remarquer, ce clivage est toutefois moins la faute des lecteurs que le résultat d'une incertitude théorique du transhumanisme lui-même.

Dans la même direction, mais prenant en quelque sorte à rebours l'imaginaire transhumaniste, Carlo Brentari se concentre sur la manière dont celui-ci nourrit la littérature et la science. Il apparaît que celui-ci exploite un réservoir de métaphores et de concepts scientifique et littéraire qu'il travaille en les envisageant sous un autre angle. De plus, le transhumanisme fonctionne en même temps comme utilisateur et comme producteur de ces métaphores – ce qui le rend justement très ambigu. On a, par conséquent, tout à fait le droit de se demander où finit la fiction et commence la science dans le discours transhumaniste qui fait de son éclectisme, nous dit C. Brentari, sa plus grande force – malgré la confusion qu'il engendre.

Mais le transhumanisme est surtout une entreprise de modification de l'être humain en direction de son amélioration générale, ou comme on dit avec un terme anglais de son *enhancement*. Une amélioration du corps, comme nous le rappelle Edouard Kleinpeter, qui passe essentiellement par une hybridation avec des prothèses en tout genre. Là aussi il y a une certaine ambivalence : le corps tout en étant la source de la faiblesse humaine ne cesse d'être considéré quelque chose qui peut et doit être valorisé malgré ou à cause de ses faiblesses. Il en résulte une situation plutôt ambiguë : le transhumanisme reste pris entre un matérialisme sans concession et une métaphysique de la liberté qui semble bien aller à l'encontre de ce matérialisme.

Cette amélioration a comme finalité, ou du moins, comme lieu de destination finale l'abolition de la mort. Si la mort est bien la source majeure des angoisses humaines, il n'est pas sûr que son abolition



nous ferait accéder à un monde meilleur. Du moins c'est bien celle-ci la thèse que défend Francesco Paolo Adorno. En fait l'immortalité ne permettrait pas de résoudre pour autant tous les problèmes qui assombrissent l'existence humaine : certes il n'y aurait plus de maladies ni de douleur physique, la tristesse et l'amertume liées à la disparition de proches seraient éliminées, mais peut-être qu'apparaîtraient d'autres problèmes d'un tout autre ordre mais au moins aussi importants que ceux qui nous sont posées par la mort elle-même. Mais, et c'est bien la question que F.-P. Adorno se pose, l'abolition de la mortalité humaine ne nous amènerait-il pas à repenser rien de moins que le politique tel que nous le connaissons maintenant ?

Parmi les buts du transhumanisme, il y a aussi, et surtout, l'amélioration de notre partie immatérielle et psychique pour ainsi dire. Jusqu'à maintenant l'amélioration cognitive, ou de l'humeur (encore que l'on sache ce que cela veut dire) ont fait l'objet de grandes discussions. Comme on pouvait s'y attendre, il y a quelques années on a proposé aussi un « moral enhancement » dont Massimo Reichlin s'évertue à mettre en évidence les difficultés et les ambiguïtés théoriques, à partir de sa définition même. Le philosophe italien met en évidence les difficultés théoriques et presque, on serait tenté de dire, l'hétérogénéité des fins qui est véhiculée par les thèses transhumanistes les plus hardies, parmi lesquelles justement cette volonté de produire un « morale enhancement ». À tel point qu'il pourrait être même immoral de se lancer dans une telle entreprise d'amélioration morale.

On voit bien qu'au-delà des cas concrets discutés, toutes les contributions à ce volume partagent un même point de vue : pour méritoire que puisse paraître la volonté du transhumanisme d'améliorer notre condition d'êtres mortels et finis, ce mouvement est si incertain, si ambigu, si contradictoire qu'il est bien plus probable qu'il puisse engendrer des catastrophes que nous améliorer réellement.

Francesco Paolo ADORNO  
et Jean-Yves GOFFI