

# Les posthumains que donc nous sommes, ou nous serons

Jean-Yves Goffi<sup>a</sup>

<sup>a</sup> Département de Philosophie, Université Pierre Mendès France, Grenoble

Plusieurs publications récentes abordent le thème de l'humanisme et de ses autres: surhumanisme, posthumanisme [1–4]. Que certaines d'entre elles soient signées par des philosophes réputés ne surprend que parce que l'on s'est habitué à classer les philosophes en deux catégories: les universitaires et les médiatiques. Les philosophes universitaires savent presque tout sur presque rien. Ce sont donc des spécialistes. Ils font autorité dans leur domaine de compétence, exactement comme un/e spécialiste du terrorisme islamique ou un/e spécialiste de l'économie numérique. Simplement, les domaines de compétence proprement philosophiques (la sémantique modale, la théorie fichtéenne du droit) n'intéressent guère.

Les philosophes médiatiques, en revanche, parlent de sujets qui intéressent tout le monde et à propos desquels chacun se reconnaît, spontanément, un minimum de compétences: sommes-nous des animaux comme les autres? Comment réussir sa vie? Les titres de leurs publications indiquent qu'on reste dans le domaine familier de la conversation ou de l'entretien entre amis. Ce style philosophique a conquis ses lettres de noblesse dès le stoïcisme impérial. Hume notait déjà la complémentarité entre la philosophie précise et abstraite et la philosophie facile. Mais il est important que des philosophes universitaires indiscutables se saisissent d'une question qui, comme on dit, concerne tout le monde et dont les implications: «qu'est-ce, au fond, qu'être humain?» sont directement intelligibles par le tout venant.

Pourtant, les choses ne sont pas si simples: lorsqu'ils parlent du posthumanisme, ces auteurs n'emploient pas ce mot pour désigner la même chose. Il est donc nécessaire d'opérer un petit travail de repérage dont le but est d'éviter que l'obscurité ne naisse de la juxtaposition de pensées claires en elles-mêmes, mais qui traitent de questions au mieux apparentées, alors qu'on pourrait croire qu'elles traitent de la même question.

Aucun de ces auteurs ne pense qu'il existe une nature humaine donnée *non varietur*, source de normes éthiques et juridiques et que les technologies de l'hypermodernité viendraient menacer en son essence. Tous admettent que l'être humain se construit, est l'effet de ses propres interventions sur lui-même et que ces interventions sont techniques: en ce sens, ils récusent – explicitement ou par implication – l'idée selon laquelle les hommes viendraient au monde tout équipés en propriétés essentielles qu'il appartiendrait aux Textes (Ancien et Nouveau Testament, Déclaration des droits de l'homme) d'énoncer; et aux institutions de ga-

rantir ou même de promouvoir. Ce qui est récusé, c'est donc ce que l'on appelle parfois le paradigme humaniste, sous ses deux formes principales, théiste et laïque.

Mais que faut-il entendre par «paradigme humaniste»? R. Marchesini a consacré deux ouvrages à répondre à cette question [5, 6]. Il y oppose le posthumanisme et l'humanisme. Plusieurs concepts constituent le type idéal de l'humanisme: 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'autopoïèse, 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 (voir [6], p. 7–8); l'autoréférence selon laquelle la culture appartient à l'homme seulement et le met à part des autres animaux (voir [5], p. 83). Au rebours, R. Marchesini souligne l'importance de l'hybridation, de la contamination et de la subjectivité dialogique: c'est en se confrontant en permanence à ce qui n'est pas directement humain – les mondes animaux, les univers artefactuels – que se fait l'histoire de l'humanisation. L'humanité se construit elle-même et a donc une histoire; mais cette histoire ne consiste pas dans le développement de potentialités présentes dès l'origine, de telle sorte que ce qui sera à la fin était déjà là au début: c'est une aventure imprévisible. Ce qui est véritablement important est que le posthumanisme est caractérisé par cet auteur comme l'au-delà de l'humanisme. Mais le posthumain n'est pas pour lui un plus qu'humain encore à venir qui guette son heure, tapi dans l'ombre du futur. Il est une métaphore pour un mode d'existence, d'action et de pensée accessible à ceux qui se sont dépris de l'illusion d'anthropocentrisme et de la métaphysique de la subjectivité.

D'autres métaphores sont possibles: P. Sloterdijk, qui estime que la métaphysique classique est radicalement incapable de décrire les phénomènes culturels, qualifie ces derniers d'«hermaphrodites» (voir [7], p. 164). Selon D. Haraway, le cyborg est une des «figures métaphoriques» pour un moi postmoderne «désassemblé, réassemblé» (voir [8] p. 246, 291)<sup>1</sup>. Parler de posthumain en ce sens, c'est reformuler une idée qui a déjà

<sup>1</sup> Cf. aussi la formule: «Le cyborg est texte, machine, corps et métaphore» (voir [8], p. 370).

un passé et que F. Nietzsche exprimait de la sorte: «Désormais le spectacle qu'offre l'homme fatigué – qu'est-ce aujourd'hui que le nihilisme selon *cela*? Nous sommes fatigués *de l'homme*?» (voir [9], p. 240–1).

Cette formule, et tout le paragraphe qu'elle conclut, sont extrêmement ambigus: ils ne permettent pas bien de décider si ce qui fatigue c'est le spectacle de l'homme lui-même ou la perte de la foi en un homme qui justifierait l'homme, c'est-à-dire en un idéal humaniste. Lorsqu'un P. Sloterdijk la reprend à son compte (voir [10], p. 145), il entretient sciemment cette ambiguïté. Mais qu'on ne s'y trompe pas: c'est bien une reconfiguration de l'humanisme, pas une reconfiguration de l'homme, qu'il envisage d'abord en ferrailant avec M. Heidegger dans son éblouissante conférence: *Règles pour le Parc humain*.

Toutefois, à côté de ceux qui font du posthumain une métaphore destinée à jouer un rôle stratégique dans une évaluation critique de la (post)modernité, il existe des auteurs qui voient dans les posthumains des êtres destinés à succéder prochainement aux êtres humains que nous sommes. Nous sommes à leurs yeux des êtres destinés à devenir rapidement obsolètes; ils pensent que ce n'est pas par une nouvelle domestication de l'être que l'on parviendra à une condition posthumaine, mais par toute une série d'opérations et d'interventions matérielles, porteuses d'un minimum de contenu symbolique. «Posthumain» n'est donc pas, pour eux, une métaphore destinée à faire apparaître les limites de l'humanisme classique. C'est le nom d'une condition éminemment désirable, pas encore réalisée, et dont la réalisation suppose que les êtres humains d'aujourd'hui – et non les discours que l'on tient à leur propos – soient reconfigurés en profondeur. F. Fukuyama, un adversaire radical de cette approche, en souligne la radicalité en la rattachant aux mouvements de libération politique et sociale du XX<sup>e</sup> siècle. Ces mouvements, de façon générale, visent à faire recouvrer à des victimes un ensemble de droits dont elles ont été privées de façon injustifiée par des oppresseurs. C'est le même schéma que l'on va retrouver dans le cas du transhumanisme, avec cette différence que victimes et oppresseurs sont définis de façon inattendue: «Selon les «transhumanistes» les êtres humains doivent arracher leur destinée biologique au processus aveugle de l'évolution par variation aléatoire et adaptation, et passer, comme espèce, à l'étape suivante» [11].

On le voit, l'opresseur dont il s'agit de se libérer, c'est l'évolution darwinienne; et la victime qui est invitée à se libérer, c'est le genre humain lui-même. L'idée est la suivante: Mère Nature a fait de nous des êtres partiellement achevés, fragiles et affectés de toutes sortes de limitations. La technologie nous met en état de les dépasser. Nous devons donc prendre en main notre propre évolution et nous en affranchir. On peut, en simplifiant, distinguer deux «factions» parmi les transhumanistes et leurs sympathisants: certains (H. Moravec, R. Kurzweil) misent essentiellement sur la robotique et l'intelligence artificielle (IA). D'autres (S. Young, J. Hughes) pensent que la «superbiologie» nous libérera de la tyrannie de l'évolution en nous débarrassant de

la maladie, des troubles du comportement, des pathologies du vieillissement et, ultimement, de la mort. Quoi qu'il en soit, c'est la volonté de construire une évolution «sur mesure» [12] qui caractérise cette mouture du posthumanisme, celle qui utilise le terme pour parler d'un futur à accomplir. Il est donc nécessaire d'avoir en tête ces distinctions lorsqu'on parle des autres de l'humanisme.

Pour conclure, je suggérerai que le débat sur le posthumanisme est susceptible d'occulter une question autrement plus urgente et sans doute pertinente, celle de l'amélioration de l'être humain. Les posthumanistes «évolutionnistes» se présentent volontiers comme des prophètes du futur: de fait, ils prônent un dépassement de l'humanité comme étape obsolète de l'évolution. Mais ceux du moins qui croient en la «superbiologie» rencontrent des questions relativement classiques: le rôle de la médecine est-il essentiellement thérapeutique comme le pensent les bioconservateurs (L. Kass, F. Fukuyama, H. Jonas) ou bien doit-elle viser à améliorer certaines capacités humaines? Ils répondent sans état d'âme que la médecine (comme partie intégrante de la superbiologie) doit développer toutes les capacités sur lesquelles elle peut agir, jusqu'à transcender la condition humaine. Ce faisant, bien entendu, ils terrorisent une majorité de braves gens qui voient là des délires. Mais la question de savoir si la médecine doit améliorer ou augmenter certaines capacités humaines (ce qu'elle fait déjà, en tout état de cause, bien plus souvent qu'on ne croit) mérite mieux que la panique face à une foi souvent aveugle en les promesses des technosciences.

#### Correspondance

Prof. Jean-Yves Goffi  
Département de Philosophie, Bât. ARSH 2  
Université Pierre Mendès France  
F-38040 Grenoble CEDEX 9

e-mail: jean-yves.goffi@upmf-grenoble.fr

#### Références

1. Besnier JM. Demain les posthumains. Le Futur a-t-il encore besoin de nous? Paris: Hachette Littératures (Haute tension); 2009.
2. Lecourt D. Humain, posthumain. La Technique et la vie. Paris: PUF – Science, histoire et société; 2003.
3. Michaud Y. Humain, inhumain, trop humain. Réflexions philosophiques sur les biotechnologies, la vie et la conservation de soi à partir de l'œuvre de Peter Sloterdijk. Paris: Climats (Micro-Climats); 2002.
4. Sussan R. Les Utopies posthumaines. Contre-culture, cyberculture, culture du chaos. Nice: Omniscience-Les Essais; 2005.
5. Marchesini R. Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza. Turin: Bollati Boringhieri; 2002.
6. Marchesini R. Il Tramonto dell'uomo. La Prospettiva post-umana. Bari: Dedalo; 2009.
7. Sloterdijk P. Règles pour le parc humain suivi de La Domestication de l'Être. Paris: Mille et une nuits; 2010.
8. Haraway D. Des singes, des cyborgs et des femmes. Nîmes: Jacqueline Chambon; 2009.
9. Nietzsche F. La Généalogie de la morale. In: Œuvres complètes, Tome VII. Paris: Gallimard; 1971.
10. Sloterdijk P. La Mobilisation infinie. Paris: Points (Essais); 2003.
11. Fukuyama F. «Transhumanism», Foreign Policy, [updated 2004 Sept 1; cited 2010 Dec 14]; Available from: <http://www.foreignpolicy.com/articles/2004/09/01/transhumanism>.
12. Young S. Designer evolution. A transhumanist manifesto. Amherst: Prometheus Books; 2006.