

A mes parents

Mon père Martin Mbala,

Ma mère Marie Kesse !

et

A ma fille Jaëlle Mbenga !

Remerciements

La rédaction de cette thèse a bénéficié de l'accompagnement solidaire de plusieurs personnes. Celles-ci m'ont permis de sortir des sentiers battus de ma solitude de chercheur.

Je tiens tout d'abord à exprimer ma profonde gratitude à mon premier Directeur de thèse le Pr. Dr. Lukas K. Sosoe qui a accepté diriger cette thèse depuis le 13 Novembre 2013 alors que je venais juste, le 31 Octobre 2013, de défendre mon mémoire de Master à l'université catholique d'Afrique centrale, au Cameroun ; sur le thème : « De la technoscience chez Jürgen Habermas, une lecture critique de *La technique et la science comme idéologie*, perspective éthico-politique ». Je le remercie de la confiance faite à ma modeste personne, du choix de ce sujet-thématique qu'il m'a proposé, de la sollicitude paternelle et de la bienveillance pédagogique dont il a témoigné avec le curseur d'une « rigueur sympathique ». J'ai presque des larmes aux yeux quand j'écris ces lignes et les canons de la science ne sauraient arrêter ma plume de Témoin.

Lorsque j'ai contacté le Pr Sosoe par E. mail, cherchant en vain un directeur de thèse, j'ai été surpris de la rapidité de sa réponse et de la modestie qui pouvait se lire dans ses écrits. L'amitié virtuelle a duré 3 ans, le temps d'une thèse, avant même mon arrivée en Europe, le 18 Avril 2016 pour le début de sa rédaction. J'ai surtout été surpris de la constance de cette amitié, commencée dans la virtualité de deux inconnus et qui s'est poursuivie ici, en Occident de manière réelle par une adoption quasi filiale dans un contexte d'immigration qui jonglait même les contours de l'administration. Nul doute que ma thèse a connu des difficultés académiques, financières, affectives et psychologiques. Mais sa finalisation doit le mérite à Toi, « Lukas », « Mon Père » ; qui es allé au-delà de tes devoirs d'enseignant pour être à mon égard, non pas le Professeur de philosophie morale mais le pratiquant de la morale. Tu es devenu mon modèle. Que ta modestie soit blessée !

La grâce que j'ai eue dans mon parcours académique d'universitaire est d'avoir rencontré des directeurs de travaux, bienveillants. J'exprime à ce sujet ma sincère gratitude à mon directeur de mémoire de Master, le Pr Antoine Manga Bihina ; de regretté mémoire. Je lui rends un vibrant hommage à travers la défense de cette thèse, lui que je n'ai plus eu l'occasion de voir depuis le 14 Avril 2016, date à laquelle je lui disais « Aurevoir ». Par la même circonstance, je témoigne d'un merci spécial à l'égard de mon directeur des micro-mémoires au grand séminaire d'Otéle et à l'université catholique d'Afrique centrale, Mgr Thomas Bienvenu Tchoungui. Premier Professeur de philosophie morale, il m'en a donné

l'envie. Qu'il me soit permis dans la même ligne de dire Merci à mes enseignants de l'université catholique d'Afrique Centrale notamment les professeurs David Ileba, Rodrigue Nzameyo, Ndinga Mboudar, Ernest Marie Mbonda, Dany Rondeau qui m'avaient conseillé de rédiger un jour, une thèse.

J'exprime ensuite ma gratitude à mon deuxième Directeur de thèse, le Pr. Dr. Marc Maesschalk de l'université de Louvain-la-Neuve, qui a accepté cette co-tutelle et témoigné de son expérience de phénoménologue dans les orientations et corrections. Dans cette longueur d'ondes, que tout mon comité d'encadrement de thèse ainsi que mon Jury trouvent ma gratitude.

J'ai bénéficié, contre toutes attentes de l'appui financier de l'Université du Luxembourg dans le cadre de la finalisation de cette thèse. C'est l'occasion pour moi de remercier l'administration des thèses pour la bourse-logement, notamment le Doyen de la faculté des Lettres et sciences humaines, Pr. Dr. Georg Mein, le Directeur de l'école doctorale et le conseiller du Vice-recteur académique. Merci pour votre sollicitude financière dans une période décisive où je commençais à avoir des doutes que ma thèse ne s'achevât.

A mon grand-père maternel Charles Ondoa, je dis Merci d'avoir payé mes scolarités depuis l'âge de 10 ans et encouragé de poursuivre mes études jusqu'en thèse. Je lui exprime également ma gratitude, m'ayant permis de venir rédiger cette thèse au Luxembourg, d'être au contact d'un environnement d'opportunités et de garantie académique. Que ma grand-mère maternelle, sa sœur, Elisabeth Ebogo trouve aussi ma profonde considération, pour avoir vu ses économies vidées dans le cadre des démarches de cette thèse, depuis le Cameroun.

Je remercie mes parents Martin Mbala et Marie Kesse pour avoir pris l'initiative de me montrer le chemin de l'école. A mon père-instituteur, avec qui j'étais en concurrence, je dis : « Papa, j'y suis ». A ma mère, professeur de français à la cuisine, je dis : « Merci maman ».

Que ma tendre Fiancée Maxy Laurelle Lemb, biologiste, trouve l'expression de ma profonde gratitude. « Tu m'as permis de concilier l'intelligence académique avec l'intelligence affective dans une dynamique de Tolérance. Merci pour le soutien multiforme apporté, la maturation dans la gestion des problèmes de cette thèse, l'assiduité malgré la différence des aires géographiques. Chérie, nous restons dans la perspective réciproque de l'homme intégral ».

A mon jeune oncle Modeste Tabi, je dis Merci. Tu as toujours été là pour me soutenir et m'éclairer sociologiquement et financièrement même quand tout le monde m'a abandonné. Merci également à Toi, grand frère Martin Kono. Ton initiative d'appui musical m'a permis d'avoir une autonomie relative et d'acheter les livres.

Je dis Merci à mes amis de « Camerlux », (Association des camerounais du Luxembourg). Nos discussions dans les fora m'ont permis de réexaminer et de simplifier mon style afin d'apprendre à communiquer à un public multiple et large. Bien évidemment, les multiples loisirs ont été de forts moments de détente pour moi autant vos encouragements à contribuer à la bonne image des camerounais au Luxembourg m'ont fortifié.

Je dis Merci enfin à ceux que j'appelle, « les inséparables » ou « grands amis de ma thèse ». D'abord mes collègues : Roger Aguiar, Danielle Vala, Patrick Ngani, Ernest Ayeah, Alex Biagui, Deven Burks, Kadjidja. Ensuite mes amis de tous les jours : Franky Nlom, Hervé Ntemo, Stéphane Ndjomo, Joseph Emani, Christian Poll, Serges Yamatchui, Joseph Pem, Mama Lydia, Reine Bikie, Patrick Nkolo, Christelle Touko, L'Abbé François Keke Ewane, Audrey Eto'o, François-Xavier Nsana, François-Xavier Eloundou, Jacky Ndzana et j'en passe.

A toi Charlène, ma petite sœur chérie : trouve une expression forte de ma gratitude. Ta visite au Luxembourg depuis Venise en Italie et nos discussions diurnes et nocturnes ont mis la cerise sur le gâteau. Que les personnes de bonne volonté, qui ont contribué à la rédaction de cette thèse trouvent aussi ma gratitude. Les limites canoniques de cette section, m'empêchent de citer tout le monde. Merci infiniment !

Table des matières

Résumé.....	10
Abstract.....	13
Introduction générale.....	15
1) Position du problème	
2) Problématique	
3) Revue de la littérature : la complexité d'une définition	
4) Les concepts de bio-conservateurs et bio-mélioristes	
5) Méthodologie	
6) Hypothèse et originalité	
7) Articulation du travail	
Première partie : Transhumanisme comme progrès de la culture humaine : éléments constitutifs du débat.....	31
Chapitre premier : Théories et approches du transhumanisme dans le débat de l'amélioration humaine.....	33
I.1) Théorie des transhumanistes.....	34
I.1.1) Bonheur et morale comme émancipation transhumaniste chez Nick Bostrom....	34
I.1.1.1) Nécessité de l'Enhancement.....	34
I.1.1.2) Théorie du risque existentiel.....	39
I.1.1.3) Quelques interrogations.....	41
I.2) Allen Buchanan et la théorie de la justice : bonheur comme égalité technologique.....	45
I.2.1) Théorie de la justice.....	45
I.2.2) Questionnements sur la thèse de Buchanan.....	51
I.3) James Hughes et la théorie du transhumanisme démocratique : bonheur comme réalisation des idéaux de la démocratie.....	54
I.3.1) L'idée du transhumanisme démocratique.....	54
I.3.2) Les démocrates devraient embrasser le transhumanisme.....	56
I.3.3) Les transhumanistes devraient embrasser les valeurs démocratiques.....	58
I.3.4) Notre préoccupation.....	60

I.4) Ray Kurzweil et la théorie de la Singularité technologique : le bonheur vu comme libération du corps.....	61
I.4.1) Signification de la singularité technologique.....	61
I.4.2) L'homme deviendra cyborg.....	63
I.4.3.) L'uploading ou téléchargement de la conscience.....	64
I.4.4) Eléments critiques.....	65
I.5) John Harris : bonheur comme obligation morale de réussir l'amélioration humaine.....	67
I.6) Théories bio-conservatrices.....	69
I.6.1) Michael Sandel et la théorie de l'éthique du don : le bonheur humain et le progrès moral consistent en une acceptation du don de la nature	69
I.6.1.1) Transformation illimitée du paysage moral.....	70
I.6.1.2) Critique des objections bioconservatrices et applications de la théorie de Sandel.....	71
I.6.1.2.1) Réfutation de la médecine d'amélioration.....	71
I.6.1.2.2) Quelques interrogations.....	74
I.6.2) Jürgen Habermas et la théorie de l'égalité naturelle et de l'autonomie.....	75
I.6.2.1) Technologie génétique et égalité naturelle.....	76
I.6.2.2) Technologie génétique et autonomie.....	78
I.6.2.3) Interrogations	79
I.6.3) Francis Fukuyama et la théorie de l'altération de la nature humaine.....	80
I.6.3.1) Le transhumanisme détruit l'essence de la démocratie.....	81
I.6.3.2) Le transhumanisme détruit le sens de la démocratie.....	84
I.6.3.3) Questionnements sur la thèse de Fukuyama.....	85
Chapitre deuxième : Nature humaine, structuration apodictique de la moralité et du bonheur.....	88
II.1) Nature humaine comme principe supérieur de moralité et de bonheur.....	88
II.1.1.) Transhumanisme comme altération de l'homme « sujet déterminé ».....	88
II.1.2) Destruction du statut éthique de la nature.....	97
II.2) Nature humaine comme principe inférieur de moralité.....	99
II.2.1) Bio-perfectibilité et transgression de la condition humaine.....	100
II.2.2) L'homme est un être artificiel.....	103
II.2.2.1) De la rupture du statut moral de la nature dans le concept de Singularité..	104

II.2.2.2) Biologie de synthèse et reconfiguration du vivant.....	105
II.2.2.3) L'homme est un produit de l'évolution.....	107
Chapitre troisième : De l'idée d'un bonheur social dans la controverse transhumaniste des inégalités ?.....	109
III) De l'aggravation des inégalités entre riches et pauvres : une société à deux vitesses ?.....	109
III.1) Les coûts discriminatoires du transhumanisme.....	109
III.2) L'inégalité devant la mort : mort involontaire et mort choisie.....	115
III.3) Fracture génétique ou humanité à deux vitesses.....	116
III.3.1) Les inégalité historiques.....	117
III.3.2) L'impossible communauté issue de la fracture génétique.....	119
III.4) Et si les inégalités étaient un défi.....	120
III.4.1) Faire jouer la variable de la concurrence économique.....	121
III.4.2) Entrevoir la subvention.....	123
III.4.2.1) Subventionner les démunis.....	123
III.4.2.2) Subventionner les chercheurs.....	127
Deuxième partie : Transhumanisme, morale et bonheur : du fossé anthropologique au discours des incompatibilités.....	132
Chapitre quatrième : Discussion sur les conceptions transhumanistes du .progrès moral.....	134
IV.1) Définition humaniste du transhumanisme et problèmes éthiques.....	135
IV.1.1) Définition humaniste du transhumanisme.....	135
IV.1.2) Les problèmes éthiques.....	147
IV.2) Le concept stratégique et normatif du progrès moral transhumaniste : l'amélioration morale ou moral enhancement.....	152
IV.2.1) Définition et moyens de l'amélioration morale.....	155
IV.2.2) Nature de l'amélioration morale.....	155
IV.2.2.1) L'inadéquation entre le pouvoir technologique et la praxis morale.....	155
IV.2.2.2) Emotions contre-morales : le problème de la motivation morale.....	156
IV.2.3) Analyse critique.....	162
IV.2.3.1) La liberté en otage.....	163
IV.2.3.2) Prolongement de l'utilitarisme et de l'éthique de la vertu ?.....	166
IV.2.3.3) Une conception du progrès moral qui hypothèque l'importance de l'éducation.....	168

IV.2.3.4) Conservation du capitalisme de l'industrie pharmaceutique et contrôle du comportement.....	170
--	-----

Chapitre cinquième : De la transformation bio-informatique du vivant, étude d'un cas d'hybridation – « robot avec cerveau biologique »	174
---	-----

V.1) Présentation de l'expérience.....	174
V.1.1) Objet de l'expérience.....	174
V.1.2) Méthode et objectifs.....	176
V.1.3) Résultats.....	177
V.1.3.1) Communication de la culture neuronale avec le robot.....	177
V.1.3.2) L'aptitude au mouvement.....	178
V.1.3.3) Une structure corporelle proche de celle de l'humain.....	179
V.2) Des parallélismes transhumanistes.....	181
V.2.1) Réductibilité de la conscience humaine au cerveau.....	181
V.2.2) Innovation de la conception du vivant.....	183
V.3) Discussion.....	186
V.3.1) Humanisme critique.....	187
V.3.2) De la réductibilité de la conscience humaine au calcul à l'inexistence du progrès moral.....	188

Chapitre sixième : Les conditions du bonheur humain face au transhumanisme.....	198
--	-----

VI.1) Les promesses du bonheur.....	198
VI.1.1) Bonheur comme orientation des approches transhumanistes.....	198
VI.1.1.1) Le discours thématique.....	199
VI.1.1.2) Dévoilement du bonheur : les trois transformations.....	201
VI.1.1.2.1) La protection de la vie.....	201
VI.1.1.2.2) L'optimisation de la cognition.....	203
VI.1.1.2.3) L'élévation du bien-être.....	205
VI.2) Prolongation de la vie et immortalité : les projets transhumanistes du bonheur....	206
VI.2.1) Bonheur comme prolongation de la vie.....	207
VI.2.1.1) Souris transgénique et télomérase.....	207
VI.2.1.2) Les drosophiles de Michaël Rose.....	208
VI.2.1.3) Gènes de longévité et restriction calorique.....	209
VI.2.1.4) L'approche de la pharmacologie.....	212
VI.2.2) Bonheur comme immortalité.....	213

VI.2.2.1) Le bonheur est une transcendance personnelle et collective : le modèle singularitarien.....	214
VI.2.2.2) L'expérience de la cryogénisation.....	218
VI.3) Le bonheur transhumain : entre humanité et fonction(s).....	219
VI.3.1) Une confusion entre les fins et les moyens.....	220
VI.3.2) Une conception du bonheur aux antipodes de la perspective multidimensionnelle de l'humain.....	223
VI.3.3) Du bonheur humain comme acceptation de Soi.....	230
Conclusion générale	232
1) Des réponses-thèses ou résultats	
2) Des propositions	
Bibliographie	238

Résumé

La thèse que nous soutenons est la suivante : le transhumanisme est incompatible avec les promesses de progrès moral et de bonheur humain qu'il défend. Philosophie d'auto-transformation artificielle de l'homme en général, ce mouvement se dirige vers un posthumanisme qui repose sur une base anthropologique discutable car elle indique la création d'une autre espèce qui saborde au demeurant les promesses de perfection de l'humain du fait de la destruction des pré-conditions constantes de l'humain à savoir la vulnérabilité et la finitude.

Le préfixe « trans » joue une double fonction dans le mouvement transhumaniste. S'il est possible d'apprécier d'une part ce préfixe comme un dépassement nécessaire et qualitatif de l'humain qui renseigne sur les techniques d'amélioration en cours dans le milieu médical ; il reste que l'idée de fabrication technologique d'un autre type d'homme rend confuses les promesses d'accéder à une perfection morale et à un bonheur individuel, universel, total et définitif. Le préfixe « trans » se dédouble, cesse d'être un auto-dépassement modeste, nécessaire dans la formation de certains projets d'aide à l'amélioration médicale de l'humain pour devenir une sorte d'itinéraire qui poursuit l'instauration d'un nouvel homme, d'une nouvelle espèce à l'appareillage technologique lui aussi différent.

Pourtant, nous ne nous intéressons pas aux formes de transhumanisme. La raison en est qu'une étude des formes de transhumanisme serait si nuancée qu'elle nous éloignerait de la dynamique d'ensemble du mouvement. Orientée vers le débat plus large de l'amélioration humaine dont le transhumanisme se nourrit, notre argumentation porte sur le concept de transhumanisme.

De ce fait, deux aspects fondamentaux de la vie humaine sont mis en cause : la morale et le bonheur. Une abondante littérature transhumaniste présente la morale comme la résultante du progrès technologique. De même, la question du bonheur revient sans

cesse. Tout converge : les transhumanistes envisagent de rendre l'homme heureux et moralement parfait. Mais de telles promesses font-elles sens ?

La défense de cette thèse est menée à deux niveaux. Du point de vue moral, le transhumanisme adopte une approche techniciste de la morale qui réduit l'homme aux catégories techniques. Ce projet rend discutable la réalisation de certains aspects vitaux du discours moral notamment la vulnérabilité, la liberté et l'intentionnalité.

En effet, nous considérons que la morale entretient une relation avec la vulnérabilité du sujet humain. C'est parce que la vulnérabilité accompagne l'humain au quotidien, par de - là les frontières géographiques et culturelles que le discours moral se définit comme un cadre normatif de protection et de prescription pratique de l'homme. Avec l'idée d'un être parfait à laquelle nous conduit la démarche transhumaniste, devient incertaine, la détermination possible de l'éthique. Un être parfait a-t-il besoin de morale ? Peut-on transformer la structure morpho-psychologique de l'homme et pratiquer la morale ? En quel terme pourra-t-on parler du bonheur de l'homme ainsi transformé ?

Partant en outre du postulat que la liberté constitue la clé qui rend possible la détermination de l'acte moral comme acte volontaire, nous percevons que la surdétermination de la technologie dans la constitution de l'identité humaine réduit les frontières des pouvoirs de l'agent moral. S'obscurcit devant l'acte moral, la possibilité de voir en l'homme la part de la conscience humaine et celle de l'induction technologique puisque la technologie introduit une automation et une sorte de médicalisation dans l'agir humain.

Pour ce qui est de la promesse du bonheur dans les thèses transhumanistes, nous soutenons que l'idée de fabrication d'un être parfait est incompatible avec la réalisation du bonheur humain. L'expérience humaine du bonheur montre que sa réalisation a pour condition la finitude du sujet humain. Comme le progrès, le bonheur suppose un état antérieur d'insatisfaction singulière vécue dans la perception de l'homme comme être fini. En tant qu'être de manques et de besoins, l'humain vit en permanence un vide et ressent un besoin d'être, autant de déterminants qui fondent sa quête de progrès. La satisfaction de chaque manque permet de déterminer l'idée du bonheur. Et le bonheur est la satisfaction totale des besoins. Malade, l'humain se sent heureux une fois en santé. Pauvre, il voit le bonheur dans la richesse. Chômeur il se sent heureux quand il décroche un emploi décent. Croyant, il se sent heureux dans ses modes de communication spirituelle. Or, les transhumanistes ont une conception si technologique de l'homme qu'ils en viennent à

penser qu'on peut fabriquer le bonheur. On voit mal comment le progrès moral et le bonheur humain peuvent découler d'un être humain réduit à n'être qu'un artéfact.

Abstract

The thesis we support is as follows: transhumanism is incompatible with the promises of moral progress and human happiness that it defends. Philosophy of artificial self-transformation of man in general, this movement is heading toward a posthumanism which rests on a debatable anthropological basis indicating the creation of another species which scuttles the promises of perfection of the human being of destruction of human preconditions, namely vulnerability and finitude.

The prefix « trans » plays a dual role in the transhumanist movement. If it is possible to appreciate, on the one hand, this prefix as a necessary and qualitative surpassing of the human, reflecting the improvement techniques that are used in the medical environment ; the fact remains that the idea of the technological production of another type of man confuses the promises of achieving moral perfection and individual, universal total and final happiness. The prefix « trans » splits, ceases to be a modest self-overcoming, necessary in the formation of certain projects to aid the medical improvement of humans to become a sort of route which pursues the establishment of a new man, of a new species with technological equipment also different.

However, we are not interested in forms of transhumanism. The reason is that a study of forms of transhumanism would be so nuanced that it would distance us from the overall dynamics of the movement. The main part of our argument relates to the concept of transhumanism.

As a result, two fundamental aspects of human life are called into question: morality and happiness. Abundant transhumanist literature presents morality as the result of technological progress. Likewise, the question of happiness keeps coming up. Everything converges transhumanists plan to make man happy and morally perfect. But do such promises make sense?

The defense of this thesis is carried out on two levels. From a moral point of view, transhumanism adopts a technicalist approach to morality linked to the reduction of man to technical categories. This project makes the achievement of certain vital aspects of moral discourse questionable, notably vulnerability, freedom, and intentionality.

Indeed, we consider that morality maintains a relationship with the vulnerability of the human subject. It is because vulnerability accompanies humans daily, across geographic and cultural boundaries, that moral discourse is defined as a normative

framework for the protection and practical prescription of man. With the idea of a perfect being to which the transhumanist approach leads us, the possible determination of ethics becomes uncertain. Does a perfect being need morality? Can we transform the morpho-psychological structure of man and practice morality? In what term can we speak of the happiness of man thus transformed?

In addition, starting from the postulate that freedom constitutes that which makes it possible to determine the moral act as a voluntary act, we perceive that the overdetermination of technology in the constitution of human identity, reduces the limits of the powers of the moral agent. Before the moral act, the possibility of seeing in man the part of human consciousness and that technological induction is obscured.

With regard to happiness, a fundamental aspect of human life to which transhumanists refer, we argue that the idea of making a perfect being is incompatible with achieving human happiness. The human experience of happiness shows that its achievement is subject to the finitude of the human subject. Like progress, happiness supposes. Like progress, happiness supposes a previous state of singular dissatisfaction experienced in the perception of man as being finite. As a being of want and need, the human nourishes a void and a need to be, determinants which underpin his quest for progress. The satisfaction of each lack determines the idea of happiness. And happiness is the total satisfaction of needs. Sick, humans feel happy once healthy. Poor, he sees happiness in wealth. Unemployed, he feels happy when he gets a decent job. Believer, he feels happy when he gets a decent job. Believer, he feels happy in his modes of spiritual communication. However, transhumanists have such a technological conception of man that they come to think that we can make happiness. It is difficult to see how moral progress and human happiness can result from a human being reduced to being only an artifact.

Introduction générale

1) Position du problème

Le transhumanisme s'inscrit dans le débat plus large de l'amélioration humaine. Il en constitue une orientation qui indique l'idée d'une humanité achevée. D'un point de vue philosophique, l'homme se définit comme un être culturel, capable de penser l'univers, de transformer le réel, d'inventer des objets et de fabriquer des outils. Son histoire montre bien des phases de transformation de l'univers et de remodelage de la nature qui permettent de voir l'éveil d'une intelligence qui n'est pas restée muette devant les aspirations au bonheur et le désir de satisfaction des besoins courants. L'idée de transformation est solidaire du devenir de l'humanité. L'itinéraire des techno-sciences en atteste : des méthodes archaïques, rudimentaires aux méthodes nouvelles, de la pierre taillée à la pierre polie ; de la découverte du feu à la révolution industrielle ; nous avons assisté au déploiement d'une vie humaine centrée sur un « mieux-être », « un bien-être » et « un espoir de l'être ».

Avec le transhumanisme, cette capacité de transformation connaît de nos jours une accélération et un changement d'orientation. C'est une révolution. Elle bouleverse, inquiète, interroge. Autrefois acteur de la transformation, l'homme en est devenu lui-même sujet à transformation. Plus qu'hier, l'humanité est bouleversée ! Elle l'est, précisément dans l'éclipse de ses repères. Elle s'oriente dans la quête de son sens : entre pré-humanité, transhumanité et posthumanité. Où situer l'humanité ?

Un rapide coup d'œil historique révèle que la transformation est un produit de culture. Dans le cadre des mythes, bien de récits soulèvent des cas de transformation des animaux en humains. De même, certaines religions développent une assise doctrinale basée sur l'augmentation paroxystique de l'humain.

Si ces formes de transformation de l'homme s'appuient sur la spiritualité, force est de constater que la forme contemporaine de transformation fortement débattue concerne plus exactement le corps. Il est question de la transformation de la condition biologique de l'être humain, de son augmentation en taille, en degré, en étoffe et en pouvoirs : une augmentation quantitative. C'est le dépassement du corps, vu désormais comme une limite biologique. Certains auteurs à l'instar de Jean – Michel Besnier observent : « Le transhumanisme dessine un avenir où le corps n'aura plus sa part, ni non plus aucun des

déterminismes (psychologiques ou sociaux) qui nous enchaînent à la nécessité et font de nous de simples données naturelles »¹. Cette posture informe de la dynamique du programme transhumaniste et se distingue de la déclaration de James Hughes : « Futurs hommes OGM et cyborgs. Vous n'avez rien à perdre, si ce n'est vos corps humains, mais des vies plus longues et des cerveaux plus gros à gagner. Transhumanistes de tous les pays, unissez-vous. »²

Une telle déclaration va sans doute au-delà d'un appel à l'auto-transformation, pour dévoiler le nouvel esprit du discours sur l'humain : le dépassement. **Compris comme amélioration de l'être humain par la technologie ou dépassement de ses limites biologiques, le transhumanisme** se structure comme un « problème-défi ».

Le dépassement des limites biologiques de l'humain constitue dès lors, un projet. Celui - ci se focalise d'abord sur le corps. Fardeau de l'homme, le corps est pour les transhumanistes, orphelin, faible et limité. Il ne représente pas le système de performance de la technique. La littérature transhumaniste abonde d'un ensemble d'initiatives mettant en exergue des thématiques telles que l'intelligence artificielle, la convergence des NBIC (Nanotechnologies, Biotechnologie, Informatique, sciences Cognitives), le téléchargement de la conscience etc. Comme projets, on peut voir la mise sur pieds d'exosquelettes qui dévoilent comment le corps humain est capable de supporter des charges de plusieurs kilogrammes, la fabrication des prothèses susceptibles de prolonger les jambes ou les mains, les implants cochléaires destinés à rendre l'écoute plus performante et fine, les implants oculaires dont le but est d'améliorer la vue, les organes artificiels comme le cœur artificiel, fonctionnel depuis 2014, les implants neuronaux ; opératoires depuis 2016 etc.

Le transhumanisme vise aussi l'éradication de la maladie. La pré-maladie ou réécriture du vivant est mise sur pieds. S'estompent les frontières entre thérapie et amélioration. Illustrons la thérapie génique qui consiste à remplacer les mauvais gènes par de bons gènes ; la thérapie cellulaire dont l'objet porte sur le remplacement d'organes défectueux par des cellules souches ; le diagnostic préimplantatoire et le séquençage de l'ADN.

C'est enfin l'abolition de la mort qui est présentée. Par ce terme, il faudrait entendre la promotion de l'immortalité ou de la vie sans fin. Sans doute n'est-il pas question d'une forme de croyance en l'au-delà, qui accepte la mort comme passage pour la résurrection,

¹ J.M. Besnier, *Demains les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Arthème Fayard, 2012, p.68.

² J. Hughes, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the redesigned Human of the Future*, Westview Press, 2004 p.14.

enseignement des religions révélées comme le Christianisme. Des projets tels que le téléchargement de la conscience humaine dans un support informatique et les recherches sur l'intelligence artificielle en attestent.

De manière non exhaustive, voilà autant de projets et d'applications consultables dans un vaste programme dit « La Convergence NBIC » (Nanotechnologies, Biotechnologies, Informatique, sciences Cognitives). De tels projets rendraient possible la fin du parcours du transhumanisme en posthumanisme entendu comme philosophie de façonnement d'un être complètement nouveau et différent de l'humain.

Même s'il est difficile de procéder à un éventail complet des projets transhumanistes, force est de voir que ces projets articulent une fonction et un sentiment : l'amélioration et l'inquiétude. Lorsqu'ils se situent dans l'horizon de la continuité culturelle des inventions dont le but est d'améliorer les conditions de vie de l'humain, ils relèvent du progrès humain et restent fidèles à la notion plus précise de l'amélioration humaine. Lorsqu'ils s'orientent dans la fabrication imaginaire d'un autre type d'homme, en détruisant les pré-conditions psychologiques qui permettent la réalisation des promesses du progrès moral et du bonheur, ils inquiètent, interrogent et bouleversent !

Plusieurs thématiques générales y sont posées. La première est relative au progrès. Elle surgit parce que les transhumanistes justifient les formes de transformation développées par la notion de progrès. Surgissent de ce fait des questions relatives au sens et à l'évaluation du progrès. Que signifie précisément améliorer l'homme et dans quelle direction orientons-nous le progrès de l'humain et de la culture ?

La deuxième thématique concerne plus exactement l'humanisme. Les transhumanistes arguent volontiers qu'ils sont habités par un réel souci humaniste c'est-à-dire une sorte de valorisation de l'homme par le dépassement biologique. Ils clament avoir résolu proprement le problème historique et culturel de l'amélioration humaine. Or, le concept d'humanisme reste à nos yeux, ambigu, quel qu'en soit la tradition. Il peut être compris comme conservation ou dépassement. L'humanisme est avant tout polysémique. Que voulons-nous précisément signifier lorsqu'on dit qu'une forme d'amélioration est effectuée à des fins humanistes ?

La troisième thématique s'attache à la mise en relief de la nature humaine. En effet, certains transhumanistes affirment que le désir de transformation est ancré dans la nature même de l'homme. Mais à quoi devrait-on référence lorsqu'on évoque l'idée de la nature humaine, querelle pérenne dans la tradition philosophique ?

2) Problématique

Les transhumanistes se fondent sur l'idée moderne que l'être humain est perfectible. Soumis à aucune détermination naturelle, il peut engager la transformation totale de son corps, de son intelligence, de ses qualités morales pour vaincre la maladie, la souffrance et la mort. Ces mêmes transhumanistes définissent un type de progrès moral qui indique que la transformation des qualités morales de l'homme est non seulement possible par des voies technologiques, ne pose aucun problème au plan de l'autonomie de l'individu et de l'exercice des libertés individuelles. Ils insistent précisément sur l'hypothèse que ce progrès moral peut être global et faire surgir un type d'homme parfait. Emerge d'autre part, la promesse d'un bonheur humain comprise comme accomplissement de tous les désirs de perfectionnement historique de l'humain, à travers la création d'une espèce autre et différente de l'humanité ordinaire.

L'idée de dépassement des déterminations biologiques de l'humain s'ouvre donc sur la fabrication d'un autre type d'être : « parfait », « puissant ». De ce fait, le transhumanisme s'achève en posthumanisme et soulève des questions sur la texture et les attributs humains qui rendraient possibles les promesses de progrès moral et de bonheur qu'il présente.

Les thèses transhumanistes de perfection humaine rencontrent des critiques cruciales relatives à la nécessité de conserver une définition de l'homme qui n'altère pas sa condition biologique, respectueuse de la nature humaine. Ces thèses se trouvent si contrastées qu'elles entendent rompre avec une idée claire de la structure morphologique de l'humain, déjà admise dans nos sociétés. D'un point de vue strictement technique, la démarche transhumaniste s'éloigne quelque peu de la dynamique de l'amélioration humaine ou « human enhancement » en ce sens qu'elle entend transformer l'identité humaine. Or, on peut biologiquement améliorer l'homme sans le transformer. On peut dépasser l'homme sans envisager la fabrication d'un être nouveau, totalement différent de l'humain ordinaire. Les thèses transhumanistes se trouvent donc débattues parce que le type d'humanisme y proposé, dégage de nouvelles caractéristiques sur l'identité humaine.

Celles-ci vont au-delà de la simple affirmation du progrès humain comme résultante d'une définition de l'homme comme raison et liberté.

Se pose avec acuité le problème de l'identité humaine devant la destruction des traits distinctifs de l'humain à savoir : la vulnérabilité et la finitude. Notre interrogation se veut dès lors précise : Le transhumanisme est-il compatible avec les promesses de progrès moral et de bonheur humain ?

3) Revue de la littérature : la complexité d'une définition

Complexe, le terme de transhumanisme donne lieu à des représentations multiples et divergentes. La première difficulté vient de sa parenté avec le concept d'amélioration humaine ou « human enhancement ». Si le transhumanisme y fait régulièrement recours pour se situer dans le discours méta-éthique et métaphysique du dépassement de l'humain par des voies de transformation biologique, il reste que la démesure du mouvement ne laisse pas toujours la possibilité de déterminer à première vue, ce qui relève d'une simple amélioration humaine et ce qui se décline plus exactement en transhumanisme. Cette difficulté provient du fait qu'il n'est pas évident d'aborder le transhumanisme sans faire référence à l'amélioration humaine tandis que la démarche inverse semble davantage plus aisée.

Dans le cadre de notre thèse, nous entendrons par transhumanisme toute idée et toute tentative d'amélioration humaine faible, moyenne et forte susceptible de conduire dans le temps et par l'action, à l'altération de l'identité du vivant. Nous pourrions comprendre par cette position que la frontière entre « human enhancement » et le transhumanisme n'est pas précise. Même si certains auteurs n'utilisent pas le concept de transhumanisme dans leurs écrits et se refusent toute considération transhumaniste, leur évocation régulière dans le débat transhumaniste fournit la preuve d'une incessante parenté entre l'amélioration humaine et le transhumanisme. Une autre argumentation indique la logique de progrès inhérente à *l'application a posteriori* du concept de « human enhancement » dont les usages multiples serviraient d'élaboration méthodologique au mouvement transhumaniste. Il est difficile de distinguer la thérapie de l'amélioration. Le concept d'amélioration humaine se démarque lui-même de l'humanisme classique qui faisait référence à

l'amélioration de l'humain par des moyens symboliques comme l'éducation et la culture. Il y a amélioration humaine parce qu'une certaine transformation biologique de l'humain est pensé et envisagée.

Une autre difficulté vient de la façon dont le concept de transhumanisme est manié par les auteurs. Quand il ne donne pas lieu à des spécificités propres au contenu que chaque auteur lui assigne, il se retrouve diversement employé, soulevant des polémiques relatives à sa reconnaissance académique et à l'usage populaire permanent.

Bien que relative, la classification académique dominante distingue trois traditions :- la tradition transhumaniste, considérée radicale – la tradition bio-conservatrice, opposée à l'idée d'amélioration humaine – la tradition libérale, portée à une amélioration mesurée de l'humain.

Pour le transhumaniste Nick Bostrom, « Transhumanism is promoting responsible ways of using technology to enhance human capacities and to increase scope of human flourishing. »³

D'après cette conception, la technologie constitue le vecteur de l'amélioration de la condition humaine. Les éléments de cette condition vulnérable sont physiques, cognitifs ou moraux. Le dépassement s'impose à l'humain, les traits naturels constituent des limitations. Il importe aujourd'hui d'amorcer l'étape du progrès biologique par des voies technologiques.

Le discours des limites devrait céder le pas à celui de l'illimité. L'inacceptation de la souffrance, de la mort et de la maladie constitue une marque de rupture. Le handicap est un frein à l'émancipation. La taille, la forme des muscles, les modestes capacités cognitives sont appelées à s'étendre et à se transformer. C'est cela la performance.

Le mouvement transhumaniste a une charte intitulée : *Déclaration transhumaniste* et la citation de Bostrom en est une formulation. On peut aisément y lire que le transhumanisme est une prise de distance totale avec le discours des fondements et de l'absolu. C'est la modification de la condition humaine, figée dans l'espace-temps, le débarras du corps et des souffrances afférentes ouvre au dépassement de l'esprit religieux, dogmatique⁴.

De la conception de Bostrom se dégagent, à tout le moins deux enjeux. D'une part, cette conception prolonge certaines considérations scientistes de la Modernité défendant le progrès humain par le progrès technologique. D'autre part, elle donne une nouvelle

³ N. Bostrom, "Transhumanist FAQ", nickbostrom.com/view/transhumaniste.pdf, p.4.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 46.

détermination conceptuelle à la pauvreté : nous naissons pauvres. La pauvreté cesse d'être économique, sociale ou morale, pour devenir biologique. Elle ne concerne pas seulement le handicap. Tout corps humain est un handicap ! C'est la forme biologique même de l'espèce humaine qui est rejetée. Insuffisante, elle n'est ni immuable, ni sacrée.

Comment définir le projet humaniste de la Modernité ? Comment percevoir l'humanité de l'homme aujourd'hui et son identité biologique ?

Si cette poursuite de l'amélioration implique l'adhésion de l'individu, c'est précisément parce qu'il s'agit de la lutte pour l'épanouissement total de l'individu, la quête du bonheur. Le transhumanisme, pense Bostrom, reprend la promotion des valeurs et principes de la modernité telle la rationalité, la liberté, la tolérance, la démocratie, la solidarité. L'autonomie prend le sens de la liberté pour l'individu de modifier son corps.

Pour Allen Buchanan, partisan de la tradition libérale dite médiane, le débat moderne concerne l'amélioration humaine. Celle-ci répond à une exigence de justice. La justice est perçue comme égalité de chances. La loterie naturelle est injuste, distribue des qualités et talents de manière inégale aux hommes. Certains naissent handicapés, d'autres nantis physiquement. Les uns naissent avec des capacités cognitives là où d'autres peinent à avoir une mémoire éveillée. D'aucuns naissent vertueux là où d'autres viennent au monde avec des vices. Des individus naissent en bonne santé à côté de ceux qui croupissent sous le poids de maladies héréditaires.

Le hasard est donc inégal et crée la dysharmonie. De manière aléatoire, il distribue des dons et défauts aux individus sans justification. L'homme en est victime.

A côté de l'inégalité des chances orchestrées par la nature, se trouve une opportunité de compensation. C'est la technologie. Elle devrait agir sur l'humain et combattre ces injustices qui ont pour auteure, la nature. Buchanan fonde ses espoirs sur la technologie génétique. La génétique va apporter la possibilité croissante de corriger les inégalités naturelles. On pourrait les prévenir par eugénisme négatif ou les corriger par thérapie génique / eugénisme positif. Dans tous les cas, il s'agirait d'étendre le schéma de la redistribution sociale à la redistribution biologique : redistribuer les ressources naturelles, c'est-à-dire les gènes⁵.

⁵ A. Buchanan et Alii, *From chance to choice. Genetics and Justice*, Cambridge University Press, 2004, p. 65; 76s. La dynamique de cet ouvrage consiste à défendre les intérêts supérieurs de justice comme raison fondamentale de la révolution transhumaniste.

Le transhumanisme est ainsi consubstantiel à l'idée de justice. Autant passer du hasard au choix, des inégalités naturelles aux atouts culturels. Et l'individu est convié à faire un tel choix.

Dès lors, conviendrait-il de se soustraire à toute opposition liée au développement du génie génétique. Cette technique offre l'avantage de corriger les inégalités naturelles et partant, d'instaurer une égalité de talents. La nature est grosse d'erreurs, insensible à la souffrance et à la performance du fait des inégalités de base. Exclure l'hypothèse d'une restauration de l'égalité d'opportunités que propose le transhumanisme, constitue une erreur devant l'inégalité des aptitudes physiques et mentales des individus.

Buchanan se refuse de considérer qu'une application de la génétique en vue de la justice sociale distributive pourrait créer un sentiment d'exclusion auprès des handicapés. L'amélioration humaine est un bien global. Le développement de l'eugénisme négatif permettrait d'éviter de manière générale, des maux. C'est pourquoi, il est nécessaire de rester attentif aux bienfaits de la technologie, de sorte que les innovations profitent à tout le monde. Il importe par ricochet d'insister sur la mission protectrice de l'Etat à travers l'introduction de la régulation du marché génétique: « (...) we believe that the needed counterweight to the market is the state , acting both to regulate and, through taxation, to provide services »⁶.

Au chapitre 8 de *Beyond Humanity*, Buchanan consacre une réflexion à la justice distributive et la diffusion d'innovations. Un passage illustre fort bien les bases d'une théorie de la justice technologique :

There are three basic types of institutional strategies for the pursuit of justice in innovation: (1) prohibition of innovations that would worsen existing injustices or create new injustices; (2) creation of innovations to ameliorate existing injustices; and (3) diffusion of innovations in order to avoid injustices that would arise from differential access to them or to promote justice by ameliorating or removing existing unjust disadvantages.⁷

Certains auteurs contestent cette position. Ainsi les thèses de Buchanan se situent-elles à l'opposé de celles de Sandel et d'Habermas, comme nous le verrons ci-dessous. Non seulement Sandel voit en l'ingénierie génétique, l'aggravation des inégalités mais également, il considère la vie comme un don. Les dons de la nature ne devraient, selon lui, être interprétés comme inégalités. Habermas considère que le génie génétique efface l'égalité naturelle. Celle-ci signifie précisément, le fait pour tous les individus de venir au

⁶ *Ibid.*, p.339.

⁷ A. Buchanan, *Beyond Humanity?*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p.252.

monde par l'expérience humaine de la natalité et non de la fabrication ou détermination technologique artificielle des traits d'une personne future.

L'enjeu éthique est clair : quelle est la place de l'amélioration humaine dans la problématique de l'égalité ? S'agirait-il d'une extension ou d'une résorption des inégalités ? Comment définir les inégalités au plan éthique ?

Pour l'auteur – libéral John Harris, l'amélioration humaine indique l'entrée de l'humanité dans un processus évolutif nouveau : « Le point important est que nous avons atteint un stade inédit dans l'histoire de l'humanité : de futures tentatives pour améliorer le monde impliqueront non seulement que le monde soit changé, mais que l'humanité elle-même soit transformée »⁸.

L'idée développée ici est celle du sens du changement. L'auteur montre que l'homme est la nouvelle orientation du progrès technologique. L'amélioration humaine s'atèle à transformer par le biais de l'ingénierie génétique et de la pharmacologie, la forme de l'espèce humaine. C'est une relecture, une correction de l'humanité de l'homme. Voilà pourquoi Harris utilise l'expression « stade inédit ». Elle ennoblit le projet.

Cette reconnaissance de l'amélioration humaine comme bien fonde la justification morale que développe ensuite John Harris. L'« enhancement » ou amélioration, est recherchée parce qu'il ne pose pas de problème. Il améliore, perfectionne les conditions matérielles du sujet ; participe de la bienveillance et souscrit aux désirs des individus. Comme bien, il n'exerce pas de contrainte qui exclut la liberté. Le sujet y accède par son consentement lorsqu'il opère un choix conscient à travers l'examen des avantages que procure l'enhancement. Les raisons morales qu'avancent ceux qui accèdent à l'enhancement sont prioritaires devant les problèmes que générerait le transhumanisme :

Si (...) les améliorations (enhancements) sont manifestement un bien pour nous, et si ce bien peut être obtenu en toute sécurité, alors les gens ne devraient pas seulement pouvoir avoir accès à ces biens pour eux-mêmes et pour ceux dont ils ont la charge ; ils ont aussi des raisons morales claires- et peut-être l'obligation- de les rechercher.⁹

Il convient de voir que la démarche d'Harris part de l'impératif de perfectionnement du monde. Rendre le monde meilleur est une tâche qui incombe à l'homme. De ce point de vue, le philosophe se doit de dépasser la distinction thérapie-amélioration et les risques de l'« enhancement » pour se focaliser sur la liberté informée des individus dans l'exercice

⁸ J. Harris, « Chapitre 8. Enhancement et éthique », *Journal international de Bioéthique*, N°3, Vol.22, 2011, p. 140.

⁹ J. Harris, *Enhancing evolution. The ethical case for making better people*, Princeton University Press, 2007, p. 35.

du choix. L'individu rend compte à lui-même. L'amélioration humaine devient une opportunité :

Pour la première fois, nous pouvons entreprendre de façonner notre destinée non seulement en choisissant le genre de monde que nous voulons créer et habiter, mais aussi en choisissant ce que nous souhaitons être. Nous pouvons littéralement changer la nature des êtres humains.¹⁰

L'Etat libéral devient déterminant pour la poursuite d'une telle opportunité. Il encadre les libertés individuelles et défend la « liberté technologique ». Choisir les « enhancements » est une autre façon d'exercer sa liberté à côté d'autres formes de libertés qui participent toutes du progrès de l'humain.

Bien entendu, l'enjeu politique est le suivant : comment l'Etat libéral répondra-t-il des espaces de libertés ?

Voilà autant d'enjeux pertinents. Ils occupent l'actualité. Comme le rapporte Luc Ferry, le 18 Avril 2015, une équipe de généticiens chinois et français notamment Emmanuelle Charpentier et Jennifer Doudna a réalisé une étonnante expérience : le système est dit « Crispr-Cas 9 »¹¹. Ce système associe réparation, immunologie et modification du génome. Il est possible de lire l'ADN et de lui assigner la forme souhaitée. Plusieurs scientifiques fondent en cette technique génétique, l'espoir de venir à bout de la pandémie de l'humanité : le SIDA.

Jetons par ailleurs un regard évolutif sur la prospection de la convergence des NBIC (Nanotechnologies- Biotechnologies- Informatique- Sciences cognitives) annoncée par les transhumanistes comme Raymond Kurzweil. Sans doute voudraient-ils passer de l'homme 1.0 à l'homme 2.0. C'est le dépassement de la normalité, de l'homme dans sa structuration ordinaire, c'est-à-dire sa forme actuelle, pour l'émergence de la « singularité » définie comme rupture et édification d'une autre espèce.

Sur le plan institutionnel et mondial, trois rapports ont fait l'objet d'attention particulière. Dans le rapport « Nanotechnology, Biotechnology, Information technology and Cognitive science : Converging Technologies for Improving Human Performance » publié en 2002, l'enjeu consistait aux yeux de Gilbert Hottois, en une évaluation des possibles retombées économiques et hégémonistes de la technocratie. Comment penser la conservation de la supériorité des Etats-Unis dans une société globale de performance ? La conclusion fut la suivante : « Dans un monde concurrentiel, en perpétuelle évolution et

¹⁰ J. Harris, *Wonderwoman and Superwoman. The ethics of biotechnology*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p.2.

¹¹ L. Ferry, *La révolution transhumaniste, comment la techno-médecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris, Plon, 2016, p. 7.

potentiellement très conflictuel, le choix en faveur du « human improvement » par les technologies convergentes est la condition première pour demeurer économiquement compétitif et pour assurer la sécurité nationale et la sécurité des Etats-Unis. »¹² La convergence des technologies ouvrait également à une critique du paradigme de spécialisation en science. Aussi fallait-il envisager l'interdisciplinarité pour un nouveau rapport science-société.

Face à l'enthousiasme américain, fut dressée par l'Union européenne en 2004, le rapport « Converging technologies. Shaping the future of European Societies ». Il s'en est suivi une réaction bio-conservatrice basée sur la défense d'un type précis d'humanisme : l'humanisme judéo-chrétien promu par certains philosophes comme Hans Jonas avec le principe de précaution, mobile d'influence de certaines lois de bioéthique. Penser le transhumanisme ici, c'est d'un point de vue critique, conserver l'identité humaine relative à notre essence. Identité, c'est-à-dire rester identique, ne pas modifier l'espèce. L'orientation thérapeutique du transhumanisme a été défendue c'est-à-dire la restitution des formes perdues par le vivant par suite d'une contingence, dans le domaine de la santé. Interprétant ce rapport, Gilbert Hottois souligne : « Ces technologies devraient être réservées à des usages thérapeutiques sous les auspices de la médecine et de son éthique traditionnelle »¹³.

Les enjeux de cette problématique connaîtront au plan mondial, une nette évolution en 2009 grâce aux débats contradictoires. Dans le rapport « Human Enhancement », la complexité du transhumanisme amène à tourner le dos à son rejet trivial. Dès lors, la distinction thérapie –amélioration est gommée pour entrevoir la santé comme un état de bien - être total qui intègre les aspects mental, psychologique et social en rapport à la définition de l'Organisation Mondiale de la santé¹⁴.

Observons au terme de cette revue de littérature l'étape d'un progrès de la culture définie dans chaque approche. Des idées respectives de progrès moral et de bonheur se dégagent.

¹² G. Hottois, « Humanisme, transhumanisme, posthumanisme », *Revista Colombiana de Bioética*, Vol. 8, N°2, julio-diciembre, 2013, p. 142.

¹³ *Ibid*, p.143.

¹⁴ Le préambule de la constitution de l'organisation mondiale de la santé (1946) stipule « La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité ».

4) Les concepts de bio-conservateurs et de bio-mélioristes

D'un point de vue systématique, le transhumanisme comprend deux courants de pensée : le bio-conservatisme et le bio-méliorisme. Comme mentionné un peu plus haut, il existe en outre une tradition dite libérale qui prend position en faveur de l'amélioration humaine pour des raisons démocratiques et utilitaristes. Moins marginal, la position libérale est d'un profond intérêt. Cependant, nous préférons dans cette fresque, mettre en présence les deux concepts radicaux pour voir l'opposition.

Par « bio-conservateurs », nous désignons un ensemble de penseurs et d'auteurs qui contestent l'auto-transformation artificielle de l'homme. Ils désirent conserver la forme actuelle de l'espèce humaine et estiment que le transhumanisme résulte d'une altération de la nature humaine, d'un désir de jouer à Dieu, d'une atteinte à la dignité humaine, à l'autonomie de la personne et d'une justice désormais problématique. Les bio-conservateurs sont également comparés aux néo-luddistes. Il s'agit en réalité d'un groupe qui s'est opposé aux fonctions assignées à la machine dans l'univers du travail pendant la révolution industrielle en Angleterre même si dans le contexte actuel, la critique des machines émerge peu. Les bio-conservateurs les plus connus, sur lesquels s'appuiera notre investigation sont : Michael Sandel, Francis Fukuyama et Jürgen Habermas.

Par « bio-mélioristes », nous entendons un ensemble de penseurs qui prônent la transformation de l'être humain par la technologie. Ils sont dits « transhumanistes » et pensent que l'évolution humaine n'est pas achevée, que l'amélioration technologique produit le bien-être de l'individu. Les plus connus sont : Nick Bostrom et Ray Kurzweil. Pour eux, l'homme n'a pas de nature ou sa nature est ce qu'il fait de lui-même ; elle n'est pas donnée.

5) Méthodologie

La philosophie reste fidèle à sa mission classique : questionner le réel et dans le cadre de notre travail, interroger sur les avancées des science-techniques appliquées au corps humain dans un sens large : le transhumanisme ou amélioration technologique des facultés physiques, mentales et morales des individus dans l'optique de rompre avec la souffrance, la maladie, la vieillesse et la mort. Pour conduire cette thèse, nous optons pour une lecture critique. Elle consiste en une interrogation des thèses en présence et l'examen minutieux d'un cas pratique de transhumanisme.

De ce fait, nous voudrions procéder de façon comparative dans un premier chapitre, en présentant d'abord en un premier temps les bio-mélioristes puis les bio-conservateurs pour faire apparaître tous les enjeux du débat autour du progrès moral et du bonheur humain. Cette confrontation nous offrira les éléments qui permettent de répondre à la question et de l'humanisme du transhumanisme et des conditions de la réalisation de ce programme qui se résument en la transformation physico-chimique, génétique et informatique de l'homme en vue du progrès moral et du bonheur.

6) Hypothèse et originalité

Si les promesses de progrès moral et de bonheur humain doivent trouver une réponse dans la controverse transhumaniste entre les bio-mélioristes et leurs adversaires, les bio-conservateurs, il faut une définition modeste de l'humain sur laquelle il peut y avoir l'accord le plus large possible qui respecte les éléments universels de vulnérabilité et de finitude. L'idée de bonheur semble être liée à ces limites du corps et de la vie humaine ainsi que des projets de vie qui y ont leur point de départ. Il faut notamment rompre avec la conception que ces promesses sont possibles dans la promotion des théories de fabrication d'une espèce extravagante, puissante et totalement différente des attributs morphologiques de l'humanité ordinaire qui va, pour l'essentiel, au-delà des frontières géographiques et culturelles. En tant que discours normatif et action pratique, la moralité repose sur une conception de l'humain qui donne sens à ce qu'il est interdit de lui faire ou ne pas lui faire. Sans une idée de respect de la finitude et des limites du corps humain, bref sans vulnérabilité, le droit et la morale, l'ordre social tout court n'aura pas de sens. Ils n'existent que là où émergent la vulnérabilité et le manque. De même, le bonheur véritable est vécu dans la singularité au point qu'il nous semble difficile de souscrire aux thèses d'un bonheur universel à partir des références « posthumanistes » qui rendent incertaine l'idée de l'être humain et la constellation des valeurs qui s'en suit. Comment accorder la plausibilité aux promesses de moralité et de bonheur quand le transhumanisme nous conduit aux incertitudes sur l'être humain, tel que nous le connaissons avec son corps et sa constitution psycho-physiologique, porteur et lieu de réalisation de ses promesses ?

Le fil conducteur de cette thèse est que le discours transhumaniste semble incompatible avec les bases anthropologiques de la morale dans un sens large de

normativités juridiques et éthiques et en vient à se saborder. Là où il n'est pas un simple rêve, donc irréalisable, le discours transhumaniste se contredit. Il remet implicitement en cause ce qu'il promet, à savoir les promesses de progrès moral et le bonheur, qu'il fait. En effet, pour que ces promesses se réalisent, il lui faut prendre en compte 1) La nécessité d'élaborer une conception qualitative du progrès moral qui s'accorde avec la finitude humaine, l'autonomie ; conditions de l'action morale. 2) L'urgence pour l'agent, d'élaborer son point de vue moral et son idée de bonheur dans les limites d'une éthique minimale qui permet la coexistence des individus capables de se reconnaître par des propriétés biologiques identiques. 3) Le respect d'une conception acceptable de l'humain qui montre que la vulnérabilité et la finitude nous accompagnent au quotidien et sont des caractéristiques constantes et invariables de l'être humain.

L'originalité de notre réflexion tient d'une part à son contenu : questionner les promesses de moralité et de bonheur dont est assorti le discours transhumaniste. Malgré leur place prépondérante dans le discours transhumaniste et surtout l'abondance de la littérature ainsi que la controverse qui la caractérise, force est de constater que ces promesses constitutives de l'amélioration de l'être humain n'ont pas fait l'objet de discussion. Nous vivons une ère d'incertitudes où la tâche de définir l'humain devient un enjeu fondamental devant les controverses liées au développement des sciences et techniques.

D'autre part, l'originalité de cette thèse tient à sa méthode. Nous confrontons l'idéal de perfection de l'humain que propose le transhumanisme avec l'être humain tel que nous le connaissons avec ses particularités psycho-physiologiques. De la sorte, le choix des promesses de progrès moral et de bonheur humain permet de déceler les logiques intérieures d'un discours qui se saborde et se déconstruit, ne pouvant offrir d'alternative à la thématique de l'humanisme, déjà polysémique. De là, nous mettons en évidence le cœur du débat transhumaniste : le désaccord sur la définition de l'humain. Notre méthode offre l'avantage d'élaborer une critique qui ne se limite pas à la juxtaposition des controverses historiques sur l'opposition nature et culture. Ces controverses limitent aujourd'hui la discussion à des courants philosophiques. Interroger le transhumanisme, c'est élaborer les conditions de possibilité de son argumentation pour dégager les incompatibilités qui rendent impossibles certains aspects du mouvement. C'est une exigence de clarification. De ce point de vue, l'étude du transhumanisme cesse d'être un prétexte pour discuter d'autres problématiques. La discussion sur les deux promesses fondamentales du

transhumanisme projette le débat sur l'enjeu principal de la révolution en cours : la modification de notre humanité.

Jusqu'à présent, personne ne s'est interrogé sur les conditions de réalisation des promesses du transhumanisme et pourtant tout le mouvement repose sur l'argument du bonheur et du progrès moral.

7) Articulation du travail

Cette thèse de présentation des incompatibilités du transhumanisme avec les promesses de progrès moral et de bonheur humain est défendue à deux niveaux. Sur le plan notionnel, nous démontrons le fossé anthropologique ou l'éclipse de l'humanité en nous référant aux conditions de possibilité d'une morale humaine et d'un bonheur humain. Du point de la forme, nous agencions les aspects descriptifs et normatifs de la discussion.

Ainsi, notre thèse se structure en deux principales parties. La première partie décrit le transhumanisme comme le progrès de la culture humaine en mettant en évidence les éléments de discussion des thèses en présence. Au sortir de cette partie, le lecteur acquiert la signification générale du transhumanisme et les enjeux possibles. Il prend surtout connaissance de la construction en filigrane des promesses de progrès moral et de bonheur de même que leur dimension « techniciste » dans le débat transhumaniste. L'information acquise permet au lecteur de mieux apprécier les éléments critiques du progrès moral et du bonheur humain qui se logent dans les thèses inhérentes aux transhumanistes. Dans le premier chapitre, nous présentons et discutons une polémique sur l'amélioration morale en opposant les transhumanistes et les biolibéraux aux bioconservateurs. Le chapitre deux traite des questions critiques de la nature humaine qui opposent les deux parties extrêmes, prenantes du débat. Dans le troisième chapitre, nous interrogeons les conditions d'accès aux moyens de l'amélioration et les conditions politiques y afférentes.

La deuxième partie est considérée, charnière pour notre étude. Elle interroge plus spécifiquement les deux promesses avec un ancrage sur l'expérience pratique du « robot avec cerveau biologique ». Aussi prenons-nous une position bio-conservatrice et humaniste face aux conceptions réductionnistes, matérialistes et techno-solutionnistes du

progrès moral et du bonheur humain aux chapitres quatre et six. Le chapitre cinq, raffermi cette position à travers une étude de l'homme-machine dans l'expérience du robot avec cerveau biologique rapportée par Kévin Warnick. Contrairement à certaines analyses qui font état de ce que cette expérience, réalisée dans les années 2000 constitue un simple cas d'augmentation de neurones, nous affirmons que celle-ci constitue un cas de transformation de l'identité humaine à partir d'une tentative extra-corporelle d'augmentation du cerveau humain par l'augmentation des neurones et son couplage avec la machine.

PREMIERE PARTIE :
TRANSHUMANISME COMME PROGRES
DE LA CULTURE HUMAINE : ELEMENTS CONSTITUTIFS DU DEBAT.

Dans cette partie, nous procédons à la mise en relief descriptive des éléments de la controverse transhumaniste avec un ancrage en filigrane sur les promesses de progrès moral et de bonheur humain. Quelles sont en effet les thèses du débat éthico-philosophique de l'auto-transformation artificielle de l'être humain ? L'intérêt de ce moment liminaire est précis et théorique. Partant du constat que le transhumanisme est peu connu¹⁵ du public, il nous semble opportun de présenter la question. Ainsi pourrait-on percevoir de fil en aiguille, les enjeux en présence afin de comprendre dans la partie qui suivra les constructions critiques des promesses transhumanistes.

¹⁵ Dans son article « Transhumanisme versus bio-conservateur » paru dans « Les tribunes de la santé » 2012, Vol 2, N°35, p.75-82 ; Laurent Alexandre souligne que le transhumanisme est peu connu en Europe même si sa première utilisation remonte aux années 1950 et sa popularisation au milieu des années 1990. C'est une sorte de géopolitique du transhumanisme car l'auteur souligne par ailleurs l'idée d'un lobby qui se développe sur les rives du Pacifique, de la Californie à la Chine et à la Corée du Sud. Il y aurait donc une polarisation de la question dans certains pays développés et dits émergents même si progressivement on observe une mise en place progressive de la discussion au plan européen. Notons aussi que si le transhumanisme est peu connu en Europe, il reste moins évoqué en Afrique.

Chapitre premier :

Théories et approches du transhumanisme dans le débat de l'amélioration humaine

Le transhumanisme, « philosophie indépassable du moment »¹⁶, part du postulat que tout homme est invalide : « L'invalide d'aujourd'hui est notre précurseur »¹⁷. Dans cette perspective, plusieurs thèses développent les promesses de la dynamique d'une auto-transformation artificielle qui viendrait réaliser définitivement les désirs de bonheur humain et de progrès moral. L'objet de ce chapitre consiste à les présenter. Nous verrons comment chaque auteur défend les dimensions du bonheur et du progrès moral dans son approche. En opposant les transhumanistes aux bio-conservateurs, nous voudrions montrer les différentes tendances du débat. Le choix par ailleurs des auteurs biolibéraux comme Buchanan et John Harris se justifie par le fait qu'à l'instar des transhumanistes, ceux-ci prennent position en faveur de l'amélioration humaine pour des raisons démocratiques et utilitaristes. Il en résulte une idée commune : l'ère d'une nouvelle civilisation qui entend libérer l'homme de tout handicap, de toute infirmité. C'est une révolution qui promet à l'humain le progrès moral et le bonheur.

I.1) Théories des transhumanistes

Pour les transhumanistes, l'amélioration humaine ou « *Human Enhancement* » est une réussite qui se définit comme promotion de l'humanité et la naissance d'un nouvel homme. Il s'agit de la réalisation optimale, définitive et profonde du bonheur humain et du progrès moral que l'homme recherchait dans sa quête de mieux-être et l'insatisfaction que lui procure son statut permanent d'« être de manques et de besoins ». Les promesses de bonheur et de progrès moral se réaliseront en termes d'émancipation de l'humain de son enfance et de la libération du corps considéré désormais comme un poids.

¹⁶ T. Blin « Faut-il avoir peur du transhumanisme ? » in *Transmutations*, Revue internationale de sciences sociales, Vol24, 2016 (dir. Mariane Celka et Fabio la Rocca), p.8.

¹⁷ P. Sloterdijk, *L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, Paris, Calmann-Lévy, 2000, p.72.

I.1.1) Bonheur et morale comme émancipation transhumaniste chez Nick Bostrom

Philosophe suédois, Nick Bostrom compte parmi les transhumanistes les plus connus. Il est même considéré comme le « Pape » du transhumanisme. Cet auteur pense que le transhumanisme est la condition de possibilité du bonheur humain dans la mesure où ce bonheur et la morale y véhiculés sont définis comme émancipation. L'émancipation est vue comme un nouvel état, un progrès. Comme d'autres transhumanistes, Bostrom considère que le transhumanisme est un cheminement qui part d'une condition inférieure à une condition supérieure. Et ce trajet qui assigne condition dite nouvelle à l'humain est gage de son bonheur. A la différence de Kant qui considérerait que l'enfance de l'humanité se trouve dans le non-usage ou le mésusage de la raison ou entendement, Bostrom perçoit cette enfance dans la condition biologique de l'être humain. Voilà pourquoi il entrevoit la nécessité de l'enhancement ou amélioration humaine, développant par le fait même une théorie stratégique du risque existentiel.

I.1.1.1) Nécessité de l'enhancement

Pour Nick Bostrom, l'« enhancement » ou amélioration humaine est nécessaire. L'humanité a connu plusieurs révolutions qui l'ont conduite vers un certain type de progrès : amélioration des conditions de vie, façonnement de la personnalité par l'éducation, croissance et circulation des savoirs par la culture. Incertain, ce progrès n'est pas achevé car l'homme n'a toujours pas réussi à atteindre son bonheur. Il demeure dans des conditions naturelles et identitaires qui réduisent son devenir d'être pleinement réalisé. L'humain a certes construit une idée du bonheur, dans le passé. S'impose aujourd'hui, une nouvelle manière d'être « meilleur humain » et d'avoir une « meilleure vie ». Et cette nouvelle manière d'être est « l'être technologiquement parfait ». La technologie constitue le nouveau chemin à travers lequel l'homme amorcera l'étape d'une transformation dans laquelle il s'acheminera vers une condition posthumaine c'est-à-dire une étape différente à travers une image du corps distincte de l'image familière sous laquelle il se présentait.

S'engager dans le transhumanisme c'est devenir meilleur, chercher le bonheur ultime et la perfection morale. Bostrom écrit : « Cela signifie que les gens ont la chance de vivre

la vie qu'ils désirent, à laquelle ils aspirent. Nous ne sommes plus contraints d'accepter ce que la nature nous a donné, nous ne sommes plus obligés d'accepter de mourir après quelques décennies sur terre ou d'être vaincu par le cancer avant cela »¹⁸. L'émancipation est une lutte contre le constitutif biologique. C'est la distance envers la nature. D'où le recours nécessaire à l'artefact. L'amélioration humaine est la piste qui vient boucler le désir ultime de bonheur, recherché par l'humain depuis bien d'années et de traditions scientifiques. L'homme se promet par la technologie en mettant fin à l'emprisonnement de sa condition habituelle.

Le transhumanisme chez Bostrom comprend trois aspects : l'affermissement du désir de vivre, la révolte envers la réalité naturelle et la lutte contre toutes les formes de limites humaines.

Le désir de vivre, inscrit en chaque être se trouve en effet raffermi, consolidé et étendu. Le transhumanisme constitue la réponse authentique des interrogations qualitatives du désir et du manque existentiel. Il y a dès lors chez Bostrom, idée d'une personnalisation du désir. A la volonté humaine de vivre en vertu des aspirations ressenties, le pouvoir d'aller au-delà, le transhumanisme apporte une certitude orientée par les nouveaux pouvoirs de la liberté. Que de fois arrive-t-il à l'humain le souhait de se forger qui va au-delà des frontières biologiques, culturelles et existentielles ? N'est-il pas flatté par certaines rêvasseries, idéaux et types de vie apparemment impossibles ? L'homme émancipé est celui – là qui, rêvant de la possibilité de vivre éternellement, réussit à matérialiser technologiquement ce désir. Le transhumanisme est pour l'homme la fin de la peur, puisque ses constituants biologiques sont désormais affranchis. Fort et rapide, le nouvel humain est heureux et peut entièrement avoir confiance en lui-même. le nouvel homme, devenu plus fort, plus rapide, heureux. L'homme peut désormais se faire indéfiniment confiance.

Il s'en suit de fait une sorte de révolte contre la réalité établie. Rejeter les produits de la nature est indiqué, c'est-à-dire, tout ce qui nous est donné en dehors de l'action humaine et dans le cas d'espèce, tout ce qui ne relève pas de la technologie. La nature installe l'homme dans une sorte d'inertie et de réalités tragiques insurmontables qui le rendent prisonnier de lui-même, empêchent la réalisation des pouvoirs que lui assigne son intelligence créatrice.

¹⁸ N. Bostrom, « Entretien avec Nick Bostrom, le transhumanisme en chef », in *Argument, Politique, société et histoire*, Vol.1, N°8, automne, 2005-2006, p.2.

Aspirant à l'émancipation, l'homme ne s'interrogeait pas jusqu'ici sur les moyens ultimes de mettre fin à de telles contraintes qui imposent de suivre le cours de la vie sans se transformer soi-même. La technologie de transformation que présente le transhumanisme est une méthode efficace qui permettra de venir à bout des limites inimaginables comme la mort et la maladie. Bostrom écrit avec force : « Dans le monde idéal du transhumanisme, un monde qu'on devrait s'efforcer de créer, la mort serait volontaire »¹⁹. Ce passage montre que l'émancipation est possible, relativise la mort pour la réduire à un simple choix. Réel, le bonheur est technologiquement situé.

Enfin, l'idée de « meilleur humain » que développe Bostrom implique la nécessité de s'améliorer par la lutte contre toute forme de limites. L'homme est investi d'un pouvoir étendu. C'est l'augmentation des capacités dans le dessein d'une réalisation des possibles. L'exemple de la littérature est éloquent à ce niveau. La littérature pense l'auteur, constitue un exemple qui permet de toucher la concrétude de l'amélioration. Le transhumaniste sera capable de lire tous les écrits du monde dans un contexte où la durée normale de la vie humaine ne saurait prétendre à l'aboutissement d'un tel exploit.

Le langage des limites qu'utilise Bostrom engage l'élargissement des pouvoirs que l'homme aura désormais sur lui-même. Ce sera la maîtrise non seulement de ses capacités mais également de ses contraintes. L'auteur semble se montrer prudent, n'évoquant pas de prime abord l'idée d'une disparition totale des limites. A ses yeux, le pouvoir transhumaniste créera des alternatives qui renversent l'échelle. Plutôt que de subir les limites, l'homme aura la capacité de les choisir.

L'optimisme de Bostrom assigne donc une nouvelle signification aux concepts d'émancipation et de contrainte. L'émancipation se joue dans la négation des contraintes biologiques. Toute contrainte biologique s'oppose au bonheur humain et la suppression de chaque contrainte rend possible au bonheur. Le bonheur est perfection biologique.

A la lumière des thèses de Bostrom, la tentation immédiate serait de penser qu'il s'agit d'une amélioration simplement technologique et extérieure. Loin de là ! Car Bostrom envisage en fin de compte, la fin de la maladie. L'espérance de vie ne dépendra plus de la souffrance d'une maladie grave comme le cancer. Nous mettrons fin à la maladie et créerons l'espérance de vie. La vie humaine ne serait donc pas soumise aux déterminations incertaines. Elle résultera dorénavant du seul contrôle des capacités technologiques. Jusqu'ici la maladie était une faiblesse qui mettait en péril l'existence

¹⁹ *Ibid.*, p.3.

humaine. Le désir de vivre infiniment, que réalise tout homme rencontre le désastre de la souffrance. L'opportunité pour l'homme de créer sa vie biologique et d'y persister se précise sans ambiguïté :

Si vous pensez que vous avez assez vécu, que vous avez apporté au monde ce que vous aviez à y apporter, que vous avez atteint vos objectifs et qu'il n'y a plus de raison de vivre, vous aurez évidemment la possibilité d'arrêter de prendre des suppléments de vie ou quelque autre technique pour perdurer.²⁰

L'itinéraire du bonheur est clair : du bonheur comme longévité, satisfaction des aspirations humaines à la suppression de toutes les conditions qui empêchent une vie de jouissance.

Nécessaire, l'« enhancement » ou amélioration humaine est si efficace que Bostrom ne s'interroge pas directement sur la faisabilité de son programme transhumaniste, l'essentiel pour lui étant de montrer que l'humain en tire avantage parce qu'il se réalise comme être heureux. Une telle condition tient à la différence que la technologie génère à l'inverse d'autres formes d'amélioration comme l'éducation. Avec l'éducation, pense Bostrom, nous restons dans l'univers symbolique alors qu'avec la transformation technologique, nous amorçons l'étape finale de la réussite. L'auto-transformation artificielle annihile les interrogations sur l'émancipation. Le bonheur symbolique ne serait que provisoire par rapport au bonheur transhumaniste, définitif :

Le meilleur qu'on peut atteindre par la connaissance comporte d'importantes limites. Par exemple, on ne peut certainement pas mettre fin au vieillissement simplement en réfléchissant à cette question. Il vous est loisible, par exemple, de vous convaincre qu'en définitive, c'est une bonne chose de mourir. Mais le résultat, c'est que vous allez mourir quand même après 70 ou 80 ans, ou même avant.²¹

A travers cette affirmation, l'on voit chez Bostrom l'insistance sur deux éléments : la longévité et le rapport de l'action à la pensée. Il indique d'une part que la longévité est une question pratique qui n'engage pas le simple mécanisme de l'argumentation. Elle intègre les possibilités concrètes qui émanent du développement technologique. D'autre part, c'est désormais l'action qui précède la pensée. Ce n'est pas par l'action de la pensée que l'on devient meilleur mais par l'action pensée. D'où le parti-pris de l'auteur pour la biochimie.

S'opère ici la démarcation de l'aspect éthique de l'« enhancement » que l'auteur précise dans l'identification de l'homme à l'agent moral en ces termes : « Nous sommes des agents moraux, nous avons un statut moral. Il y a là, entre les animaux et nous, une différence irréductible, qui est liée au statut moral »²².

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p.2.

²² *Ibid.*

Parler de statut moral, c'est élargir le champ de la nécessité de l'enhancement. La transformation rendra possible le bonheur moral, envisagé comme bonheur collectif et global. En effet, le transhumanisme poursuit un bien collectif. Global, le progrès transhumaniste reste orienté vers l'avenir d'une humanité qui se sentira améliorée, développée, autonome et libre. Précisément, l'autonomie chez Bostrom signifie que tous les hommes seront débarrassés des obstacles qui les maintiennent dans la souffrance du corps. Doté d'une humanité nouvelle, le transhumaniste découvrira les secrets de la permanence dans le temps après plusieurs ères de recherche. Ce sera une humanité spécifique qui s'invente et réinvente l'homme par la technologie.

Convaincu de l'intérêt collectif du transhumanisme, Bostrom en vient à distinguer deux types d'amélioration : les améliorations dites « positionnelles » et les améliorations « intrinsèquement bénéfiques ».

Une amélioration est dite « positionnelle » lorsqu'elle assigne à l'agent un avantage individuel par rapport aux autres et « intrinsèquement bénéfique » lorsqu'elle engage le bien de l'humanité entière. Les améliorations positionnelles comportent certes un aspect éthique, mais négatif. Les améliorations bénéfiques quant à elles réalisent le progrès moral.

Le sport est pris pour exemple par l'auteur pour défendre sa position. Avec le dopage, le sportif se positionne dans le jeu. Il cherche à gagner : « Vous vous dopez parce que cela vous permet alors de l'emporter sur les autres. Vous gagnez au jeu de la comparaison »²³. De même, les améliorations de la taille et les améliorations esthétiques se structurent dans la catégorie positionnelle. Comme le sport, elles sont interprétées dans une logique comparative. La thèse de Bostrom est radicale : « On ne peut fournir d'argument moral pour promouvoir ces améliorations positionnelles, car ce ne sont que des améliorations comparatives »²⁴.

A quelles améliorations devrait-on s'en tenir dans ce cas ? La réponse de Bostrom est claire : celles qui concernent la santé : « Si vous êtes plus en santé qu'un grand nombre de personnes, tout le monde s'en trouve mieux. Vous n'êtes pas moins en santé si certains de vos compatriotes le sont plus. Vous pouvez même en bénéficier parce qu'ils transmettront peut-être moins de maladies infectieuses »²⁵. Les dispositions de confinement prises par les Etats face à la pandémie du virus Covid-19, apparue en Chine

²³ *Ibid.*, p.4.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

autour de novembre/décembre 2019 et ayant causé plusieurs morts aux USA, en Europe, en Asie et en Afrique, confirment cette thèse.

I.1.1.2) Théorie du risque existentiel

Bostrom reste optimiste, défend la question de la transformation technologique de l'homme et sa nécessité. Toutefois, il envisage des mesures de contrôle de la super-intelligence issue du développement technologique.

La thèse qu'il soutient parle d'une émancipation comme fin des peurs et pose le risque existentiel issu du transhumanisme comme une nouvelle peur de l'humanité. Mais la peur appelle-t-elle la peur ?

Dans sa thèse de Doctorat sur le paradoxe de l'apocalypse, défendue à London School of Economics, le philosophe développait un raisonnement probabiliste sur le risque de l'extinction de l'humanité inspiré par l'astrophysicien Brandon Carter. Le nœud central consistait à ne pas sous-estimer le risque anthropique.

C'est plus précisément en 2014, dans l'ouvrage *Super intelligence, paths, dangers, strategies* que Bostrom développe sa théorie : le risque naît de la super intelligence définie comme tout intellect qui excède radicalement les capacités cognitives humaines dans tous les domaines²⁶.

En réalité, comme principe d'explication et de compréhension, l'intelligence est une qualité nécessaire. Mais la super intelligence désigne l'intelligence non-biologique qui résulte de la performance des machines autonomes. Elle se décline en digitalisation du cerveau et téléchargement de l'esprit « mind uploading », en interfaces homme-machine et en intelligence artificielle.

De ces déclinaisons, l'intelligence artificielle serait la plus rapide à être mise en œuvre et assortie d'une puissance de calcul par-delà l'imagination. On assisterait plus précisément à l'explosion de l'intelligence. Lorsque la machine aura atteint le stade de l'intelligence humaine, elle sera capable de se reprogrammer indéfiniment, suivant un

²⁶ N. Bostrom, *Superintelligence, Paths, Dangers, Strategies*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p.22.

principe mathématique d'addition $AI+$, $AI++...$ Le stade sublime sera l'évolution exponentielle.

L'intelligence artificielle sera certes rapide. Mais c'est le système d'indépendance qu'elle entretiendra qui semble fonder en raison le désaccord de l'auteur. Il établit une comparaison avec l'intelligence biologique et arrive à l'idée d'un dépassement. L'extinction de l'humanité découlerait du dépassement de l'Intelligence artificielle susceptible d'échapper au contrôle de l'humanité.

De ce point de vue, considérer cela comme une évolution est peu conséquent. Avec la super intelligence, c'est l'homme qui disparaîtra à cause de la disparition de l'intelligence d'origine biologique. Bostrom perçoit le risque existentiel comme un risque qui menace prématurément l'extinction de l'intelligence biologique avant sa rupture technologique, expression de sa plénitude²⁷. Il importe de redouter les risques anthropiques que développent la biologie de synthèse et la nanotechnologie. Désenracinée de son origine naturelle, l'intelligence risquera d'échapper à tout contrôle, ne produira pas le succès escompté en conséquence.

Surgit précisément une question : comment gérer cette nouvelle intelligence qui échappe à la biologie humaine et fait disparaître l'humain en se perdant elle-même ? La réponse de Bostrom est univoque : « Contrôler la super intelligence ».

Ce contrôle pourrait d'une part être mené par trois voies éthiques à savoir la transparence, la prévisibilité et l'incorruptibilité dans l'optique de limiter la croissance de l'intelligence artificielle.²⁸

Par la transparence, l'humain pourrait cerner le mécanisme de fonctionnement clair de la super-intelligence. A travers la prévisibilité, il sera capable de voir les conséquences éventuelles afin d'éviter la destruction de l'existence humaine. L'incorruptibilité permettra de garder la super-intelligence, non pas loin de la biologie humaine, mais dans le cadre de son perfectionnement. De sorte qu'elle ne fonde pas dans d'autres éléments de la nature. Intégrer l'intelligence artificielle dans le schéma évolutif de l'humain constitue pour Bostrom, le nouvel enjeu éthique. Voilà pourquoi ce philosophe évoque la précaution d'avoir accès aux modes opératoires de l'intelligence artificielle pour la contrôler en amont.

²⁷ Bostrom, « Existential risk prevention as global priority », Global Policy, Vol. 4, N°1, 2013, p.15.

²⁸ N. Bostrom & E Yudkowsky « The ethics of artificial intelligence », nickbostrom.com/ethics/artificial-intelligence.pdf, 2011.

D'autre part, des voies politiques pourraient être envisagées. Vincent Guérin expose cette solution de Bostrom dans un article :

Dans une démarche proactive, la seule manière d'éviter le désastre est de prendre en main l'évolution de l'humanité, et pour cela, il faudrait développer ce qu'il appelle un singleton (en mathématique un ensemble formé d'un seul élément), un ordre mondial présidé par une entité unique indépendante qui aurait pour objet de résoudre les problèmes globaux.²⁹

En effet, l'idée d'une solution globale prend la forme chez Bostrom tantôt d'un gouvernement démocratique, d'une dictature ou de ce qu'il désigne « super intelligence amicale »³⁰. Cette mesure globale, envisagée à partir de plusieurs pistes atteste l'enjeu d'une dynamique universelle : conduire l'humanité vers la transformation technologique ; suggérer l'idée d'un bonheur universel.

Précisons que les mesures éthiques, politiques et stratégiques suggérées par Bostrom dans sa théorie du risque existentiel ne s'opposent pas à sa dynamique de bonheur comme émancipation transhumaniste. Si le risque existentiel rend complexe la thèse du bonheur, les dispositions éthiques visent le contrôle de la super intelligence afin de conserver le bonheur humain. Le risque existentiel est ainsi une formule opérationnelle qui montre que le bonheur est possible par la seule voie de la technologie. La morale est vue comme une stratégie d'amélioration technologique dans la promotion de l'humanité de l'homme.

I.1.1.3) Quelques interrogations

La thèse de Bostrom suscite des interrogations fondamentales liées à l'ambition affirmée d'avoir résolu le problème culturel et historique de l'émancipation de l'humanité.

La première interrogation porte sur la notion de progrès. Bostrom identifie le progrès de l'humain au progrès technologique. Ce progrès prend la forme d'une émancipation qui nie la biologie humaine.

L'identification du progrès de l'humain aux avancées technologiques n'est peut-être pas chose nouvelle, puisque la Modernité s'y réfère pour améliorer les conditions de vie des peuples. Question de dire que le problème de Bostrom ne se situe pas dans cet effort de

²⁹ V.Guérin, « L'histoire de la (super) intelligence et la question de l'éthique des machines : un cocktail autocatalyseur », *Transmutations*, Revue de bioéthique, Vol 7, N° 22, 2004, p.53.

³⁰ N. Bostrom « What is a singleton », *Linguistic and Philosophical Investigations*, Vol.5, n°2, p.48-54. Dans cet article où l'auteur définit la forme du singleton, l'analyse est poussée vers l'idée d'une sympathie avec la super intelligence. C'est cela la super intelligence amicale. Il s'agirait d'orienter cette intelligence de manière globale dans le sens des valeurs de l'humanité. Il conviendrait de l'humaniser voir la personnaliser afin qu'elle n'échappe à la codification de la biologie humaine.

conception du développement humain. L'art, les outils et l'espace communicationnel sont inondés aujourd'hui des bienfaits de la technique. Et « human enhancement » ou amélioration humaine est susceptible de participer dans le domaine de la santé, à bien d'avancées qui pourraient permettre à l'organisme humain de se restaurer à partir d'une médecine nouvelle qui donnerait des réponses à la restauration fonctionnelle de l'organisme humain.

Le problème de fond que nous soulignons dans la perspective de Bostrom est celui de l'enfermement du sens du progrès moral dans le seul aspect technologique. Cet enfermement se manifeste dans le caractère trop affirmatif de son approche qui prétend résoudre toutes les questions liées à l'émancipation de l'humain.

Certes, « human enhancement » est une pratique d'amélioration biologique ou génétique qu'il convient de distinguer du transhumanisme qui est un courant dont la perspective est de véhiculer toutes les formes d'amélioration susceptibles de suggérer l'émancipation définitive de l'être humain. Toujours est-il que la perspective de Bostrom ne permet pas de voir de manière claire, cette distance conceptuelle. L'auteur introduit en réalité la catégorie « meilleure » pour en déduire l'idée de bonheur. Cela constitue un enfermement de l'idée du bonheur dans la mesure où le bonheur s'entend désormais du seul dépassement biologique.

Or pour parler d'évolution, il convient d'abord de démontrer en quoi la condition première constitue une limite ou un obstacle. Le progrès est évaluatif.

Bostrom semble partir de l'idée que le corps humain est un obstacle au bonheur humain. Cette considération pourrait-elle véritablement traduire l'idée de bonheur ? Bien d'expériences montrent que le rapport de l'homme à sa condition biologique est assorti de l'expérience du bonheur. De manière habituelle, l'humain entretient avec sa condition biologique, un rapport d'estime de soi et de fierté. Il se considère beau, bien. Il se préfère. Ce rapport à soi est dans une certaine mesure, à l'origine de l'adage : « Le Moi n'est pas haïssable ». Les expériences esthétiques de l'habillement et des soins du corps, constituent des illustrations.

L'idée de se percevoir heureux à partir d'une meilleure condition biologique dépassée par la technologie ne devient-elle pas dans l'hypothèse de Bostrom une surenchère du bonheur personnel puisqu'avant les projets de dépassement biologique, bien d'humains se sentaient heureux dans la structuration de leur corps !

Le rejet de la biologie humaine par Bostrom crée un autre écueil devant les désirs mutuels des humains. L'expérience de l'amour humain dans sa version érotique montre

bien le succès de la condition biologique de l'humain. Tel quel, l'humain désire le corps de l'autre. Il apprécie ses charmes et se projette en l'autre au point d'entrevoir une forme d'émancipation réciproque. La thèse de Bostrom vient-elle remettre en question ce type d'émancipation ? A-t-on attendu le dépassement biologique pour vivre l'émancipation comme rapport physique de deux corps qui s'attirent incontestablement ? En réalité, le meilleur peut aussi être entendu comme acceptation de la condition biologique ou l'ensemble des construits du corps humain.

D'autre part, l'approche de Bostrom se heurte elle-même à la relativité du bonheur. Par la relativité s'énonce empiriquement que le bonheur humain ne peut se résumer à l'homme augmenté. L'univers symbolique constitue aussi le lieu de détermination du bonheur. Le rejet de l'éducation ou de la pensée comme voies dépassées du bonheur est-il convainquant ?

Si nous partons des présupposés que l'humain obéit du fait de sa subjectivité à des catégories relatives dans son rapport à l'objet de son bonheur, il devient tout à fait difficile de répertorier le déterminant technologique, exclusif de Bostrom.

En précisant que le bonheur réside dans le dépassement biologique, Bostrom ne présente pas seulement la technologie comme un atout ; il introduit un rapport de hiérarchisation conflictuelle entre deux univers : l'univers symbolique ou théorique (éducation, connaissance) et l'univers technique. Comme nous l'avons vu plus haut, Bostrom estime qu'il est des questions qu'on ne peut résoudre par la réflexion. Ici se joue la confrontation de la théorie à l'action. Sans entrer dans des considérations épistémologiques qui à notre avis montrent que la frontière entre les deux systèmes (symbolique et technique) est floue, car l'action intègre un type de théorie et vice versa ; il est possible de dire que le bonheur peut autant être perçu dans l'univers symbolique que technique.

L'émancipation n'exige pas nécessairement l'exclusion d'un domaine mais l'analyse inclusive de ce qu'on considère comme satisfaction dans un champ précis. C'est la valeur du ressenti, réservée dans la stricte appréciation singulière. Le bonheur d'avoir été éduqué à la clarté des principes ou valeurs de vie communautaire est une expérience considérable du bonheur au même titre que le sentiment que réaliserait un patient, porteur de prothèse.

L'auto-transformation artificielle de l'humain n'aboutit nécessairement pas à un état de bien-être pour tout homme. Sur quelle base devrait-on juger l'homme heureux ? Le critère de comparaison sur lequel repose le qualificatif « meilleur » s'avère faible pour la réalisation de la promesse du bonheur.

Parce qu'on ne peut que comparer deux entités qui s'affrontent sur un ensemble de critères convergents, la relativité de l'humain à l'égard de ce qui constitue son bonheur annule toute considération comparative. L'humanité est plurielle. Et le bonheur dépend des axes choisis.

Dans le cadre de l'expérience de la vie quotidienne, la question de la réussite est une illustration. Réussir pour un étudiant consiste à présenter des examens avec succès. Cette réussite est pour les travailleurs, la promotion qui découle d'une tâche bien accomplie. Eduquer ses enfants en les conduisant au succès et à l'autonomie constitue pour les parents la satisfaction d'une vie réussie. Même l'expérience de la recherche dans les sciences atteste la relativité du bonheur. Le bonheur du savant consiste en ses conclusions à partir des méthodes singulières. Quand l'homme riche se sent heureux dans l'accroissement de son capital ou la bonne gestion de ses affaires, le riche homme se satisfait d'une action morale bien posée dans la journée. Comment considérer dès lors la théorie de l'émancipation par le dépassement technologique que suggère Bostrom comme seule piste du bonheur humain ?

Par ailleurs, Bostrom s'attache à la distinction des types d'amélioration. Sur ce terrain, il semble justifier la validité éthique d'une amélioration. Il n'y aurait pas d'argument moral pour les améliorations dites « positionnelles » comme le dopage sportif et les améliorations esthétiques. Il arrive à voir dans certaines améliorations, les seules améliorations intrinsèquement bénéfiques et valides sur le plan éthique.

L'amélioration de l'intelligence, par exemple, recouvre les deux. D'une part, elle peut par exemple vous permettre d'accéder aux meilleures écoles aux dépens d'autres personnes à l'intelligence normale (...) Mais l'urgence éthique, c'est de s'attarder aux améliorations qui présentent des bénéfices intrinsèques ou qui ont des externalités positives pouvant bénéficier à d'autres personnes.³¹

Cette distinction offre l'avantage de voir la dimension collective de l'amélioration. L'exemple de la santé est révélateur. Actualisé, on pourrait par exemple comprendre à quel point la santé individuelle à travers l'expérience universelle de la contagion de la pandémie du COVID-19 conditionne la santé communautaire depuis Novembre 2019.

Seulement, la distinction de Bostrom est trop faible pour en déterminer la substance éthique. Favorable, l'approche de l'auteur favorable n'est pas libérale. L'amélioration prend la forme d'une obligation qui invite l'humanité à concevoir une sorte d'ordre mondial pour le transhumanisme. C'est l'idée de contrôle.

³¹ N. Bostrom, Entretien, *Op.cit.*, p.4.

Ensuite, en s'appuyant sur l'idée d'« avantage collectif », Bostrom réduit lui-même la frontière des améliorations « positionnelles » et « bénéfiques ». En tant qu'amélioration « positionnelle », le sport ne représente pas seulement un avantage individuel. L'éthique du sport vise la collégialité et la fraternité. Le succès d'un sportif à l'occasion d'une compétition internationale peut intrinsèquement entraîner la fierté de sa collectivité.

I.2) Allen Buchanan et la théorie de la justice : Bonheur comme égalité technologique

Pour Buchanan, l'amélioration humaine pourrait conduire au bonheur individuel et social s'il s'attache à résoudre le problème d'accès aux bienfaits de la technologie. Victimes de la loterie naturelle, les humains pourraient se servir des bénéfices de l'amélioration humaine pour se doter de nouveaux talents et réparer les inégalités de base. .

I.2.1) Théorie de la justice

Buchanan procède de prime abord à la mise en lumière des aspects de stagnation du débat. Cinq raisons la structurent : la rhétorique qui conduit le débat, l'ignorance de la biologie évolutive, la généralisation d'arguments sans fondements empiriques, l'absence de clarté fondamentale et l'opposition pour ou contre l'enhancement³². Reprenons ces aspects.

Aux yeux de Buchanan, le débat de l'amélioration humaine connaît une pléthore de mots vagues, un vocabulaire abstrait. Les termes utilisés par ceux qui remettent en question l'enhancement ne sont ni explicites, ni significatifs. Il s'agit d'un rejet massif basé sur une argumentation qui ne se défend pas. Pour l'étayer, l'auteur se réfère à Michael Sandel dont l'approche consiste en une acceptation de ce qui vient de la nature. Le concept sandélien de donné et l'éthique de la gratitude qu'il développe sont infertiles, traduisent cette inquiétude qui inonde la littérature de l'amélioration humaine : une abondance de mots dont les sens ne coïncident pas avec les questions traitées. Sandel (que nous verrons) assigne à la gratitude une signification abstraite. Pour Buchanan, on ne peut expliquer la gratitude que dans une logique d'évaluation. Il déclare:

³² Buchanan développe ces arguments dans son ouvrage *Beyond Humanity ?*, *Op.cit.*, 2011. Le chapitre 1 : « The landscape of the Enhancement debate » est consacré à ce sujet.

[...] Some writers claim that the pursuit of enhancement betrays a character that is deficient in the virtue of gratitude for the given, without even considering that, properly speaking, gratitude is appropriate only in response to a benefit conferred by an agent, and, in particular, a benefit that is intentionally conferred.³³

En effet, l'éthique du don rejette à tort l'amélioration humaine. Le langage de gratitude utilisé par ses tenants repose sur des considérations religieuses qui ne peuvent déterminer la juste mesure de ce terme dans le débat. L'enfermement de la gratitude dans la sphère religieuse ne dispose pas à l'élargissement du discours de l'amélioration humaine aux non-religieux. La validité de la gratitude est fondée, pour Buchanan, dans le rapport action/bénéfices. Dans ce rapport, il est possible d'évaluer l'amélioration humaine comme un bien et sortir du langage qui consiste à énoncer que l'auto-transformation artificielle de l'homme porte atteinte à la gratitude de l'humain envers son créateur.

C'est dans le même ordre d'idées que l'ignorance de la biologie évolutive constitue un frein à la progression du débat. Ici Buchanan trouve peu conséquent le pôle à partir duquel la question est abordée. Force est de constater que l'absence des données de la biologie évolutive conduit à l'opposition nature et culture. Celle – ci ne permet pas de saisir la vérité scientifique sur l'homme. Voilà pourquoi Buchanan pense que les arguments qui structurent le débat de l'amélioration humaine se doivent d'être scientifiquement bien informés des données de la psychologie comparative, de la neuroscience, de l'anthropologie, de la psychologie évolutive et de la génomique. Dans une telle orientation, la signification de la nature humaine et la détermination de la sphère de son contenu pourraient faire jour : « If human nature means the biologically given, the ongoing dispute about what is a cultural and what is biological makes appeal to human nature problematic ».³⁴

Dire de la nature humaine qu'elle est le seuil à ne pas franchir ne contribue pas à l'évolution de la controverse. Il faudrait procéder à une clarification conceptuelle nécessaire à la conduite du sens de l'évolution. Le discours se limite sur la détermination d'un concept de nature humaine comme ligne de démarcation à ne pas franchir.

Ce qui indique ce seuil est la corrélation qui s'établit entre la nature humaine et la moralité³⁵. Investie d'un statut moral, la nature humaine devient le critère de jugement des améliorations humaines, dites mauvaises. Pourtant, une compréhension enrichie de la biologie évolutive donnerait une définition améliorée, exacte de l'homme et les

³³ *Ibid.*, p.3.

³⁴ *Ibid.*, p. 7.

³⁵ *Ibid.*, p.9.

déterminants de son évolution. On pourrait concrètement définir l'homme à partir des lois observables de l'organisme afin de voir ce qui est possible de faire.

Comme autre frein au progrès de la discussion, Buchanan souligne l'absence d'une rigueur méthodologique. Les analyses critiques de l'amélioration humaine procèdent à un jugement d'intention. C'est dans ce sens qu'il faudrait interpréter l'ensemble des contestations de l'amélioration humaine qui indiquent que ce projet est nourri par une intention de maîtrise et de perfection : « Critics of enhancement such as Michael Sandel and Leon Kass repeatedly make empirical generalizations about the psychology of those who pursue enhancement »³⁶.

Est-il judicieux de penser que tous ceux qui promeuvent l'amélioration humaine sont animés par un sentiment impérialiste ? Tout progrès est-il maîtrise ? Buchanan s'inscrit en faux, pense qu'il s'agit d'accusations se bornent à remettre en question en fin de compte toute sorte d'amélioration, de manière général et totale : « These authors try to discredit enhancement in toto »³⁷.

Une telle perspective reste pour Buchanan, subjective et abonde de préjugés. C'est un « obstacle épistémologique », (pour utiliser une terminologie de Bachelard) au progrès de l'humanité.

Rien d'étonnant d'aboutir à l'absence d'une ligne de démarcation claire qui laisse davantage transparaître des imprécisions, pense Buchanan, dans les critiques de ceux qui sont contre toute idée d'amélioration de l'homme comme Sandel, Fukuyama, et Kass. Les tenants de ces critiques n'élaborent pas une investigation de fond sur les conditions de développement des améliorations, se contentent de remettre en question toutes les analyses qui promeuvent le transhumanisme. Tout se passe comme si le travail scientifique et la démarche des conditions de développement étaient moins importants que la présentation des conséquences. Ces écrivains semblent davantage animés par un sentiment de passion que par un réel travail de mise en lumière. L'absence de la ligne de démarcation conduit à l'ambiguïté du débat. Nous sommes donc, selon Buchanan, en présence d'un conflit entre la raison et la passion. Tel est par exemple le contexte qui guide l'ouvrage de Sandel : *Contre la perfection*.

Pour cela, Buchanan déclare que depuis plus de vingt ans, le débat se cristallise autour du couple : « Pour ou Contre l'amélioration humain ». Il y a en effet, une fixation qui range les opinions selon cette classification. Est-il possible d'aborder le débat de

³⁶ *Ibid*, p. 8-9.

³⁷ *Ibid*, p.9.

l'amélioration humaine à partir d'un autre angle de vue ? L'absence d'un renouvellement véritable de la problématique porte non seulement atteinte à l'originalité de la question traitée, mais également implique de fortes ressemblances du débat de l'amélioration humaine à d'autres débats aux conclusions incertaines comme : « Pour ou Contre la globalisation, Pour ou Contre la technologie ».³⁸

S'avère difficile dans ce cas d'arriver à un consensus large sur les types et modes d'amélioration à promouvoir. Le binôme « Pour ou Contre l'amélioration » engage le débat dans tous les sens, empêche la détermination de sens de certaines améliorations et les défis de justice qui s'imposent. Comment juger en effet la qualité éthique des améliorations ? Jugement difficile sur le plan scientifique quand l'on se limite à choisir si on est pour ou contre l'amélioration humaine.

De la critique des limites du débat de l'amélioration humaine découle l'idée centrale de Buchanan : l'amélioration humaine est une voie forte pour résoudre les inégalités. Trois principaux ouvrages abordent cette idée : *From chance to choice, Beyond humanity ?, Better than Human*.

Pour Buchanan, l'injustice relève des inégalités de base de la loterie naturelle. Les inégalités ne sont pas purement sociales, mais naturelles. Sauver l'homme, se soucier de son progrès consiste à saisir ce que la nature n'a pas pu lui donner. La nature distribue les talents et défauts de manière arbitraire. Elle crée des innocents et des victimes. Les hommes sont dépourvus d'égalité dès la base et ne peuvent compétir de manière équitable. Les inégalités que confère la nature sont intangibles, plus dangereuses que les inégalités sociales. A la différence des inégalités sociales dans lesquelles l'homme procède à une distribution partielle des avantages, les inégalités naturelles restent cruciales.

De ce fait, une véritable « théorie de la justice » devrait en amont prendre en compte ces inégalités de base dites naturelles et restaurer l'égalité de chance. La promotion de l'amélioration humaine vise le progrès de la problématique éthique et politique de la justice à travers la correction des loteries naturelles. L'enjeu est précis : « La génétique va apporter la possibilité croissante de corriger les inégalités naturelles elles-mêmes soit en les prévenant (eugénisme négatif), soit par thérapie génique ou eugénique positive »³⁹.

La nouveauté de la thèse de Buchanan s'affiche dans l'insistance faite sur la nature de la redistribution. De la redistribution des ressources sociales, on passe à la redistribution des gènes. Il faudrait donc encourager le génie génétique. Du point de vue social,

³⁸ *Ibid.*, p.11.

³⁹ G. Hottois, « Humanisme, transhumanisme, posthumanisme », *Op.Cit.*, p.57.

l'amélioration génétique permettra de compléter les capacités des défavorisés de la loterie naturelle. Buchanan assigne à la justice deux contenus à savoir la productivité et la disponibilité. Productivité à coup sûr pour autant que la croissance technologique contribuera à l'instauration de la justice. Disponibilité assurément ; car la redistribution des produits de la croissance rendra possible l'égalité de chance.

Bien entendu : c'est dans la transformation technologique de l'homme que se jouera l'enjeu de justice. Avec l'amélioration génétique, le sujet sera investi d'une force et des capacités nouvelles à même de compléter ce que la nature lui aura refusé. A travers l'amélioration humaine, l'humain fera proprement le travail de la nature.

Dans sa dynamique libérale, Buchanan pense qu'il ne faudrait ni imposer les outils de génie génétique, ni s'y opposer. L'humain seul disposera de la liberté de décider pour lui-même. L'amélioration humaine relève du choix individuel. Il revient à l'individu de souscrire à l'auto-transformation artificielle. L'eugénisme est nouvellement pensé. Il l'est, dans un sens salubre et positif.

A la différence de l'eugénisme ancien où l'Etat intervenait pour discriminer en éliminant des races dites inférieures pour promouvoir certaines races dites supérieures au motif de la quête d'un type d'homme meilleur ; cet eugénisme rend quelque peu l'Etat absent. Le destin du sujet n'est plus entre les mains de l'Etat. L'homme a désormais pouvoir sur lui-même. Plus radicalement, l'Etat se retrouve au service de cet homme. Il réalise l'exigence de protection et de régulation. En ce sens, c'est la décision de l'individu qui se retrouve protégée. Plutôt que d'être jugé permissif, le choix de l'amélioration se devra d'être encadré et régulé. La mission de l'Etat consistera en l'élaboration de nouveaux outils de connaissance susceptibles de façonner chez les citoyens, la liberté informée afin qu'il ait une pleine connaissance de ce qu'il choisit et les bienfaits de l'amélioration humaine.

Nécessaire et bénéfique, l'amélioration humaine ne devrait par ailleurs pas être laissée à l'arbitraire des nantis au risque d'intensifier les inégalités: « On the contrary, we believe that the needed counterweight to the market is the state , acting both to regulate and , through taxation, to provide services »⁴⁰. La tâche de régulation du marché génétique devient fondamentale pour l'Etat.

Buchanan reste tout de même conscient des réserves que susciterait sa théorie. La plus cruciale consisterait à dire que cette théorie entretient les germes de sa contradiction

⁴⁰ A. Buchanan et Alii, *From chance to choice*, Op. cit., 2000, p.339.

interne. Résoudre les inégalités de cette manière serait plutôt les intensifier. A ce sujet, l'auteur situe l'amélioration génétique dans la tradition du développement technologique. Chères au départ, les innovations deviennent moins coûteuses avec le temps et la divulgation. Dans *Beyond Humanity ?*, précisément au chapitre 8, l'auteur s'attache à mettre en rapport la justice distributive et la diffusion des innovations. Il écrit:

There are three basic types of institutional strategies for the pursuit of justice innovation : (1) prohibition of innovations that would worsen existing injustices ; (2) creation of innovations to ameliorate existing injustices ; and (3) diffusion of innovations in order to avoid injustices that would arise from differential access to them or to promote justice by ameliorating or removing existing unjust disadvantages.⁴¹

Entendons-nous bien : les stratégies institutionnelles peuvent prohiber et stopper les innovations qui entraînent des conséquences sur la justice. Il incombe à l'Etat le devoir d'interdire les innovations dont la nature aggravera les inégalités. Sur la base de la regulation, l'Etat devra sélectionner et limiter les innovations en vertu des orientations de justice « A coercively backed prohibition strategy might deprive us of valuable innovation that would turn out to be consistent with the demands of justice or which might even promote justice »⁴². Le fait qu'une certaine ligne de recherche soit interdite dans un quelconque pays ou une région comme l'Union Européenne, devrait conduire l'humanité et les autres Etats à l'observance de ladite coercition pour un intérêt global. L'auteur s'appuie spécifiquement sur la thérapie génique et les recherches sur les embryons humains.

Des pistes comme la signature de contrats privés et d'accords gouvernementaux représentent aux yeux de Buchanan, des stratégies institutionnelles de création d'innovations. En s'appuyant sur les médicaments, l'auteur montre qu'il s'agit là d'une pratique créative qui améliore le domaine de la santé. C'est dans cette optique qu'il conviendrait de diffuser les innovations. Ici, c'est la question de l'accès qui est traitée. Le danger de ne pas diffuser des innovations créées est souligné. C'est l'intensification du fossé existant entre riches et pauvres : « (...) if diffusion is too limited or occurs too slowly it may actually produce new injustices »⁴³.

Précisément, l'injustice consistera dans le manque d'accès car l'amélioration humaine regorge de bénéfices. C'est le cas de l'amélioration biomédicale qui se produit dans le secteur de l'éducation. Certaines améliorations biomédicales développent la cognition. Buchanan estime que le manque de diffusion de ce type d'amélioration consacre des inégalités dans l'éducation. Développer l'éducation au plan global signifie disposer les

⁴¹ A. Buchanan, *Beyond Humanity?*, *Op.cit.*, 2011, p.252.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p.253.

outils découverts pour une égalité de chance. Les injustices existaient déjà en l'absence de pratiques d'amélioration. L'inégalité des scolarités, l'inégalité des institutions et des structures afférentes, l'inégalité des méthodes des outils et pratiques sont autant d'astuces d'un monde d'injustice. Pour Buchanan, les techniques d'amélioration biomédicales constituent une la piste idéale de la restauration de l'égalité de chance.

Les horizons de progrès moral et de bonheur humain se dessinent. Le progrès moral est programmé comme progrès de la culture humaine, évolutive par la technologie. C'est le progrès de la société car l'insistance est mise sur la correction des inégalités non perçues. C'est le progrès des libertés puisque l'attitude indiquée consiste à laisser libre cours à l'amélioration en intégrant le facteur de contrôle de l'Etat-régulateur. Certes, cette fonction pourrait saborder le discours libéral.

Au plan du bonheur, se dénote une double articulation. L'homme individuel vit son bonheur en ce sens qu'il trouve en la technologie génétique, le moyen de combler des aspirations et son manque lié aux inconvénients de la loterie naturelle. Le bonheur est aussi universel car la redistribution des talents crée une harmonie, un contentement global. La justice devient la clé d'un bonheur universel. Il y a là l'idée d'une perception communautaire du bonheur. Les individus sont heureux parce qu'ils sont satisfaits des qualités acquises par l'amélioration. Satisfaire les manques de la loterie naturelle est une mise à niveau à l'échelle des talents que comptent les autres comme bagage naturel. Vers une utopie universelle ?

I.2.2) Questionnements sur la thèse de Buchanan

Bien que Buchanan propose l'idée avantageuse d'une discussion sur les types et modes d'amélioration, pense une sorte de théorie de la justice à partir d'une réflexion aussi controversée que l'amélioration humaine, force est de constater que sa thèse se heurte à quelques réserves relatives à la possibilité pour l'humain de se sentir heureux par l'amélioration technologique des inégalités de base.

D'une part, le lien que Buchanan établit entre nature, inégalités et justice est discutable. Dans quelle mesure les inégalités naturelles peuvent-elles être considérées comme injustices et suggérer un mal-être individuel et collectif ? Le discours de la justice, pour être convainquant, se doit de situer les éléments humains de culpabilité. La position de Buchanan apparaît déplacée. Elle naturalise la culpabilité, anthropomorphise le

hasard en lui assignant un déterminant de responsabilité causale qui anime entre l'être humain et la nature un conflit susceptible de déboucher sur le rejet par l'individu, de sa condition biologique. Cette position dispose le sujet à une tension avec l'extérieur.

La thèse de Buchanan pourrait alimenter des conflits, effaçant les principes de différence et de complémentarité des talents. En parlant d'inégalités, l'auteur essaye une mise à niveau. Cela signifie que l'évaluation de mes talents est faite sur la base de la perception des talents de l'autre. Or, non seulement il est difficile au plan empirique pour tout individu de détenir à lui seul tous les talents de l'univers ; mais également il est impertinent de penser qu'il existerait des individus sans talents. La loterie naturelle serait-elle si injuste ! N'est-il pas possible de voir en chaque individu quelque talent que ce soit.

Nous pensons que la thèse de Buchanan aurait pu être moins discutable si elle s'attachait à la conception d'une problématique d'amélioration des talents existants. Au lieu de penser régler ce que Buchanan considère comme inégalités de base, il serait fructueux d'améliorer en chaque individu, le talent de base. Surtout, l'approche de l'auteur se définit comme « eugénisme positif ». On assisterait ainsi à une sorte d'auto-évaluation menée dans le cadre du devoir culturel qu'a chaque individu de se développer. Le bonheur serait envisagé non pas comme une équation d'égalité de talents, (chose utopique) mais comme expérience singulière d'amélioration de ses propres capacités existantes.

L'expression « défavorisés de la loterie naturelle » implique une démarche de culpabilité. Somme toute, chacun se sentirait à quelque point défavorisé de cette loterie, puisqu'il manquerait à chacun, une qualité, un talent qu'il aurait souhaité avoir si nous concevons qu'en tant qu'il est un être de désir, l'homme est insatiable.

Comment apprécier dorénavant le talent de l'autre au point de vue du climat social ? Le bonheur social serait-il possible dans un climat incessant de revendications naturelles. En réalité, notre position se fonde sur l'idée que toute inégalité n'implique pas nécessairement des modes de résolution. Nous distinguons des inégalités construites des inégalités naturelles. Les inégalités construites naissent de l'organisation et de la gestion de la communauté humaine. Elles sont coupables et peuvent constituer un problème de justice. Les inégalités naturelles quant à elles, ne sont pas coupables car elles sont naturelles et la nature n'est pas une personne morale ni physique. A ce niveau, elles ne peuvent constituer un problème de justice ni impliquer nécessairement des modes de résolution. Le concept d'inégalité engage le rapport à l'autre et une certaine représentation de soi-même. Pourquoi suis-je défavorisé de la loterie naturelle ? Parce que je constate qu'autour de moi, certains ont des talents, des qualités que je n'ai pas. Mais il reste à se

demander dans quelle mesure le manque d'une certaine qualité devrait constituer une injustice pour moi. Devrait-on remédier à tout type d'inégalité ? Devrait-on tout maîtriser ? Pourquoi concevoir tout manque comme inégalité ? La modernité a investi la subjectivité et consacré le traitement de plusieurs problématiques d'égalité qui connaissent une réelle progression : l'égalité de genres, de traitement, de fonction etc. Le paradigme moderne de l'égalité doit-il s'élargir à l'égalité des talents de base sans heurter la réalité de différence qui est au cœur de l'équilibre de la communauté humaine et justifie la place du concept de service ? Nous pensons que la thèse de Buchanan peut être complétée. Au lieu de se servir de l'amélioration technologique pour remédier aux inégalités de base, l'humanité gagnerait à entrevoir une sorte d'amélioration inclusive ou amélioration des talents existants. Le bonheur serait ainsi défini comme une auto-production et non comme une contra-position.

De même, il reste à se demander dans quelle mesure le rôle positif qu'assigne Buchanan à l'Etat dans la régulation du marché génétique pourrait être effectif sur le plan global c'est-à-dire à l'échelle des relations entre Etats. Prenons le cas de l'amélioration du gène de l'intelligence. Avec l'orientation informatisée et calculée de l'intelligence, pour quelles raisons un Etat serait-il fondé à baisser le coût du gène de l'intelligence s'il ambitionne domestiquer l'intelligence à des fins hégémonistes. Buchanan parle certes de la régulation étatique du marché génétique, mais il semble limiter ce marché à l'Etat alors qu'il envisage par ailleurs une dimension globale de la diffusion des technologies d'amélioration. A ce titre, compris sur le plan global, le marché génétique établirait de nouvelles contraintes qui rendraient difficile l'accès à des capacités susceptibles de remettre en question le désir d'hégémonie de certains Etats. Vraie sur le plan paradigmatique, la théorie de Buchanan serait incompatible avec certaines données globales empiriques.

A la vérité, la proposition de Buchanan suppose au moins comme condition de possibilité, l'harmonie du global. Or, la scène internationale se présente plutôt comme un espace d'anarchie. L'auteur semble lui-même reconnaître cet état de faits. Ses positions sur le rapport droits de l'homme et paix consistent à défendre que les droits de l'homme auraient dû d'abord être construits sur la base de la justice. Cette critique vaut son pesant d'or dans la mesure où la paix suppose la justice. Cependant, la diffusion des technologies d'améliorations sur laquelle l'on fonderait l'espoir d'une réduction des inégalités et la promesse de bonheur, se heurterait à cet anarchisme où chaque Etat entendrait imposer ses logiques.

I.3) James Hughes et la théorie du transhumanisme démocratique : bonheur comme réalisation des idéaux de la démocratie

Il y a plusieurs millénaires, depuis la naissance de la démocratie en Grèce, l'idée d'une démocratie transhumaniste aurait paru absurde, compte tenu de la place insignifiante de la technique et l'orientation logothéorique de la science antique⁴⁴. De nos jours, la démocratie s'est associée à la technique et vice versa. Plusieurs mouvements à l'instar de l'Association française du transhumanisme « TECHNOPROG » sont issus de cette orientation. James Hughes, philosophe américain est présenté comme l'initiateur de cette Théorie.

I. 3.1) L'idée d'un transhumanisme démocratique

Pour James Hughes, le transhumanisme est intimement associé au bonheur et participe de la perfection morale des valeurs démocratiques. : « Le transhumanisme démocratique découle de l'affirmation que les êtres humains seront généralement plus heureux lorsqu'ils prendront le contrôle rationnel des forces naturelles et sociales qui contrôlent leurs vies »⁴⁵.

L'idée de contrôle est au centre de cette théorie. C'est la dynamique du pouvoir de la raison. Cette raison est technologique. La biologie humaine sécrèterait des forces improductives à la réalisation de la démocratie. Puisque la démocratie est le système qui produit le bonheur de l'homme moderne, le transhumanisme se présente comme le moyen ultime qui viendrait s'opposer aux forces contraires à la réalisation de cette idée. Pour la démocratie, le corps est un fardeau qu'il convient de dépasser. Ce combat est aussi social. Il milite pour le plein épanouissement de l'individu dans la société en supprimant toutes les formes d'oppression.

⁴⁴ G. Hottois, *De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, Ed. De Boeck Université, 2002, « La science ancienne était logothéorique, c'est-à-dire constituée par le langage (logos) et la vue intellectuelle ou spirituelle (theoria) », p.50.

⁴⁵ J.Hughes, « Le transhumanisme démocratique 2.0 » in Association transhumaniste mondiale tiré dans Transhumanity 28 Avril 2002 (en ligne), p.1.

La démocratie connaissait jusqu'ici plusieurs déterminants. Tantôt libérale, adaptée, sociale ; elle se démarque dorénavant de ces considérations plurielles. Parler de transhumanisme démocratique devient pour l'auteur, arguer la consolidation voire l'expression absolue des valeurs de base de la démocratie dans un sens technologique. Comment dire la liberté, l'égalité et la solidarité à partir de la technologie ? Comment le transhumanisme viendrait-il résoudre les questions relatives à ces valeurs, engendrées par les limites naturelles de l'humain ? Telles sont les questions que Hughes s'attache à traiter. Dans la tradition sociale démocratique, l'auteur trouve le terrain de structuration de sa théorie. Il déclare :

L'interprétation la plus complète des idéaux démocratiques de la liberté, l'égalité et la solidarité se trouve dans la tradition sociale démocrate. Comme Amartya Sen l'a habilement argumenté la véritable liberté pour les personnes réelles (par opposition aux hommes libres abstraits de Locke) nécessite l'accès aux soins, à l'éducation universelle, et la diminution de l'inégalité sociale.⁴⁶

Voilà qui est dit. Pour le transhumanisme démocratique, la liberté est libération. Ici les libertés civiles et personnelles sont interprétées comme auto-émancipation du citoyen par la transformation de la génétique, sa capacité de se dépasser pour accroître son intelligence. La liberté n'est plus seulement l'observance dans la communauté des lois qu'on s'est prescrites telle que le percevait Rousseau. Elle devient le pouvoir de transcender les limites de la nature. Je suis libre parce que je peux accéder à l'éducation universelle, pas uniquement par l'aménagement des institutions et structures, mais par ma capacité de me doter moi-même d'une mémoire forte au-delà des limites de la nature. Je suis libre parce que je peux par exemple accéder aux nano-robots qui contrôleront et perfectionneront mon organisme de l'intérieur grâce à la reconnaissance de cette fonction dans des hôpitaux de ma société démocratique, reconnaissant que le transhumanisme est l'ingénieur qui améliore mon accès aux soins.

De même, l'égalité est interprétée comme accès aux mêmes talents et qualités. C'est l'égalité de chance. Cette fois, elle n'est plus seulement pensée comme une disposition qui permet aux citoyens de concourir à travers des règles et critères communs. C'est une égalité de capacités. Et le transhumanisme démocratique voudrait aller plus loin : diminuer l'inégalité sociale consisterait par exemple à permettre, dans une société démocratique, que ceux qui ne sont pas intelligents puissent accéder à la technologie génétique d'amélioration de l'intelligence. Présenter un examen par exemple consisterait en l'élaboration des épreuves pour tous et chacun. Les humains semblaient ne pas se soucier du gène de

⁴⁶ *Ibid.*

l'intelligence. Ici, les hommes étaient égaux par le fait de la soumission aux mêmes épreuves, selon les mêmes critères. Il faudrait aller au-delà !

La solidarité est vue comme bienveillance. Il s'agit de permettre à tous les citoyens d'être heureux à travers les médicaments de la bonne humeur. Ce n'est point uniquement par des cotisations aux assurances ou par les multiples soutiens aux causes politiques, judiciaires, économiques ou honorifiques que les citoyens se sentiraient solidaires ; mais par l'inclination à doter les plus faibles, des moyens de se transformer artificiellement pour résoudre leurs problèmes.

James Hughes voit donc le transhumanisme comme un bien qui viendrait de manière forte, participer à l'éclosion du bonheur collectif dans une société démocratique. Le fait pour certains individus de disposer des capacités réelles, devrait amener la société démocratique à se pencher sur la philosophie que développe le transhumanisme afin de prôner un idéal d'équilibre social. Le bonheur démocratique est la somme des bonheurs individuels. De là, s'établit le lien : transhumanisme- valeurs démocratiques-bonheur.

I.3.2) Les démocrates devraient embrasser le transhumanisme

Des présupposés ci-dessus, l'auteur en vient à penser la nécessité pour les démocrates, d'embrasser le transhumanisme. A ses yeux, il s'agit premièrement d'un combat. Et pourquoi ? Comme la technologie, le transhumanisme est incompris du public. Une telle incompréhension est due au fait que certaines sociétés démocratiques ont identifié la technologie en général et le transhumanisme en particulier, aux seuls inconvénients, aux risques et méfaits, aux relations de pouvoir. Le luddisme est notamment stigmatisé. Le lien capitalisme et transhumanisme établi par les bio-conservateurs est discutable. Il rejette, vaille que vaille, le transhumanisme. Pourtant, il est impossible d'arrêter le développement technologique. De ce fait, intégrer la technologie est une exigence démocratique car la société démocratique vit avec cette technologie : « Puisque les nouvelles technologies ne seront très probablement pas arrêtées, les démocrates doivent se les approprier, articuler les politiques publiques qui maximisent les avantages sociaux issues de ces technologies, et trouver des usages libérateurs à ces technologies »⁴⁷.

⁴⁷ *Ibid.*, p.3.

Il convient de comprendre que le défi de James Hughes consiste à passer du rejet bio-luddiste et bio-conservateur à l'analyse des avantages sociaux du transhumanisme. Si le contrôle luddiste rejette, le contrôle démocratique fera la part des choses, découvrant à coup sûr, les bienfaits de l'innovation technologique et ses implications dans l'expression authentique des valeurs démocratiques. Le transhumanisme se situe dans le prolongement de la technologie et le fait que la société démocratique accepte la technologie devrait aussi l'amener à accepter le transhumanisme. L'auteur déclare : « Si la biotechnologie doit être rejetée simplement parce que c'est un produit du capitalisme, adoptée dans une société de classe, alors toute la technologie doit être rejetée. »⁴⁸

Comme deuxième raison, il faudrait considérer l'espoir technologique. Pour James Hughes, les inégalités de pouvoir persistent dans les sociétés démocratiques. Elles créent des situations de malheur sur le plan individuel et collectif. Celles-ci n'ont pas seulement des astuces institutionnelles. Les causes peuvent aussi être biologiques. Précisons que le concept de pouvoir ici n'est pas pris chez l'auteur au sens politique. Les inégalités d'intelligence, de genre, de sexe peuvent être considérées comme inégalités de pouvoir. La diminution de ces inégalités passe par la technologie : « Même si on ne pourra jamais éliminer les inégalités d'intelligence et de connaissance, le jour n'est pas si loin où chaque humain pourra être garanti d'une intelligence suffisante pour fonctionner comme un citoyen actif. »⁴⁹

L'auteur insiste en effet sur une sorte de « liberté morphologique ». C'est ici que le combat contre la nature s'avère perspicace. Il illustre :

Une des demandes progressistes les plus importantes sera de garantir l'accès universel aux technologies de choix génétique permettant aux parents de s'assurer que leurs enfants aient des capacités biologiques égales à celles des autres. Les naissances assistées technologiquement, ce qui inclut éventuellement les grossesses artificielles, libéreront les femmes de la nécessité d'être les porteurs nécessaires et vulnérables de la prochaine génération. La liberté morphologique, l'habileté de changer son corps (y compris nos habilités, poids, sexe et caractéristiques raciales) réduira les oppressions basées sur le corps (handicap, grosseur, sexe et race) aux préjugés esthétiques.⁵⁰

Deux exemples attirent notre attention sur ce qui empêche le bonheur des citoyens. D'abord, Hughes remet en question la forme de procréation. La grossesse est un poids, un fardeau qui empêche la femme, citoyenne démocratique de vivre dans le royaume de la liberté. Vivre la liberté démocratique signifie précisément pour la femme, alléger les souffrances qu'inflige le processus naturel par les bienfaits de la technologie. Le

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p.4.

⁵⁰ *Ibid.*

transhumanisme viendrait régler la vulnérabilité corporelle de la grossesse. La technologie offre la possibilité d'interpréter la liberté féminine par opposition à la souffrance. Ensuite, il arrive quelquefois que la forme, la taille du corps et la couleur de la peau ne plaisent pas au citoyen démocratique.

Avec Hughes, ce citoyen n'est manifestement pas libre. Le transhumanisme offre l'alternative de se sentir comme on le souhaite, dans la possibilité de modifier la taille et la forme du corps et de s'assigner une race de préférence. Cet exercice ne serait pas simplement une question de fait, mais de droit dans une société démocratique qui entendrait promouvoir les libertés individuelles. Comment interpréter radicalement les libertés individuelles, si ce que nous avons en priorité c'est-à-dire notre corps ne nous est pas disponible à l'infini ?

Troisièmement, puisque la démocratie est consubstantielle au temps en ce sens qu'elle repose sur des hommes réels et des époques précises, les démocrates devraient rester attentifs aux attentes du peuple. Le succès démocratique dépendrait dans une certaine mesure du succès transhumaniste. L'auteur observe : « La plupart des gens ne veulent pas vivre dans un futur sans télécommunications, appareils ménagers, voyages par avion et médecine »⁵¹. C'est dire que le luddisme de gauche comme l'indique l'auteur, manque de projection et ne peut assumer l'idéal de progrès que poursuit la société démocratique. Il est donc question, pour les démocrates de penser la mission de création d'avenir pour répondre aux défis que pose le peuple. Le transhumanisme en constitue le chemin ultime. Examinons la question inverse c'est -à-dire l'exigence pour les transhumanistes d'embrasser la démocratie.

I.3.3) Les transhumanistes devraient embrasser les valeurs démocratiques

Si le transhumanisme permet de mieux vivre les valeurs démocratiques, il convient de voir que la démocratie constitue le socle de la transformation vitale du transhumanisme. Cela, James Hughes l'admet et fournit un argument : « Le meilleur argument serait une preuve que la démocratie sociale maximise l'assurance sociale mieux que le marché libre chimérique. »⁵² Ici, il y a réaffirmation de la perspective sociale. L'auteur conteste l'idée du marché libre et fonde l'espoir de trouver dans la démocratie, les éléments de consolidation de la bienveillance sociale. Il établit un rapport entre le transhumanisme et le

⁵¹ *Ibid*, p.5.

⁵² *Ibid.*, p.6.

social. Ceci montre l'intérêt pour les faibles et la problématique de réduction des inégalités que voudrait résoudre le transhumanisme. Certaines valeurs démocratiques permettraient d'asseoir le courant transhumaniste. Si l'idée de base du transhumanisme réside en la notion de progrès à travers le dépassement des limites biologiques de l'homme, l'auteur trouve en la démocratie, la plate forme qui permettrait d'atteindre cet objectif.

Sans doute l'insistance sur le social démontre-t-elle la perspective du progrès transhumaniste. Suivant cette orientation, James Hughes trouve dans le marché libre, une sorte d'aggravation des inégalités. Il s'agirait d'une anarchie qui ne rendrait pas justice à tout homme et à tous les hommes. Le projet transhumanisme reste global parce qu'il entend participer au mieux-être de tous. Le chemin de l'égalité s'avère ainsi fondamental. Il structure la liberté et la solidarité. Voilà pourquoi l'auteur présente l'Etat comme régulateur, garant de l'harmonie du social.

Les biotechnologies connaîtraient une nette progression en s'ouvrant aux valeurs démocratiques⁵³. Hughes pense que cette ouverture s'est avérée nécessaire dans le passé, permettant par exemple à la bioéthique de constituer un cadre juridique salubre. Dans cet ordre d'idées, la bioéthique est sortie de l'arbitraire religieux qui remettait en question le progrès biotechnologique l'assignant à la tentative de jouer à Dieu. Si tel est le cas, la démocratie conforterait le transhumanisme. Elle ouvrirait le champ de son expression. Aussi assisterions –nous à la liberté de la recherche, condition de possibilité de faire advenir par-delà les inconvénients présentés, les avantages du transhumanisme. L'auteur va plus loin lorsqu'il pense que la démocratie permettrait un jour aux transhumanistes de soutenir les droits des posthumains. C'est dire en réalité que la démocratie protège le transhumanisme comme le transhumanisme consolide les valeurs démocratiques.

Si la question du bonheur se détermine elle-même de manière inclusive comme le vécu démocratique du rapport à la technologie, il reste que le progrès moral est envisagé dans cette perspective comme le progrès des valeurs citoyennes adossées aux logiques transhumanistes. Ce progrès suit le triptyque constitutif : technologie-démocratie-moralité.

⁵³ Voir à ce sujet Lukas. K. Sosoe et Yvette Lajeunesse, *Bioéthique et culture démocratique*, Montréal, Harmattan, 1996.

I.3.4) Notre préoccupation

Le problème de la thèse de Hughes ne réside pas dans le rôle qu'assigne cet auteur au transhumanisme démocratique. Si l'on admet plusieurs sens de la démocratie, le modèle démocratique du transhumanisme pourrait être considéré comme une nouvelle façon de concevoir la démocratie. Hughes s'oriente vers une forme de progrès social à partir du progrès démocratique.

L'idée qui nous semble inconséquente est celle même de la formulation d'un « transhumanisme démocratique ». Dans la mesure où les bases conceptuelles du transhumanisme reposent sur les valeurs démocratiques de liberté, d'émancipation (Bostrom), d'égalité (Buchanan), il est difficile de voir comment l'approche de Hughes viendrait offrir des éléments d'originalité. Le transhumanisme est intrinsèquement démocratique et parler de transhumanisme démocratique serait une pétition de principe. De ce point de vue, le rapport au bonheur devient confus. Le consensus universel des formes actuelles de la démocratie atteste que les modèles appliqués jusqu'ici participent du bonheur humain. L'idée d'un transhumanisme démocratique pourrait s'attacher à résoudre un problème inexistant.

En outre, le projet pour les transhumanistes, d'embrasser la démocratie pourrait résulter lui-même d'une instrumentalisation politique et se heurter à la problématique de l'identité humaine. Parce que le transhumanisme s'achève en posthumanisme donc en la fabrication d'une autre espèce, les réflexions de Hughes pourraient alimenter le débat du statut juridique des posthumains. Devrait-on s'attendre à une démocratie des humains et des posthumains ? Comment légiférer sur les nouveaux problèmes d'égalité qui se poseraient dès lors, suscités par la démocratie transhumaniste ? Comment définir dans ce sens le terme démocratie, dans quelle société l'appliquer et quel type de société devrait-on envisager ?

Enfin, l'idée d'un bonheur social que soutient Hughes dans le référentiel transhumaniste pose des problèmes au niveau de la définition relativiste du bonheur. Dans une société démocratique, la relativité du bonheur est si similaire à la relativité des visions du monde. Comment le bonheur transhumaniste pourrait-il constituer un motif de satisfaction générale. Si ce bonheur est sanctionné négativement par une majorité qui ne reconnaîtrait pas l'importance du transhumanisme, comment en juger de la pertinence de la

démocratie transhumaniste ? En plus, les idéaux d'égalité, de liberté et de solidarité que prône le transhumanisme démocratique existaient avant les nouvelles technologies.

I.4.) Ray Kurzweil et la théorie de la singularité technologique : Le bonheur vu comme libération du corps

La thèse de Kurzweil sur le transhumanisme s'énonce précisément en termes de libération totale du corps. C'est un matérialisme qui associe la libération du corps aux mécanismes de jonction du corps avec l'informatique. Ce matérialisme aboutit à la fabrication d'un être parfait, différent de l'humain. Tel est ce que déploie la théorie de la singularité technologique, aux aspects prophétiques. Pour Kurzweil, la libération de l'humain de l'emprise du corps est la condition de possibilité du bonheur et constitue une réussite dans la promotion de l'humanité de l'homme.

I.4.1) Signification de la singularité technologique

La singularité technologique est définie comme une ère où l'intelligence artificielle dépassera l'intelligence humaine et créera des êtres nouveaux qui bouleverseront l'idée familière de société humaine⁵⁴. Il s'agit de la super-intelligence dont l'aptitude serait la vitesse exponentielle dans l'analyse, le calcul et l'interprétation du réel.

Certains analystes comme Thierry Blin attribuent la paternité de ce concept à Vernor Vinge, auteur de science – fiction⁵⁵. Cet auteur l'aurait employé dans son essai *La venue de la singularité technologique*. Il désignait à ce sujet la fin de l'ère humaine et pensait l'autonomie de l'évolution de l'intelligence artificielle, technologique⁵⁶. L'intelligence humaine deviendrait insignifiante et non-compétitive. La question est envisagée dès le départ en termes de risque et de perte du pouvoir de l'intelligence humaine.

Ray Kurzweil fait remonter les origines de la singularité dans les années 1950⁵⁷. Il l'attribue à Von Neumann. Epistémologiquement, le terme « Singularité » serait un

⁵⁴ Cf. Singularity hypotheses: A scientific and Philosophical Assessment, Dordrecht, Springer, 2012, p.1-2. (ISBN 9783642325601).

⁵⁵ Thierry Blin déclare : « La singularité (...) Elle touche à une autre ère. Vernor Vinge, mathématicien (université de San Diego), auteur de science –fiction, détient la paternité du concept. Pour que sa diffusion devienne massive, il fallut cependant attendre que le dénommé Ray Kurzweil prenne route son ampleur » in « Faut-il avoir peur du transhumanisme ? », *Transmutations, Op. Cit*, p.12.

⁵⁶ V.Vinge, « The Coming Technological Singularity : How to Survive in the Post-Human Era », originally in Vision -21 : Interdisciplinary Science and Engineering in the Era of Cyberspace, G.A. Landis, ed., NASA Publication,1993, pp.11-22.

⁵⁷ Pour Kurzweil, la troisième note du premier chapitre de son ouvrage *The singularity is near* serait une apocryphe de Von Neuman cité par Stanislaw Ulam dans « Tribute to John Von Neumann. Bulletin of the

emprunt de la physique moderne et désignerait la description de l'impuissance d'analyser les forces qui animent la singularité gravitationnelle d'un trou noir.

Si l'origine du concept de singularité est controversée et que l'attente de cette ère anime les débats dans la littérature scientifique, force est de reconnaître que l'attribution de la théorie de la singularité technologique à Ray Kurzweil est due à son exercice de structuration et de diffusion. Dans la dynamique transhumaniste, l'auteur conçoit la singularité comme le deuxième seuil après la convergence des technologies NBIC. C'est un entrepreneur, essayiste, ingénieur, futurologue, inventeur de logiciels de reconnaissance vocale, de synthétiseurs électroniques... Membre du conseil d'administration du prestigieux Massachusetts Institute of Technology (MIT), il est connu comme prophète dès 1999 de ce que les voitures Google actuelles se conduiraient seules. Il s'occupe de l'ingénierie chez Google depuis 2012.

Dans son ouvrage *Humanité 2.0. La bible du changement*, Ray Kurzweil expose sa thèse. La révolution singulariste est au bout de la « loi Moore ». Elle en constitue le stade définitif et optimal. Cette loi indique que les processus informatiques accroissent exponentiellement leur puissance (ils la doubleraient tous les 18 mois au cours des années 1980, tous les ans dans les années 1990). Plus le temps passe, plus ces processeurs s'avèrent performant au point de soumettre le temps. L'accélération technologique sera continue et d'ici 2030-2045, on assistera à l'émergence d'une cyber-intelligence c'est-à-dire une super-intelligence informatique qui domptera l'intelligence humaine. Nous passerons au virtuel. Ce virtuel, l'auteur le décrit lorsqu'il déclare : « Une fois que nous aurons intégré la fabrication de la nanotechnologie moléculaire à l'intérieur de nous, nous pourrions créer et recréer des corps différents à volonté »⁵⁸.

L'idée de créer des corps différents exprime la réalité virtuelle. Une nouvelle ère, selon Kurzweil, commence. Pour atteindre ce stade, les recherches sur l'atome devraient progresser et converger. L'objectif est précis : créer la vie éternelle, supprimer la mort à partir de l'accélération de l'informatique. La théorie de la singularité désigne somme toute un changement radical, le passage à une humanité nouvelle. Le titre *Humanité 2.0* indique l'entrée dans la seconde humanité dite post-humanité.

American Mathematical Society 64.3, pt.2 (May 1958). Selon Ulam, Von Neuman aurait dit : « The ever accelerating process of technology (...) gives the appearance of approaching some essential singularity » (La rapidité toujours croissante des technologies nous donne l'impression d'approcher une singularité essentielle ».

⁵⁸ R. Kurzweil, *Humanité 2.0. La bible du changement*, Paris, M21, 2007, p.348.

I.4.2) L'homme deviendra Cyborg

Le terme « Cyborg » désigne chez Kurzweil l'hybridation de l'homme et de la machine. Il s'agit d'un couplage, une exigence de l'intelligence artificielle où l'organisme sera connecté à la cybernétique pour recevoir sa puissance et son orientation. L'espèce humaine cessera d'être biologique. Ce point semble sublime dans la perspective de l'auteur : « Bien que je pense que le téléchargement en un transfert instantané sera un atout dans le futur, c'est le processus graduel, mais inexorable, de progression vers une intelligence majoritairement non biologique qui transformera de façon irrémédiable la civilisation humaine »⁵⁹.

A parler proprement, nous sommes devant l'une des applications controversées de l'intelligence artificielle : la robotique. Le cyborg est un robot, une intelligence programmée, désincarnée de la sphère naturelle. Importe chez Kurzweil, le statut puissant du cyborg susceptible de changer l'identité humaine. Le cyborg est un stade achevé. L'homme s'est dépassé par la technologie. Et ce dépassement supprime les limites de l'intelligence biologique, de quoi suggérer l'assentiment de certains auteurs tentés d'émettre des robots, cette hypothèse novatrice : « Si nous prenons en mains correctement leur développement, de façon responsable, je suis persuadé que cela pourrait être bénéfique dans beaucoup de secteurs »⁶⁰. Dominique Lecourt résume la nouvelle ère de progrès que présente Ray Kurzweil : « Les robots ayant hérité de notre intelligence pourraient en accroître les capacités d'une façon littéralement prodigieuse »⁶¹.

Le « devenir machine » de l'homme sonne la fin de ses souffrances. Et cette fin constitue le bonheur. L'on assiste à la transformation de la civilisation et son remplacement par la puissance informatique. L'homme devient objectivé, répondant aux catégories de calculs, d'exponentialité et de miniaturisation. C'est la fin des émotions, des peurs, des sentiments. Tout est programmé, téléguidé. La technologie offre le mieux-être. Les recherches actuelles sur la robotique sociale désireuses de doter les robots de l'affection humaine au-delà des fonctions sociales qu'ils remplissent, épousent cette dimension. Sans doute assigne-t-on à l'humain, une émotion virtuelle. La confusion de l'homme et de la machine dans la notion de cyborg verra nécessairement la victoire de la machine. C'est l'informatique qui ferait le jeu de la nouvelle identité. Les promesses faites par le programme de la singularité seraient donc réalisées dans le cyborg. Celui-ci n'aurait rien

⁵⁹ *Ibid.*, p.217.

⁶⁰ O. Hurard, « Un miroir pour nos propres existences », www.arte.tv, Février 2013, p.2.

⁶¹ D. Lecourt, *Humain, posthumain. La technique et la vie*, Paris, PUF, 2003, p.61.

de commun avec L'Humanité1.0, ayant atteint un stade de super-intelligence symptomatique d'une super-indépendance. L'ère du bonheur serait conquise. Rien d'étonnant, progrès rendu possible par le téléchargement de la conscience dans un support informatique.

I.4.3) L'uploading ou téléchargement de la conscience

Avec le cyborg, la frontière et la disparition de l'identité humaine restent ambiguës bien que la cybernétique domine l'organisme. Mais le souci de Kurzweil reste de dématérialiser l'homme. Aussi envisage-t-il une conception matérialiste de la conscience pour en arriver à sa dissolution. L'uploading désigne ainsi le téléchargement de la conscience (esprit) dans un support informatique (corps).

Dans un article intitulé « Reals Humans ou le devenir –machine de l'humanité », Nadine Boudou décrit ce processus de Kurzweil. L'intelligence, la mémoire, l'esprit, ne sont que la manifestation publique d'un ensemble de connexions entre les neurones. Le cerveau est par essence homologue au dispositif connexionniste par excellence : l'ordinateur. En cartographiant et en enregistrant l'ensemble des connexions neuronales, l'on obtient le fichier de l'identité intellectuelle. Ce fichier peut être téléchargé dans un espace virtuel, nouveau lieu de rencontre de l'esprit. La dissolution de la conscience selon l'équation informatique entraîne **la fin de la frontière homme-machine**. Nadine Boudou ne s'empêche de s'étonner qu'« un neurobiologiste de Harvard (Kenneth Hayworth) annonce gaillardement que cela devrait être opérationnel pour...2110. L'égarement d'une clé USB de ce calibre aura des allures d'homicide involontaire »⁶².

Cette identification de l'intelligence humaine au dispositif informatique montre que le téléchargement de la conscience sonne l'ère de la post-humanité. La plasticité de l'homme est rompue. Désormais, l'homme devient un objet, une matière susceptible d'être transportée dans un sac. L'homme devient un appareillage infiniment petit. Mention n'est pas faite ici de l'intelligence morale. Nous sommes dans l'univers d'une rationalité calculatrice et programmatique dans la mesure où les schèmes humains répondent aux seules catégories de l'informatique.

Pour Kurzweil, ce mécanisme ne relève pas de la science – fiction. Il s'agit bel et bien du processus logique de la croissance de l'intelligence. L'explosion de l'intelligence serait une réalité dessinée dans un temps à venir. Le prophétisme Kurzweilien s'affranchit

⁶² N. Boudou, « Real Humans ou le devenir – machine de l'humanité », in *Transmutations*, *Op.cit*, p.15.

dès lors des limites biologiques de l'homme et estime que la dématérialisation de l'homme est une perspective qui sonne le passage du royaume de la nécessité à celui de la totale liberté. Liberté comprise ici comme libération pour autant que l'enveloppe biologique du corps constituait le fardeau de l'humain.

La perspective de Kurzweil dessine l'ère de la surdétermination de l'informatique et la dématérialisation de l'humain.

I.4.4) Éléments critiques

S'il est une orientation fortement débattue et remise en question, même en milieu transhumaniste, c'est bel et bien celle qui conduit explicitement à la posthumanité même si la plupart des théories nourrissent cette perspective, implicitement. Nous y fondons l'essentiel de l'argumentation critique de cette thèse.

Sur le plan de l'identité humaine, la théorie de la singularité technologique instaure deux types ambigus de sociétés, l'une humaine et l'autre post-humaine. Il y a lieu de s'interroger sur la pertinence de ce dépassement qui aboutit à la dissolution de la perception de l'identité humaine. « Les robots formeront la prochaine espèce, moralement et intellectuellement supérieure, ils seront selon un darwinisme technoscientifique, amenés à nous remplacer dans la chaîne de l'évolution. »⁶³ Se dépasser signifie-t-il être remplacé par une espèce dont on ne maîtrise pas les mobiles de fonctionnement ? Comment élaborer des règles de vivre-ensemble dans une société d'identités à double vitesse ? On peut bien remarquer que les deux sociétés qui découlent de cette théorie posent question au niveau de l'identité morphologique. La réponse à la question kantienne : qu'est-ce que l'homme deviendrait peut-être plus pertinente parce que controversée. La confusion identitaire viendrait du fait que cette perspective de la recherche entend assigner aux post-humains, les caractéristiques inhérentes à notre condition telles l'apprentissage, le sens de l'effort, la réflexion, les émotions ; nous permettant d'acquérir des connaissances et des expériences. Serions-nous désormais incapables de nous différencier de la machine et que deviendrait l'idée d'appartenance commune à une humanité qui régit le vivre universel et global ?

⁶³ L. Frippiat., « Roboéthique », *Encyclopédie du trans/posthumanisme. L'humain et ses préfixes* (dir. Hottot G., Missa J.-N., Perbal L.), Vrin, Paris, 2015, p. 102-107.

Il apparaît que la posthumanité consacre les incertitudes de l'humanité de l'homme. Comme l'observe Marc Roux, Président de l'association française du transhumanisme Technoprog, le corps humain « sa forme, sa structure, ses composants jusqu'à l'échelle la plus infime ne pourront plus rien posséder de commun avec ce qui nous est familier aujourd'hui »⁶⁴. D'où la conclusion radicale de Jean-Michel Besnier qui voit la perdition de l'humanité. Il décrit : « (...) L'animalisation de l'homme qui doit compter avec sa parenté génomique avec les animaux, l'humanisation de l'animal auquel il ne manque plus que la parole, mais aussi la mécanisation du vivant tout entier. »⁶⁵

De l'idée désormais confuse d'un vivre-social à partir d'une confusion identitaire découle le problème éthique que pose cette posthumanité et les écueils des alternatives de progrès. Sans doute sommes-nous en face d'une perspective qui déclenche la prise en otage de la liberté, point fondamental des théories éthiques. Qu'elle soit dite déontologique, communicationnelle, chaque théorie éthique part du fait que l'action morale n'est possible que dans un univers où le sujet peut opérer un choix. Cette capacité semble déterminer la notion de progrès moral. Or, l'éthique des robots rend presque inexistante, l'expression de la liberté.

La posthumanité semble confondre la puissance de la machine à la perfection. Elle aboutit à l'idée d'un progrès achevé. De ce point de vue, c'est l'acte moral même qui cesse d'être envisagé. Ceci se caractérise par le fait que la posthumanité assigne une fonction informatisée à l'intelligence. Peut-on véritablement, sur le plan éthique réduire l'intelligence humaine au calcul si tant est vrai que la faculté de juger exige l'élaboration d'un raisonnement devant des cas concrets qui ne relèvent pas d'un calcul mathématique ?

D'aucuns objecteraient peut-être que la perspective émotionnelle de la robotique assigne une fonction de discernement moral à la posthumanité. Mais cette fonction nous semble apparente et n'échappe guère aux contraintes d'une charge émotionnelle programmée au plan artificiel. A suivre Kurzweil, le programme n'est pas seulement la dotation d'une capacité. Il s'agit de la transformation définitive et radicale qui aboutit à la perfection. Une fois installé, le programme sera susceptible de se régénérer selon le système. L'idée de création dans ce circuit serait donc obsolète. Contestant cette orientation, Dominique Lecourt invite l'humanité à se remettre « à des qualités éminentes

⁶⁴ M.Roux, « Un autre transhumanisme est possible », *L'humain augmenté* (dir. Kleinpeter E.), Paris, CNRS Editions, 2013, p.165.

⁶⁵ J.M. Besnier, *Op.cit*, p.158.

de l'être humain : sa capacité de réinventer sans cesse la façon qu'il a d'être humain en fonction des réalisations de son génie propre »⁶⁶.

L'hypothèse devient précise : avec cette perspective, la transformation de l'homme crée ce qu'elle remet en question. Avec la posthumanité, nous sommes devant une nouvelle nature humaine car un nouvel être est créé. Cet être est doté de composantes spécifiques, non biologiques mais technologiques. Si le possible de Kurzweil se réalise, une autre identité humaine, bio-informatique fait jour.

L'oubli de la liberté est l'oubli de l'éthique. Et ceci nous amène à d'autres interrogations. La posthumanité relève à notre avis, du fantasme scientiste. Elle vend un rêve. Pourtant, certains Etats y consacrent un intérêt particulier, nourrissant la notion de progrès. L'on serait tenté de se demander si la théorie de la singularité technologique ne poursuit pas un objectif financier en créant une sorte d'avenir qui serait soit impossible sur le plan technique soit discutable au plan éthique. Le but de ceux qui innovent dans le domaine de l'intelligence artificielle, se demande Frédéric Alexandre, n'est-il pas « de faire le plus d'argent possible à court terme ? »⁶⁷.

Enfin, une autre question découle de la thèse de Kurzweil. Dans la mesure où la singularité crée un nouvel être, une nouvelle espèce, espèce isolée ; comment établir le lien avec le bonheur ? Au plan pratique, il serait certes possible de dire que l'humain est libéré de l'emprise du corps puisque la possibilité de le matérialiser s'annonce inéluctablement. Mais le bonheur consisterait-il au simple sentiment d'avoir dématérialisé l'homme ? Que dire du bonheur du posthumain ? En réalité, il serait plus aisé dans cette circonstance de déboucher sur le bonheur du fabricant que sur la satisfaction du posthumain. L'objectif poursuivi par les transhumanistes ne serait pas atteint ; en conséquence.

I.5) La théorie de l'enhancement chez John Harris : bonheur comme obligation morale de réussir l'amélioration humaine

Pour John Harris, le bonheur se réalise dans l'obligation morale pour chacun et par tous, de recourir à l'amélioration humaine. Cette obligation prend l'aspect d'un devoir moral. Voilà pourquoi ce philosophe se préoccupe moins des enjeux sociaux, politiques et économiques de l'« enhancement » que de la dimension morale du transhumanisme. Il

⁶⁶ D. Lecourt, *Op.cit*, p.48.

⁶⁷ F. Alexandre & Tisseron S., « Où sont les vrais dangers de l'intelligence artificielle ? », Dossier pour la science, Avril –Juin 2015, p.104.

analyse le lien transhumanisme et sujet moral. Face au transhumanisme, le sujet devrait se comporter comme agent éthique. Sa thèse est clairvoyante dans son ouvrage *Enhancing evolution*⁶⁸ : toute l'histoire humaine est un transhumanisme. L'invention de la pierre taillée et les techniques de transformation de l'environnement relèvent du souci pour l'homme de se dépasser. Seulement, la différence avec les inventions historiques réside dans le sens. Le transhumanisme transforme directement l'homme. Dans cette perspective, l'« enhancement » est une obligation morale c'est-à-dire que la légitimité de l'autodépassement revient uniquement à l'agent éthique.

L'obligation morale apparaît non pas comme la simple exigence de conscience de faire du bien, mais l'exigence pour le sujet de choisir son bien. Elle se rapporte à la responsabilité. Il est question pour l'agent éthique, d'assumer sa liberté individuelle devant l'éventail de possibilités qu'offre le transhumanisme. Voilà pourquoi Harris remet en question la perspective de Buchanan qui semble se focaliser sur l'exigence de justice. En procédant ainsi, le problème se trouve quelque peu, à ses yeux, externalisé et ne tient pas compte de la capacité qu'a le sujet éthique d'agir sur lui-même.

Parce qu'il relève du jugement individuel, l'« enhancement » est un bien pour celui qui le choisit. De ce point de vue, la mission de l'Etat ne consiste pas en sa redistribution. L'Etat devrait plutôt élaborer une plate forme pluraliste afin de protéger non seulement les libertés individuelles, les visions plurielles du monde, mais également l'exercice du discernement des technologies d'amélioration. C'est un type d'Etat que vise Harris : l'Etat pluraliste⁶⁹. Et pourquoi ? Parce qu'il permettrait d'éviter tant les discriminations, que les préjugés de ceux qui s'engagent dans l'auto-transformation artificielle. Ils devraient être considérés comme des citoyens à part entière. On retrouve une sorte d'égalité citoyenne ici. Tout citoyen aurait le droit d'exercer un choix. La politique stabilise le défi moral de l'enhancement chez Harris. Elle offre un cadre de libertés qui permet à chaque citoyen de réaliser l'obligation morale de s'améliorer.

Comme on peut le constater, les théories transhumanistes présentent l'enhancement comme une réussite dans la marche de la civilisation humaine vers le bonheur et le progrès moral. Elles défendent un type d'humanisme matérialiste, fondé sur le dépassement des limites biologiques ou naturelles. C'est la promotion de l'humanité de l'homme, l'instauration d'un humanisme nouveau qui rejette les contraintes habituelles de l'humain.

⁶⁸ J. Harris, *Enhancing Evolution. The ethical case for making better people*, Princeton university Press, 2007.

⁶⁹ Cf. Ibid, p.6 et 62.

Mais il reste à se demander si la promotion de l'humanité de l'homme consiste à démonter l'homme ? Quel humanisme prôner dès lors que les conditions de possibilité de l'identité humaine, lieux de réalisation du bonheur humain et du progrès moral sont sapées ? Peut-on encore parler d'humanisme lorsqu'on introduit l'humain dans l'incertitude de sa propre constitution pour en faire un simple artefact dans le rapport avec les végétaux et les animaux ? Quel humanisme défendre dès lors qu'il devient difficile de parler de l'homme ?

I.6) Théories bio-conservatrices

Face à l'ambition optimiste des transhumanistes de promouvoir une humanité par le dépassement technologique des contraintes biologiques de toute sorte, les théories bio-conservatrices interrogent les objectifs du transhumanisme, ses modes d'opération et les technologies d'amélioration proposées. Tel est le fil conducteur des principales thèses qui argumentent l'orientation bio-conservatrice, soucieuse tantôt de nuancer le débat, invitant les transhumanistes à ne retenir que les recherches qui concernent la thérapie, s'opposant simplement à la perspective transhumaniste. Chaque approche soulève un problème précis dans la remise en question des promesses de bonheur et de progrès moral avancées et pensent que celles-ci ne peuvent se réaliser dans une stratégie de fabrique de l'humain.

I.6.1) Michael Sandel et la théorie de l'éthique du don

Sandel récuse l'amélioration. Son analyse porte spécifiquement sur l'ingénierie génétique. Sa thèse est la suivante : l'ingénierie génétique transforme le sens de la vie, consacre la destruction de l'éthique du don et laisse libre cours au projet prométhéen de maîtrise et de domination. Si l'éthique du don définit le bien comme appréciation du caractère donné de la vie, le projet de maîtrise est compris comme une volonté de contrôle que l'homme installe dans la fabrication des talents, à l'opposé de l'expression des qualités et talents reçus de la nature. C'est dans son ouvrage *The case against perfection. Ethics in the age of genetic engineering*, que Sandel expose sa thèse. Ce passage en illustre la synthèse: « The problem with eugenics and genetic engineering is that they represent the

one-sided triumph of willfulness over giftedness, of domination over reverence, of molding over beholding »⁷⁰.

I.6.1.1) Transformation illimitée du paysage moral

Pour Sandel, l'amélioration humaine transforme trois aspects essentiels du paysage moral notamment l'humilité, la responsabilité et la solidarité⁷¹. Cette transformation ne rend pas possible les promesses de bonheur humain et de progrès moral. En réalité, le bonheur véritable est vécu par l'agent éthique et l'individu, non pas comme révolte envers ce qui est donné, mais comme accueil et acceptation. C'est dans les sentiments de gratitude et de respect envers le donné que l'humain réalise son bonheur.

En effet, la perte de l'humilité est comprise comme le fait de ne pas se soumettre à la volonté de la nature, à l'observance cohérente de ce qui ne dépend pas de nous. Les talents pourraient avoir pour origines, Dieu, le hasard ou la nature. L'ingénierie génétique est l'expression d'une liberté absolue qui voudrait tout contrôler par la transformation artificielle des capacités. Ceux qui entreprennent l'amélioration génétique n'articulent pas le respect c'est-à-dire la distance envers les talents. Ils ne se sentent pas redevables mais auteurs.

Dans le même ordre d'idées, la transformation de la responsabilité est due à son extension. Au lieu de considérer la responsabilité dans un rapport d'harmonie qui permet d'assumer ce qu'on a reçu d'une origine qui ne dépend pas de nous, l'augmentation génétique assigne des responsabilités nouvelles. Elle tend à vouloir indiquer que la responsabilité consiste en notre capacité d'assumer ce que nous créons et les conséquences de ce qui découle du projet de maîtrise de l'univers. Ayant créé l'enfant, je suis obligé par exemple d'élargir mon domaine de responsabilité. Voilà pourquoi Sandel affirme: « It is sometimes thought that genetic enhancement erodes human responsibility by overriding effort and striving. But the real problem is the explosion, not the erosion, of responsibility »⁷².

Bien entendu, la transformation de la responsabilité relève de notre appréciation du rapport avec les faibles. Plutôt que de souscrire au souci de bienveillance, l'amélioration

⁷⁰ M. Sandel, *The case against perfection. Ethics in the age of genetic engineering*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, p.85.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p.87.

humaine transformerait l'entraide. Le dévoilement des secrets du corps c'est-à-dire la réécriture du vivant, n'obligerait pas les forts à aider les faibles. La conscience de l'état de santé d'un sujet le conduirait dans une sorte d'autarcie, d'égoïsme au point de considérer la maladie comme une réalité qui s'applique à d'autres qu'à soi-même.

La description des aspects d'humilité, de responsabilité et de solidarité chez Sandel suit la logique de l'appréciation du caractère donné de la vie et le respect du langage de la nature. De ce point de vue, l'auteur situe la controverse de l'amélioration humaine dans le débat du statut moral de la nature. Il affirme dès les premières pages de l'ouvrage: « To grapple with the ethics of enhancement, we need to confront question largely lost from view in the modern world-questions about the moral status of nature »⁷³.

I.6.1.2) Critique des objections bio-conservatrices et applications de la théorie de Sandel

L'argumentation de Sandel souscrit à une double critique. Non seulement l'auteur remet en question les mobiles de ceux qui soutiennent l'amélioration humaine, mais il examine également la portée des arguments avancés contre l'amélioration humaine. Sans doute intègre-t-il les arguments d'autonomie et d'égalité d'Habermas mais ne les trouve pas plausibles pour exprimer la vérité sur l'ingénierie génétique. Seul l'argument de la nature humaine est susceptible de contester l'amélioration de l'être humain.

I.6.1.2.1) Réfutation de la médecine d'amélioration

Pour Sandel, les éthiques de l'amélioration transforment à tort la santé. Elles conduisent à l'idée que la santé ne consiste pas uniquement en la guérison mais en l'amélioration de l'homme. Cette perspective du génie génétique est la manifestation erronée de la promesse scientifique de supprimer toutes les maladies graves dans l'hypothèse de rendre l'homme heureux par une santé sans faille.

Certaines pratiques de santé montrent bien le passage de la thérapie à l'amélioration. La thérapie génique qui allégeait la dystrophie musculaire et empêchait l'affaiblissement

⁷³ *Ibid.*, p.9.

qui afflige les muscles produirait désormais des sportifs génétiquement modifiés⁷⁴. Cette augmentation des muscles pose le problème éthique de la sécurité et de l'égalité des sportifs, dans une première approche. Ainsi peut-on percevoir que le gène ne répare pas. Il améliore. La difficulté réside dans le fait qu'en orientant la médecine dans le sens de l'amélioration, un clivage et une ambiguïté se saisissent dans la détermination de la maladie. Le problème de la médecine d'amélioration serait l'absence de frontière qu'elle cultive dans la mesure où elle introduit la difficulté de différencier l'être sain de l'être malade. C'est là pour Sandel, un réel souci éthique. Car la fonction de transformation ne relève pas de la médecine. La tâche de la médecine est de redonner forme à l'homme en général, pas de le dépasser.

C'est dans la même logique que se situe le diagnostic préimplantatoire. Pratique de santé moderne qui s'applique à la sélection du sexe, elle consiste dans la fécondation plusieurs ovocytes in vitro dans l'optique de les laisser atteindre le stade de huit cellules. Les embryons peuvent être testés ensuite pour en déterminer le sexe et implanter ceux du sexe désiré. N'appliquant certes pas son argumentation au statut moral de l'embryon, Sandel estime qu'il s'agit là d'une discrimination sexuelle, surtout envers les filles dans plusieurs sociétés⁷⁵. Il souligne par ailleurs le cas de l'amélioration génétique du quotient intellectuel des enfants.

A première vue, on pourrait penser que Sandel réhabilite les arguments d'autonomie et d'égalité comme limites à l'ingénierie génétique. Loin de là car, le philosophe va plus loin. Les pratiques de la médecine d'amélioration posent le problème de l'interprétation de la liberté. Ici, la liberté cesse d'être interprétée comme la faculté d'exprimer les dons de la nature par le talent et l'effort individuels pour devenir le pouvoir de contrôler et de maîtriser le réel c'est-à-dire nous-mêmes. L'argument de la liberté naturelle d'Habermas est réhabilité, contesté toutefois au niveau de l'éthique de l'autonomie et de l'égalité qui l'encadre.

Illustrons. Contre Habermas, il affirme : « An ethic of autonomy and equality cannot explain what is wrong with eugenics »⁷⁶ et pour Habermas, il déclare : « But Habermas has a further argument that cuts deeper, even as it points beyond the limits of liberal, or

⁷⁴ Cf. *Ibid*, p.10.

⁷⁵ Cf., *Ibid.*, p. 22.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 81.

postmetaphysical considerations. This is the idea that we experience our freedom with reference to something which, by its very nature, is not at our disposal »⁷⁷.

Cette vérité appelle une autre : l'eugénisme libéral (défendu par des penseurs comme Ronald Dworkin, John Rawls et Buchanan) n'est pas libéral. Les tenants de ce type d'eugénisme soutiennent que l'Etat ne s'impliquera pas dans le nouvel eugénisme, laissé au discernement individuel. Pour Sandel à l'opposé, les arguments de bienfaisance et d'absence de danger ne sont pas suffisamment valides, démontrent la limite de l'eugénisme. Si nous raisonnons par le rapport avantages / inconvénients, l'Etat exigerait des technologies génétiques au même titre que l'école si elles sont hors danger⁷⁸. C'est dire que la bienfaisance de l'eugénisme rencontre le devoir moral de bien-être des parents. Une telle rencontre pourrait être de nature à contraindre l'Etat libéral. Explicitement protecteur de libertés, il se transformerait en oppresseur. Le seul argument valide de ceux qui soutiennent l'eugénisme libéral reste pour Sandel, l'autonomie. L'autonomie menacée des enfants génétiquement modifiés serait à géométrie variable⁷⁹ dans la mesure où d'autres formes de contraintes par des parents comme le choix du piano, de l'école seraient aussi des éléments qui rendraient difficile, sinon ; non-fonctionnelle l'autonomie.

Les technologies d'amélioration que Sandel admet dans le domaine de la santé et sa double réfutation ont pour but de déterminer le problème principal de l'augmentation et du génie génétique. Elles représentent une sorte de force agissante supérieure où l'homme voudrait remanier la nature⁸⁰. Ainsi les pratiques d'amélioration autant individuelles que collectives ne touchent-elles pas seulement l'autonomie et l'égalité. Elles sont conduites par le rejet de la nature et le fantasme du désir. Ce n'est pas seulement l'envie de l'emporter qui guide l'athlète bionique, mais le désir de ne pas se réaliser à partir de l'effort et du talent naturel. Se considérant créateurs exclusifs de la vie, certains parents en viennent à désirer des enfants parfaits. L'intention de maîtrise guide leurs actions : l'avenir des enfants, leurs succès et les moyens sublimes. Ils ne s'ouvrent pas à l'imprévisible.

Sandel est conscient des objections générées par sa théorie. Il donne quelques éléments de réponse à la fin du cinquième chapitre de son ouvrage. S'agissant de la première qui arguerait l'idée d'une argumentation excessivement religieuse, l'auteur pense que l'éthique du don n'a pas pour seule origine Dieu. Le don proviendrait du hasard, de la

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p.78.

⁷⁹ *Ibid.*, p.80-81.

⁸⁰ *Ibid.*, p.26.

nature etc... Ce qui importe donc, c'est l'appréciation limitée du don. Les promesses de l'amélioration humaine devraient faire face à l'idée que la vie n'est pas disponible. Relevant du créateur, elle se conjugue en termes de réception et cela implique une mesure respectueuse à l'égard de notre corps et de nos talents. Le talent ne peut être fabriqué par l'individu, il va au-delà du bénéficiaire et l'expression naturelle est la réponse authentique que le sujet réalise envers le donné.

Face à l'objection réaliste selon laquelle la position de Sandel serait confuse devant les avantages du transhumanisme, l'auteur répond qu'il n'a pas en vue de déterminer la qualité de l'ingénierie génétique mais de se préoccuper de la manière d'être au monde. Il déclare:

I am suggesting instead that the moral stakes in the enhancement debate are not fully captured by the familiar categories of autonomy and rights, on the one hand, and the calculation of costs and benefits, on the other. My concern with enhancement is not as individual vice but as habit of mind and way of being.⁸¹

I.6.1.2.2) Quelques interrogations

L'argumentation de Sandel semble s'enfermer dans la défense de la nature et pose le problème du devoir qu'a l'homme de s'améliorer au plan de la culture humaine.

Même si Sandel dans un premier temps se défend et anticipe l'objection religieuse, cela n'empêche que le caractère religieux de ses thèses débouche sur deux types de problèmes. D'abord, sa théorie reste valide pour les croyants. Par croyants, nous n'entendons pas forcément l'appartenance à une religion particulière, mais le fait pour l'individu de référer son action aux origines transcendantes, supérieures. De ce point de vue, devient préoccupante l'accessibilité de sa thèse aux non-croyants c'est –à-dire la possibilité pour les agnostiques et les athées de comprendre le bien-fondé de son approche. Ceci nous amène à poser cette question : peut-on encore argumenter avec la nature humaine dans notre contexte post-métaphysique régi par la discussion ?

Ensuite, le raisonnement théologique de Sandel oblitère quelque peu le sens théologique de la notion de talent. L'expression du talent initie aussi à sa transformation. Cela implique que la transformation échappe au sens initial. Le talent explose et se greffe à d'autres formes génératrices de possibilités nouvelles. Je peux bien avoir reçu le don de

⁸¹ *Ibid*, p. 96.

jouer du piano, mais cela ne me limite pas à l'exprimer dans un sens unique sans tenir compte des mutations de performance de ce talent. Je peux bien avoir reçu le don de chanter à travers un timbre vocal fort, mais cela ne m'empêche d'utiliser un micro porteur de sonorités qui accompagnent ma voix. La preuve en est qu'en me mettant en compétition avec celui qui n'a pas reçu le même talent que moi, l'appréciation de nos efforts dans le spectacle divergera sans doute. Dans la perspective de Pic de la Mirandole, se transformer, créer, relève de la dignité.

D'autre part, la contestation par Sandel de la médecine d'amélioration est discutable. L'auteur y voit une transformation qui ne va pas dans le sens du progrès. Mais pourquoi limiter la santé à la guérison ? Pourquoi la confiner à la restauration des éléments fonctionnels ? Pourquoi ne pas considérer comme avancées, des médicaments qui guériraient et amélioreraient en même temps ? La notion même de guérison n'implique-t-elle pas celle de l'amélioration ? Notre avis est qu'une éthique d'amélioration n'est pas nécessairement liée à la volonté de maîtrise et de domination. Elle peut également avoir pour objectif d'améliorer la santé de l'individu. On peut bien administrer des médicaments pneumo-techniques à un enfant qui souffre d'attention pour développer la capacité de l'enfant à étudier. Cet exemple montre que l'intention de maîtrise totale ne guide pas toujours l'amélioration. Une amélioration consiste à doter un individu d'une capacité. Améliorer c'est partir d'un point inférieur à un stade supérieur. La croissance n'est pas une maîtrise. Elle peut être considérée comme l'effort quotidien, pour l'homme, de s'affranchir des limites de la contingence.

I.6.2) Jürgen Habermas et la Théorie de l'égalité naturelle et de l'autonomie

La thèse d'Habermas est la suivante : la technologie génétique porte atteinte à l'égalité naturelle et à l'autonomie des agents moraux. Il s'agit d'une part de la transformation de l'identité de naissance c'est-à-dire la remise en cause de la forme à travers laquelle tous les hommes viennent au monde et qui fonde une éthique de l'espèce humaine. D'autre part, il est question de la modification des aspects distinctifs qui permettent à l'homme de se comprendre comme sujet libre, capable d'entrer dans la communauté de discussion. Si le bonheur humain est vu par ce philosophe comme une sorte de jouissance à travers laquelle l'individu exerce sa capacité de se comporter librement

dans le rapport à son corps, aux autres et au monde, pour se définir dans l'histoire et l'horizon culturel, il s'en suit que le transhumanisme ne réalise pas les promesses de bonheur humain et de progrès moral du fait de l'annihilation de ces capacités, désormais ôtées à l'individu. Le progrès moral reste pour l'auteur, la réalisation de l'autonomie humaine et de la liberté qui la constitue.

L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ? est le texte où Habermas se prononce sur le transhumanisme. Cet ouvrage se situe dans le contexte de la défense de l'éthique de la discussion, dépassée pour certains auteurs. En Septembre 1999, le penseur allemand Peter Sloterjick annonçait dans une conférence devenue célèbre et historique « Règles pour le parc humain », la réforme des qualités de l'espèce humaine et la fin de l'ère de l'humanisme. Cet auteur soulignait les avantages du progrès de la science génétique et la biotechnologie, fustigeait les théoriciens de l'éthique de la discussion pour leur humanisme obsolète aux attitudes hégémonistes en Allemagne. Habermas prendra ainsi position sur la technologie génétique.

I.6.2.1) Technologie génétique et égalité naturelle

Pour Habermas, l'égalité se définit dans l'ordre de la nature. Comme Hannah Arendt, il pense que la naissance est un événement qui permet à tous les hommes de se percevoir réciproquement de la même façon. En tant que produit d'une nature, l'homme voit son identité comme un héritage génétique. Les manipulations du génome humain ne devraient avoir pour ambition de détruire cette base constitutive, déterminant de l'expression de la liberté. Voilà pourquoi Habermas oppose la croissance naturelle à l'artefact. Il écrit : « Au quotidien, nous distinguons sans grande réflexion la nature anorganique de la nature organique, les plantes des animaux, et la nature animale, à son tour, de la nature de l'homme raisonnable et sociale. »⁸²

Le fait qu'Habermas consacre entièrement le chapitre 4 à cette distinction atteste de l'importance de la signification qu'il en donne. Sans doute l'artefact renvoie à ces formes de manipulations génétiques qui détruisent sans ambages la biographie des individus. Par la naissance, les hommes accèdent à une identité commune, inviolable.

De ce point de vue, incombe au discours philosophique la tâche d'une retenue qui va au-delà du caractère large des débats qui le définit. La philosophie ne peut rendre favorable

⁸² J. Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral*, Paris, Gallimard, 2002, p.71.

le choix d'amélioration génétique de la condition humaine. Un tel choix modifierait l'exercice de l'égalité.

S'il arrivait que certains individus viennent au monde sur la base des préférences, désirs et projections d'autres personnes, comment saisisrait-on la thématique sociale de l'égalité ? La philosophie pourrait se réconcilier avec le langage des essences : « Dès lors qu'entre en jeu la compréhension éthique des sujets capables de parler et d'agir dans leur ensemble, la philosophie ne peut plus échapper à ses prises de positions substantielles »⁸³. Parler de positions substantielles renvoie ici à la définition naturelle de l'homme et à l'arrière – fond qui rend possible l'exercice de la pensée et de l'action. Habermas ajoute en effet que nous sommes à un stade critique de la modification de l'évolution. L'espèce humaine est prise d'assaut par les progrès de la biotechnologie : « Le mélange explosif de darwinisme et d'idéologie du libre-échange qui avait fait florès à la fin du XIX^e siècle et au tout début du XX^e, à l'ombre de la pax britannica, semble aujourd'hui ressusciter sous le signe d'un néolibéralisme globalisé »⁸⁴. C'est une application dangereuse, semble-t-il, de la théorie de l'évolution.

Si la technologie génétique affecte l'égalité humaine, c'est précisément parce qu'elle touche son fondement : la nature. En réalité, l'intervention sur le génome humain rend difficile l'exercice de la moralité. L'homme se voit ôter les attributs nécessaires à la définition de son histoire individuelle et collective. Le passage qui suit illustre cette idée, insiste sur le fait que l'égalité naturelle est pour Habermas la condition de l'expression collective de la socialité et de la raisonnable : « Le déplacement de la frontière entre hasard et libre choix affecte la compréhension qu'ont d'eux-mêmes, dans leur totalité, les personnes soucieuses de leur existence et agissant moralement. Il nous fait prendre conscience des formes de cohérence qui existent entre la compréhension morale que nous avons de nous-mêmes et un arrière-plan qui procède d'une éthique de l'espèce humaine. Si nous nous considérons comme des auteurs responsables de l'histoire de notre vie personnelle et si nous pouvons tous nous considérer réciproquement comme des personnes égales par la naissance, cela tient dans une certaine mesure au fait que nous nous comprenons d'un point de vue anthropologique comme des êtres génériques »⁸⁵.

⁸³ *Ibid.*, p.24.

⁸⁴ *Ibid.*, p.38.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 48.

I.6.2.2) Technologie génétique et autonomie

Il suffit de jeter un regard sur la perspective de l'éthique de la discussion d'après laquelle la fondation des normes morales consensuelles se déroule sans contrainte et sans violence pour comprendre la signification qu'Habermas donne à l'autonomie et son enjeu dans le positionnement philosophique de cet auteur. L'autonomie défendue est la capacité d'auto-compréhension, d'auto-action et d'auto-gestion des sujets moraux.

La technologie génétique efface l'auto-compréhension et l'aptitude qu'ont les hommes à comprendre le réel. Une sorte d'intention étrangère accompagne l'idée et la pratique d'intervention sur le génome humain. L'humain conserve sa liberté parce qu'il est « naturellement » né : « (...) nous disposons par principe d'une liberté autre que celle que nous aurions vis-à-vis de la fabrication prénatale de notre génome »⁸⁶.

Bien entendu, l'absence de manipulation prénatale de mon génome me donne la latitude de choisir, de programmer ma vie, de donner ma position dans une communauté de discussion. Avec la technologie génétique, ce n'est plus moi qui participe à mon histoire, ni à la vie publique. L'intervention sur le génome crée une distance du sujet moral envers lui – même et ses semblables. Avec les biotechnologies s'instaurent les intentions de création des sujets qui ne pourront réaliser, eux-mêmes leur histoire. En réalité, ma naissance naturelle façonne proprement ma biographie au point d'engager un type de responsabilité à mon égard et à l'égard des autres. L'idée de responsabilité disparaît quand je me considère comme produit technologique d'un autre sujet. Les conquêtes nouvelles de l'humain devraient connaître une limite. Il s'agirait de voir « (...) comment l'intégration de ces conquêtes affecte la compréhension que nous avons de nous-mêmes en tant qu'êtres responsables de nos actions »⁸⁷.

Habermas recourt par ailleurs au projet parental, prenant position sur ce qui est considéré aujourd'hui comme eugénisme libéral. Les tenants de ce type d'eugénisme argumentent qu'il se distingue de l'eugénisme négatif dans la mesure où sa pratique ne vise pas la suppression des maladies graves, héréditaires (eugénisme négatif), mais la dotation à l'enfant de gènes d'amélioration de plusieurs activités et qualités. Prenant l'exemple de l'amélioration génétique des qualités de l'enfant dans les études de mathématiques, Habermas soutient qu'une telle pratique mettrait davantage en vue la volonté du parent plutôt que celle de l'enfant. Programmé, l'enfant ne pourra exercer sa capacité de choix :

⁸⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁸⁷ *Ibid.*, p.25.

La modernité européenne pouvait partir du fait que l'équipement génétique du nouveau-né, et par conséquent les conditions organiques de départ de sa future biographie, étaient à l'abri de toute programmation et de toute manipulation intentionnelle de la part d'autres personnes. En grandissant la personne peut, sans nul doute, soumettre son histoire personnelle à une critique et à une révision rétrospective.⁸⁸

Pour Habermas, les technologies d'amélioration humaine sonnent le déclin de l'agir sans contrainte. L'intervention sur le génome réduit la validité objective de la pensée du sujet et rend difficile sa contribution comme sujet autonome et pensant de la communauté éthique de discussion. Pour que des sujets discutent et s'entendent sur l'élaboration d'un point de vue moral, ils convient dès le départ de considérer la mise de leur égalité de naissance. L'homme programmé n'est pas tenu responsable de tout ce qu'il pense et fait. Le sujet moral programmé par diverses opérations technologiques ne peut avoir devoir d'interrogation responsable et autonome de sa rationalité dans le temps, encore moins de sa vie. Habermas envisage ce scénario : « Les enfants qui naîtraient de ces opérations pourraient alors, plus tard, demander des comptes aux fabricants de leur génome et les rendre responsables des conséquences, non désirées à leurs yeux, qu'a entraînées le point de départ organique de leur biographie »⁸⁹.

A suivre Habermas jusqu'au bout, on serait tenté d'entrevoir l'idée de la fin de l'éthique devant les effets de la technologie génétique. Les aspects fondamentaux qui construisent l'éthique, du moins dans le contexte particulier de l'éthique de la discussion à savoir l'autonomie, la liberté, la responsabilité voire le nouveau sens de l'égalité que donne l'auteur, sont ici pris en otage.

I.6.2.3) Interrogations

L'approche d'Habermas consiste à défendre une éthique de l'espèce humaine. En cela, elle offre l'avantage de déterminer ce qui constitue l'unité de l'humain à partir de l'engendrement. L'égalité dont il est question n'est pas sociale mais biologique. Il s'agit d'attributs essentiels qui permettent à chaque individu de se comprendre dans le monde comme sujet unique et social. Cette thèse pose donc le problème de l'identité humaine. Car les technologies d'amélioration pourraient porter atteinte aux aspects universels d'auto-

⁸⁸ *Ibid.*, p25-26.

⁸⁹ *Ibid.*, p.27.

définition de l'humain, fermant les horizons de l'exercice d'une rationalité critique, libre et raisonnable. De ce point de vue, le bonheur humain chez Habermas peut s'entendre comme la possibilité qu'a tout individu d'exercer l'autonomie de sa rationalité et de ses actions. L'auteur voit dans les technologies d'amélioration, une intervention qui viendrait réduire cette capacité inscrite dans la condition biologique de tout homme.

Toutefois, dans la mesure où les technologies d'amélioration génétique n'indiquent pas une transformation totale de l'individu, la position d'Habermas s'avère précipitée. L'amélioration génétique est à son stade provisoire et il n'existe pas encore de déterminants scientifiques qui montrent l'annulation totale de l'exercice de l'autonomie de l'individu. Améliorer un gène ne signifie pas transformer totalement l'humain. La prospective d'Habermas semble dessiner un avenir sombre qui pousse à réfléchir sur les preuves d'une modification totale de l'autonomie humaine dans les technologies d'amélioration génétique. La thèse d'Habermas devient en fin de compte une projection qui ne ressort pas les risques sur la base d'une approche scientifique qui montrerait le pourcentage du gène dans la réduction de l'autonomie. De manière ordinaire, chaque individu dispose d'un code génétique qui influence son agir. Mais une telle disposition participe-t-elle de l'enfermement du comportement humain au point de postuler l'idée d'une disparition de l'autonomie humaine ? Nous avançons à l'opposé l'hypothèse socio-historique de la peur inhérente aux effets de l'eugénisme en Allemagne dans l'argumentation d'Habermas, position conjoncturelle certes, mais non moins valide si l'on s'accorde à décrypter les influences possibles de la thèse de cet auteur.

I.6.3) Francis Fukuyama et la théorie de l'altération de la nature humaine

Pour Francis Fukuyama : Le transhumanisme détruit l'essence et le sens de la démocratie. Cette thèse se trouve dans son ouvrage *La fin de l'homme et les conséquences de la révolution biotechnique*, prolongement d'un autre ouvrage : *La fin de l'histoire et le dernier homme*. L'auteur y présentait la démocratie libérale comme le modèle absolu de

tous les systèmes. En d'autres termes, tout allait bien jusqu'à l'introduction des avancées biotechniques qui dénaturent cette démocratie. De quoi considérer le transhumanisme comme « l'idée la plus dangereuse de l'humanité ».

I.6.3.1) Le transhumanisme détruit l'essence de la démocratie

Pour Fukuyama, la nature humaine détermine la démocratie. Elle donne à la démocratie des bases solides en fixant l'idée d'une humanité commune à partir de nos représentations biologiques. C'est elle qui fonde les régimes politiques, permet à tous les hommes de se définir et de définir un mode de gouvernance. La démocratie repose sur l'idée d'unité : « Nous sommes très différents, individuellement et culturellement, mais nous avons en commun une humanité qui permet à tout être humain de communiquer potentiellement avec n'importe quel autre être humain à la surface de la terre. »⁹⁰

L'idée d'humanité commune renvoie précisément à la structure anthropologique de l'humanité. L'homme c'est précisément cet être raisonnable, capable de parler, de raisonner, d'aimer, de haïr. C'est cet être qui dispose d'un corps soumis tantôt à la douleur, au plaisir, à la maladie. C'est ce corps, exposé à la pollution qui l'entoure. Il importe de conserver notre représentation de l'homme pour se représenter la dynamique démocratique. Le transhumanisme crée en effet la différence, rend difficile la perception que nous avons de l'homme, la forme de son corps, les modèles de son intelligence, l'acquisition naturelle de ses facultés, bref le visage qu'il présente en fonction de son héritage biologique. Sans doute la culture est-elle le lieu des différences à travers les modes de penser, d'agir, de façonner. Mais l'universalité est possible par le biais des caractères et représentations que cultivent tous les hommes par-delà leurs milieux de vie. L'espèce humaine est une réalité appréciable, distinguable, susceptible de construire l'idéal démocratique :

La nature humaine modèle et détermine les différents types possibles de régimes politiques, si bien qu'une technique assez puissante pour remodeler ce que nous sommes risque bien d'avoir des conséquences potentiellement mauvaises pour la démocratie libérale et la nature de la politique elle-même.⁹¹

Entendons-nous bien. La crainte de Fukuyama repose sur l'idée qu'avec la biotechnique, nous nous acheminons vers la création de l'espèce post-humaine. Il s'agira d'un véritable bouleversement historique difficile car la rapidité du développement

⁹⁰ F. Fukuyama, *La fin de l'homme et les conséquences de la révolution biotechnique*, Paris, Gallimard, 2002, p. 29-30.

⁹¹ *Ibid.*, p.26

technologique nous empêchera d'apprécier la ligne de démarcation entre l'espèce humaine et l'espèce post-humaine. Faudrait-il envisager une démocratie post-humaine ?

L'auteur la fixe dans deux catégories: « Pour une personne religieuse cela pourrait avoir un rapport avec le don ou l'étincelle divine avec quoi naissent tous les hommes »⁹²- « Dans une perspective laïque, cela serait en rapport avec la nature humaine, c'est-à-dire avec les caractéristiques typiques de l'espèce que partagent tous les êtres humains parce qu'ils sont des êtres humains »⁹³.

L'une des lectures possibles qui se dégage consiste à dire que Fukuyama parle de l'idée ordinaire de l'homme c'est-à-dire l'homme avant la biotechnique. L'auteur parlerait même de race humaine. L'essence humaine, socle de la démocratie est menacée. Pour cela, Fukuyama insiste sur l'origine naturelle des règles morales, juridiques et politiques, traits constitutifs de la démocratie. D'où son objection de la distance prise par les Modernes dans l'élaboration des bases du droit et de la morale:

Selon moi, cet éloignement de la notion de droits fondés sur la nature humaine est une profonde erreur, à la fois pour des raisons philosophiques (...) la nature humaine est ce qui donne un sens moral, ce qui nous fournit les compétences nécessaires pour vivre en société et ce qui sert de base aux discours philosophiques plus sophistiqués sur le droit, la justice et la morale.⁹⁴

Fukuyama défend en outre l'argument religieux qui considère que l'homme est « image de Dieu ». Essence de la démocratie, la nature humaine est pour la bio-technique une limite infranchissable. Elle est plus radicalement, « (...) la somme des comportements et des caractéristiques qui sont typiques de l'espèce humaine, naît des facteurs génétiques plutôt qu'environnementaux »⁹⁵.

De ces postulats de Fukuyama, s'avère naissant d'entrevoir l'hypothèse d'une génétique la démocratie libérale serait fondée sur un ensemble de traits et de comportements humains universels. Les valeurs de liberté, égalité, justice, fraternité que cultivent les sociétés démocratiques résultent de la nature humaine. L'environnement ne construit pas la démocratie, ni la culture. D'essence, les hommes sont portés à l'expression de ces valeurs. Voilà pourquoi l'enjeu de Fukuyama est de remettre en question l'essentiel des critiques qui rendent obsolète l'idée de la nature humaine.

Face à la première critique qui souligne qu'il n'existe pas de véritables traits humains universels, portée par certains éthiciens comme David Hull dont qui exclut même le

⁹² *Ibid.*, p.185.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, p.186.

⁹⁵ *Ibid.*, p.231.

langage, Fukuyama pense que « cet argument contre l'existence de traits humains universels est spécieux, parce qu'il utilise une définition trop étroite de l'universel »⁹⁶. En effet, David Hull estime par exemple que le langage ne saurait constituer un trait de définition de l'universalité de l'humain dans la mesure où certains hommes ne comprennent pas ce qu'ils disent. Pour illustrer sa position, Fukuyama poursuit que des caractéristiques comme la taille et la force ainsi que des traits psychologiques tels que l'intelligence, l'agressivité et l'amour propre se répartissent dans un continuum autour d'un point central à l'intérieur d'une population donnée. Le point médian unique est donc l'aspect de détermination universelle d'une caractéristique. Et comme la démocratie fonctionne sur le critère du nombre et que la majorité des personnes correspondent à un certain nombre de caractéristiques, la nature humaine détermine la démocratie.

Fukuyama présente la deuxième critique possible de sa thèse, celle du généticien Richard Lewontin. Pour ce généticien, le génotype d'un organisme humain (c'est-à-dire son A.D.N) ne détermine pas entièrement son phénotype (c'est-à-dire la créature réelle qui finit par se développer à partir de l'A.D.N.). Les gènes interagissent avec l'environnement et ne déterminent pas fortement l'organisme. Devant Cet grief, Fukuyama affirme que l'environnement ne peut ruiner le concept de nature humaine. Il détermine certes le comportement mais à un degré insignifiant. En s'appuyant sur la taille, Fukuyama pense que la modification ne peut pousser la taille ni au-dessus ni au-dessous de la limite de la nature. D'où cette conclusion : « Le point important n'est donc pas de savoir si l'environnement affecte le type de comportement et les caractéristiques qui sont typiques de l'espèce humaine, mais à quel degré d'intensité. »⁹⁷

La troisième critique sur laquelle se penche Fukuyama révèle que les hommes sont des animaux culturels qui peuvent modifier leur propre comportement fondé sur l'apprentissage et transmettre cet apprentissage aux générations futures de façon non génétique. Pour l'auteur, cette remise en question pose un problème de validité car aucune théorie de la nature humaine ne nie la dimension de l'apprentissage : « L'argument selon lequel la nature humaine n'existe pas parce que les êtres humains sont des animaux culturels capables d'apprentissage est fondamentalement maladroit, parce qu'il se bat contre les moulins »⁹⁸.

⁹⁶ F. Fukuyama, *Op.Cit.*, p.238.

⁹⁷ *Ibid.*, p.244.

⁹⁸ *Ibid.*, p.245.

Au demeurant, la contestation de ces critiques par Fukuyama repose en effet sur un objectif précis : démontrer la solidité de la nature humaine comme base de la démocratie. Voilà pourquoi l'auteur va un peu plus loin dans la détermination de la spécificité du vivant : « Les êtres humains ont leur propre mode de cognition- différent de celui des singes et des dauphins- qui est ouvert à des connaissances que nous pouvons accumuler, mais qui ne l'est pas infiniment. »⁹⁹

I.6.3.2) Le transhumanisme détruit le sens de la démocratie

Le mot « sens revêt » chez Fukuyama deux acceptions en filigrane : signification et direction. Nous privilégions ici la direction.

Avec la biotechnique, le transhumanisme connaît une direction nouvelle qui entraîne plusieurs conséquences. La première porte sur l'alternance politique. Certains projets transhumanistes comme la prolongation de la vie pourraient consolider l'idée d'un gouvernement permanent, instituant le pouvoir unique des âgés. En effet : « Les gens deviennent psycho-rigides en vieillissant (...) ils vont refuser de céder la place non seulement à leurs enfants, mais désormais aussi à leurs petits-enfants voire à leurs arrière-petits-enfants ». ¹⁰⁰ A moins d'être inexistante, l'alternance politique prendra un coût et posera le risque de régénération de la démocratie par la permanence de certains gouvernements dont les idées fixes empêcheront les régimes démocratiques de secréter les astuces internes de contre-pouvoir. De cette permanence naîtra le conflit de générations.

La démocratie sera en difficulté sur le plan économique. Laisser que les gens vieillissent et ne meurent, rendra la vie chère. Comment penser dès lors la sécurité sociale dans une société de trans- et de post-humains ? Les sociétés démocratiques seront davantage nombreuses et la gestion des ressources élémentaires à la vie décente de chaque individu sera complexe.

Comme autre conséquence, Fukuyama distingue la floraison de la discrimination. A ses yeux, le transhumanisme ouvrira la voie à de nouvelles discriminations sociales. L'on pourra désormais choisir sa classe sociale à partir des choix génétiques au lieu qu'une telle classe repose sur le hasard de la vie. Les coûts discriminatoires de tels choix permettront la détermination immédiate de l'origine sociale de l'individu. Les conflits inhérents à la

⁹⁹ *Ibid.*, p.248.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.29.

société démocratique s'accentueront et commenceront dans les familles car les enfants revendiqueront au quotidien des talents génétiques à leurs parents.

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 tiendra à incriminer les mauvais choix génétiques de ses parents plutôt que sa propre responsabilité.¹⁰¹

Bien entendu, le risque ici consistera à forger une société démocratique de compétition génétique. Face à la dérive transhumaniste, Fukuyama en appelle à une solution globale pour sauver la démocratie et l'espèce humaine : « La réponse est claire : nous devrions utiliser le pouvoir de l'Etat pour la réglementer. Et si cette réglementation se révèle hors du pouvoir de l'Etat –nation individuel, il faudra une règle imposée internationalement »¹⁰².

C'est précisément sur la proposition d'une coercition internationale que cet auteur fonde en dernier ressort ses espoirs, lui qui ne voit au transhumanisme que des visées apocalyptiques.

Toutefois, le progrès démocratique est-il nécessairement solidaire de l'idée de nature humaine à laquelle nous conduit Fukuyama ? Il est permis d'en douter.

I.6.3.3) Questionnements sur la thèse de Fukuyama

L'approche de Fukuyama pose le problème principal du rapport que l'auteur établit entre la nature humaine et la démocratie. A notre avis, ce rapport reste apparent, éloigné, faible et ne peut servir de base solide dans la remise en question des technologies d'amélioration.

L'idée d'un ensemble de caractéristiques qui fonderaient l'humanité commune et partant la démocratie se heurte au risque d'assigner à la démocratie, des bases génétiques. En tant que régime politique, la démocratie est avant tout un construit. La politique est elle-même définie comme une technique de gestion du réel. Cela signifie que son identification à la génétique pose le problème de l'essence humaine. Fukuyama semble voir en cette essence, la seule humanité possible et positive. Pourtant, les régimes

¹⁰¹ *Ibid.*, p.29-30.

¹⁰² *Ibid.*, p.31.

totalitaires, opposés à la démocratie résultent aussi de l'humanité. Comment dès lors comprendre la thèse de Fukuyama. Si c'est la nature humaine qui donne un sens à la démocratie, la dictature relève de quel ordre ?

La culture philosophique ne s'accorde pas sur le jugement de l'homme à l'état de nature. Bien de théories politiques montrent que l'état de nature de l'humain relève de la barbarie. Il suffit de jeter un regard sur la théorie du « pacte social » de Hobbes indiquant que l'homme est un loup pour l'homme à l'état de nature pour s'en convaincre. Même la théorie du contrat social de Rousseau qui présente que l'homme naît bon, identifie le contrat social dans le système démocratique, comme un construit. En tant que construction ou mode du vivre-ensemble, la démocratie résulte avant tout d'une entente et non d'une disposition de nature. Naît-on démocrate ? Il est en réalité difficile de situer la positivité du positionnement dans sa validation du sens génétique de la démocratie.

Cette pensée est d'autant controversée qu'elle ne s'applique pas à la pensée moderne, constructiviste ou structuraliste. L'humain ne se comprend plus à partir des essences mais à partir des structures qui le constituent. D'ailleurs, les essences peuvent simplement être comprises comme des pensées isolées, non universalisables. L'humain est historiquement situé. Il est le produit de son environnement, pourrait-on dire.

Au terme de ce chapitre, se dégagent des approches opposées. Face à la question : « pour ou contre l'amélioration humaine », les bio-mélioristes et certains bio-libéraux restent favorables à l'idée de fondation du transhumanisme sur l'idéal humain du progrès de la culture et du bonheur. Pour les bio-conservateurs, la perspective des technologies de l'amélioration humaine modifie la condition biologique. Cette modification est discutable, introduit une culture de l'humain qui va au-delà des conceptions habituelles de l'humain sur l'humain. L'identité humaine se trouve controversée. Les théories bio-conservatrices offrent l'avantage de mener une critique nuancée qui montre que la promotion de l'humanité défendue par les transhumanistes et certains bio-libéraux porte atteinte à bien d'aspects du bonheur humain et du progrès moral. Toutefois, ces théories restent parfois précipitées et se retrouvent neutralisées par des alternatives que chaque argument pourrait suggérer. C'est le point de justification de nos interrogations. A première vue, ce qui est en jeu dans le débat « Pour ou contre le transhumanisme », c'est l'humanisme. Défendu comme émancipation et libération des contraintes biologiques chez les transhumanistes, cet humanisme est vu comme une sorte de conservation du donné naturel chez les bio-conservateurs. Le débat se cristallise donc autour de la thématique nature et culture. Or, L'humanisme est un concept relatif qui peut tout engager. Ceci engage à notre avis un

autre type de lecture : le débat transhumanisme pose le problème de son ouverture posthumaniste. Une telle ouverture entretient un fossé anthropologique qui rompt avec les considérations habituelles de l'humain et partant les conditions de possibilité des promesses du bonheur humain et du progrès moral. Cette clé de lecture reste absente sinon inexistante dans la critique bio-conservatrice, focalisée sur la seule remise en question de l'argumentation transhumaniste. Les deux argumentations courent le risque de se neutraliser, ce qui nous amène à interroger de manière spécifique la question de la nature humaine.

Chapitre deuxième :

Nature humaine, structuration apodictique de la moralité et du bonheur

L'homme est pour lui – même une énigme qui s'interroge sur ses origines et le sens de sa vie. Aussi la nature humaine constitue-t-elle une thématique pérenne dans l'histoire de la philosophie. Les questions posées sur la possible définition universelle et unique de l'homme, la nature comme forme d'opposition à la culture, l'existence d'une nature humaine, sa continuité ou discontinuité avec la culture, sont loin d'être tranchées. Bien qu'elles donnent lieu à une diversité de courants notamment le créationnisme, l'évolutionnisme, l'essentialisme, l'existentialisme ; force est de voir que ces questions réapparaissent et sont débattues à nouveaux frais dans le transhumanisme. On pourrait même arguer que l'argument de la nature humaine constitue la porte d'entrée et le cœur de l'intensification du débat. Il en donne une structuration des promesses de progrès moral et de bonheur humain. Pourtant, cet argument connaît une nouvelle formulation due au fait que cette fois, la nature humaine se trouve mise en rapport avec le pouvoir de la technologie sur l'humain. Ceux qui dénoncent le transhumanisme en font une ossature lorsque les transhumanistes réaffirment l'idée d'une inexistence de la nature humaine. Ce chapitre a pour finalité de déterminer ces développements dialectiques.

II.1) Nature humaine comme principe supérieur de moralité et de bonheur

L'argumentation développée ici tourne autour de deux aspects. Le transhumanisme est vu comme altération de la signification de l'homme comme sujet déterminé et destruction du statut éthique de la nature humaine. Il porte atteinte à l'idée antique du progrès moral et à celle du bonheur, comprises comme acceptation du donné. Nous partons des considérations de Sandel et Fukuyama.

II.1.1) Transhumanisme comme altération de l'homme « sujet déterminé »

Parce que la nature humaine dit ce qu'est l'homme et ce qu'il doit être, dans un rapport de cohérence et d'harmonie, les bio-conservateurs remettent en question le transhumanisme. A leurs yeux, le transhumanisme est une idéologie qui prend le contre-pied de la portée heuristique du hasard.

Dire que l'homme est un sujet déterminé, c'est accepter qu'il est le produit d'un fondement extérieur qui a valeur d'absolu. La vie est un don. Et il convient de respecter ce principe extérieur. Le donné fait d'abord référence à la contingence. Celle-ci exerce une fonction normative sur l'individu. Le transhumanisme ne respecte pas l'idée d'ordonnement de la nature, ne considère pas le vivant comme un être sacré qui trouve ailleurs, son fondement, sa signification et le sens de son action. Habités par le désir de maîtriser le vivant, les transhumanistes touchent ce qui est supposé intangible dans le corps humain. Aucun domaine ne leur échappe pour autant qu'ils considèrent que tout est sujet à l'amélioration : la taille, l'humeur, le cerveau, les yeux, l'intelligence etc. Nous passons du respect de la contingence c'est-à-dire son intangibilité, sa valeur intrinsèque qui repousse toute proximité ; à la manipulation, à la maîtrise. Voilà pourquoi la littérature bio-conservatrice abonde de termes tels : manipulation génétique, conséquences, destruction, désir prométhéen etc.

Cette idée est fondamentalement développée par Michael Sandel comme nous l'avons précédemment montré. Par l'amélioration humaine, le transhumanisme opère un passage critique : celui d'une éthique de la gratitude envers le donné à une éthique de la maîtrise. Une éthique de la gratitude consiste en l'acceptation de ce qui est donné par la nature comme intangible, non sujet à la transformation. Il s'agit de penser l'éthique comme réflexion de reconnaissance de la valeur du donné, harmonie avec la normativité d'une transcendance, respect de l'ordre de la nature biologique. Au lieu de définir le bien ou le juste, il convient d'entrevoir un rapport de docilité. Ainsi serions-nous des êtres accomplis et devrions nous considérer comme produits achevés. Or l'éthique de la maîtrise entend se substituer à la contingence. La technologie constituerait un pouvoir qui se refuse d'accepter les limites ou insuffisances du donné. Elle poursuit un objectif de perfection.

Comme contenu du donné, Sandel énonce trois valeurs remises en cause par le transhumanisme. Pourtant le bonheur humain, vu sous l'angle individuel dépendrait de l'application de chaque homme des valeurs en question. L'auteur affirme: « If the genetic revolution erodes our appreciation for the gifted character of human powers and achievements, it will transform three key features of our moral landscape – humility, responsibility, and solidarity ».¹⁰³

Il y a ici, l'idée d'une perte de sens. S'agissant de l'éclipse de l'humilité, Sandel pense que l'amélioration humaine augmente l'orgueil humain. Au lieu d'accepter les

¹⁰³ M. Sandel, *The case against Perfection*, Op.Cit., 2007, p. 86.

dispositions déterminées par la nature, les déterminismes sur lesquels l'homme n'a aucun pouvoir, l'homme introduit la ressource technologique dans sa nature interne pour se modifier. Il se refuse d'écouter l'harmonie de la nature. C'est un changement de dispositif car l'humain se dit de son harmonie avec ce qu'il a reçu. L'homme est un fruit dépendant. Etre humble signifie précisément pour Sandel accepter, ne pas se transformer, recevoir sans altération les lois transcendantes. L'humilité acquiert un sens lorsqu'elle se repère à sa fonction étymologique « humus » (poubelle). C'est pourquoi l'auteur ne voit guère de fertilité puisque la ressource d'acceptation se trouve menacée par la fonction de rejet qu'introduit le pouvoir technologique. Avec la manipulation génétique, l'homme ne s'accepterait point mais imaginerait une figure autre de lui-même. Il se percevrait « parfait » par la technologie.

Pour mettre en lumière cette érosion de l'humilité, l'auteur s'appuie sur le cas des parents qui choisiraient désormais le type d'enfant. Il déclare: « In a social world that prizes mastery and control, parenthood is a school for humility. That we care deeply about our children, and yet cannot choose the kind we want, teaches parents to be open to the unbidden. Such openness is a disposition worth affirming, not only, within families but in the wider world as well. It invites us to abide the unexpected, to live with dissonance, to reign in the impulse to control »¹⁰⁴.

Si la capacité de choix génétique est remise en cause, c'est fondamentalement parce que ce procédé efface, pour l'auteur, l'inattendu. L'être humain ne serait plus le produit du hasard mais se produirait lui-même. Il deviendrait « ce qu'il se fait », ferait les lois de la croissance de la vie sans se soucier du fait qu'il trouve en dehors de lui, le sens de sa vie. C'est cette destruction de la capacité d'ouverture au mystère qui pour Sandel, pose problème. Précisons qu'ici, le parent humble est vu comme celui qui ne choisit pas les voies d'amélioration technologique pour son enfant mais respecte les dons ordonnés que son enfant a reçus. Comme la critique d'Habermas¹⁰⁵ qui s'appuie sur le choix arbitraire des talents de mathématiques par les parents d'un enfant qui aurait reçu des dons de musique, Sandel voit dans le recours à l'ingénierie génétique, l'intensification du contrôle, la démesure. L'homme « transhumaniste » serait ainsi un orgueilleux du fait de la supplantation de sa volonté dominatrice à une volonté extérieure.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Cf. J. Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral*, Op. Cit., 2002. Notamment le chapitre 2, section VI consacrée aux limites morales de l'eugénisme.

Sans doute perçoit-on que le discours naturaliste de l'érosion de l'humilité se rapproche des thèses créationnistes que l'auteur ne manque d'ailleurs pas d'évoquer lorsqu'il considère l'homme comme « créature ». Se considérer créature signifie précisément avoir le sens de rendre compte, ne pas s'appartenir, échapper à soi-même, être un objet d'art pour un indéterminé. Il se rapproche aussi des thèses du stoïcisme antique dont la maxime stipulait l'idée d'abandon à l'égard du naturel : « Il y a des choses qui dépendent de nous et des choses qui ne dépendent pas de nous. »¹⁰⁶ En effet, l'idée d'ordre, de cohérence, d'harmonie est dominante comme le souligne Gilbert Hottois. La nature était (objet) « phusis » : « La conception aristotélécienne de la nature (est) d'être fondamentalement fixiste. »¹⁰⁷ La nature était un donné immense qui n'était affirmé ni d'un sujet, ni dans un sujet. Elle se qualifiait par l'auto-référentialité qui stipulait qu'elle soit un réservoir de lois endogènes. L'homme en était l'infiniment petit.

Cette idée de cohérence est mise en évidence par Habermas lorsqu'il oppose la croissance naturelle à l'artefact. Même si sa critique ne se revendique pas nettement d'un naturalisme, il faudrait avouer que comme Sandel, Habermas remet en question la destruction des bases, des atouts naturels. Puisque l'éthique de la discussion repose sur un type d'humanisme qui définit l'homme comme être parlant, le transhumanisme détruirait cette signification, modifiant la structure biologique des hommes qui fonde leur égalité comme agent moraux qui parlent et recherchent par les voies de la discussion, les normes de leurs actions communes et l'entente qui les régit. Dans un cas comme dans l'autre, c'est le sens de l'humilité qui serait altéré avec l'introduction d'une capacité nouvelle aux antipodes des dispositions naturelles de l'humain.

En outre, le transhumanisme engage une sorte d'explosion de la responsabilité humaine. La fin de l'humilité entraîne l'être humain dans la poursuite d'un ailleurs. Pour Sandel, cette explosion se caractérise par le fait que l'homme se retrouve dans un carcan technologique dans lequel il se sent toujours obligé d'effectuer un choix concurrentiel¹⁰⁸. Il identifie sa vie aux prouesses technologiques. C'est dire que le sujet réalise une course

¹⁰⁶ Le stoïcisme est un courant philosophique antique qui prônait l'harmonie de l'homme avec le cosmos, la nature. Sa morale consiste en la résignation. Il s'agit de souffrir et de s'abstenir car il y a des choses qui dépendent de nous et des choses qui ne dépendent pas de nous.

¹⁰⁷ G. Hottois, *De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, Ed De Boeck Université, 2002, p.26.

¹⁰⁸ La critique de Sandel est similaire à ce niveau à la description qu'Herbert Marcuse fait de la société unidimensionnelle régie par les pouvoirs de la technoscience. Marcuse émet l'idée de conformisme qui occulte toute capacité critique du sujet. La technoscience amène l'homme à se situer toujours dans un horizon d'adaptation envers ce qui est produit. Il se sent responsable voire obligé d'effectuer des choix technologiques. De ce point de vue, l'on perçoit aisément que le transhumanisme est une application de la technoscience. Cf. H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Op.cit., 1989.

effrénée du « meilleur », intensifie la justesse de son choix. Sandel met en évidence cet élément dans une description qui montre que l'homme développe une responsabilité nouvelle devant la technologie : « Parents become responsible for choosing, or failing to choose, the right traits for their children. Athletes become responsible for acquiring, or failing to acquire, the talents that will help their team win. »¹⁰⁹

L'explosion de la responsabilité peut être perçue comme le fait ou l'impératif de définir de nouveaux critères d'action relatifs au champ ouvert par les biotechnologies. Sans doute, s'agit-il de répondre d'un nouveau type de vivant, construit par un appareillage technique, doté d'une identité nouvelle. Cela constitue pour l'auteur un poids difficile à supporter dans le mécanisme de la responsabilité au point de se poser des questions sur la justification éthique de l'ingénierie génétique. Peu importe la source des normes de l'agir humain. Les normes proviendraient de la nature, du hasard ou de Dieu. Importerait ici, la connaissance objective que le vivant est indisponible. Le « human enhancement » ou amélioration humaine naît du refus de se référer voire de se limiter au donné. L'être humain devrait se limiter à ce qu'il a reçu. Certes, le recours au transhumanisme efface-t-il le statut moral de la nature en donnant un horizon de possibilités. Voilà pourquoi Sandel déclare: « We attribute less to chance and more to choice. »¹¹⁰

Tout se passe donc comme si l'exercice de la responsabilité atteignait son authenticité en l'absence des mécanismes d'auto-transformation artificielle de l'être humain. La responsabilité aurait pour point de définition la contingence. La transgression rendrait complexe toute mesure. Le concept d'« human enhancement » apparaît comme doublé de quantité. Désormais l'être humain s'encombrerait de talents et de pratiques de performance qui pèsent sur son essence. C'est à ce niveau que le transhumanisme devient vecteur de fardeau. En accumulant « le meilleur » pour un bien-être, l'homme acquiert une identité nouvelle. Il cesse d'échouer, disposant d'aptitudes de performance. Sandel prend l'exemple d'un joueur de basket. En l'absence de dotations génétiques, son entraîneur pourrait lui reprocher d'avoir raté son coup mais en contexte transhumaniste il serait discriminé sur la base de sa petitesse physique¹¹¹. Comme exigence de réussite et de perfection, l'explosion de la responsabilité s'entend.

Le transhumanisme altère ainsi le sens de la solidarité comme valeur éthique qui guide la praxis sociale et oriente l'idéal de sympathie. En réalité, la focalisation sur la

¹⁰⁹ M. Sandel, *Op.Cit.*, p.87.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

responsabilité de soi – même par l’entremise des atouts de l’ingénierie génétique entraîne aux yeux de Sandel, l’oubli de l’autre. C’est la manifestation transhumaniste de la démesure du moi. Il y a éclipse de la communauté, de l’organisation d’un vivre – ensemble devant les logiques de domination et de maîtrise de soi.

La solidarité signifie précisément la sensibilité à l’égard du faible, du nécessiteux ; la fédération des énergies pour conduire l’autre au bien-être devant les pesanteurs inhérentes à ses besoins. Or, la concentration de l’homme sur lui-même, l’intérêt accru de sa subjectivité produit l’oubli de l’autre et porte atteinte au progrès moral, compris comme progrès de l’autre. Sandel affirme: « Paradoxically, the explosion of responsibility for our own fate, and that of our children, may diminish our sense of solidarity with those less fortunate than ourselves. »¹¹²

C’est dire que l’ingénierie génétique pourrait consacrer l’avènement de la classe des élites. Rien d’étonnant, car l’argumentation de Sandel vise avant tout la remise en question du libéralisme et des clés du capitalisme. Le transhumanisme serait une manifestation. De ce point de vue, s’annoncent les conséquences politiques et éthiques de l’ingénierie génétique.

En s’appuyant sur les assurances, Sandel définit le sens de la solidarité dans l’ignorance de notre nature, le mystère de notre essence. Plus nous avançons dans la connaissance de nos performances, mieux nous nous améliorons par l’ingénierie génétique, moins nous nous référons à l’idée d’un pouvoir extérieur source de nos dons. Se considérer source de dons nous éloignerait du penchant envers les nécessiteux: « The more alive we are to the chanced nature of our lot, the more reason we have to share our fate with others. »¹¹³

Parce que les cotisations d’assurance sont dans une certaine mesure fondées sur un sentiment éthique de solidarité, notre sentiment de fragilité, l’incertitude de la santé de notre lendemain, la réécriture du vivant pourrait gommer cette incertitude. L’être humain perdrait l’intérêt de souscrire aux assurances, prenant connaissance de la perfection de son action. L’agir moral naît donc pour Sandel d’une décentration des mérites. Il se conjugue précisément dans l’incertitude, le vide de soi. C’est le sentiment de vulnérabilité possible de soi qui soumet à la vulnérabilité réelle de l’autre. Ce vide éthique est donné par l’imperfection que suggère la nature humaine. Il est rendu possible par cette sorte d’indétermination de l’homme dans l’existence.

¹¹² M. Sandel, *Op.Cit.*, 89.

¹¹³ *Ibid.*

C'est pour cette raison que Sandel tient pour normatif le hasard. Là où les individus ne se considèrent pas eux-mêmes parfaits, là où ils ignorent les possibilités de transformation de leur nature, là aussi règne le sentiment de perfectibilité de l'autre. La maladie est une contingence. Et la sympathie à l'égard du patient consiste en une sorte d'anticipation de soi en l'autre. La personne « saine » manifeste un geste de solidarité sur la base de l'incertitude de ses lendemains médicaux. Le fait de voir l'autre souffrir l'oblige à un souci de cotisation sur la base de l'asymétrie de sa vie future.

Or l'ingénierie génétique amènerait les uns à prendre conscience du statut optimal de leurs gènes, gage de santé parfaite, ce que Sandel exprime en ces termes : « But insurance markets mimic the practice of solidarity only insofar as people do not know or control their own risk factor. Suppose genetic testing advanced to the point where it could reliably predict each person's medical history and life expectancy. »¹¹⁴

Comme autre contenu du donné altéré par le transhumanisme, les bio-conservateurs soulignent les capacités physiques, cognitives et mentales. L'ingénierie génétique et la biotechnique dépossèdent l'homme de ces attributs en introduisant un mode d'acquisition en marge de l'effort. C'est ici que s'opère la remise en question de la mutation du paradigme médical : de la thérapie à l'amélioration. La perte du sens du travail et de l'effort est perceptible tant chez Sandel que chez Fukuyama. Fukuyama développe une critique des objectifs fixés par l'usage des médicaments dans la biotechnique, dénonce comment l'humeur, l'attention et l'émotion politique y sont créés. En s'appuyant sur les drogues psychotropes, l'auteur démontre qu'avec la biotechnique, l'être humain tombe dans le circuit de la facilité et ignore les mécanismes laborieux.

Dans le cadre de l'amélioration cognitive, Fukuyama indique par exemple que la Ritaline consommée par les étudiants introduit la perte de l'apprentissage au plan naturel. Il observe : « Dans les années quatre-vingt-dix, la Ritaline devint l'une des drogues utilisées sur les campus universitaires, les étudiants ayant découvert qu'elle les aidait à se concentrer dans les cours pour leurs examens »¹¹⁵.

Euphorie, énergie et concentration constituent en réalité les atouts de cette drogue. Pour Fukuyama, il s'agit d'une instrumentalisation des facultés naturelles. Ici, l'organisme n'obéirait pas aux logiques de cohérence, au souci de se résoudre à effectuer un effort cognitif sans emprunt technologique. Nul doute que l'idée d'attention apparait chez Fukuyama dans le ressort des attributs essentiels. L'auteur dégage d'ailleurs les effets

¹¹⁴ *Ibid.*, p.90.

¹¹⁵ F. Fukuyama, *La fin de l'homme et les conséquences de la révolution biotechnique*, Op.Cit., 2002, p.95.

secondaires associés à l'administration des médicaments. La médecine d'amélioration serait une surenchère. Car, la prise des drogues ne vise pas la thérapie. L'étudiant, pour Fukuyama, n'est pas un patient. Si tel est le cas, modifier le caractère par l'usage des médicaments ne constitue pas une démarche fructueuse de progrès moral : « Le traitement de la Ritaline est très révélateur de la pauvreté des catégories intellectuelles avec lesquelles nous abordons les phénomènes de caractère et de comportement »¹¹⁶.

Cette citation fournit une grille de lecture sur l'essence du caractère et du comportement. Le caractère et le comportement s'avèrent substantiels. L'auteur ne s'empêche pas de remettre en cause l'idée d'une construction sociale du comportement et du caractère. A ses yeux, la nature humaine existe et détermine l'action humaine. Cette nature est stable et source de normes d'action dans l'histoire du monde. L'être humain n'est pas modelable :

Le fait même du progrès et du développement a conduit beaucoup de penseurs modernes à estimer que les êtres humains étaient modelables à l'infini ou presque- c'est-à-dire que leur comportement pourrait être indéfiniment conformé par leur environnement social. C'est là que commence le préjugé contemporain contre la nature humaine.¹¹⁷

De ce point de vue, l'humanisme ou recherche de la perfection de l'homme serait la base de la destruction du statut éthique de la nature. Pourtant, c'est elle qui structure la moralité et le bonheur. La modernité a une fausse conscience des repères du progrès dans la culture.

Il est étonnant de voir que le Prozac, antidépresseur fabriqué par Eli Lilly, crée l'amour propre. Ce procédé est inapproprié. Et pour cause ? L'amour propre inscrit dans le désir de reconnaissance (notion que Fukuyama emprunte à Hegel), devrait se situer dans le dispositif de la volonté humaine. La production de cette émotion par la biotechnique entraîne une dépossession. L'être humain perd la liberté de se définir comme sujet digne.

Etre c'est être reconnu. Et l'estime de soi, l'exigence de reconnaissance par les autres s'obtient par la lutte contre soi-même. Le prozac semble lourd de conséquences sur le plan politique, efface cette émotion qui, pour Fukuyama, relèverait de l'âme, donnée naturellement. En s'appuyant sur l'argumentation de Platon dans *La République*, Fukuyama déclare : « Le thymos est le côté orgueilleux de la personnalité humaine, la partie qui demande que les autres reconnaissent votre valeur et votre dignité »¹¹⁸.

L'amour propre n'aurait donc pas besoin d'ingénierie génétique. Ici, Fukuyama pense qu'il s'agit d'une falsification de la vérité politique suite à l'inconstance du

¹¹⁶ *Ibid.*, p.96.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.37.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.88

médicament : « Comme la cavalerie dans les westerns – arrive l'industrie pharmaceutique américaine : avec des drogues psychotropes comme le prozac ou le Zoloft, elle peut fournir de l'amour propre en bouteille, en élevant la teneur du cerveau en sérotonine. »¹¹⁹ C'est dire qu'il y a une sorte de manipulation politique dans les stratégies d'amélioration. Pour Fukuyama, le désir de reconnaissance, altéré par l'artefact pharmaceutique est une nécessité dans la construction politique. Or ici, nous assistons à une sorte de « médicalisation du comportement. »¹²⁰

Dans le même ordre d'idées, Sandel pense que l'augmentation de la taille occulte l'effort. S'efface la frontière entre la thérapie et l'amélioration. Cette technologie relève d'ailleurs chez Fukuyama d'un fantasme et constitue une manifestation du transhumanisme : « idée la plus dangereuse de l'humanité ». Il y aurait une limite, un stade infranchissable dont disposerait la nature humaine dans le dispositif de la taille de l'individu. Sandel s'appuie précisément sur les athlètes bioniques, dénonce l'émergence de la tricherie. Car, pense-t-il, la compétition est le propre du sport. Il est intéressant de voir les athlètes rivaliser d'adresse par une mise en exergue de leurs talents naturels, la capacité à se surpasser avec les moyens naturels. Et par moyens naturels, il faudrait entendre ici le dispositif biologique du corps, la forme des pieds identifiable par tous les hommes. Or avec les athlètes bioniques, on assiste à une sorte de prolongement par des organes artificiels comme les prothèses qui apportent une capacité inouïe. C'est l'hybridation homme-machine. De ce fait, l'athlétisme se départit de sa source et de son intention. Comment dès lors apprécier le résultat ? Quelle valeur attribuer à la réussite dès lors que réside en nous le soupçon que le résultat athlétique n'émane pas exclusivement de la capacité du sportif, mais de l'augmentation de¹²¹ ses capacités par un appareillage technique ? Sandel affirme : « Of course the roles of effort and enhancement will be a matter of degree. But as the role of the enhancement increases, our admiration for the achievement fades »¹²².

Si Sandel confie tantôt les déterminismes extérieurs de l'individu au hasard, à la fortune, à Dieu, il convient de souligner que Fukuyama y voit un postulat uniquement théiste. Se référant à l'argumentation religieuse, il estime que le respect de la nature humaine est relatif au statut de l'homme créé à l'image de Dieu. La nature devient non seulement la médiation d'expression de la volonté divine mais également un réservoir de lois. L'ordre qui en découle n'est donc pas indéterminé. Il est bel et bien le fruit d'une

¹¹⁹ *Ibid.*, p.91

¹²⁰ Cf. *Ibid.*, p.10. Voir aussi le concept de médicalisation de la société.

¹²² M. Sandel, *Op.Cit.*, p.25.

volonté transcendante précise : « Dieu agit à travers la nature pour produire ces résultats, d'où il découle que toute violation des normes naturelles comme la procréation sexuée d'enfants au sein d'une famille est aussi une violation de la volonté divine. »¹²³

Fukuyama établit ainsi un rapport entre la nature externe et la nature humaine. La manipulation technoscientifique de l'environnement a produit des effets destructeurs¹²⁴. Ainsi a-t-on assisté au mouvement écologique. Le fait que l'environnement pose des problèmes aujourd'hui montre à souhait, selon lui, que la nature définit un ordre qu'il convient de respecter.

De ce point de vue, le transhumanisme serait « contre-nature », pour utiliser une terminologie contemporaine dans le vertigineux débat contemporain de l'homosexualité. Ce qui est en cause dans le transhumanisme, c'est l'idée même d'une destruction de la frontière entre l'action de l'homme et l'ordonnement de la nature. L'auteur estime prendre une position de prudence qui vise la préservation de la vie :

De bonnes raisons de prudence poussent à respecter l'ordre naturel des choses (...) Cela s'est révélé vrai pour l'environnement : les écosystèmes sont des ensembles interconnectés dont nous ne comprenons pas fréquemment la complexité (...) Faire mieux que la nature n'est pas toujours aussi facile : l'évolution est peut-être un processus aveugle, mais elle suit une logique d'adaptation.¹²⁵

II.1.2.) Destruction du statut éthique de la nature

Même si l'ingénierie génétique au niveau de l'espèce reste à échéance de vingt-cinq, cinquante ou cent ans, elle est de loin le plus important de tous les développements futurs en biotechnique. La raison en est que la nature humaine est fondamentale pour nos conceptions de justice, de moralité et de bonne vie¹²⁶.

To grapple with the ethics of enhancement, we need to confront questions largely lost from view in the modern world- questions about the moral status of nature, and about the proper stance of human beings toward the given world¹²⁷.

Ces deux passages illustrent fort la destruction du statut éthique de la nature dans les thèses transhumanistes. Ils indiquent positivement que l'éthique trouve son siège dans des principes naturels. Il existe en effet une infrastructure biologique qui détermine les

¹²³ F. Fukuyama, *Op.Cit.*, p. 163.

¹²⁴ Cf. Hans Jonas, *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technicienne*, Paris, Cerf, 1998.

¹²⁵ F. Fukuyama, *Op. Cit.*, p.179.

¹²⁶ *Ibid.*, p.154.

¹²⁷ M. Sandel, *Op.Cit.*, p. 9.

considérations de l'agir humain, la qualité de toute action éthique. L'obligation morale repose sur un ordre préexistant.

De ce point de vue, le transhumanisme serait une philosophie « contre-nature », compte tenu de la destruction de certaines orientations prescrites par la science de l'agir c'est-à-dire la morale. Il serait question d'une altération du bien, rendue possible par la transformation de sa causalité. L'éthique n'a de sens que lorsqu'elle s'harmonise aux lois extérieures. Elle ne trouve son sens authentique que lorsqu'elle respecte l'agencement de l'univers. En détruisant le « fait homme », le transhumanisme altère les possibilités et les segments de son devoir.

En réalité, il n'existe pas de différence entre être et devoir. Le transhumanisme remet en question les fins morales domiciliées dans la nature, formulation de la pensée éthique traditionnelle depuis Aristote. Le bien est un donné pas un pensé.

Dans la mesure où le transhumanisme se situe aux antipodes de la loi morale naturelle qui repose sur le don, il hypothèque l'idée d'une morale universelle. Se trouve donc écarté, le sens du destin commun de l'humanité pour autant qu'on assiste à la destruction des traits qui guident la conduite universelle. Le discours éthique serait intangible, invariant. Il n'obéirait ni aux logiques de discussion, ni aux données culturelles, sociologiques et historiques. Le transhumanisme s'opposerait au global car il conduit à une destruction des valeurs naturelles susceptibles de fonder la concorde mondiale.

Fukuyama postule dans cette optique, l'idée d'une « fin de l'homme ». En effet, la destruction des déterminants éthiques semble produire l'éclipse d'une rationalité universelle. Que signifierait une humanité sans traits communs, sans éléments et principes qui régulent au point de vue de l'essence, l'agir indépendamment de mobiles culturels et sociologiques ?

De la même façon, en cristallisant la réflexion transhumaniste sur le statut moral de la nature, Sandel se penche sur une structuration éthique en dehors de toute rationalité stratégique. La nature oriente l'éthique et limite les pouvoirs de la technologie. Car la technologie définit un type de bien opposé au bien moral.

On perçoit chez ces auteurs une identification de la nature au bien. Si le transhumanisme altère cette fonction, c'est parce qu'en réalité la nature est un ensemble de choses dotées d'une puissance normative. L'être humain n'aurait pas besoin d'une puissance réflexive pour déterminer les lois de son agir. Il vient à l'existence avec une codification. Il y aurait un lien entre la sphère biologique et la sphère éthique. La fonction « respect » apparaît déterminante pour toute conception éthique qui engage l'universel et le

collégial. L'agir éthique est une reproduction cohérente et symétrique. C'est sur cette base que l'idée d'une concorde globale est possible.

En tant que savoir théorique et discipline pratique, l'éthique souscrit aux exigences de l'intégrité de l'espèce humaine données par la nature. Les hommes partageraient une même essence, une même conception du bien. Les disparités naissantes seraient la résultante d'un pouvoir instrumental dont la modification de la structure biologique serait synonyme d'une altération des logiques qui identifient le bien universel.

Dans ce contexte, il conviendrait d'admettre que le droit n'aurait point d'avenir. Comment construire l'univers des contraintes universelles, globales devant des représentations partiales et partielles découlant d'une conception réductrice de l'éthique ?

Modifier le génome humain, céder le pas à toutes sortes de transformations transhumanistes, serait précisément ouvrir la porte à un relativisme sans précédent dans l'univers éthique. En effet, serions-nous face à l'incertitude universelle de déterminer le bien ou le juste ? Sur quoi se fonderait l'humanité pour élaborer les mesures de contraintes devant une multitude d'espèces, devant des individus aux formes disparates ? Les mutations transhumanistes susceptibles de produire un pluralisme dans la conception du bien n'ouvriraient –elles pas au relativisme ? Comment construire sur le plan global, des institutions dans un contexte pluriel de référentiels éthiques ?

Telles sont en fin de compte les questions qui surgissent. Si le transhumanisme est dénoncé, c'est parce que précisément la nature cesse d'être considérée comme déterminant du donné éthique. C'est dire que la conception de la nature humaine est normative et se rapproche davantage des considérations traditionnelles, excluent l'idée contemporaine de la nature humaine marquée de révolutions scientifiques¹²⁸.

II.2) Nature humaine comme principe inférieur de moralité et de bonheur

Devant les considérations déterministes de la nature humaine, la vision transhumaniste se situe aux antipodes. Elle entend s'affranchir des limites de la condition humaine notamment la souffrance, la maladie, la mort, la vieillesse. La nature humaine apparaît sous une forme évolutive et l'idée d'une intangibilité est presque absente.

¹²⁸ Dans un article, Faes Hubert oppose la conception « pré-scientifique » traditionnelle de la nature humaine à la conception contemporaine « technologique » héritée d'Hanna Arendt. Il déclare : « Nous sommes passés d'une compréhension de la nature comme principe déterminant le donné, à une compréhension de la nature comme donné déterminant le donné ». Cf. F. Hubert, « Ce que donne la nature humaine », *Revue d'éthique et de théologie morale*, HS/2010, n°261, p.99-111. Nous reviendrons sur cet aspect au chapitre consacré à l'identité humaine.

II.2.1) Bio-perfectibilité et transgression de la condition humaine

Les positions transhumanistes sont à l'opposé du respect de la condition humaine qui est pour les bio-conservateurs un stade, une situation, une frontière indépassable du corps humain. Il n'y aurait pas de limites biologiques, physiques. Tout est modifiable au plan technologique. Il s'agit donc d'une récupération de l'idée de progrès perceptible dans l'humanisme classique.

Les transhumanistes estiment que le corps devrait être sujet à l'expérimentation pour conduire l'homme au progrès continu. Ils s'engagent à sa transformation totale. Ceci donne la trajectoire de la plasticité de l'idée même de nature humaine. Alors que les bio-conservateurs y posaient un déterminant absolu, les transhumanistes entrevoient des modifications. Dans la déclaration des principes extropiens de Max More, on peut lire : « Nous allons au-delà de beaucoup d'humanistes en ce que nous proposons des modifications fondamentales de la nature humaine en vue (...) de son amélioration. »¹²⁹ Le propre de l'homme ne consisterait pas en l'acceptation de ce qui jusqu'ici constituait les insuffisances insurmontables. Il s'agirait d'utiliser l'habileté technique pour se transformer.

C'est ici qu'apparaît le concept de bio-perfectibilité pour véhiculer une forme de transformation de la biologie humaine, un affranchissement des déterminismes par le corollaire des avancées scientifiques. C'est un devoir pour l'humanité de prendre en main son destin : « Un jour nous aurons l'option d'étendre nos capacités intellectuelles, physiques, émotionnelles et spirituelles très au-delà des niveaux qui sont possibles aujourd'hui. Ce sera la fin de l'enfance de l'humanité et le début d'une ère posthumaine. »¹³⁰

Que la nature humaine désigne l'ensemble de choses qui existent sans l'intervention humaine, voilà ce que réfutent les transhumanistes. Cet ensemble constitué de sphères physique, émotionnelle, mentale, intellectuelle n'est pas un univers clos. Il s'agit précisément d'entrevoir le succès d'un homme nouveau, venant à bout de tout ce qui était considéré tabou. C'est le Tout de la nature qu'il faudrait transformer. Seule la technique conçoit les mécanismes d'avènement d'un homme heureux.

La constellation nouvelle des rapports sociaux peut être entrevue. Certaines valeurs ne sont l'apanage d'un effort ordinaire mais le fruit d'une fabrication technique. Pour soutenir l'idée d'un clonage humain, Bostrom estime par exemple que cette technologie

¹²⁹ M. More, Extropian Principles 3.0. A Transhumanist Declaration.

¹³⁰ N. Bostrom, Human Reproductive Cloning from the Perspective of the Future.

offrira un rehaussement de l'Amour parental. Mêmement, dans le cas de la sélection des gènes, l'enfant pourra répondre aux attentes de ses parents, souscrivant aux options et désirs projetés sur les techniques de transformation. James Hughes peut déclarer à la suite de Bostrom : « Si vous sélectionnez, sur catalogue, la plupart des gènes de votre enfant, cette sélection renforcerait probablement l'importance de vos liens parento-sociaux avec vos enfants »¹³¹.

A l'idée d'une nature humaine fixe et normative, les transhumanistes opposent que l'homme est culture. Ils s'appuient de ce fait sur une anthropologie du progrès héritée de la Renaissance. Seulement, la notion de perfectibilité connaît une extension qui intègre la dimension corporelle. L'enjeu est clair : « Régler le problème humain, non pas dans les conditions sociales ou extérieures, mais à partir de la transformation de l'homme lui-même »¹³². « Human Enhancement » ou « Amélioration humaine » se définit comme une prise de position envers l'idée de l'homme déterminé. L'extension que ce concept suggère indique que désormais, l'homme se situe dans les possibles. Son corps, son esprit et son âme font l'objet d'une mutation susceptible de former un être meilleur qui articule le bien-être.

La bio-perfectibilité est la nouvelle condition humaine. Elle s'enracine dans le projet de la Renaissance et des Lumières. Le concept de perfectibilité était avant tout chez Rousseau (Les Lumières), une émancipation de toutes les formes d'oppression, sociales, politiques, économiques et religieuses. En affirmant que l'homme est né libre mais est dans les fers¹³³, Rousseau indiquait l'idée nécessaire d'un mouvement qui arrache l'homme aux pesanteurs. Déjà, le *Discours sur la dignité de l'homme* de Pic de la Mirandole, constituait (La Renaissance), un pas décisif sur l'appréhension de la condition humaine : « Si nous t'avons fait ni céleste, ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de te façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence »¹³⁴.

Nous sommes loin ici des thèses essentialistes. C'est le rejet de tout fondement. Le paradigme de la Renaissance donne aux transhumanistes l'idéal d'affirmer le modelage de l'humain. Ainsi, l'homme ne tire plus sa dignité d'une espèce supérieure, d'une

¹³¹ J. Hughes, « Embracing change with all four arms: A posthumanist defense of genetic engineering », *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, 1996, Vol 6, N° 4, p. 96.

¹³² Tangay cité par Robitaille, *Le nouvel homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité*, Québec, Boréal, 2007, p.12.

¹³³ J-J. Rousseau, *Le contrat social*, Paris, Gallimard, 1964, p.173.

¹³⁴ Pic de la Mirandole, *Discours sur la dignité de l'homme*, Paris, L'Eclat, 1993, p.9.

transcendance divine. Il devient ce qu'il se fait pour utiliser une terminologie sartrienne. L'homme n'est pas perçu comme « image de Dieu ».

Avec Condorcet, ce modelage prend plus exactement un déterminant technoscientifique. La nature devient même un obstacle au perfectionnement de l'être humain. Non seulement le progrès devient technique, mais aussi conjugue l'infini. En ce sens, il épouse toutes les formes et ne connaît pas de chronologie. L'espace-temps est exploité pour conduire l'homme au façonnement d'une réalité supérieure selon les facultés possibles de son intelligence. Il déclare :

Il n'a été marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines ; que la perfectibilité est réellement indéfinie ; que le progrès de cette perfectibilité désormais indépendante, n'a d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés.¹³⁵

Rien d'étonnant qu'en remettant en question l'idée d'une nature humaine, les transhumanistes insistent sur la capacité pour le corps, de connaître des transformations. Le projet NBIC regroupe toutes les facultés et composantes qui permettent une tangente évolutive. Le corps n'est plus sacré. Il se donne à l'expérimentation. Il est susceptible d'être amélioré pour connaître une performance compatible aux désirs de l'homme et participer à son bonheur. Ainsi le corps n'est plus un réquisit naturel qui connaît une croissance sans intervention technique. La taille, le poids, l'ouïe, l'odorat, la vue peuvent connaître des formes d'excellence nouvelles par-delà les capacités normales. Si la nature disposait l'être humain à une capacité relative d'écoute, les transhumanistes annoncent une montée évolutive au-delà de l'imagination. Désormais, je serai capable d'entendre à des milliers de kilomètres. C'est pourquoi l'émancipation des limites de la nature humaine se caractérise aussi par l'intérêt des pôles de la connaissance consacrés à la transformation. On y retrouve techniciens, informaticiens, investisseurs etc. pour autant que la révolution transhumaniste succède à la révolution de l'informatique. Cet arrachement de l'homme à la nature et à son corps est d'ailleurs formulé au XVII^e siècle où le corps cesse d'être compris comme un « être » pour devenir un « avoir ». De Bacon à Descartes, de La Mettrie à D'Alembert, le corps est vu comme une machine qui obéit aux lois de la mécanique et susceptible d'être modifié, amélioré.¹³⁶

Dans le prolongement d'une pensée qui allie émancipation et humain, les transhumanistes vont plus loin. *Le Manifeste Cyborg* de la biologiste et historienne des sciences Donna Haraway publié en 1980 illustre cette trajectoire. L'auteure y gomme les

¹³⁵ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, 1988, p.80-81.

¹³⁶ D. Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 2005.

distinctions entre l'humain et l'animal, l'humain et la machine, le physique et le non-physique. C'est l'introduction de l'hybridation. Si la nature humaine dispose des frontières qui définissent l'homme comme être issu d'un fondement, il n'existe pour ce biologiste, aucune frontière. La seule qui puisse exister est la volonté humaine et son autonomie. Le combat est politique, reprenant l'idéologie féministe et socialiste. La finalité est claire : supprimer les formes de domination à partir de la déconstruction de toute idée de nature humaine : « Nos machines, sont étrangement vivantes, et nous, nous sommes épouvantablement inertes »¹³⁷, s'étonne l'auteure.

A ses yeux, la figure Cyborg est une alternative. Selon cette acception, nous n'avons jamais été humains. Il s'agit bel et bien d'une dédifférenciation. Il faudrait créer une réalité sociale autre devant les contradictions de la société occidentale.

Helen Graham résume cette idée :

But although the prospect of human being all mixed up with nature, machines and non-human animals may seem disturbing is, I believe, simply a reflection of the fact that humans have always, as it were coevolved with their environment, tools and technologies. By that I mean that to be human is already to be in a web of relationships, where our humanity can only be articulated-iterated-in a trough our environment, our tools, our artefacts, and the networks of human and non-human life around us.¹³⁸

L'arrachement est fondé sur un combat politique. Les discriminations ne sont plus du ressort social. Elles sont naturelles et biologiques. La nature humaine les consolide. Dans ce versant féministe, le transhumanisme arrachera l'homme à la domination masculine. Ainsi parviendra-t-on à la déconstruction de la réalité universelle de la raison masculine. Creuset des inégalités, la nature humaine est remise en question ici. L'homme ne serait pas déterminé par une morphologie précise. Il tirerait son origine exclusive de l'action qu'il produit par une technologie susceptible de fabriquer une espèce nouvelle, différente de la nôtre. Haraway affirme sans ambages : « Le Cyborg est notre ontologie, il définit notre politique. »¹³⁹

II.2.2) L'homme est un être artificiel

La réfutation transhumaniste de l'idée de la nature humaine épouse plusieurs formes. Non seulement celle-ci rejette la conception génétique selon laquelle l'homme se réduit à ses propriétés causales, mais également, remet en question l'argumentation de la nature

¹³⁷ D. Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris, Exils, 2007, p., 35.

¹³⁸ E. Graham, *Representations of the Post/Human*, Manchester, Manchester University Press, 2004, p.27.

¹³⁹ D., Haraway, *Op.Cit.*, p. 31.

comme législatrice de comportement. Pour les transhumanistes, cette seconde idée consistera à poser des obligations morales. La nature serait ainsi un sujet de raison. S'établirait une confusion entre fait et norme, être et devoir-être. Bien plus, on aboutirait à un purisme naturaliste, loin de traduire la vérité empirique de la nature humaine. Buchanan souligne l'ambivalence de la nature. Elle est un mélange de bien et de mal. A quoi devrait-on s'y référer ?

Certaines théories et bien de concepts transhumanistes expriment cette rupture transhumaniste à l'égard de la nature.

II.2.2.1) De la rupture du statut moral de la nature dans le concept de singularité

Le concept de singularité est élaboré par l'informaticien/transhumaniste Raymond Kurzweil comme nous l'avons indiqué un peu plus haut. Il se situe aux antipodes des thèses dénonciatrices de l'autonomie de la technique portées par des philosophes tels Gilbert Simondon, Jean Ladrière, Jacques Ellul, Gilbert Hottois.

Si ces philosophes pensent que la technique prend progressivement la place de l'homme, Kurzweil développe une futurologie minutieuse. Il pense possible la fusion entre le développement informatique et la croissance bio-technique. Seulement, cette fusion conduira au façonnement d'une super-intelligence non-biologique. C'est cela la notion de singularité. Il s'agit bien de la production du vivant artificiel en rupture avec le vivant naturel. Cet enjeu auquel l'auteur déploie un optimisme béat est renforcé d'une datation précise. En 2045, l'humanité connaîtra le bouleversement d'une croissance de l'intelligence non-biologique.

Dans son troisième ouvrage au titre évocateur *The singularity is near*¹⁴⁰, Kurzweil développe les étapes¹⁴¹ de la singularité selon la théorie de l'accélération exponentielle de la technologie ou loi du rendement accéléré (law of accelerating returns). C'est un cheminement historique qui obéit à une chronologie.

Tout d'abord, il faudrait reconstruire artificiellement le cerveau (reverse engineering the brain) c'est-à-dire faire intervenir l'action humaine, technologique en dehors de tout processus biologique et naturel. L'idée de reconstruction indique la remise en cause du donné tel quel pour une seconde fabrication. Aussi s'agirait-il d'amélioration et

¹⁴⁰ R. Kurzweil, *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*, New York, Penguin Books, 2005

¹⁴¹ Cf. D. Neerdael, « Singularité » in *Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme*, Op.cit., p.440.

d'amplification. C'est le destin informatique du cerveau. Kurzweil entrevoyait déjà en 2013, la nécessité d'une puissance de calcul et la conception de supercalculateurs pour stimuler neurone par neurone, le cerveau humain.

Si la première étape est dite provisoire, il conviendrait sur le plan global de socialiser l'information par l'amélioration de la qualité et du prix. Chaque individu pourra se doter d'un ordinateur avec réelle puissance de calcul. En 2025, on pourrait aboutir au transfert de l'esprit humain c'est-à-dire à la copie du cerveau de l'individu.

Les deux étapes « ut supra » conduiraient enfin en 2030 à l'émergence de l'intelligence artificielle, au dépassement du monde naturel par la fusion du réel et du virtuel, à la fusion homme-machine. Aussi assisterait-on à l'explosion de l'intelligence artificielle.

Remarquons que ce projet n'admet pas de discontinuité. Tout est lié. Chaque étape est la condition de possibilité de la suivante. Semble discontinue, l'idée de la nature humaine devenue obsolète. Que l'argument de la chambre chinoise avancé par John Searle indique qu'un ordinateur aussi évolué ne puisse être un sujet conscient, ne préoccupe pas l'auteur. Mêmement, il y voit, pour l'humanité, un passage inévitable, une sorte de philosophie de l'histoire à versant instrumental.

II.2.2.2) Biologie de synthèse et reconfiguration du vivant

La biologie de synthèse est la discipline qui se consacre à la création du vivant artificiel. Son objet actuel est le génie génétique. Elle attire l'attention par les travaux de Craig Venter grâce à son institut (JCVI : J ; Craig Venter Institute) dont les résultats non exhaustifs à ce jour sont : - 1995 : séquençage du génome de la bactérie *Mycoplasma genitalium* avec développement de l'idée d'une cellule minimale (le chassis) – 2003 : synthétisation du génome bactériophage X174 – 2006 : transplantation d'un génome naturel de *Mycoplasma mycoides* dans *Mycoplasma genitalium*-depuis 2010 : existence d'une bactérie dont le génome a été synthétisé.

Le premier point de la reconfiguration du vivant est la nature de la vie. Avec les bio-conservateurs, l'idée de l'irréductibilité de la vie à la matière inerte a été admise puisque celle-ci est produite par une donnée extérieure. Avec la biologie de synthèse, la vie est physicaliste, chimique, émergentiste.¹⁴² Les éléments de base du vivant ne relèvent pas de

¹⁴² Cf. B. Baertschi, « Vie artificielle » in *Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme*, Op.Cit.p.185.

la nature. Ils sont connaissables et manipulables. En se référant à Diderot pour qui la vie est une propriété de la matière qui a émergé lorsque cette dernière s'est complexifiée, le vivant devient une propriété émergente de la matière.

Cette analyse démontre que l'on ne parle de vivant qu'en termes de propriétés. Et les propriétés surviennent. Elles forment par exemple dans le cadre des sciences de la vie une liste ouverte qui comprend : l'auto-organisation, l'autonomie, la capacité de réagir, la reproduction et le métabolisme comme le souligne Bunge¹⁴³. Seuls comptent le Tout et l'organisme comme tout.

De ce point de vue, le Tout a des propriétés que ses parties ne possèdent pas. Comme les propriétés surviennent empiriquement dans l'espace-temps, la relation que le tout entretient avec ses parties est asymétrique et fonctionnelle. On peut donc remplacer les parties pour le fonctionnement du tout car les parties ne sont pas fixées de manière intrinsèque, relation de survenance oblige. Dès lors, devient possible la création d'un être vivant sur le modèle du lego. On pourrait même le réaliser dans un support différent, informatique. Marc Bedeau caractérise dans ce sillage la vie artificielle de « soft-hard-wet » :

La vie artificielle soft crée des simulations ou d'autres constructions purement digitales qui manifestent un comportement ressemblant à la vie, la vie artificielle hard produit des implémentations dans des machines de systèmes ressemblant à la vie et la vie artificielle wet synthétise des systèmes vivants à partir de substances biochimiques.¹⁴⁴

Pour les transhumanistes, le vivant est perfectible. Il est un fait, un construit empirique par des procédés physiques, chimiques, matérialistes « Avoir un statut moral, c'est être moralement digne de considération, ou avoir un rang moral. C'est être une entité envers laquelle les agents moraux ont ou peuvent avoir, des obligations morales »¹⁴⁵ déclare Mary Anne Warren. Le deuxième point de la reconfiguration transhumaniste du vivant est l'idée de statut moral. Le vivant artificiel serait-il digne d'obligations morales ?

A cette question préoccupante, les transhumanistes répondent par l'affirmative. Ils convoquent l'idée de relation. L'artificialité est en rapport avec le naturel et ne modifie pas son statut. Bien plus, la nature artificielle d'un être ne modifie pas son statut moral car la dignité des Modernes se réfère à l'idée d'une valeur attachée à l'être humain, au produit en tant qu'il est être humain ou produit. Si tel le cas, le statut moral de l'artificiel relève simplement de sa valeur comme artificiel. Car l'artificiel n'entretient pas une rupture avec

¹⁴³ M Bunge, *The Mind – Body Problem*, Oxford, Pergamon Press, 1980, p.32.

¹⁴⁴ M. Bedeau, « Artificial Life: Organization, Adaptation and Complexity from the Bottom up », *Trends in Cognitive Science*, Vol.7, N°11, 2003, p.505.

¹⁴⁵ M.A.Warren, *Moral Status*, Oxford University Press, 1997, p.3.

ses propriétés intrinsèques, naturelles c'est-à-dire celles qui le déterminent comme artificielles. Cette position est clairvoyante dans l'exemple que donne Baertschi : « Si un jour un être humain est produit par le clonage, il sera une personne humaine à part entière dans la mesure où il aura les mêmes capacités rationnelles qu'un autre être humain »¹⁴⁶.

II.2.2.3) L'homme est le produit de l'évolution

A la différence des bio-conservateurs qui pensent que l'homme est à l'image de Dieu, les transhumanistes assignent une origine rationnelle, empirique et athée à l'homme. Darwin déclarait : « Ce n'est rien d'autre que notre préjugé naturel, et cette arrogance qui a conduit nos ancêtres à prétendre qu'ils descendaient de demi-dieux »¹⁴⁷.

Pour les transhumanistes, l'homme descend de races inférieures. En ce sens, il est le produit de l'évolution naturelle. Deux aspects se dégagent.

D'abord la filiation. C'est une relation d'interdépendance même si l'homme/ espèce supérieure réalise une exception par la culture qui l'amène à rationaliser l'instinct de sympathie et de bienveillance qu'il conjugue avec les animaux. La filiation conduit à des recherches transhumanistes qui sont inspirées de la parenté. C'est pourquoi ces recherches partent des similitudes avec les animaux et les plantes. L'exemple de la génétique le montre. La découverte du génome humain a été précédée par des expériences faites sur les plantes et les animaux.

Enfin, la variabilité. Comme les animaux, l'homme est soumis aux mécanismes évolutifs. Il est un être en situation, déterminé par les lois de la nature et les contraintes de l'espace -temps. Ceci implique l'idée empirique de son interaction avec l'environnement et traduit davantage l'accentuation de la culture dans son façonnement non-biologique et la légitimation de sa transformation par les produits de la culture dont la technologie en est une illustration.

Comme on peut le constater, le débat transhumaniste de la nature humaine structure les perceptions de moralité et de bonheur. Il les questionne dans l'opposition nature-culture. De là se découlent d'une part des considérations selon lesquelles le transhumanisme serait produit de l'évolution culturelle et d'autre part, un frein à cette évolution. Ce débat reflète l'opposition d'Aristote et de Hobbes. Le premier concevait la nature comme une limite-supérieure qui définit les frontières de l'agir tandis que le second

¹⁴⁶ B.Baertschi, *Op.Cit*, p.189.

¹⁴⁷ C. Darwin, *La filiation de l'homme et la Sélection liée au sexe*, Paris, éd Syllepse, 2000, 2è tirage, p.107-108.

la percevait comme un donné brut à parfaire. Où situer l'idée de progrès moral et de bonheur pour tous ?

Chapitre troisième :

De l'idée d'un bonheur social dans la controverse transhumaniste des inégalités ?

Le transhumanisme entretient des inégalités sociales et historiques. Dans quelle mesure surviennent-elles et quels sont leurs impacts dans la construction du bonheur social ? Sous quelles formes ces inégalités se présentent-elles ?

III) De l'aggravation des inégalités entre riches et pauvres : une société à deux vitesses ?

L'une des contestations du transhumanisme repose sur l'idée de l'aggravation des inégalités entre riches et pauvres. Même si les inégalités habituelles sont historiques et consubstantielles à toutes les sociétés indépendamment des époques, force est de constater que plusieurs auteurs annoncent que la révolution transhumaniste sera assortie d'une intensité réelle dans l'expression des inégalités. Deux orientations possibles sont présentées : - les inégalités d'accès dues aux coûts élevés de la techno-médecine – les inégalités devant la mort ; de quoi examiner la promesse de bonheur social.

III.1) Les coûts discriminatoires du transhumanisme

Telle est l'idée -directrice du fossé entre riches et pauvres au sein de l'Etat. Nouvelle, la recherche transhumaniste bouleversera la médecine traditionnelle. On passera d'une médecine thérapeutique dite de guérison du patient à une médecine préventive et individualisée : « Avec la technomédecine, nous allons passer d'une médecine d'organe à une médecine plus transversale »¹⁴⁸. L'observation de Laurent Alexandre indique l'argumentation d'un bouleversement de l'économie au sein de l'Etat-providence. Il s'agira de conséquences sectorielles qui remettront en cause le principe de solidarité qui régentait le système de santé, la sécurité sociale et le système de retraite. C'est avec emphase que l'auteur poursuit : « Nos économies occidentales à faible croissance auront toutes les

¹⁴⁸ L. Alexandre, *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Jean – Claude Lattès, 2011, p.322.

peines du monde à assumer cette nouvelle catégorie de dépenses qui exploseront sur les embryons, les enfants et les jeunes adultes »¹⁴⁹.

Parler d'une nouvelle catégorie de dépenses c'est souligner une implication qui concerne la fin de l'Etat-providence dans les sociétés occidentales c'est-à-dire un Etat capable de subvenir aux besoins de tous et spécifiquement à ceux des pauvres. De ce point de vue, le transhumanisme occasionnera une surenchère économique qui mettra en avant non pas le nécessaire mais les « besoins du luxe ». Des conséquences se dessinent.

Le système de santé deviendra une prise en charge générale qui concernera tous les citoyens. La frontière entre le patient et le bien-portant sera réduite voire indéterminée. Il s'agira d'une médicalisation de la société qui entraînera de grandes dépenses de santé, susceptibles de remettre en question l'équilibre collectif. Le secteur santé asphyxiera l'économie. Seuls les riches résisteront : « La génomique va coûter cher, très ou même trop cher au départ pour permettre un accès au plus grand nombre »¹⁵⁰. Dans plusieurs passages de l'ouvrage *La mort de la mort*, Laurent Alexandre souligne les méfaits d'une technomédecine. Jusqu'ici, le système de santé intervenait en aval. Il était focalisé sur les dysfonctionnements de l'organisme suivant la douleur ressentie dans le processus de vie de l'individu. Après la naissance, l'individu recourait au système de santé dans la recherche de la guérison de sa condition physico-physiologique.

Dorénavant, le mal sera déterminé bien avant le dysfonctionnement de la condition biologique ordinaire : « Il va falloir dépenser beaucoup, très tôt dans la vie d'un individu, puisque les prédispositions aux maladies seront connues dès la naissance, voire avant par analyse génomique du fœtus »¹⁵¹. Sera-ce possible pour le système de santé de couvrir cette révolution de la technomédecine, portée à agir non pas en aval mais en amont ? Sera-ce possible pour tout citoyen, en l'absence de cette faiblesse du système de santé d'accéder à la technomédecine?

La réponse est négative. Car, nous assisterons à une médecine asociale non-collective centrée sur la famille. Le médecin deviendra accompagnateur, révélateur du fardeau génétique, protecteur des malades en dehors de l'hôpital. La concentration familiale de la technomédecine sera la marque du passage à l'oligarchie médicale. D'où la conclusion de

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.328.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*

Laurent Alexandre : « C'est le problème de l'accès de tous à la bio-médecine qui posera le plus de problèmes à l'Etat-providence »¹⁵².

Sans doute, s'agira-t-il d'un fossé évident dans ces sociétés où le système de santé exigera plusieurs ressources économiques : « une société à deux vitesses », engagée dans un désavantage compétitif. Exposant la nécessité de réguler l'« enhancement » ou amélioration humaine, Nicolas Le Dévédec exprime cette possibilité défendue par la bioéthique minimale : « Le Human enhancement présente en particulier le risque de créer une société à deux vitesses : celle des riches, qui auraient accès à ces technologies coûteuses pour jouir de multiples avantages, et celle de la grande majorité qui, ne pouvant y avoir accès, serait clairement désavantagée »¹⁵³.

Société à deux vitesses, à coup sûr. Quelque soit l'angle de vue, c'est à tout le moins la conclusion. Si chez Laurent Alexandre, cette société découle des nouveaux pouvoirs de la technomédecine qui bouleverseront l'économie du système de santé déjà en mal de croissance, c'est l'absence de régulation étatique qui intensifiera l'abîme entre riches et pauvres. Parce que le transhumanisme coûtera cher, la démocratie serait en péril. La société à deux vitesses signifie précisément que le manque d'accès du plus grand nombre à la technomédecine rendra obsolète toute idée de démocratie comme gouvernement du peuple donc du plus grand nombre et égalité des citoyens. Mehlman déclare : « Un écart grandissant entre les améliorés et les non-améliorés pourrait à terme mettre en péril notre système démocratique »¹⁵⁴.

A mesure que se développera la technomédecine, on assistera à une implosion du système de retraite. Comment légiférer, car d'importants changements démographiques surviendront. Sans doute, fera-t-on face à un nombre croissant de retraités lié à l'accroissement de la longévité. Ce sera une inégalité envers les pauvres car, à défaut d'être en mesure de supporter les milliers de retraités, la tentative sera la résignation à la cotisation. Dès lors, la pratique institutionnelle de cotisation sociale deviendra l'apanage des plus nantis si l'on admet que ce cataclysme provoquera l'abandon de l'Etat-providence. « Comment assurera-t-on le paiement des millions de retraités qui dépasseront allègrement cent ans ? »¹⁵⁵. La société à deux vitesses ou le clivage réel des riches et des pauvres sera perceptible. Seul le riche sera retraité. Le pauvre ne pourra accéder au fruit

¹⁵² *Ibid.*, p.331.

¹⁵³ N. Le Dévédec, *La société de l'amélioration. la perfectibilité humaine des Lumières au transhumanisme*, Montréal, Liber, 2015, p.231.

¹⁵⁴ M. Mehlman, *The price of Perfection: individualism and society in the Era of Biomedical Enhancement*, Baltimore, John Hopkins Press, 2009, p.91.

¹⁵⁵ L.Alexandre, *Op.cit.*, p.330.

d'un travail opiniâtre, enduré le long d'une vie. C'est vers la relativité de la mort qu'on s'acheminera.

Si la société à deux vitesses pointe à l'horizon, c'est justement parce que le transhumanisme s'inscrit dans le libéralisme capitaliste. Il prolonge l'oligarchie, exprime l'impératif de domination. Telle est la position de Njoh Mouelle qui ne voit d'autre motivation que le commerce :

C'est le commerce et la vente d'objets de toutes sortes qui semblent constituer la ligne d'action chez Google. Car comment comprendre autrement, que pendant qu'on miroite à l'homme des améliorations de rêve que la science et la technologie sont capables de lui apporter, on cherche en même temps à pénétrer malignement dans le foyer et la vie privée de cet homme, en programmant de lui proposer des objets domestiques numériques intelligents et connectés, sous forme de véritables espions ?¹⁵⁶

L'aggravation des inégalités est perçue par ce philosophe comme instrumentalisation de la pauvreté à des fins d'enrichissement.

Dans l'ouvrage *Transhumanisme, marchand de science et avenir de l'homme*, l'auteur s'insurge contre le projet d'enrichissement du petit nombre que cache le transhumanisme. Il s'agit en réalité d'une actualisation des inquiétudes qui guidaient l'intuition bergsonnienne dans la rédaction des *Deux sources de la morale et de la religion*. Parce que le progrès véritable de l'humain concerne le progrès qualitatif de l'esprit, le transhumanisme entretient l'illusion du progrès en s'identifiant à une forme de dépassement de l'humain au simple plan de la matière, ce qui remet en question le dualisme classique corps-esprit. Seul le bien-être et spécifiquement celui des riches motive la recherche transhumaniste.

L'enrichissement du petit nombre concerne d'abord les scientifiques. Le premier chapitre : « Le transhumanisme de l'argent et des marchands » relève dans plusieurs passages, avec étonnement et inquiétude, la prise en otage de la science par l'argent. L'esprit d'invention est aujourd'hui motivé par le besoin du luxe :

Ce n'est pas un fait nouveau de voir les protagonistes de la recherche scientifique s'enrichir dans la valorisation des résultats de la recherche scientifique. La publicité commerciale mensongère n'a-t-elle pas elle aussi, voulu se définir ces derniers temps une crédibilité prétendant s'adosser sur de soi-disant travaux scientifiques ?¹⁵⁷

L'intérêt porté sur le transhumanisme reste pour cet auteur un prétexte commercial qui vise en réalité le maintien de l'écart entre riches et pauvres.

¹⁵⁶ E. Njoh Mouelle, *Transhumanisme, marchands de science et avenir de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2017, p.25.

¹⁵⁷ *Ibid*, p.20.

Pour mieux saisir cette réalité, focalisons notre attention sur la nature de ce petit nombre : le quadruple GAFA. En effet, les entreprises privées s'intéressent à la recherche dans l'objectif de dominer les Etats et maintenir les pauvres en captivité. Le profil des scientifiques recrutés en dit long, autant les projets en cours. S'appuyant sur Laurent Alexandre, Njoh Mouelle remarque :

Quel besoin artificiel pousse les patrons de Google et d'Apple par exemple à mettre des équipes de recherche à pied d'œuvre sur la base des contrats de recherches assortis d'objectifs précis ? Dans L'interview déjà mentionnée, Laurent Alexandre déclare que Google cherche la puissance à travers la maîtrise de l'intelligence et qu'il est beaucoup plus qu'une société informatique qui a déjà racheté les principaux acteurs dans le domaine de la robotique. Il ajoute que Google peut devenir plus puissant que les Etats, en devenant le leader en matière de lutte contre la mort, d'intelligence artificielle, de robotique, de domotique et de voitures intelligentes. Le lecteur apprend par la même occasion que Apple ne sommeille pas ; parmi ses projets déjà engagés se trouve la fabrication d'une montre-bracelet iWatch qui sera un instrument de mesure en continu des diverses variables de santé.¹⁵⁸

Puisque nous sommes dans la logique commerciale, il est évident que la puissance identifiée est celle de l'argent, susceptible de générer d'autres formes de puissance qui maintiennent le fossé riches-pauvres.

Njoh Mouelle poursuit que Google reste dans la trajectoire de l'oligarchie occidentale. Comme le soulignait Walter Raleigh l'un des promoteurs de Google, le commerce est vecteur de richesse. Il affirmait précisément que qui tient le commerce tient la richesse et qui tient la richesse du monde tient le monde lui-même. Le transhumanisme est en conséquence un supermarché. La crainte du philosophe est non seulement le rapport de forces inégales possibles dans le conflit entreprise –Etat, mais également le sort des populations aux inégalités du pouvoir économique :

Deux constats vont nous permettre de poursuivre notre préoccupation concernant le financement de la lourde recherche stratégique engageant le destin de l'humanité ; il s'agit du rapport de forces au plan financier , entre les gouvernements des Etats d'une part et , d'autre part , le sort des populations qui risquent d'être abandonnées à l'exploitation par ces géants de l'entreprise dans un contexte d'aggravation des inégalités de pouvoirs économiques face aux offres mirobolantes sur le marché de l'amélioration indéfinie de leur condition de vie ; et nous ne parlons même pas encore de l'offre annoncée de ce qu'ils appellent l'augmentation de l'homme augmentée .¹⁵⁹

Bien entendu, le transhumanisme est un marché nouveau et spécifique dans la mesure où l'aggravation des inégalités n'est pas seulement perçue comme l'incapacité du pouvoir d'achat du pauvre mais l'introduction d'une nouvelle forme de pauvreté perçue comme démesure des voies de sortie envisagées par le pauvre. La lutte contre la pauvreté se perçoit

¹⁵⁸ *Ibid*, p. 19-20.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.49.

comme la disposition conflictuelle au quotidien des moyens que le pauvre saisit pour s'affranchir des déterminismes qui le maintiennent dans un statu quo. Ce que dit exactement Njoh Mouelle est que la disponibilité des produits transhumanistes sur le marché, par la force de la séduction qui les caractérise, pourra indéfiniment nourrir de vains espoirs chez le pauvre. Devrait-on choisir les besoins du luxe pour sortir de la pauvreté ? Sera-ce chose aisée pour le pauvre d'avoir assez de discernement devant l'éventail de possibilités vantées comme des voies optimales d'amélioration définitive de sa condition ? Sera-t-il à même de comprendre que ces offres mirobolantes obéissent simplement à la perspective du marché déterminé en l'enrichissement continu des tenants du marché ? Pourra-t-il comprendre que ce marché de luxe vise à le maintenir dans sa condition précaire ?

Si le besoin du luxe n'est pas important pour le pauvre, ce qui semble utile est le besoin du nécessaire. Or, le transhumanisme maintient les inégalités et rend étroit le regard sur le nécessaire. Dans l'analyse bergsonienne de Njoh Mouelle, le luxe renvoie au superflu, à une sorte de sécurité existentielle. Les projets transhumanistes sont controversés. L'auteur pense qu'en conservant ces innovations scientifiques, il sera difficile de faire la part entre celles qui participent du progrès véritable et celles qui relèvent du superflu. Il s'appuie sur trois exemples qui montrent que le passage de la thérapie à l'amélioration peut être contesté dans la compréhension de ce qu'est un besoin véritable. Le pauvre a-t-il besoin du superflu ? L'analyse des sens étaye cette argumentation.. Les implants rétiniens par exemple pouvaient être acceptables s'ils étaient attachés à restaurer la vue. On assiste en revanche à une autre logique :

Quand on met au point des implants qui permettent à l'être humain de se donner la vue d'un chat la nuit, a-t-on affaire à la satisfaction d'un besoin de ce qui est nécessaire ? (...) Mais l'homme a-t-il réellement besoin de se doter d'une capacité de chasser les ténèbres de la nuit en simplement ouvrant les yeux ? Lui qui a inventé plusieurs moyens d'éclairage dont l'éclairage électrique notamment ?¹⁶⁰

Soulignons au passage que Njoh Mouelle ne se donne pas la peine de s'interroger si ces inventions dont il parle se justifient par l'inexistence de la conception en ce moment là, des capacités d'auto-éclairage.

D'autre part, le fait d'incorporer des gadgets dans le corps pourrait le comportement humain. L'ouïe n'est pas en reste dans la mesure où la possibilité d'entendre plus loin est motivée par le besoin du superflu des agents secrets. L'inégalité entre riches et pauvres est donc définie au point de vue du savoir comme la naissance d'une disposition des obstacles

¹⁶⁰ *Ibid*, p. 41.

épistémologiques qui empêcheront le pauvre d'accéder au nécessaire. C'est à ce niveau que peut être perçue la dynamique critique du progrès vu comme satisfaction des besoins de luxe, du superflu.

III.2) L'inégalité devant la mort : mort involontaire et mort choisie

Des inégalités d'accès entre riches et pauvres à cause du coût élevé de la technomédecine, découlera l'inégalité devant la mort. Cette forme d'inégalité s'avère la plus fondamentale selon l'expression de Laurent Alexandre. La mort de la mort signifie précisément le recul de la mortalité voire sa fin. Avec le transhumanisme, ce recul sera croissant et susceptible d'ouvrir à la longévité par la promotion de la santé parfaite.

Les citoyens seront inégaux devant la mort. Plutôt que d'être une vérité de naissance, une réalité commune à tous les vivants, la mort deviendra la simple résultante de la pauvreté. L'individualisation de la santé conduira au processus du choix de la mort. Ainsi la mort involontaire sera-t-elle la conséquence de ceux qui ne se seront pas offerts les moyens de vivre longtemps tandis que la mort choisie concernera les riches, lassés de vivre. Sans doute l'auteur envisage-t-il l'hypothèse d'une santé parfaite dans la démarche du transhumanisme. La médecine individualisée permettra au riche de détecter des maladies potentielles, de se doter de nano-robots qui circuleront dans son organisme pour restaurer les cellules et s'opposer au processus de vieillissement. Le riche sera reconnaissable par sa jeunesse artificielle devant le pauvre qui croupira sous le poids d'une vieillesse socialement visible. Rien n'exprime cette inégalité devant la mort que ce passage de Laurent Alexandre :

(...) On ne pourra plus parler de morts, au pluriel, car il existera une grande inégalité dans les façons de mourir. La mort subie, celle qui arrive sans que l'on ne sache ni le jour ni l'heure et qui est généralement précédée du dysfonctionnement d'un grand nombre de fonctions du corps, cette mort qui est encore celle qu'on connaît encore aujourd'hui, ne sera plus que le lot des plus défavorisés des humains. Pour les privilégiés, il s'agira d'une mort choisie (ou sûrement d'une absence de mort) que nulle maladie invalidante ne précédera.¹⁶¹

On peut bien voir d'après ce passage que la victoire du transhumanisme sur la maladie fera de la mort, l'effet d'une volonté individuelle.

Le paysage d'une pareille société inégale sera injustifié. Jusqu'ici, les inégalités sociales avaient pour lot de consolation au sein des défavorisés ; l'égalité devant la mort. L'idée d'une coexistence humaine sera-t-elle encore possible car d'aucuns auront pour

¹⁶¹ *Ibid.*, p.334.

vocation la non-mort ? Aux yeux de Laurent Alexandre, on ne saurait imaginer la justice de ce type de monde où les pauvres mourront alors que les riches vivront presque indéfiniment¹⁶². Est-ce à dire que les pays pauvres seront en voie d'extinction ?

En suivant la logique de Laurent Alexandre, la réponse s'avèrerait affirmative. Les inégalités d'accès aux médicaments réduisent déjà l'espérance de vie dans les sociétés à faible pouvoir économique. Celles-ci ne parviennent pas à élaborer des stratégies d'autonomie dans ce système-monde dit de globalisation. Le retard technologique de ces sociétés ne leur permettra pas d'être à la page de la technomédecine. Dans la mesure où les pays riches auront la latitude de choisir la mort, seuls les pays pauvres connaîtront la mort subie. Bien que l'espérance de vie reste élevée aujourd'hui dans les pays développés, il convient d'avouer que l'on n'en était pas encore à concevoir l'hypothèse d'une mort choisie relative à la lassitude de l'existence possible par la santé parfaite. La mort choisie ou euthanasie était plutôt liée à la souffrance, au désir de s'y affranchir définitivement. La nouvelle mort choisie de la technomédecine sera le résultat des processus d'adhésion volontaire.

Partant de l'attachement de tout homme à la vie que traduit l'instinct de conservation ; il sera difficile d'accepter cette nouvelle forme d'inégalité. Qui s'admettra défavorisé ? Qui acceptera mourir devant l'opportunité médicale d'une vie plus longue ? La course effrénée à la vie aura pour conséquence, selon Laurent Alexandre, la naissance d'un champ de groupes de pression médicale. C'est dans ce sens que la bio-équité deviendra un chemin de bataille politique : « L'égalité face à la non-mort sera sans doute un thème de prédilection de nos hommes politiques du futur »¹⁶³. Le transhumanisme interprétera à nouveaux frais la question de l'égalité dans les sociétés modernes.

III.3) Fracture génétique ou humanité à deux vitesses

L'idée de fracture génétique est un autre versant des inégalités annoncées. Développée au départ par Silver et McKibben¹⁶⁴, elle est reprise par Laurent Alexandre. Il s'agit du déséquilibre créé par l'amélioration génétique de la technomédecine, créant plusieurs humanités.

¹⁶² Cf. *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*, p.335.

¹⁶⁴ Cf B. McKibben, *Enough: Staying Human in an Engineered World*, New York, Henry Holt, 2003. et L.Silver, *Remaking Eden: Cloning and beyond in a Brave New World*, New York, Harper Perennial, 1998.

III.3.1) Les inégalités historiques

Le transhumanisme donnera naissance à deux générations opposées. Un fossé sera créé entre améliorés et non-améliorés. Et pour cause ? La technomédecine interviendra à une tranche de l'histoire et outrepassera l'idée de progrès universel. Si les techniques de longévité infantiles arrivent à être développées, les plus âgés n'auront pas l'occasion d'en bénéficier. Laurent Alexandre dit : « L'avènement des biotechnologies va fixer une terrible et impitoyable barrière entre les hommes d'avant et d'après. Les premiers seront voués aux limbes pré-technomédecine, les autres auront droit au paradis infernal de la technomédecine »¹⁶⁵.

Face à l'histoire, les hommes ne pourront communier aux mêmes logiques existentielles. L'histoire deviendra le spectacle de la coexistence de deux civilisations. Le problème soulevé est que la civilisation technomédicale sera dite meilleure compte tenu de l'expression prouesses technoscientifiques dans la longévité. Comment tracer dès lors les valeurs communes capables de guider ce système-monde ? Le monde deviendra le spectacle des différences génétiques, héritées non pas de la nature, mais construites par la science. Pour Laurent Alexandre, ces différences, plus graves que les différences raciales et sociales seront douloureuses. « Cette fracture génétique à venir sera plus importante que la barrière de l'argent, de la couleur de peau ou des origines sociales »¹⁶⁶.

L'humanité a certes connu la fracture numérique avec le manque d'accès des pauvres à l'informatique. Mais la fracture génétique sera une inégalité presque insoluble dans la mesure où se dessinera clairement la différence des vivants. La technomédecine transformera l'homme lui-même au point d'établir au point de vue de l'observable, une sorte de différence entre deux hommes de 70 ans. L'un révélera une jeunesse artificielle et l'autre une vieillesse naturelle. Comment dès lors établir des statuts biologiques ? Comment élaborer des lois sociales de protection dans ce nivellement de la forme ? Comment entrevoir une coexistence communicationnelle dans un système-monde où certains vieux auront toutes les apparences de la jeunesse ?

Laurent Alexandre va plus loin dans ce qu'il considère comme une fatalité de l'Humanité. L'inégalité générationnelle sera soumise au processus de développement de la

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.331.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.332.

science. Chaque découverte engendrera une inégalité historique au point où même le processus historique de la technomédecine créera des inégalités internes. Nouvelle, la découverte ne pourra s'appliquer à tout le monde. L'auteur indique que les innovations les plus radicales de la convergence NBIC ne sont pas attendues avant 2020 et 2030. Notre génération pourra connaître le séquençage gratuit de l'ADN. La génération suivante connaîtra l'essor très rapide des techniques de réparation précoce de ses faiblesses génétiques et épigénétiques. La science évoluera au point de mettre sur pied des techniques de blocage du vieillissement dès l'enfance¹⁶⁷.

Devant ce schéma, le monde deviendra chaotique. Ce serait le retour Hobbésien de la guerre de tous contre tous à cause de la mort de l'Etat-providence. Chaque être sera abandonné à la régence de la science qui cette fois aura pour mission d'établir l'équilibre entre les générations. Des mécontentements détruiront le système-monde ; ce qui donnera à penser que la révolution transhumaniste est une forme de guerre mondiale. Comment contenir l'aigreur ? La chute du système-monde sera provoquée par des inégalités accrues. Elles seront d'autant solides par la subordination des humains à la relativité de la mort. Comment construire un idéal historique de vie commune en se représentant l'image d'une génération destinée technomédicalement à la longévité ? Le trajet de l'homme réparé à l'homme transformé et enfin à l'homme augmenté ne sera pas seulement l'agenda de la technomédecine. Il sera le trajet oscillant des inégalités générationnelles.

Il y a plus. Dans l'analyse de Laurent Alexandre, les inégalités historiques issues de la fracture génétique se transformeront en injustice. Et nous voici devant une question nouvelle de biopolitique. Elle impliquera la dimension de gestion rationnelle de la fatalité. Or le fait que les inégalités obéissent à l'appréhension personnelle, le fait qu'elles soient vécues authentiquement de manière individuelle comme des douleurs, compliquera la question. Même si les fractures technologiques entre les générations ne constituent pas un fait historique nouveau, la solidité voire l'intangibilité du sens de la fracture génétique aura pour corollaire la démesure élevée des inégalités. Comment calmer, s'interroge Laurent Alexandre, ceux qui se retrouveront du mauvais côté de l'histoire ? Comment gérer une société avec deux types de population distincts dotés d'une espérance de vie qui va du simple au double, voire plus ? « Demain, la fracture génétique concernera tout le monde. Elle va bouleverser nos sociétés comme aucune autre rupture technologique ne l'a fait dans l'histoire de l'Humanité »¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Cf., *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*, 333.

III.3.2) L'impossible communauté issue de la fracture génétique

La fracture génétique introduit une rupture anthropologique et débouche sur l'inégale appréciation des valeurs supposées forger une véritable communauté. En modifiant biologiquement le vivant, les populations se distingueront désormais dans leur façon de penser, distinction plus cruciale que le pluralisme qui caractérise déjà nos sociétés.

La première inégalité concernera l'appréciation de la finitude. Nul doute qu'ayant vaincus la maladie, la souffrance et les contingences du corps ; les améliorés penseront la finitude comme une supercherie. Ils acquerront un autre sens de l'existence, vaincront l'obsolescence de l'homme, « la honte prométhéenne » dont parle Gunthers Anders¹⁶⁹. En s'identifiant aux prouesses de la fabrication, ils seront plus proches de la perfection des machines fabriquées que de l'imperfection des êtres créés. Devant cette appréciation, les non-améliorés continueront de vivre le sentiment de finitude et de subir l'angoisse existentielle. Cette inégale appréciation présentera deux philosophies de vie opposées et rendra impossible l'idée de communauté. La communauté suppose au moins que les humains partagent des valeurs substantielles comme l'idée de l'homme, « être matériellement fini ». Comment entrevoir une commune orientation avec des statuts biologiques différents dans la perspective d'un transhumanisme qui débouche sur le posthumanisme ? Jean-Michel Besnier nous avertit : « L'opposition de l'humanisme et du posthumanisme paraît radicale. Le premier conserve à l'homme les attributs de la finitude que révèle le dualisme esprit-corps ; le second réduit le corps à un simple épiphénomène dont la cybernétique, par exemple, nous promettrait la suppression »¹⁷⁰.

La deuxième inégalité concernera l'appréciation du dépassement. Ceux qui ne pourront accéder aux améliorations, tenus de l'autre côté de l'histoire seront condamnés à cerner le dépassement de soi dans le seul cadre de l'éducation. Les améliorés, eux, seront favorisés par le dépassement biologique. Comment réagira par exemple un parlement gérontocratique face aux lois de bioéthique qui concernent la fin du vieillissement par l'usage des méthodes appliquées dès l'enfance ? Sans doute, ce parlement se conservera politiquement, rendant faibles les règles du jeu démocratique. La fracture génétique se

¹⁶⁹ Gunthers Anders écrit : « Ce matin, je crois bien avoir découvert la trace d'un nouveau pudendum, d'un nouveau motif de honte encore inconnu dans le passé. Pour le moment, je l'appelle la honte prométhéenne, et j'entends par là la honte qui s'empare de l'homme devant l'humiliante qualité des choses qu'il a lui-même fabriquées », *L'obsolescence de l'homme*, Paris, Ivrea, 2001, p.37.

¹⁷⁰ J-M. Besnier, *Demain les posthumains. le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Op. Cit., p.60.

présentera comme une menace civilisationnelle devant le sentiment de perfection qui guide tout sujet humain.

La troisième inégalité possible concernera l'appréciation de la liberté. Comment se présentera-t-elle ? Les améliorés auront une conception instrumentale de la liberté. Je suis libre parce que la techno-médecine a affranchi ma biologie de tout obstacle. Les non-améliorés auront une définition de la liberté comme état d'esprit, mouvement de l'âme dans la possibilité de faire des choix.

On pourra certes objecter que les inégalités présentées sont en réalité des différences, et que les différences d'appréciation de la valeur et de la pensée ne peuvent à raison constituer des menaces. Mais l'idée de fracture génétique que développe Laurent Alexandre montre bien l'aboutissement vers des formes d'inégalités. En effet, la pensée n'échappe pas à son contexte de genèse. L'idée de deux générations distinctes impliquera nécessairement celle des champs de pensée tout à fait différents et inégaux surtout si le transhumanisme arrive à séduire les non-améliorés qui malgré eux, seront de l'autre côté de l'histoire.

III.4) Et si les inégalités étaient un défi...

Définir le transhumanisme comme vecteur des inégalités conduit à deux perspectives. Pour certains, ces inégalités constituent un problème. La solution éthique possible est l'interdiction des technologies d'amélioration. D'autres en revanche partent de cette situation - problème pour défendre l'idée de considérer ces inégalités comme un enjeu. Plutôt que d'interdire le transhumanisme et de freiner la recherche, il serait judicieux d'inventer des formes de régulation. Si des auteurs comme Njoh Mouelle, Fukuyama, Luc Ferry aboutissent tous en dépit de leur posture critique à l'hypothèse d'une régulation ; force est de constater que dans l'approche d'une bioéthique minimale, une conception de l'égalité se dégage dans la défense du transhumanisme. En commentant cette position de la bioéthique minimale, Nicolas Le Dévédec affirme : « Il ne s'agit donc pas d'interdire, mais bien de réguler. Plusieurs mesures peuvent être envisagées afin de favoriser l'égalité d'accès aux technologies d'amélioration »¹⁷¹.

¹⁷¹ N. Le Dévédec, *Op.Cit.*, p.232.

III.4.1) Faire jouer la variable de la concurrence économique

Puisque l'un des fondements des inégalités du transhumanisme se déclenche dans les coûts élevés de ses produits, la première mesure consiste à mettre sur pieds, de manière globale, la concurrence économique. Dans *The Price of Perfection*, Mehlman pense que les lois d'interdiction du transhumanisme sont incompatibles avec l'esprit de la société libérale économique. Au lieu de s'ouvrir à l'égalité des citoyens, elles favorisent le manque d'accès des démunis : « L'une des raisons qui expliquent le coût élevé de ces innovations biomédicales est que la loi empêche la libre concurrence, seule à même de faire baisser les prix »¹⁷². C'est dire qu'en baissant les prix, l'écart entre riches et pauvres, pays développés et pays non-développés sera réduit. Quelques raisons rendent plausible cette position.

Premièrement, le transhumanisme se détermine comme un « business » en marge de tout intérêt social. Cette trajectoire est discutable sinon inacceptable. En se développant dans l'affairisme, les tenants du marché l'enferment. Les industries pharmaceutiques exploitent par exemple à des fins commerciales l'absence de la libre concurrence en vendant certains produits des technologies d'amélioration. C'est le cas du viagra qui cesse d'être utilisé pour des raisons érectiles masculines pour être présenté par certaines pharmacies comme produit d'accroissement des performances sexuelles. Caplan et Elliot soulignent à ce sujet que ceux qui exploitent les technologies d'amélioration exploitent les frontières floues entre la thérapie et l'amélioration dans la perspective de vendre leurs produits. Parce que les technologies d'amélioration doivent être autorisées scientifiquement, l'industrie pharmaceutique les présente de manière symptomatique non pas comme des technologies d'amélioration, mais comme des traitements de troubles nouvellement découverts ou jusqu'ici sous-estimés¹⁷³. L'absence de concurrence économique profite à des tiers.

Vu sous cet angle, le libéralisme économique se conçoit comme une autre application des sociétés libérales. Il met sur pied des lois équitables. La compétition commerciale sera profitable au service du globe entier. La définition économique de la concurrence renvoie à la notion de rivalité qu'instaure la présence de plusieurs acteurs sur le marché. Cette

¹⁷² M. Melman, *Op.Cit.*, p. 91.

¹⁷³ Cf. A. Caplan et C. Elliot, « Is it ethical to use enhancement et technologies to make us better than, well “ , PLOS Med, Vol.1, N°3, 2004, p.173.

présence plurielle éclaircit la confrontation de l'offre et de la demande. Comme vécues, les inégalités ne sont pas théoriques mais empiriques. Le jeu de la concurrence devient une option stratégique. L'indisponibilité d'un produit augmente sa plus-value économique. En augmentant l'offre, la disponibilité des technologies d'amélioration déterminera l'accès de tous en conservant la valeur singulière des produits et la valeur éthique des acheteurs.

L'histoire des techno-sciences montre que le coût de certains produits a baissé par la variable de la concurrence. Les ordinateurs étaient pensés comme outils de grandes entreprises. Seuls les nantis y avaient accès. Les ordinateurs coûtaient très chers. De nos jours, il est possible d'en trouver dans tous les supermarchés et petites boutiques. On peut les trouver tant dans les organismes de sécurité que de santé, de science et de commerce etc. Sans doute peut-on constater que l'industrie de l'informatique s'est-elle globalisée. Les ordinateurs sont disponibles en Afrique, en Europe, en Amérique, en Asie, en Australie. Cet accès pluriel repose sur la loi de l'offre qui donne l'ouverture du marché de l'informatique.

Deuxièmement, la libre concurrence permettra de saisir le transhumanisme non pas comme un sujet tabou, réservé aux seules sociétés développées ou éveillées ; mais comme une question globale et ouverte. Rien d'étonnant, car l'espace-monde est désormais ouvert. De ce point de vue, l'absence de concurrence sera peu conséquente, les voies d'interdiction donnant libre cours à des contours. « (...) nous vivons dans un monde ouvert où l'interdit local sera toujours contournable »¹⁷⁴. Ici, cette concurrence apparaît comme exigence conforme aux référentiels d'un monde ouvert où le caché est soumis à toute vulnérabilité dans la durée et l'espace. Si donc les technologies d'amélioration ne peuvent échapper à la société ouverte, entretenir le mystère économique reste partial. Nous vivons dans un « siècle biotech » comme le démontre Rifkin¹⁷⁵.

Troisièmement, la concurrence économique sera fondée sur l'appropriation égale des principes de liberté et d'autonomie. Il importe que les technologies d'amélioration soient connues des vendeurs et acheteurs. Ainsi pourra-t-on faire des choix compatibles avec le consentement éclairé. Il s'agira d'une réinterprétation du plaidoyer d'Amartya Sen d'une approche d'égalité en termes de « capacités de base » comprenant l'éducation et la santé¹⁷⁶. Les sociétés modernes ont cristallisé leur vivre-ensemble et le bonheur individuel de l'humain sur un ensemble de valeurs qui impliquent la notion d'égalité. La charte

¹⁷⁴ L. Alexandre, *Op.cit.*, p.339.

¹⁷⁵ J. Rifkin, *Le siècle biotech. Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, Paris, La découverte, 1998.

¹⁷⁶ Amartya Sen, *Repenser l'inégalité*, Paris, Seuil, 2000.

universelle des droits de l'homme, définie comme éthique universelle indique dès le préambule que tous les hommes naissent égaux. Serait-ce judicieux de définir l'égalité en amont et réserver la révolution transhumaniste aux seules élites ? Plusieurs produits technologiques circulent déjà sur le marché. La disponibilité de l'industrie automobile, de l'informatique, des produits alimentaires, sur le plan global a permis l'accès de plusieurs. La publicité qui entoure ces produits de la recherche permet à chacun de se faire une idée. Cette approche vaut autant pour les commerçants que pour les acheteurs. Elle participe du progrès de l'humain surtout que l'idée de progrès économique repose sur la compétition.

Si tel est le cas, en ouvrant le sentier de la connaissance spécifique, la libre concurrence permettra d'exercer de manière égale le choix des technologies. L'authenticité du choix repose sur la connaissance. C'est sous cet angle le rapport du choix à la responsabilité est appréciable à juste titre. Ici, l'on perçoit l'auto-détermination du sujet. Bien entendu, l'absence de concurrence économique est une privation de la responsabilité individuelle. Les tenants exclusifs des technologies d'amélioration soumettent le grand nombre et l'individu, pris dans la seule gestion de son être, de son avenir et de son devenir ; à l'ignorance. Comment dès lors penser la responsabilité ?

III.4.2) Entrevoir la subvention

Une subvention peut être perçue comme une aide financière. Elle est allouée par une personne publique. L'objectif est de propulser une dynamique dont l'enjeu est général. Même si la subvention concerne un individu, son autorité dépend de sa capacité à construire le général, explicitement ou implicitement.

Deux catégories de bénéficiaires dans la démarche transhumaniste peuvent mériter l'attention devant la question des inégalités : démunis et chercheurs.

III.4.2.1) Subventionner les démunis

Cette idée se fonde sur deux justifications. D'une part, l'hypothèse du coût élevé des technologies d'amélioration a laissé transparaître, comme indiqué un peu plus haut, l'écart entre riches et pauvres. Il y avait davantage la fatalité d'un système de santé dont les multiples secteurs connaissent de graves conséquences sur l'accès des pauvres aux soins. Devant cette réalité, sera-t-on en droit de continuer de penser un système de santé en marge

des démunis si tant est que la santé en constitue souvent l'unique sécurité qui redonne la joie de vivre et les raisons d'espérer ?

La réponse à cette question concerne la nation tout entière. Subventionner les démunis reviendra à allouer des ressources financières capables de permettre à chacun de jouir, selon son consentement et son choix, des produits de la recherche transhumaniste. « Mettre en place une telle subvention, affirme Mehlman, serait relativement simple. Si la nation venait à adopter une conception plus ouverte du régime d'assurance médicale, les améliorations pourraient être incluses dans l'éventail de prestation de base garanti pour tout un chacun »¹⁷⁷.

Cette déclaration fournit en effet, une grille de lecture. Elle montre que l'ouverture transhumaniste devrait aller de paire avec l'ouverture du système de santé. Le développement de la recherche transhumaniste implique la réforme de tout le système de santé. Toute nation soucieuse des démunis et sensible aux inégalités devra anticiper des réflexions empiriques et stratégiques sur les politiques sociales de santé. Pensée à la base, la subvention des démunis connaîtra un intérêt général. Les inégalités possibles sont dues au clivage entre un système de santé fondé sur la médecine traditionnelle et les développements imposés par la médecine d'amélioration.

De ce point de vue, les éventuelles réticences des riches aux cotisations ne seront pas seulement relatives à la découverte subite des avantages et risques contrôlés grâce à la pré-lecture du vivant. Il s'agira sans doute de l'absence d'une nouvelle culture de la santé. Réformer la santé dans une nation des technologies d'amélioration signifiera définir des politiques d'assurance médicale qui intègrent la dynamique du transhumanisme. Chaque démuné devra accéder aux technologies d'amélioration. Il devra être capable d'acheter les produits pharmaceutiques adéquats sur la base d'une subvention des secteurs de santé. Une culture de santé nouvelle développera une nouvelle culture de cotisation. L'enjeu de la subvention des démunis se trouvera non pas dans l'exception mais dans la compréhension par tous et chacun des bienfaits des technologies de l'amélioration. Or, le transhumanisme reste peu connu du grand nombre. La médecine d'amélioration reste présentée comme une médecine d'exception. La peur de Laurent Alexandre n'est donc pas totalement justifiée si nous acceptons l'homme comme un être de besoins. Tout contexte de besoins engage des réflexions pratiques nouvelles sur la mesure de l'économie.

¹⁷⁷ M. Mehlman, *Op. Cit.*, p.232.

Entendons-nous bien. Le progrès de la santé n'est pas seulement progrès de la recherche médicale. Aussi fructueuse soit-elle, aucune recherche médicale n'atteint sa justification humaine si elle ne s'accompagne d'applications. La santé est interactive. Par la culture, ont survécu de grandes découvertes médicales. Dans le passé, des maladies comme la tuberculose, le choléra, l'hépatite ont créé de lourdes hypothèques. La culture du vaccin a rendu possible un accès remarquable des personnes dû à l'amélioration des coûts. En Afrique subsaharienne, plusieurs vaccins sont subventionnés par l'Etat et réduisent la mortalité infantile.

L'exemple du vaccin est ici révélateur. Il s'agit d'une technologie d'amélioration dont la compréhension de tous et de chacun des bienfaits réels a permis de penser des systèmes de santé accessibles. C'est dans ce sens que les politiques du vaccin représentent une piste pour les politiques élaborables dans le cadre des technologies d'amélioration à venir. Sans doute, n'a-t-on pas attendu une pléthore de patients devant les hôpitaux pour comprendre le bien-fondé de cette amélioration. Ce qu'il convient de voir ici ne concerne pas seulement l'action des Etats, mais l'impact d'une culture de la santé sur l'Etat (subvention) et les citoyens en général. Ayant suivi la culture de la pré-maladie, les citoyens en ont bénéficié. Pourquoi ne pas en faire autant dans les technologies d'amélioration génétique ? Autant le vaccin renforce l'immunologie, autant ces technologies pourraient développer des capacités inouïes dans des secteurs variés.

D'autre part, les sociétés modernes se bâtissent sur le principe d'égalité. Ce principe connaît plusieurs définitions. On parle tantôt d'égal traitement, d'égal considération de la voix de chacun (Théorie éthique de Ruwen Ogien), d'égalité de chance.

Le transhumanisme donne lieu à une nouvelle appellation des démunis. Est désormais démunis, celui qui ne peut accéder aux technologies d'amélioration. Nous nous sommes attardés au chapitre « Théories et approches des transhumanistes » sur le développement de cette approche par des libéraux tels Allen Buchanan et alii, dans l'ouvrage *From Chance to choice*.

Si ces penseurs se sont directement penchés sur le rapport transhumanisme-justice ; il est intéressant de voir par ailleurs l'intuition d'égalité de chance qui guide la théorie de la Justice de John Rawls. Le philosophe évoque : « Il est dans l'intérêt de tous d'avoir le plus d'atouts naturels possibles pour pouvoir se consacrer au plan de vie qu'ils ont choisi (...),

une politique eugénique n'est donc pas seulement désirable, mais nécessaire, une question de justice »¹⁷⁸.

Bien que le passage des inégalités aux injustices soit discutable dans le problème qui nous occupe, force est de souligner que cette citation définit le statut du démuni naturel et indique que les technologies d'amélioration peuvent constituer une alternative crédible. Le dépassement transhumaniste est une autre manière de penser l'égalité entre les hommes. La subvention devient une manière de dire cette égalité. Elle va plus loin puisqu'il s'agit d'une inégalité qui permet par ricochet, la détermination de l'égalité selon le deuxième principe rawlsien : « Second principe : les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient : a) au plus grand bénéfice des plus désavantagés et b) attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste égalité des chances »¹⁷⁹.

Cette option complémentaire de Rawls montre que la subvention est une inégalité justifiée dans une société démocratique. C'est une inégalité d'exception qui vise l'équilibre. Une société démocratique de développement des technologies de l'amélioration, devra être capable de permettre que soient prélevées auprès des riches, des ressources susceptibles de permettre l'accès des plus défavorisés de la loterie naturelle. Imaginons une salle de classe où certains élèves seraient dépourvus du don de la lecture devant les élèves riches. Supposons que dans cette classe, se mêlent riches et pauvres et que vienne à être disponible une capacité d'amélioration génétique de lecture au prix élevé. Devra-t-on accepter que seuls les élèves riches, nantis auparavant d'atouts de lecture, accèdent par leurs seuls moyens à cette capacité ou demander aux parents d'élèves riches de financer le laboratoire de l'établissement afin que tous les élèves consentants aient accès à la capacité génétique de lire ?

L'égalité des citoyens peut également être perçue comme l'égal accès aux technologies d'amélioration. L'Etat libéral démocratique protège le citoyen, garantit sa liberté dans un esprit de neutralité. L'inaccès du citoyen aux technologies d'amélioration en dépit de la liberté dont il jouit et de la volonté dont il fait preuve, constitue, pour l'Etat libéral démocratique, une faiblesse qui pourrait se transformer en défi d'équité. Subventionner dans ce sens revient en engager des mesures de protection de la vulnérabilité technologique.

¹⁷⁸ J. Rawls, *A theory of justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 107-108.

¹⁷⁹ Patrick Cotelette, « John Rawls, La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice, Lectures En ligne archive, Les comptes rendus, 2009, mis en ligne le 12 janvier 2009.

III.4.2.2) Subventionner les chercheurs

Le bien-fondé de la subvention des chercheurs réside dans la productivité. Les inégalités d'accès aux technologies d'amélioration relèvent soit d'une faible production, soit de son déséquilibre géographique. Rien d'étonnant dans la mesure où le transhumanisme reste concentré dans la Silicone Valley. C'est le déséquilibre des aires culturelles et géographiques. Certains pays d'Asie comme la Chine, le Japon et la Corée entreprennent certes des recherches qui épousent cette perspective. Toujours est-il qu'à la différence de certaines technologies et inventions, à la différence par exemple de l'électronique, de l'industrie automobile qui se développe au quotidien en Europe, en Asie et en Amérique, le transhumanisme ne connaît pas de croissance similaire. Parler des inégalités signifie mettre en relief les conséquences négatives d'un type de productivité qui tarde à éclore relativement à l'autorité de l'interdit, à celle de l'ignorance et la peur du nouveau, éléments qui bouleversent les habitudes et commodités.

Parce que la productivité matérielle du transhumanisme est faible et crée des inégalités d'accès, il est convenable de subventionner les chercheurs. La globalisation économique semble produire la crise de l'Etat. Certains pouvoirs publics ont laissé le soin aux entreprises privées de s'autodéterminer. Les inégalités sont orchestrées par la seule poursuite d'objectifs commerciaux. Dans la présentation marchande du transhumanisme développée par des auteurs comme Njoh Mouelle, Laurent Alexandre etc., mention est faite des chercheurs guidés par l'unique intention d'enrichissement. Njoh Mouelle insiste par exemple sur le fait que l'idée du progrès présenté est incompatible avec le progrès de l'humanité de l'homme qui engage au premier plan les besoins du nécessaire avant les besoins du luxe.

L'apport de Njoh Mouelle est pertinent ici, non pas que sa dénonciation ne soit acceptable mais parce qu'à travers elle, nous percevons de manière critique l'oubli qu'il fait des entreprises, promotrices de ces recherches pour autant qu'il se concentre sur ses seuls collègues. En amenant le lecteur à considérer l'implication de ces entreprises, il permet de poser la question de leur mission. Le quadruple GAFA a-t-il, stricto sensu, mission de protéger les citoyens au point de susciter la remise en question des motivations de ses chercheurs ? Il est difficile de ne pas répondre par la négative. Plutôt qu'à ces entreprises, c'est proprement à L'Etat qu'incombe fondamentalement la mission de protéger le citoyen.

En dénonçant les intentions d'enrichissement des scientifiques engagés par le GAFA, Njoh Mouelle présente une seule orientation des problèmes de financement de la recherche. Dans la question commerciale du transhumanisme, et cela Njoh Mouelle ne le perçoit, ce n'est pas le scientifique engagé pour des recherches aux objectifs fixés qui constitue le point d'achoppement. Sans doute peut-on faire le procès de la science en général. Mais ce procès ne peut avoir la chance de fleurir devant l'éthique scientifique qui exige le respect des compétences professionnelles. En outre, un tel procès pourrait connaître le redoutable reproche du moralisme, tendance qui consiste à dire aux scientifiques ce qu'ils doivent faire dans un contexte démocratique pourtant marqué par une éthique sociale et une politique qui défend le respect de l'autorité de la conscience. Positivement posé, le problème soulevé par Njoh Mouelle implique une question plus profonde : celle du rapport au point de vue du devoir, entre l'Etat et les entreprises.

A proprement parler, doit-on le procès aux entreprises privées, d'envergure commerciale d'engager des recherches marchandes ? Ont-elles pour mission directe de protéger les citoyens ou de produire incessamment de l'argent ? La RSE ou responsabilité sociale de l'entreprise serait-elle convoquée ici dans une situation où la responsabilité ne concerne pas les agents ?

Ces interrogations ne visent pourtant pas la défense du relativisme car nous reconnaissons que le relativisme est le pendant de l'anarchie. De même, elles ne visent pas l'expression d'une liberté absolue de l'entreprise dans la mesure où, conceptuellement pensée, toute liberté se définit « en rapport à ». Elles montrent plutôt l'absence de l'Etat dans le développement des technologies d'amélioration. Cette absence justifie les inégalités en cours.

A l'échelle des besoins que présente Njoh Mouelle, il convient par ailleurs de concevoir l'échelle des devoirs, leur respectabilité et même leur « respectivité ». Subventionner les chercheurs transhumanistes devient une forme de présence de l'Etat dans sa mission régalienne de protection. Pour fleurir, cette protection se doit d'épouser tout l'Homme en finançant les chercheurs théoriques et pratiques.

Dans une société libérale ouverte, la première forme de protection de l'ordre de la connaissance, implique tous les canaux d'information. Elle consiste à affranchir le citoyen de toute vulnérabilité. Certains philosophes comme Socrate, Hannah Arendt ont montré l'impact négatif de l'ignorance dans la construction de l'idéal social et l'organisation de l'individu. En déclarant que nul n'est méchant volontairement, Socrate montrait la place de la connaissance dans l'action. En affirmant que l'ignorance est le plus grand mal, Hannah

Arendt signifiait la perte qu'auraient des citoyens non-engagés, dans la quête de l'auto-détermination.

Le premier versant de la subvention dans ce sens concerne la recherche dans les sciences humaines. Subventionner ce pan de la recherche ferait éclore une discussion fructueuse. Il importe que l'Etat mette à disposition des ressources qui déclencheront le progrès de la pensée. Le constat qui se dégage avec le développement de la technoscience est l'aspect scientifique de la subvention.

L'intérêt de la subvention de la recherche dans le domaine des sciences humaines est double. Le citoyen de l'Etat libéral démocratique a besoin de discernement, placé au quotidien dans des contextes de choix qui engagent non seulement son avenir, mais également l'avenir de ses semblables. Comment déterminer le flux d'informations, en l'absence de toute discussion, reçues à l'accoutumée ? Peut-on à la vérité, exercer une capacité de décision authentique sur soi-même, une délibération éthique, lorsqu'on se retrouve privé d'informations sur la valeur, les orientations et les enjeux des recherches spécifiques ?

En rendant possible et fructueuse la discussion, la subvention des chercheurs fondera objectivement la culture du discernement sur le plan social. L'absence de discussion des questions transhumanistes conduit à des extrémismes parmi lesquels les inégalités d'accès. En subventionnant ce type de recherche, l'Etat libéral démocratique fera du transhumanisme une discussion publique, de sorte que les citoyens en prennent connaissance et exercent leur choix.

Les écrits de John Stuart Mill semblent perspicaces à ce niveau. Avant les éthiques de la discussion, cet auteur défendait déjà l'utilité de la discussion dans la détermination libre du citoyen. Il montrait le bien-fondé de la discussion dans la mise en lumière de l'erreur et de la vérité. Dans l'ouvrage *De la liberté*, précisément au chapitre II : « De la liberté de pensée et de discussion », il écrivait :

Ce qu'il y a de pratiquement néfaste à imposer silence à l'expression d'une opinion, c'est que cela revient à voler l'humanité : tant la postérité que la génération présente, les détracteurs de cette opinion davantage encore que ses détenteurs. Si l'opinion est juste, on les prive de l'occasion d'échanger l'erreur pour la vérité ; si elle est fausse, ils perdent un bénéfice presque aussi considérable : une perception plus claire et une impression plus vive de la vérité que produit sa confrontation avec l'erreur.¹⁸⁰

Comment saurons-nous que le transhumanisme est une erreur ou procure des avantages si ce mouvement intellectuel et philosophique ne fait l'objet d'une discussion publique ?

¹⁸⁰ J.S. Mill, *De la liberté*, Paris, Gallimard, 1990, p.85.

Voler l'humanité. Effectivement, l'absence de subvention des pouvoirs publics constitue une restriction du champ de protection du citoyen. Restreindre la subvention aux seules entreprises consiste à appréhender le transhumanisme comme un épiphénomène alors que de plus en plus, cette question s'impose dans notre environnement et engage plusieurs enjeux sociaux, géo-politiques et éthiques. Cette négligence pourrait produire des conséquences plus graves encore. Comment discuter de manière fructueuse si les sciences humaines ne se développent devant les exigences de choix, ouvertes par les perspectives transhumanistes ? On pourrait voir dans la latence sinon l'absence de la discussion publique du transhumanisme, l'autorité de théories éthiques traditionnelles définissant une idée intangible de la valeur, de l'homme. On pourrait sans doute constater qu'il s'agit de la défense d'un type d'humanisme qui présente le vivant comme corps, esprit et dans une certaine mesure, comme une âme. Humanisme classique, fondé sur les frontières entre le vivant, l'animal et la machine.

En dehors de l'intérêt de progrès de la personne individuelle, la subvention des chercheurs dans les sciences humaines et sociales pourrait produire un effet social. Il importe que la bioéthique s'enracine dans le type de société (démocratique) qui l'a produite.

La position Lukas Sosoe est révélatrice ici. Défendant l'idée que l'Etat libéral démocratique a donné naissance à la bioéthique, ce philosophe poursuit que cet Etat se doit d'utiliser les mêmes ressources démocratiques pour résoudre les problèmes nouveaux que suscite le développement des biotechnologies devant l'échec des théories de fondation d'une éthique universelle. En tant que discipline normative, l'éthique ne saurait pourtant se restreindre à de simples jugements subjectifs. Solidaire, il est préférable pour elle, d'englober l'espace social. La redoutable aporie posée par la société démocratique est précisément celle de la conjonction des choix individuels, de la connaissance des normes et valeurs morales universelles, conditions de possibilité de l'existence individuelle et sociale. Le philosophe écrit :

Les démocraties occidentales se fondent sur l'idée qu'il ne peut y avoir, au plan éthique, une connaissance ou une définition englobante du bien acceptable pour tous les individus. Par ailleurs, ces mêmes sociétés se trouvent confrontées à des questions éthiques brûlantes, aux questions des limites aussi bien des recherches scientifiques et techniques, des biotechnologies et de leur application qu'à celles du développement accéléré de la dynamique des droits et des libertés.¹⁸¹

¹⁸¹ Y. Lajeunesse & L.K. Sosoe, *Bioéthique et culture démocratique*, Op. Cit., 1996, p.13.

Nul doute qu'appréhendée sur le plan éthique, la question des inégalités suscite l'urgence de dépasser les formes d'élaboration d'un type de point de vue moral (idée du bien et du mal) souscrit aux seules références individuelles. Elle implique des propriétés éthiques objectives et sollicite des normes et des valeurs qui s'appliquent à tous dans la dynamique d'une cohésion sociale. Cet élan de coordination des choix individuels, d'élaboration du bien commun, de connaissance par tous et chacun du bien commun, gage du progrès social passe par l'impulsion des recherches dans les sciences humaines. Elles permettraient le jeu de la délibération et de la justification éthique de l'agent moral dans le respect et les limites de la coexistence. La réforme même de la société à l'ère des technologies d'amélioration engage inévitablement l'Etat dans la recherche des conditions de possibilité de la régulation du transhumanisme.

DEUXIEME PARTIE :
TRANSHUMANISME, MORALE ET BONHEUR : DU FOSSE
ANTHROPOLOGIQUE AU DISCOURS DES INCOMPATIBILITES.

Le transhumanisme s'achève en posthumanisme suite à l'itinéraire du préfixe « trans ». C'est précisément la fabrication d'une espèce aux attributs technologiques qui rend incertaine la définition de l'humain et l'humanisation des promesses de moralité parfaite et de bonheur pour tous. Cette partie charnière de notre thèse se veut normative. Elle analyse les éléments d'incompatibilité interne du discours transhumaniste et montre le défaut de concrétude des promesses et l'indétermination de leur lieu de réalisation.

Chapitre quatrième :

Discussion des conceptions transhumanistes du progrès moral

L'introduction de l'élément instrumental comme indicateur du progrès moral déployé dans « human enhancement » ou amélioration humaine ne garantit pas le progrès moral dans une société libérale démocratique fondée sur l'expression de la liberté et de l'égalité. L'élément instrumental, déterminant du perfectionnement moral de l'humain par sa transformation biologique serait même dans une certaine mesure, contraire aux principes qui guident les théories éthiques. Deux concepts du progrès moral se dégagent du transhumanisme : un concept historique et un concept stratégique et normatif. Comme nous le verrons, le premier rappelle le destin de la moralité dans les techno-sciences, optimisme des Modernes et le second définit une pratique : l'administration des médicaments pour une amélioration des vertus et facultés morales. C'est un concept spécifique « amélioration morale » ou moral enhancement. La morale peut-elle survivre ?

Le projet de ce chapitre s'articule autour de la défense de trois arguments : Premièrement, il existe différentes conceptions de l'humanisme dans la littérature philosophique. Le transhumanisme n'est pas plus précis dans sa référence à l'humanisme, déjà polysémique en soi. Deuxièmement, il y a certes une conception du progrès que l'on retrouve dans le transhumanisme qui semble exclusivement techno-scientifique et qui porte sur la transformation du corps de l'homme lui-même et qui n'est pas fondée sur les performances du corps tel qu'il est. La seule exception c'est Condorcet et certains matérialistes français du XVIII^e siècle. Troisièmement, la question du progrès moral est plus compliquée encore. Le transhumanisme comme la posthumanité n'offre pas les conditions d'un discours éthique et ce, quel qu'en soit le courant. S'il n'y a plus vulnérabilité, s'il y a perfection et même immortalité, on voit mal comment pourrait se déployer un discours éthique. Les bases anthropologiques en sont sapées. A moins que le Cyborg par exemple ait besoin d'espace de liberté d'action et soit vulnérable sur ce point, on ne voit pas sur quoi pourrait se fonder ultimement l'éthique.

IV.1) Définition humaniste du transhumanisme et problèmes éthiques

Que voulons –nous signifier par conception humaniste du transhumanisme et quels problèmes éthiques cette conception soulève-t-elle ?

IV.1.1) Définition humaniste du transhumanisme

Ce qui frappe dans l'étude du transhumanisme, c'est le vocable humain. En dehors du fait qu'il se retrouve dans le titrage de la littérature, on peut bien remarquer que les auteurs manifestent une réelle volonté de restituer l'homme à lui-même. L'homme acquiert de nouveaux outils indiquant la possibilité de son devenir centré sur sa propre transformation biologique. Il donne sens à tout. A insister tant sur l'humain, l'on n'aurait d'autre idée valide que celle qui avance que le transhumanisme est un humanisme. Conclusion logique et historique, preuve que le projet de dépassement de l'humain est resté humaniste dans le sens de la promotion de l'idée et des formes de valorisation de l'homme. N'est-ce pas cette raison qui guide les travaux de Gilbert Hottois lorsqu'il publie son ouvrage *Le transhumanisme est-il un humanisme ?* N'est-ce pas cet enjeu qui amène Lukas Sosoe à dénoncer l'humanisme transhumaniste dans son article « Le destin de l'humanisme est-il achevé ? » La différence entre les deux auteurs est bien que le second démontre que l'humanisme transhumaniste épouse les deux formes qui marquent son débat. Il écrit : « ... Les deux positions, progressiste et conservatrice, pour ou contre l'amélioration de l'homme, soutiennent la même idée : travailler à l'humanité de l'homme et sauver cette humanité »¹⁸².

Moins important nous semble ici la comparaison des deux approches. De même, nous laisserons de côté la perspective bioconservatrice, suffisamment mise en lumière par Lukas Sosoe, pour nous focaliser sur un essai de contestation des dynamiques de progrès moral que poursuivent les transhumanistes.

Les différentes définitions que proposent les transhumanistes permettent elles-mêmes déjà de voir le sens dans lequel ils entendent mener le progrès moral. Prenons les écrits de quelques défenseurs. Max More définit le transhumanisme comme l'ensemble des « Philosophies of life (such as extropian perspectives) that seek the continuation and

¹⁸² L. Sosoe, « Le destin de l'humanisme est-il achevé ? » *Le Portique*, Revue de philosophie et des sciences humaines, (en ligne), 37-38/206, <http://journals.openedition.org/leportique/2884>, p.15.

acceleration of the evolution of intelligent life beyond its currently human form and human limitations by means of science and technology, guided by life-promoting principles »¹⁸³.

Deux éléments ressortent ici. Pour cet auteur, le transhumanisme est une philosophie de vie c'est-à-dire une vision du monde et de l'homme. Cette vision s'appuie sur un idéal d'évolution fondé sur la prise en main des techniques et des sciences. Le destin de l'humain est technologique car l'univers technico-scientifique est susceptible de transformer radicalement l'humain. Et pourquoi, parce qu'il envisage une forme de renonciation aux limites imposées par la nature. C'est bien cette perspective que poursuit, ajoute Lukas Sosoe, Natasha Vita More lorsqu'elle déclare que l'amélioration de l'homme ou le transhumanisme est :

A commitment to overcoming human limits in all their forms including extending lifespan, augmenting intelligence, perpetually increasing knowledge, achieving complete control over our personalities and identities and gaining the ability to leave the planet. Transhumanists seek to achieve these goals through reason, science, and technology¹⁸⁴.

La dynamique de Nick Bostrom dénote un étonnant pronostic : « Viendra un jour où la possibilité nous sera offerte d'augmenter nos capacités intellectuelles, physiques, émotionnelles et spirituelles bien au-delà de ce qui apparaît comme possible de nos jours. Nous sortirons de l'enfance de l'humanité pour entrer dans une nouvelle ère posthumaniste »¹⁸⁵.

Remarquons que les trois définitions proposées insistent sur la valorisation de l'homme par lui-même. Il est source de ses actions et en acquiert l'indépendance absolue par son intégration à la science-technique. Bien plus, ces auteurs insistent sur l'idée d'une marche historique vers le progrès. Enfin, ils énoncent un stade radical, une excellence ou un degré de perfection à partir duquel, l'humanité de l'homme serait pleinement accomplie : la posthumanité. Ces éléments sont porteurs de la détermination du transhumanisme comme humanisme. Comme l'écrit Lukas Sosoe, le transhumanisme dit l'humanisme parce qu'il est : « ... une philosophie axée sur la perfection biologique de l'homme, son achèvement biologique dont on peut espérer d'autres perfections d'ordre moral »¹⁸⁶. L'auteur souligne par ailleurs que la citation de Nick Bostrom rappelle un texte de Kant : Qu'est-ce que les Lumières ? Rien d'étonnant, car dans ce texte on peut aisément lire : « Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-

¹⁸³ M. More, cité par L. Sosoe, p.5.

¹⁸⁴ N. More, cité par L. Sosoe, p.5.

¹⁸⁵ N. Bostrom, cité par L. Sosoe, p.5.

¹⁸⁶ L. Sosoe, *Op. Cit.*, p.4.

même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité à se servir de son entendement sans la conduite d'un autre »¹⁸⁷.

Assurément, à la différence de Kant qui voit l'affirmation de l'homme par lui-même par les pouvoirs de sa Raison critique qui l'établit législateur absolue de la Loi morale universelle et Rousseau qui l'avait perçu dans l'arrachement à toutes les formes d'autorité institutionnelle, religieuse, économique et politique, Nick Bostrom établit cette affirmation dans l'incorporation de la science-technique. La tutelle obscurantiste est pour lui, le bagage ou l'ensemble des limites et contraintes naturelles présentes à la naissance de l'homme et assumées sans questionnements. L'enjeu est le même, bien que les moyens divergent.

Partant de cette exégèse des écrits transhumanistes et de leur rapport à La Renaissance et à la Modernité, on se rend compte que le transhumanisme est fils de l'humanisme qui l'a produit. Affirmer cela c'est indiquer qu'il en assume la perspective du progrès moral engagé et rejeté, autant l'humanisme est un concept historique qui connaît une certaine délimitation. L'humanisme est né pour restituer l'homme à lui-même et l'affranchir de toutes les formes qui l'amenait à se définir de manière externe qu'en référence à lui-même.

Nous arrivons au point d'ancrage, à l'élément d'intersection qui permet de dire que les repères humanistes du transhumanisme se réfèrent à un type de progrès moral recherché depuis le XVIII^{ème} siècle ; (siècle des Lumières), à savoir l'autonomie humaine. En effet : « Aux yeux des humanistes, l'homme est une potentialité plutôt qu'une essence, il peut devenir ceci ou cela, agir de telle ou telle manière ; il ne le fait pas nécessairement »¹⁸⁸.

Dans sa critique des institutions, Rousseau avait identifié le progrès moral à une forme d'autonomie qui valorisait l'homme en tant que sujet pour lui-même. Etre autonome chez Rousseau signifiait se débarrasser de l'autorité extérieure. Ce philosophe autodidacte, identifiait comme oppression les tutelles religieuses, économiques et politiques. C'est bien le sens de sa citation dans *Le contrat social* : « L'homme est né libre, mais partout il est dans les fers »¹⁸⁹. Les fers ici désignaient le pouvoir des tutelles religieuses, sociales et politiques présentés comme obstacles à l'émancipation du sujet. C'est bien le sens du combat pour la Justice lorsqu'il publie *Discours sur l'origine et les fondements des*

¹⁸⁷ E. Kant, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Flammarion, 1991, p.43.

¹⁸⁸ T.Todorov, *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*, Paris, LGF, « Le livre de poche », 1999, p.54.

¹⁸⁹ J.-J Rousseau, *Le contrat social*, Op.Cit.

inégalités parmi les hommes. Ce philosophe de l'autonomie ira plus loin, pensant une philosophie de l'éducation qui met le sujet au centre du projet éducatif devant les institutions, questionnant par ailleurs l'autorité des livres et de l'école.

L'idée de perfectibilité chez Rousseau a un lien avec le transhumanisme en ce sens que les deux philosophies prônent l'amélioration humaine, la possibilité de rendre l'homme meilleur. Elles partent toutes du postulat selon lequel l'humain est indéterminé. Rousseau pensait que l'homme pouvait s'améliorer, s'affranchir des conditions autoritaires des institutions. Il pouvait promouvoir une humanité autre que l'humanité de base. Il pouvait se référer à lui-même pour élaborer les conditions de son développement.

Comme le souligne Nicolas Le Dévédec, c'est bien en 1755 que le terme « perfectibilité » apparaît dans les écrits de Rousseau notamment dans son deuxième discours : *Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Ce terme renvoie à une conception de l'humain comme être social et historique. L'humain n'a pas d'essence. Cette absence dispose à la transformation. Bien que soit controversée l'origine du mot chez un auteur comme Binoche, il est possible de lire cette signification chez ce même auteur : « Le principal caractère qui le (l'homme) distingue de toutes les créatures de l'univers, c'est la perfectibilité ou faculté de se rendre plus parfait »¹⁹⁰.

Le point de jonction est donc là, dans la perception de l'humain : absence de nature ou d'essence humaine chez Rousseau et les transhumanistes. C'est l'idée d'une plasticité ontologique. En d'autres termes, l'humain n'est pas déterminé. Il peut travailler à sa perfection. La thèse de l'indétermination de l'individu est au cœur des projets d'amélioration humaine. L'homme peut transformer son univers moral, mental, cognitif à l'aide de la technologie. Puisque l'homme n'a pas de nature, il n'est pas limité. Sa condition est le fruit de la décision de s'améliorer pour repousser la souffrance, la maladie, la mort etc. au point où on peut dire que sur le plan de la perfectibilité comme disposition anthropologique, les thèses transhumanistes et celles de Rousseau se rejoignent.

Cependant, le lien entre Rousseau et le transhumanisme se résume uniquement en la notion de perfectibilité entendue comme disposition anthropologique ou « philosophie du perfectionnement l'homme ». Vue dans les deux sens (négatif et positif), la perfectibilité ne renvoie pas immédiatement au progrès chez Rousseau ; tandis que chez les transhumanistes, cette notion se réfère strictement au progrès.

¹⁹⁰ B. Binoche, *La raison sans l'histoire*, Paris, PUF 2007, p. 257.

L'antinomie de la perfectibilité chez Rousseau avec le progrès peut être perçue tout d'abord au niveau de l'ambivalence du terme « perfectibilité » dans les écrits de ce philosophe. Rousseau écrit : « Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? N'est-ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme rependant par la vieillesse ou d'autres accidents tout ce que sa perfectibilité lui avait fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la bête elle-même »¹⁹¹.

Cette affirmation montre que la perfectibilité se conçoit chez Rousseau comme un pouvoir. Ce pouvoir peut aller dans le sens du progrès ou dans la direction de la régression. L'humain peut à travers la perfectibilité s'améliorer ou se dégrader. L'homme de Rousseau est entre l'excellence et la décadence.

L'antinomie de la perfectibilité de Rousseau avec la notion de progrès se poursuit. A travers l'ambivalence dégagée dans le deuxième discours de Rousseau, *Discours sur les fondements et les origines de l'inégalité parmi les hommes*, s'étale une compréhension de la critique des sciences, critique de l'idéologie du progrès, parue dans le tout premier texte de Rousseau à savoir *Discours sur les sciences et les arts*. Le philosophe dit : « (...) nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection »¹⁹².

Dans de nombreux passages, Rousseau continue son développement, défend l'idée d'une dégradation possible par les sciences. Il montre que la chute historique des grandes nations a un lien avec le développement des sciences : « L'élévation et l'abaissement journalier des eaux de l'océan n'ont pas été plus régulièrement assujettis au cours de l'astre qui nous éclaire durant la nuit que le sort des mœurs et de la probité au progrès des sciences et des arts. On a vu la vertu s'enfuir à mesure que leur lumière s'élevait sur notre horizon, et le même phénomène s'est observé dans tous les temps et tous les lieux »¹⁹³.

Ici, Rousseau indique bien l'opposition de la science et de la morale. Et comme nations en décadence, il cite l'Égypte « première école de l'univers », la Grèce « jadis peuplée de héros » et Rome, autrefois « capitale du monde ». L'auteur ne voit d'autre explication du recul de la moralité que la perfectibilité. Il en vient d'ailleurs à opposer ces grandes nations à de petites nations, trouvant en celles-ci, la réalisation de la vertu :

¹⁹¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p.183-184.

¹⁹² J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p.9.

¹⁹³ *Ibid.*

Opposons à ces deux tableaux celui des mœurs du petit nombre des peuples qui, préservés de cette contagion des vaines connaissances ont par leurs vertus fait leur propre bonheur et l'exemple des autres nations. Tels furent les premiers Perses, nation singulière chez laquelle on apprenait la vertu comme chez nous on apprend la science ; qui subjuga l'Asie avec tant de facilité et qui seule a eu cette gloire que l'histoire de ses institutions ait passé pour un roman de philosophie. Tels furent les Scythes, dont on nous a laissé de si magnifiques éloges. Tels les germains dont une plume, lasse de tracer les crimes et les noirceurs d'un peuple instruit, opulent et voluptueux, se soulageait à peine de la simplicité, l'innocence et les vertus.¹⁹⁴

De telles illustrations montrent la distance sémantique qui s'établit entre le concept de perfectibilité chez Rousseau et la notion de progrès. Si l'auteur la situe dans l'ambivalence de l'amélioration et de la dégradation, c'est parce qu'il part de l'idée selon laquelle le mal de l'humain provient de la société. Ceci enrichit sa thèse d'une perfectibilité essentiellement sociale et politique. Pourtant, pour les transhumanistes, l'idée de perfectibilité est directement liée au progrès.

A bien examiner, on aboutit finalement à deux sens de la notion de progrès. Chez Rousseau la perfection est synonyme de corruption. Le progrès est corruption de ce qui originellement est bon ; chez les transhumanistes, le progrès est l'équivalent du bien.

Dans la mesure où les transhumanistes mènent un combat qui interpelle d'ailleurs l'Etat dans son rôle de régulateur du marché génétique comme nous l'avons vu avec Buchanan un peu plus haut, d'aucuns pourraient objecter que l'idée de perfectibilité connaît aussi un aspect social et politique chez les transhumanistes. Toujours est-il que le combat institutionnel n'est pas l'orientation de base des transhumanistes. La perfectibilité de Rousseau est donc sociale et politique. La forme d'émancipation défendue est également sociale et politique. Pourtant, la perfectibilité des transhumanistes est technologique. Sa forme d'émancipation est biologique. On peut dire que chez Rousseau, la transformation humaine procède de l'amélioration des conditions extérieures. Si l'auteur remet en question les institutions, c'est parce qu'il considère qu'à travers elles, la société devient un poids pour l'expression de la liberté de l'individu.

Du point de vue du mode opératoire de la perfectibilité, il en ressort sans doute chez Rousseau une pensée de l'évolution humaine qui ne nie pas la condition biologique de l'humain mais s'intéresse au progrès de l'esprit humain. Chez les transhumanistes, la perfectibilité concerne d'abord le corps. C'est pourquoi, l'on aboutit à l'idée de perfection et d'immortalité.

L'ouvrage de Nicolas Le Dévédec constitue à ce point, une contribution importante : « L'ambition de ce livre est de montrer que la quête biotechnologique de la perfection des

¹⁹⁴ *Ibid.* p.10.

sociétés actuelles marque le renversement complet de la conception humaniste et rousseauiste de la perfectibilité, constitutive de la modernité politique »¹⁹⁵.

Comme Rousseau, le transhumanisme entretient un lien spécifique avec l'humanisme kantien. Défini comme moralisation et culture, l'homme est un être de raison, de volonté et de sensibilité. Il peut poursuivre sa perfection. Le rationalisme dogmatique impose une vision définitive de l'humain. Il est sujet déterminé. Pour Kant, La nature a donné à l'homme les éléments d'affranchissement de ses limites. En confrontant l'homme aux difficultés existentielles, la nature a voulu qu'il se dépasse pour se réaliser. A travers le concept d' « insociable sociabilité » par exemple, l'on voit chez Kant une forme d'énonciation tacite de l'amélioration humaine comme réalisation authentique de l'homme, être de culture. Le philosophe donne à ce concept, la définition suivante : « J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur tendance à entrer en société, tendance cependant liée à une constante résistance à le faire qui menace sans cesse de scinder cette société »¹⁹⁶.

Ce qui est intéressant dans le positionnement humaniste de Kant, c'est précisément la dimension positive de l'antagonisme qu'il souligne dans le concept d'insociable sociabilité. En effet, l'auteur fait référence à ce qu'il nomme « tendance à se singulariser (s'isoler) ». C'est ici qu'il trouve la manifestation du désir d'amélioration humaine. C'est le dépassement, vu comme progrès de l'individu. Pour Kant, la tendance à s'isoler est « cette résistance qui éveille toutes les forces de l'homme, qui le conduit à surmonter sa tendance à la paresse »¹⁹⁷.

Sans doute, se déploie ici une philosophie du progrès individuel. Le transhumanisme part de cette position humaniste. Le progrès est valorisation de l'homme, arrachement à la nature, arrachement de l'homme à son état brut. Kant est précis. Envers l'homme : « La nature semble ne s'être nullement attachée à ce qu'il vive agréablement, mais au contraire à ce qu'il travaille à s'élever jusqu'au point où, par sa conduite, il devient digne de la vie et du bien-être »¹⁹⁸. Les termes d'élévation et de bien-être chez Kant font songer à la littérature du progrès et du bonheur dans le transhumanisme. Plus exactement, les transhumanistes pensent que les conditions biologiques de l'humain ne sont pas des déterminations absolues. Ce sont des difficultés que l'individu doit transformer afin de réaliser comme être heureux. L'éthique transhumaniste qui est une éthique d'ouverture du

¹⁹⁵ N. Le Dévédec, *Op. Cit.*, p.15.

¹⁹⁶ E.Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris, Gallimard, 1985, p.15.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.14.

sujet à la transformation humaine est quelque peu déjà présente dans les thèses de Kant. L'humain est un sujet rationnel qui se réalise dans l'histoire par la culture. Il est ouvert à son devenir. Et ce devenir implique son agir sur lui-même car la technologie est une culture d'amélioration.

Comme on peut le constater, l'humanisme chez Rousseau et Kant est déjà polysémique. Même si les deux philosophes s'accordent sur le rejet des fondements absolus de l'humain pour faire prévaloir l'idée d'un perfectionnement de soi, il reste que cette valorisation de l'humain est assortie de beaucoup de différences. Nous l'avons évoqué, le concept de perfectibilité qu'emploie Rousseau se situe dans l'espace social et politique. Il détermine un pouvoir qui menace l'homme. Or, le concept d'« insociable sociabilité » que développe Kant, montre l'inverse. La tendance à l'isolement n'est pas une menace morale ni sociale. C'est une force à travers laquelle l'homme se surpasse. C'est le fondement pour l'individu du désir de devenir meilleur. Le point de jonction de l'humanisme de Rousseau et de Kant est fixé dans la forme. Si l'humain doit se dépasser, ce n'est pas dans la conception d'une humanité autre, transformée par la technologie, ni une humanité encline à créer une autre espèce. L'amélioration humaine reste humaine chez ces deux auteurs.

Face à l'humanisme polysémique de Rousseau et de Kant, la définition humaniste du transhumanisme n'élabore pas une unité. L'humanisme des transhumanistes reste moins original et polysémique.

Dire que l'humanisme du transhumanisme reste moins original c'est signifier qu'il ne constitue pas une véritable philosophie du progrès. D'une part, une reprise des catégories qui constituent l'idée d'un progrès moral dans la Renaissance et la Modernité est repérable : « liberté, ouverture, volonté, autonomie » etc. De telles catégories, qui fondent la base des Lumières servent de points d'appui au mouvement transhumaniste. Cette reprise n'est non plus originale dans la mesure où elle réaffirme tout simplement ces catégories comme modes d'expression de la valorisation et de la réalisation de l'humain. D'autre part, la reprise de ces catégories et leur orientation vers l'idée de la post-humanité contribuent à leur négation. De la perfectibilité, nous passons à la perfection. Du progrès comme attitude et quête de l'humain pour son émancipation, nous passons au progrès comme stade atteint. Du progrès de l'esprit, nous passons au progrès du corps. La négation des catégories n'offre pas en fin de compte, les possibilités d'entrevoir un progrès moral puisque nous passons de l'humanité à la post-humanité. Les catégories de liberté,

d'ouverture, de volonté et d'autonomie connaissent une « utopisation » ou un non - lieu de réalisation.

Signifier que l'humanisme des transhumanistes reste polysémique c'est indiquer que le transhumanisme ne répond pas à la question de la perfection de l'humain, bien que les transhumanistes prétendent avoir résolu définitivement le problème de la transformation de l'humain et celui de son bonheur. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de cette thèse en présentant les théories et approches du transhumanisme, l'unité conceptuelle est relative. Des approches transhumanistes, sont déduites plusieurs philosophies humanistes ! Si chez Nick Bostrom, l'humain atteint à travers le transhumanisme son émancipation définitive, chez Buchanan la proposition de mettre en place les types d'amélioration humaine repose sur une conception de l'homme vu comme individu qui se réalise dans la justice technologique. De même, l'humanisme de James Hughes qui indique que l'humain se réalise mieux comme sujet démocratique à travers le transhumanisme est éloigné de l'humanisme de Kurzweil qui propose un humanisme qui procède de la transformation de l'humain en une autre espèce : Humanité2.0. La seule unité de l'humanisme des transhumanistes est l'idée de l'humain comme sujet indéfini, à parfaire. Or, comme nous venons de le démontrer, le transhumanisme partage cette thèse avec Rousseau et Kant.

En effet, l'unité thématique de Rousseau et de Kant est claire : l'homme peut se dépasser par l'éducation et la culture. Le progrès moral s'entend de la détermination de l'homme comme sujet autonome. Définissant ce type d'autonomie, Alain Renaut déclare :

L'autonomie est bien en un sens une dépendance, mais au sens où la valorisation de l'autonomie consiste à faire de l'humain lui-même le fondement ou la source de ses normes et de ses lois, en tant qu'il ne les reçoit ni de la nature des choses, comme chez les anciens, ni de Dieu, comme dans la tradition judéo-chrétienne.¹⁹⁹

Si l'on parle de Rousseau et de Kant en démontrant le caractère controversé et polysémique de l'humanisme transhumaniste, c'est bien parce que pour certains, Pic de la Mirandole avait dès le départ posé les bases conceptuelles d'une autonomie comprise comme liberté humaine. Le sens qu'il en donnait était l'indétermination de l'homme. Celle-ci indiquait une sorte de devoir face aux aptitudes reçues. Le célèbre texte, *De la dignité Humaine*, marque le point central d'une position qui aura fortement contribué à la perception d'un progrès moral.

L'auteur y déclarait :

Si nous ne t'avons donné, Adam, ni une place déterminée, ni un aspect qui te soit propre, ni aucun don particulier, c'est afin que la place, l'aspect, les dons que toi-

¹⁹⁹ A. Renaut, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989, p.84.

même aurait souhaités, tu les aies et les possède selon ton vœu, à ton idée (...) Si je t'ai mis dans le monde en position intermédiaire, c'est pour que de là, tu examines plus à ton aise tout ce qui se trouve dans le monde alentour. Si nous ne t'avons pas fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de te façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, qui sont bestiales ; tu pourras, par décision de ton esprit, te régénérer en formes supérieures, qui sont divines.²⁰⁰

Texte inédit ! On retrouve ici dans la ligne du progrès moral, la perfectibilité dont parlera Rousseau.

Comprise dans la dynamique de la liberté, la perfectibilité apparaîtra comme cette aptitude qu'a l'homme de s'améliorer ou de se dégrader.

Pourtant, la rationalité chez Pic de La Mirandole n'est pas indéterminée. Reçue, elle se situe dans le contexte de la création. Seulement, cette détermination religieuse est indéterminée, laisse ouvert le champ de la détermination de la liberté et de la volonté. C'est cela la dignité.

Cet auteur aurait eu un débat alléchant avec Michael Sandel aujourd'hui. Si les deux partent d'une sorte d'éthique du don sur le plan religieux, Pic de la Mirandole en est convaincu de ce que tous les dons et talents ne sont pas présents à la naissance. Le don de la vie et de la raison détermine une attitude de recherche et de façonnement. Chez Sandel, par contre, comme nous l'avons souligné dans les chapitres précédents, les dons et talents sont présents dès la création et nécessitent une attitude de gratitude, d'humilité et de responsabilité.

Si l'humanisme de la Renaissance, défini certes comme quête de l'autonomie reste religieux, comme le souligne Lukas Sosoe, le texte de Pic de la Mirandole donnant encore l'occasion de le constater, force est de dire que l'auteur nous oriente dans une démarche complexe. Il ne parle certes pas d'une rationalité technico-scientifique, mais au regard du sens de la rationalité opératoire aujourd'hui, il reste inopérant d'affirmer avec aisance que ce type de rationalité n'est pas souligné. Qu'est-ce à comprendre dans les pouvoirs qu'il donne à l'homme de se modeler, de choisir la forme qu'il veut ? Que pourrait-on ou devrait-on remarquer dans l'affirmation qui consiste à signifier que l'homme n'a été fait ni mortel, ni immortel et qu'il pourrait se transformer en espèces supérieures ou inférieures ?

L'autonomie comme progrès moral, n'exclut pas le perfectionnement biologique de l'homme puisque qu'après tout, Pic de La Mirandole parle de la transformation d'espèce avec un aveu de gradation ou de dégradation, pourrait-on dire puisqu'il va jusqu'à référer

²⁰⁰ Pic de La Mirandole, *Op. Cit.*, p.7.

l'action de l'homme dans une démarche de quête d'espèces céleste ! Quel destin faudrait-il attribuer à la contribution de Sandel qui voit dans toute recherche transhumaniste une attitude de maîtrise et de domination ?

De telles questions amènent à comprendre non seulement l'implicite technique et scientifique, les sources du transhumanisme mais également l'appréhension diverse du progrès moral qui certes repose sur la quête de l'autonomie. Elles amènent aussi à comprendre les jalons de la société libérale démocratique et le pluralisme éthique. Comme quoi, le libéralisme n'exclut pas le fait religieux.

On peut reconstruire ou pas à partir de Rousseau ou Kant, les éléments d'un progrès moral provenant des sciences. Mais Condorcet, Comte, Bacon marquent la phase décisive qui produit la détermination de la morale à partir de l'univers technico-scientifique. Le destin de l'autonomie de l'homme, comme quête de progrès moral se vit par de nouveaux pouvoirs confiés à la science.

Condorcet amorce cette étape. Nicolas Le Dévédec constate que ses travaux marquent la rupture entre la perfectibilité éthique et politique de Rousseau et l'idéologie du progrès. « Avec Condorcet, affirme –t-il, la perfectibilité tend en effet à perdre l'ambivalence qui la définissait au contraire chez Rousseau. Elle ne tient plus comme chez ce dernier à l'indétermination humaine, à l'essence fondamentalement historique, contingente et libre de l'être humain »²⁰¹. Ce que voit Nicolas Le Dévédec est sans doute le sens du progrès moral confié à la science qui en devient le moteur. Dans *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Condorcet pense que l'amélioration de l'homme devrait par le pouvoir de la science, dépasser les facultés naturelles. On passe avec lui, d'un progrès moral, d'une autonomie par la connaissance ou la culture à une autonomie perçue comme transformation biologique de l'être humain.

Partant des thèses de Buffon qui replace l'être humain dans le règne animal, Condorcet envisage une transformation organique de l'homme. Toutes les facultés « physiques, la force, l'adresse, la finesse des sens » de même que les « facultés intellectuelles et morales »²⁰² doivent se soumettre aux mécanismes de la science opératoire.

Transformer les facultés morales est bien le projet de Condorcet. La perspective instrumentale en est indiquée. Le modèle newtonien des sciences de la nature appliquée à l'homme est utilisé. C'est pourquoi l'auteur introduit une sorte de mathématique sociale

²⁰¹ N. Le Dévédec, *Op.cit.*, p.39.

²⁰² Condorcet, *Op. Cit.*, p.293 et 295.

pour transformer moralement l'espèce humaine. Il va plus loin dans l'opposition à la mort : « Serait-il absurde, maintenant, de supposer que ce perfectionnement de l'espèce humaine doit être regardé comme susceptible d'un progrès indéfini, qu'il doit arriver un temps où la mort ne serait plus que l'effet, ou d'accidents extraordinaires, ou de la destruction de plus en plus lente des forces vitales ? »²⁰³. Ceci fait dire à André Bejin que Condorcet est le précurseur de l'eugénisme moderne²⁰⁴.

Deux ouvrages *l'Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (1785) et *Tableau général de la science* qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales (1793), l'attestent. Les deux titres sont évocateurs et montrent la détermination de l'auteur dans l'élaboration d'une conception du progrès moral assise sur les sciences. C'est l'esquisse scientiste du progrès moral. Les valeurs morales d'une société libérale démocratique deviennent techniques, soumises aux pouvoirs de la mathématique qui les régle. L'exactitude de la mathématique peut être appliquée au comportement. Transformer le potentiel humain, naturel en devenir comportemental est le nouvel enjeu. Comme l'écrit Keith Baker, les deux ouvrages constituent « une vision remarquable d'une société démocratique rendue rationnelle grâce aux pouvoirs des mathématiques sociales »²⁰⁵.

Remarquons que le progrès moral qui rencontre une certaine excellente application dans les mathématiques vise pour l'auteur le projet de la conduite de l'humanité dans la maîtrise de son destin. L'autonomie revêt une signification radicale et stratégique, s'appuie sur une formulation scientifique. Le débat porte donc sur la certitude et la perfection. En rupture avec Rousseau, Condorcet a déjà défini une direction univoque au progrès de l'esprit humain. Il consiste dans les avancées des facultés.

Rien d'étonnant qu'Auguste Comte s'inspire de Condorcet pour réaliser le même projet de perfectionnement moral de la société à partir des sciences. La morale pourrait devenir une science positive. L'acte moral serait susceptible d'être posé, vu et apprécié selon les règles de la science positive puisque c'est dans l'esprit positif c'est-à-dire l'état scientifique, qui part des faits et uniquement des faits que l'intelligence humaine atteint son perfectionnement et son autonomie. Comme l'écrit Comte lui-même :

En étudiant ainsi le développement total de l'intelligence humaine dans ses diverses sphères d'activités, depuis son premier essor le plus simple jusqu'à nos jours, je crois avoir découvert une loi fondamentale (...) cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances passe successivement

²⁰³ *Ibid.*, p.294.

²⁰⁴ A. Bejin, cité par N. Le Devédec, *Op.Cit.*p.43.

²⁰⁵ K. Baker, *Condorcet, raison et politique*, Paris, Hermann, 1988, p.384.

par trois états théoriques différents : l'état théologique ou fictif, l'état métaphysique ou abstrait, l'état scientifique ou positif.²⁰⁶

Le même modèle mathématique de la méthode guide l'idéal de perfectionnement moral de Descartes, lui qui affirme dans le *Discours de la méthode* que la science doit rendre les hommes « comme maîtres et possesseurs de la nature »²⁰⁷.

On retiendra la pertinence de la Renaissance et de la Modernité dans la définition du progrès moral. On retiendra la mise en relief du facteur science, son modèle précis comme technoscience, mode de conception du progrès moral. On retiendra surtout que la conception humaniste du progrès moral vise l'arrachement de l'homme à toutes les formes de détermination. C'est cela le progrès moral : l'autonomie d'un homme défait de toute dépendance, capable de se constituer lui-même comme régence de son histoire. Si la science est convoquée, c'est parce que la Renaissance et la Modernité rêvent d'un être excellent. Comme nous l'avons vu, cette thématique de l'autonomie de l'humain est reprise par les transhumanistes qui en radicalisent la forme et le sujet de transformation. Cela ne va pourtant pas sans problèmes éthiques.

IV.1.2) Les problèmes éthiques

De la conception humaniste du transhumanisme, découlent quelques problèmes éthiques fondamentaux qui rendent difficile l'idée d'un progrès moral. Si le recours à l'humanisme pose des problèmes, c'est à cause du sens que les transhumanistes assignent à leur projet.

Le premier problème éthique que pose le transhumanisme est d'ordre logique. En se référant à la Modernité, le constat qui se dégage est que les transhumanistes en édulcorent le sens et les principes. Moins fidèle, leur démarche contrarie l'idéal de filiation identifié. Si la Modernité a défini le progrès moral comme autonomie de l'individu, liberté à partir des formes d'affranchissement qui vont de l'autorité à l'ignorance, c'est parce que cette Modernité est restée focalisée sur une ligne anthropologique claire. Comme l'écrit Lukas Sosoe, le dépassement dont parlaient les Modernes « ...demeurait dans le domaine de l'œuvre à accomplir par l'homme lui-même, (...) de l'homme qui ne pensait qu'à sa propre perfection »²⁰⁸. Or, le projet transhumaniste ne concerne pas d'abord l'amélioration des capacités mais la marche vers une finalité totale, poursuit l'auteur. Il s'agit donc du

²⁰⁶ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris, Ed.J.de Giford, 1933, p.17-18.

²⁰⁷ R. Descartes, *Discours de La Méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, p.84.

²⁰⁸ L. Sosoe, *Le destin*, *Op.cit*, n.12.

changement de l'humanité. Celui-ci rend floues les frontières de l'humain et partant, les conditions d'un discours éthique. L'idée de disparition de la vulnérabilité de l'humain est sans cesse présente de même que celle de sa perfection. Comment entrevoir un discours éthique quand on en vient à saper ses conditions à savoir la vulnérabilité et l'imperfection ; éléments de définition du caractère humain de l'éthique ?

Les présupposés anthropologiques ne sont pas clairs et ne peuvent fournir une base à partir de laquelle élaborer une fondation de l'éthique. Et même : l'on parle tantôt d'un humain en transition à cause du préfixe « trans », ce qui montre que cet humain est différent de nous puisqu'il se définit à partir des progrès biotechnologiques.

Si cet humain reste en transition, comment élaborer un discours éthique acceptable ? Sur quoi reposerait-il ? Parlera-t-on d'une éthique des humains et des transhumains ou alors d'une éthique provisoire qui se soumettra aux transformations de cet être en marche vers la posthumanité ? Tantôt, on parle d'une évolution qui connaîtra un stade précis. Nick Bostrom y insiste. La question demeure, relativement à une éthique nouvelle appliquée aux posthumains.

Si donc existe une rupture entre les présupposés anthropologiques de la Modernité et ceux des transhumanistes, le combat de l'autonomie, le moins qu'on puisse dire, devient lui-même sans signification. Débattre de l'autonomie suppose une identité stable à partir de laquelle l'indication des formes d'hétéronomie est possible au motif de restituer l'humain à lui-même.

Dans la même perspective, le combat de la liberté connaît une indétermination. Définie comme un stade de perfection la posthumanité indique que s'estompe toute démarche de liberté, l'évolution humaine antérieure étant subie parce que non-choisie. L'hypothèse du posthumain (être accompli) de faire des choix s'annihile aussitôt, pourtant la liberté reste vue comme cette aptitude qu'a l'homme de faire des choix.

Un autre deuxième problème éthique se dégage dans le repérage historique des thèses transhumanistes dans la Renaissance et la Modernité : le point de justification. Il concerne l'idée d'émancipation absolue de l'humain que les transhumanistes développent en se référant au progrès des technologies. Le rapport extérieur de l'homme à la technoscience a produit le désenchantement du monde. La liberté attendue s'est transformée en domination. Devenant l'enjeu du siècle, comme l'indique par exemple Jacques Ellul, la technoscience a construit des systèmes de dépendances de l'humain, dégageant l'impression que la vie humaine n'était plus possible sans la technique. Historiquement, les

affres de la deuxième guerre mondiale ont permis de comprendre que l'humain pouvait devenir victime des outils qu'il a lui-même inventés.

Le dépassement que propose le transhumanisme qui procède d'ailleurs des théories d'auto – transformation artificielle de l'homme c'est-à-dire de l'amélioration de sa texture biologique, pourrait donner lieu à des formes d'esclavage qui rendraient confuses les idées de progrès et de perfection. Le fait que la technologie procède d'une programmation mécanique, distincte de la programmation biologique qui admet la possibilité pour l'individu de se définir comme sujet libre ; pourrait rendre l'homme esclave de sa propre programmation.

De ce point de vue, il y a lieu de se demander à l'instar de Lukas Sosoe si c'est vraiment une bonne stratégie argumentative pour le transhumanisme de s'adosser à la Modernité à l'heure de la critique des techno-sciences ?

Le transhumanisme consacre le passage de l'homme –sujet à l'homme –objet technique avec un fourmillement de projets et pose le problème de l'objet de l'éthique et la réalisation du projet de liberté de l'être humain.

Comme l'indiquent certains auteurs et écoles philosophiques, La Modernité est restée inachevée. Elle s'est avérée dans une certaine mesure contradictoire. Pour l'Ecole de Francfort et plus précisément pour certains tenants comme Horkheimer et Adorno dans la *Dialectique de la Raison*, le projet des Lumières orienté dans la transformation de l'ordre de la planète et la modification du sort de l'humanité par l'outil technoscientifique ne s'est pas réalisé à souhait. « De tout temps, affirment ces auteurs, l'Aufklärung au sens le plus général de pensée du progrès a eu pour but de libérer les hommes de la peur et les rendre souverains. Mais la terre entière éclairée resplendit sous le signe de calamités, triomphant partout »²⁰⁹. C'est la marche vers la régression. La liberté s'est transmuée en oppression, l'émancipation en enfermement, le savoir en pouvoir et le pouvoir en domination en tant que pouvoir de disposer des hommes et des choses.

Marcuse observe dans le même sens : « La puissance libératrice de la technologie - l'instrumentalisation des choses – se convertit en obstacle à la libération, elle tourne à l'instrumentalisation de l'homme »²¹⁰. C'est la dénonciation de la perte de la Raison critique avec l'adoption par l'homme de la rationalité technoscientifique.

²⁰⁹ T. Adorno & M. Horkheimer, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 21.

²¹⁰ H. Marcuse, *Op. Cit.*, 1989, p. 189.

Pour Jacques Ellul, la technique se montre si envahissante qu'elle en vient à avoir une grande influence sur l'homme moderne : « Tous les hommes de notre temps sont tellement passionnés par la technique, tellement assurés de sa supériorité »²¹¹. Constat qui démontre l'aliénation de l'homme, dominé par la science-technique.

Heidegger remettait quant à lui en question, la forme sous laquelle se dévoile la technique en indiquant que celle –ci constitue une occultation au lieu de dévoiler la vérité de l'être qui se dit dans le langage : « ... la technique n'est pas seulement un moyen : elle est un mode du dévoilement »²¹².

Il y a plus et c'est le troisième problème éthique. Rien n'indique au regard de l'expérience de la Modernité que l'intégration de la technique dans le bagage corporel de l'être humain produira la liberté attendue. Les thèses transhumanistes sont provisoires et ne aucune certitude, encore moins des preuves sur le plan scientifique, au sens strict. Ce sont des théories et en tant que telles, elles ne peuvent se prévaloir le statut d'« absolu ». Elles reposent sur des projections. Or la nature de l'argumentation des transhumanistes dans la littérature se veut parfaite. En l'absence de certitude scientifique, le moins qu'on puisse dire est notre doute face à l'idéal de liberté avancée par les transhumanistes. Notre scepticisme se fonde sur l'expérience négative de la Modernité dans son rapport aux techno-sciences. Et notre position part du référentiel humaniste de base du transhumanisme lui-même. Si la technoscience a construit des catégories de développement extérieur de l'humain controversées aujourd'hui, nous voyons mal comment l'intégration des techno-sciences dans la transformation du corps humain produira un effet contraire.

En prenant en considération la supériorité de la technique, dénoncée dans le cheminement de la Modernité, l'hypothèse pour le transhumanisme d'instaurer une nouvelle forme d'esclavage est forte. Elle est d'autant forte que le transhumanisme pourrait se retourner contre l'homme lui-même. En faisant de l'homme un objet technique et non une machine vivante, selon la terminologie d'Edgar Morin, nous pourrions assister à une perte de la conscience et de la subjectivité. La posthumanité comme stade définitif pourrait être l'ère de la victoire de la technique et de ses aspects calculateurs.

Le quatrième problème éthique est notionnel. Il concerne la définition du concept de progrès dans le transhumanisme. L'appréhension du progrès chez les transhumanistes engage une seule voie : celle des avancées. L'interprétation du progrès moral sous le

²¹¹ J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica, 2008, p. 80.

²¹² M. Heidegger, *Essais et conférences*. Chap.1 « La question de la technique », Paris, Gallimard, 1958, p. 18.

déterminant des progrès scientifiques pose le problème de la notion de progrès moral. En réalité, les transhumanistes assimilent de manière inquiétante, l'accroissement quantitatif au progrès qualitatif.

Or, en considérant l'éthique comme une réflexion de l'individu et des individus sur les valeurs, il s'en suit pour nous que l'évolution ne peut être comprise uniquement dans le sens des avancées techniques et historiques. Le raisonnement transhumaniste semble être le suivant : jusqu'ici, la technoscience a transformé l'environnement extérieur de l'humain. Transformer l'homme lui-même constitue une avancée morale, un signe de progrès.

Le risque de ce raisonnement tient au rapport de vérité entre science et éthique. Nous ne déclencherons pas un débat ici sur les formes de vérité. Qu'il nous soit permis toutefois de signifier que le progrès éthique est qualitatif. De ce point de vue, il engage l'individu dans sa capacité à user de sa cognition pour choisir des valeurs qui guident son existence. Cet engagement s'opère par deux piliers : l'éducation et l'environnement.

Parce que l'éthique est cognitiviste, l'éducation joue un rôle primordial dans la formation du point de vue moral. La cognitivité de l'éthique est perceptible dans les théories éthiques, indépendamment de leur spécificité. Elle est vécue comme discernement dans le choix qu'effectue l'agent moral dans le cadre de l'application des normes morales. Elle est également vécue comme discussion des normes morales qui débouchent sur la formation du consensus.

Partant de ces considérations, si les sociétés traditionnelles se distinguent des sociétés modernes par le fait que les premières accordent plus d'importance à ce qui est ancien, pourquoi ne devrait-on pas parler de progrès moral lorsque l'agent décide de ne pas choisir le nouveau qui dans ce cas se réfère au modèle de progrès proposé par les biotechnologies ? Ce que nous démontrons est l'idée que l'éducation constitue un moteur de réflexivité et joue un rôle dans la formation du choix éthique. Elle développe les conditions de jugement, sans constituer une influence qui viendrait annihiler la capacité d'autonomie du sujet éthique. Je peux avoir été éduqué dans la modestie, m'accepter tel quel au point de trouver moins nécessaires les produits biotechnologiques. Devrait-on tout autant penser que je n'exerce pas de progrès alors qu'au même moment, cette démarche de contestation est un indicateur de l'autonomie de ma volonté ? Le rejet de la vulnérabilité est – il nécessairement la preuve du progrès moral ?

A côté de l'éducation, l'environnement constitue un autre pilier de formation du point de vue moral de l'agent. Il en est auxiliaire et ne peut être perçu comme élément contradictoire à l'éducation. Si nous concevons l'éducation comme un mode libre de

transmission des valeurs, l'environnement devient le deuxième objectif central de l'éducation : l'insertion sociale. Le choix éthique répond aussi à la perception qu'a l'individu de son environnement. Il y a progrès moral quand l'individu exerce une autonomie dans la réflexion. L'exemple contraire peut être pris ici. Je peux avoir reçu une éducation classique que ma conscience et ma réflexivité n'assument pas et découvrir que l'idéal transhumaniste est compatible avec mes repères. Devra-t-on pour autant dire que ma démarche ne constitue pas un progrès moral alors que mon choix se situe dans l'appréciation des produits nouveaux de la recherche ?

En réalité, si le risque de définir le progrès moral uniquement dans la voie des progrès scientifiques fait jour, c'est parce que les transhumanistes confondent l'évolution avec le nouveau, disposent que le choix de ce qui est nouveau est nécessairement lié au progrès moral. Cette attitude ne prend pas en compte l'exercice de décision de l'agent moral. Sans doute se limite-t-elle à voir que l'homme réalise sa liberté quand il choisit de se transformer mais n'interroge pas le sens du choix. Preuve que celui-ci se situe dans le dynamisme de la liberté, de la volonté et de la responsabilité éléments sans lesquels, l'idée d'un progrès moral comme autonomie n'est possible.

Il appert au regard des considérations ci-dessus la difficulté pour le transhumanisme, de définir un progrès moral dans la direction d'une conception humaniste. Le transhumanisme reste dans la polysémie de l'humanisme, sans résoudre la question de la perfection de l'humain, au plan moral. Il élabore d'ailleurs une conception stratégique du progrès moral, problématique.

IV.2) Le concept stratégique et normatif du progrès moral transhumaniste :

L'amélioration morale ou moral enhancement.

IV.2.1) Définition et moyens de l'amélioration morale

Le développement des neurosciences et de la psychologie voit surgir dans la littérature transhumaniste, le concept de moral enhancement ou amélioration morale. Si

l'amélioration humaine désigne toute intervention médicale délibérée dont l'objectif est de créer une capacité ou d'améliorer une capacité existante telle que nous avons souligné un peu plus haut dans la perspective de Buchanan, les théoriciens de l'amélioration morale désignent par ce terme, les interventions biomédicales qui visent l'accroissement des capacités morales.

Thomas Douglas, Savulescu et Persson, David de Grazia et Mark Walker développent dans plusieurs livres et articles cette idée. Douglas suggère que « le futur pourrait utiliser la technologie biomédicale pour se renforcer moralement »²¹³. Pour David de Grazia, l'amélioration morale ou mise en valeur morale désigne « les interventions qui visent à améliorer nos capacités morales telles que nos capacités de sympathie et d'équité »²¹⁴. Walker parle de la possibilité « d'utiliser la biotechnologie pour modifier notre nature biologique dans le but de réduire le mal dans le monde »²¹⁵.

A la différence de l'éducation, de l'apprentissage, de la discussion et de l'influence environnementale ou socialisation, repères à partir desquels s'élaborait la détermination du point de vue moral c'est-à-dire le bien/mal ou juste/injuste, ces auteurs soutiennent que les capacités morales peuvent être développées par la technologie dans son action directe sur l'organisme humain. L'humeur, la valeur et la vertu morales ne se limitent plus aux moyens symboliques mais s'obtiennent par des moyens technoscientifiques. C'est pourquoi l'amélioration morale repose fondamentalement sur deux méthodes : l'administration des médicaments moraux ou « pilules de la moralité » pour utiliser une expression taquinante, propre à Selinger, Evan, Thomas Seager, Jathan Sadowski²¹⁶ et le génie génétique. Ces deux méthodes offrent la possibilité d'influencer, de modifier et d'accroître les capacités morales de l'être humain à mesure qu'elles se développent dans la direction du bien, du mal, du juste ou de l'injuste. Thomas Douglas n'hésite pas à affirmer l'existence de certaines émotions contre-morales comme l'aversion raciale et l'agression violente. Persson et Savulescu abondent dans le même sens.

Fort de cela, l'industrie pharmaceutique voit fleurir un ensemble de produits dont l'objectif est de rendre les hommes moralement meilleurs et de créer un environnement planétaire sain, pur et sans danger. La liste des produits est loin d'être exhaustive ici : le

²¹³ T. Douglas, « Amélioration morale », *Journal of Applied Philosophy*, 2008, N°25, p.229.

²¹⁴ D.de Grazia, « Amélioration morale, liberté, et ce que nous (devrions) apprécier dans le comportement moral », [http : // dx.doi.org/10.1136/medethics-2012-101157](http://dx.doi.org/10.1136/medethics-2012-101157), consulté le 16 Avril 2018.

²¹⁵ M. Walker, « Renforcer la vertu génétique : un projet pour l'humanité du XXI^e siècle ? » in *La politique et les sciences de la vie*, 2010, N°2, p.28, (27-47).

²¹⁶ Ces auteurs ont publié un article intitulé « Quand la pilule de moralité devient une expérience sans pensée », Institute for Ethics and Emerging Technologies, 26 Mars 2012, [https : // ieet.org/index.php/IEET2/more/selinger20120306](https://ieet.org/index.php/IEET2/more/selinger20120306), consulté le 16 Avril 2018.

glucose devient un moyen d'accroître la résistance à la tentation de faire quelque chose de mal, les inhibiteurs sélectifs du recaptage de la sérotonine sont promus à des fins de réduire l'agression, le pronaprol est mis en valeur pour réduire les préjugés raciaux inconscients, le prozac et l'ocytocine sont mis en relief pour produire l'estime de soi, la confiance et l'entente, la sympathie des sujets humains et de la communauté sociale.

Partant de l'idée que notre biologie et notre psychologie constituent les bases de l'immoralité humaine, certains théoriciens de l'amélioration morale défendent « mordicus » l'usage de ces médicaments. Comme le souligne Marcelo de Araujo : « Certaines études suggèrent que la volonté de coopérer avec d'autres personnes et de faire confiance à des coopérants potentiels inconnus peut être renforcée par une augmentation du taux d'ocytocine dans l'organisme »²¹⁷. On comprend aisément pourquoi Zak²¹⁸, Zak et Kugler²¹⁹, Persson et Savulescu²²⁰ insistent sur la nécessité de l'ocytocine dont la double fonction est de produire la confiance subjective et intersubjective.

Dans le même ordre d'idées, le génie génétique s'inonde de plusieurs pratiques. On distingue la sélection d'embryons qui contiennent un gène codant et les interventions génétiques sur les gamètes ou les êtres humains pour une plus grande disposition à l'altruisme²²¹, la sélection d'embryons pour neutraliser les gènes associés au trouble de la personnalité antisociale et favoriser l'équité. Walker va plus loin, envisage la possibilité d'une « vertu génétique » dans un vaste programme intitulé « GVP » ou (Programme de la Vertu Génétique ». Il affirme :

Le Programme de la Vertu Génétique (GVP) est une proposition pour influencer notre nature morale par la biologie, c'est un moyen alternatif mais complémentaire par lequel l'éthique et les éthiciens peuvent contribuer à rendre notre vie et notre monde meilleurs. L'idée de base est assez simple : les gènes influencent le comportement humain, de sorte que la modification des gènes des individus peut modifier l'influence des gènes sur le comportement.²²²

Dans la même ligne, Douglas et Savulesku vont jusqu'à penser qu'il existe un encodage génétique du racisme.

²¹⁷ M.de Araujo, « Amélioration morale et réalisme politique », Journal de l'évolution et de la technologie, Vol 24, N°2, Juin 2014, p.34.

²¹⁸ Voir P. Zak, « La neurobiologie de la confiance »in Scientific American 2008, Vol 298, N°6, (p.88-95) ; « La physiologie des sentiments moraux »in Journal of Economic Behavior and Organization, 2011 vol.77, N°.1.

²¹⁹ P. Zak et J. Kugler « Neuro-économie et études internationales : une nouvelle compréhension de la confiance » in International Studies Perspectives, Vol 12, N°.2.

²²⁰ I. Persson et J. Savulescu, *Inapte pour l'avenir : Le besoin d'amélioration morale*, Oxford University Press, 2012, p.118-119.

²²¹ M. Reuter, F. Clemens, NT. Walter, et al Etude de la base génétique de l'altruisme : le rôle du polymorphisme, COM155Met, Soc Cogn Affect Neurosci, 2011, Vol 662, n.6, p.8.

²²² M. Walker, *Op. Cit.*, p.27-28.

A la différence d'Aristote qui définissait la vertu comme une disposition habituelle et ferme à faire le bien et dont la possibilité était liée à un mécanisme répétitif, à une culture de l'effort humain, à une lutte interne de l'homme avec lui-même devant les vices ; à l'opposé de ce philosophe antique qui pensait que la vertu est un processus permanent et rationnel de quête du mieux-être, une praxis de la volonté ; Walker introduit l'influence du génie génétique. La production instrumentale de la vertu ne préoccupe pas seulement les éthiques de la vertu. L'auteur élargit le champ d'action de la vertu génétique à un ensemble de théories éthiques, fussent-elles, déontologiques, utilitaristes ou communicationnelles. C'est la vertu qui guide la pratique du bien ou du mal.²²³

Comment en est – on arrivé à concevoir une telle définition du progrès moral dont les auteurs ne voient la pertinence optimale qu'en l'idée de mise en avant des interventions biomédicales dans le but d'augmenter les capacités morales des individus, de l'humanité et de créer une sorte de bonheur moral en influençant positivement et mécaniquement la biologie, en modifiant les tendances immorales ? Question importante qui nous conduit à l'examen de la nature de l'amélioration morale.

IV.2.2) Nature de l'amélioration morale

Par nature de l'amélioration morale, nous entendons les arguments sur lesquels les théoriciens de l'amélioration morale fondent leurs positions.

IV.2.2.1) L'inadéquation entre le pouvoir technologique et la praxis morale

Inapte pour l'avenir : le besoin d'amélioration morale. Tel est le titre de l'ouvrage central de Persson et Savulescu, paru en 2012. Les deux auteurs y consacrent un traitement efficace de la problématique et justifient la nécessité d'une amélioration morale. Ils affirment : « (...) comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, grâce aux progrès de

²²³ *Ibid.*, p.35.

la science, la portée de nos pouvoirs d'action a largement dépassé la gamme de nos attitudes morales spontanées, et a créé une inadéquation dangereuse »²²⁴. Dans un autre article consacré à une réponse aux objections de John Harris, ces auteurs poursuivent :

Scientific and technological progress have radically changed the conditions of human life (...) today, humans live in huge societies with an advanced technology which enables them to affect the environment globally (...) this mismatch is a serious matter because human now have at their disposal technology so powerful that it could bring about the destruction of the whole planet if misused.²²⁵

Bien entendu, l'idée mise en évidence est celle d'un rapport de forces inégal entre la technologie moderne et les capacités morales. Aux pouvoirs technologiques illimités correspondent des pouvoirs moraux limités. La menace technologique est celle de l'éclipse de l'humanité. Avec la science et la technologie, les hommes développent des capacités inouïes de destruction de l'espèce.

Les nouveaux problèmes que pose le développement de la rationalité technoscientifique ne peuvent trouver des solutions avec les mesures morales d'alors qui n'impliquaient pas l'intervention biomédicale. La morale se doit d'être à la hauteur des pouvoirs technologiques. Il existe un véritable déficit de dispositions morales. Comme problèmes du nouveau monde, les deux auteurs identifient le changement climatique, la pauvreté, l'aversion raciale, la violence internationale, le terrorisme, le manque de coopération et de cohésion, l'égoïsme.

Le changement de paradigme éthique se fonde sur l'insuffisance des morales anciennes à apporter des réponses efficaces à ces nouveaux problèmes. Aux yeux de Persson et Savulescu, l'humanité vivait jusqu'ici au rythme de la morale tribale adaptée aux petites communautés de vie. Très étroite, cette morale s'est contentée de « nécessitariser » la production collective de choses telles que la nourriture, le logement, les outils et l'agriculture²²⁶.

Les nouveaux problèmes sont globaux et ne peuvent être pensés à partir des modifications structurelles et institutionnelles dans un monde désormais ouvert. Les lois pourraient être multipliées mais leur pouvoir ne serait pas en mesure de limiter la menace de destruction que chaque individu a acquise avec le pouvoir technologique. Il s'agirait donc de passer à l'amélioration morale afin de trouver par l'influence biomédicale neuroscientifique et pharmacologique du vivant, des réponses ou des solutions durables,

²²⁴ I. Persson et J. Savulescu, *Inapte pour l'avenir*, Op.cit., p.103.

²²⁵ I. Persson et J. Savulescu, « Getting moral enhancement right: the desirability of moral bioenhancement », *Bioethics* ISSN, Vol 27, n.3, 2013, p.124.

²²⁶ Marcelo de Ajauro, *Op.Cit.*, p.36.

impératives à la menace de l'espèce, vécue dans le déficit des dispositions morales. Partout dans le monde sévit la violence. L'absence de coopération déborde l'humanité. Les conflits surabondent l'espace, donnant lieu à l'usage d'armes de destruction massive. Des désaccords entre pays existent et persistent. Les guerres abondent, autant l'autoritarisme étatique incessant constitue la preuve que la démocratie va mal. Le terrorisme prend place, hypothèque au passage de nombreuses vies innocentes. Les sociétés contemporaines continuent de vivre sous la Loi du plus fort.

C'est par ailleurs le triomphe des inégalités. S'impose la nécessité de penser un transhumanisme moral. L'amélioration morale devient une stratégie possible de réduction des risques d'extinction de l'humanité. Persson et Savulescu reprennent leur position : « We argued that to reduce these risks it is imperative to pursue moral enhancement not merely by traditional means, such as education , but by genetic or other biological means. »²²⁷ Constat alarmant que l'Association Française du Transhumanisme « TECHNOPROG » ne s'empêche guère de partager, s'accordant avec Persson et Savulescu. Dans l'ambition de promouvoir un « bonheur pour tous », Didier Coeurnelle et Marc Roux affirment :

Les prédispositions morales de l'humain que nous connaissons nous paraissent-elles si idéales que nous ne devrions pas y toucher ? Portent-elles un caractère sacré ? Pourquoi nous interdire d'agir autrement que par l'éducation et par la culture ? N'avons-nous pas intérêt, collectivement et individuellement, à améliorer ces prédispositions par tous les moyens si nous en devenons capables ?²²⁸

Conscients de l'urgence d'envisager de nouvelles possibilités pour une humanité pacifique, Persson et Savulescu vont plus loin, affirment que l'amélioration morale doit être imposée par l'Etat.

A proprement parler, la thèse de l'inadéquation entre les pouvoirs technologiques et les capacités morales que défendent Persson et Savulescu de même que d'autres auteurs d'inspiration transhumaniste n'est pas nouvelle. Indirectement, cette thèse apparaît déjà dans la critique générale des sciences et des techno-sciences développée d'une part par Rousseau et d'autre part, par la théorie critique de l'Ecole de Francfort comme nous l'avons souligné plus haut. Cette thèse est reprise à nouveaux frais ici pour justifier l'amélioration morale et diverge des écrits antérieurs de certains philosophes. Leur fil conducteur consistait en la critique de l'idée du progrès technologique. A l'opposé, Persson et Savulescu envisagent un progrès moral par le recours aux neurosciences et à la

²²⁷ I. Persson et J. Savulescu, « Getting moral enhancement ... », *Op. Cit.*, p. 125.

²²⁸ D. Coeurnelle et M. Roux. *Technoprog. Le transhumanisme au service du progrès social*, FYT Editions, 2016.

pharmacologie. Ils développent un modèle éthique adaptatif dans lequel la technologie devient la mesure de l'éthique et l'éthique s'arrime aux exigences technologiques. En d'autres termes, la perfection éthique découle de l'intégration de la technologie dans le bagage corporel de l'être humain. Une telle intégration s'opère par la prise des médicaments de transformation humaine, lesquels développent la capacité de l'individu à agir moralement bien. L'éthique doit s'adapter aux progrès technologiques en y recourant comme modèle d'application. C'est une nouvelle façon de concevoir le bonheur de l'humanité par des performances morales stratégiques.

En effet, dès la fin de la deuxième guerre mondiale et partiellement en raison de ses conséquences, la littérature philosophique a vu l'émergence de plusieurs écrits qui remettent en question l'idéologie du progrès. Gunther Anders publiait un ouvrage incisif *L'obsolescence de l'homme*. Il y dénonçait la capacité d'auto-destruction de l'homme du fait des pouvoirs technologiques : « Personne ne peut affirmer avec bonne conscience que nous sommes plus avancés aujourd'hui, que la limite est moins floue qu'auparavant »²²⁹. Il présentait de multiples exemples dans lesquels on peut sans doute voir le décalage entre la technologie et l'éthique : « (...) le décalage auquel le marxisme s'est intéressé n'est qu'un cas parmi d'autres. (...) il y a, par exemple, les décalages entre l'action et la représentation, entre l'acte et le sentiment, entre la science et la conscience »²³⁰. La théorie critique de l'Ecole de Frankfort, par la contribution d'Horkheimer et d'Adorno procédera à la même critique dans *La Dialectique de la Raison*. Dans une perspective écologique, Hans Jonas dénonce la destruction de l'humanité par les nouveaux pouvoirs des techno-sciences. *Le principe responsabilité* se fonde ainsi sur l'« heuristique de la peur » c'est-à-dire une responsabilité qui émerge de la peur des conséquences des développements technoscientifiques sur l'avenir de la planète.

Parce que ces critiques mettent en relief un recul certain de la moralité lié au développement des techno-sciences, de tels passages, constatons-nous, soulevaient déjà la thèse de l'inadéquation entre le développement technologique et le progrès moral. En d'autres termes, la technoscience se développe pendant que régresse l'expression de la moralité. Interprétées dans le contexte contemporain de l'amélioration humaine, ces critiques constituent par ailleurs une réfutation. Seulement, les auteurs ne se sont pas servis de l'inadéquation morale-technoscience pour fonder l'idée d'une amélioration morale par la science telle que procèdent Bostrom et Savulescu. En parlant de cette inadéquation, les

²²⁹ G. Anders, *Op.Cit.*, p.27.

²³⁰ *Ibid.*, p. 31.

auteurs des critiques ont envisagé le progrès moral par la morale elle-même et non par l'intégration des technologies dans la transformation corporelle de l'humain.

IV.2.2.2) Emotions contre- morales : le problème de la motivation morale

Pour certains théoriciens de l'amélioration morale, la crise de la moralité ou l'absence d'actions d'une vie bonne est liée au manque de motivation morale. D'une part, il existe un désaccord sur les motifs réels qui permettent à un individu de passer à l'application du point de vue moral c'est-à-dire à la détermination de ce qui est moralement bon. Ce désaccord surgit parce que certains théoriciens de l'éthique (que les théoriciens de l'amélioration morale ne précisent par ailleurs pas) attribuent l'action morale à des processus de raisonnement c'est-à-dire à la volonté humaine quand d'autres estiment qu'il importe que les agents éthiques soient gouvernés par de bonnes émotions pour agir moralement bien. Nous pouvons repérer ici une querelle de philosophie morale entre les thèses de Kant qui montrent que l'action morale résulte de l'ordonnement de la raison humaine législatrice de loi universelle et Hume qui considérait que l'action morale découle des émotions du sujet.

Les émotions contre- morales ont un fondement génétique. Douglas en identifie deux : « Un exemple d'une émotion contre-morale pourrait être une forte aversion pour certains groupes raciaux (...) un deuxième exemple serait l'impulsion à l'agression violente (...) le travail en génétique du comportement et en neurosciences a conduit à une compréhension précoce des deux »²³¹.

Dans le même ordre d'idées, Persson et Savulescu justifient l'origine biologique et génétique de la morale en établissant une différence entre la capacité morale des femmes et celle des hommes. Se fondant sur les recherches de Baron – Cohen, ils pensent que les femmes ont une plus grande capacité d'empathie que les hommes. Elles sont d'autant, moins agressives. On pourrait donc rendre les hommes plus altruistes et plus doux par des méthodes biomédicales²³². Par ailleurs, la diversité des théories éthiques et leur relativisme ne rendent pas toujours possible le choix des motifs moraux.

²³¹ T. Douglas, *Op.Cit.*, p.33.

²³² Persson et Savulescu déclarent : « It has been argued at length by Baron-Cohen that women as a rule a greater capacity for empathy (...) If it is right that women are more altruistic than men, it seems that we could make men in general more moral by making them more like women by biomedical methods » in « Getting moral enhancement... », *Op.cit.*, p. 130. Soulignons que cette thèse du différentialisme moral que Persson et Savulescu reprennent ici dans le cadre de l'amélioration morale, initiée en réalité par Piaget, élaborée par Koelbert dans la sphère de la psychologie génétique, a connu une intensification féministe inquiétante dans les travaux de Gilligan. Faisant des femmes l'expression privilégiée de la sollicitude du fait du lien entretenu

Partant de ce postulat, Douglas fonde la nécessité de l'amélioration morale sur la possibilité d'offrir un dispositif technique qui doterait les hommes de meilleurs motifs moraux en atténuant les émotions contre-morales : « Ma pensée est qu'il y a des émotions – dorénavant contre-morales – dont l'atténuation compterait parfois comme un enrichissement moral quelles que soient les théories morales et psychologiques plausibles acceptées »²³³. L'amélioration morale est un renforcement moral. Elle évite l'expression des émotions contre-morales, lesquelles empêchent l'humanité de réaliser le bonheur escompté. La tâche de l'éthicien consisterait donc à les atténuer. Fonction sécuritaire sans laquelle la morale ne serait plus possible. Douglas reconnaît certes la faiblesse de sa justification mais s'y engage : « (...) je m'engagerai dans la revendication plus faible suivante : il y a des émotions telles qu'une réduction du degré auquel un agent éprouve ces émotions constituerait, dans certaines circonstances, une amélioration morale »²³⁴.

L'insistance sur l'atténuation des émotions morales ne consiste pas chez Douglas à doter les hommes de croyances morales. Si ceux – ci partagent pour la plupart des valeurs de paix, de dignité, d'amour, de solidarité indépendamment de leurs frontières culturelles et géographiques, l'inaction éthique relève d'une absence de motivation à agir moralement bien. Puisqu'au cœur de la biologie humaine résident des émotions qui empêchent l'être humain de réaliser son désir de moralité inscrit dans sa quête du bonheur, toute la stratégie de l'éthique consisterait à agir biomédicalement sur ces émotions afin qu'émerge le bien moral de l'humanité. On ne saurait attendre de la volonté humaine, la réalisation de la sympathie ou la confiance de soi. L'administration de l'ocytocine suffirait à réduire les tendances émotionnelles des individus qui manifestent une aversion raciale ou une fixation sur les conflits.

avec les enfants, Gilligan affirmait «La moralité fondée sur les droits et sur la non-interférence peut apparaître inquiétante pour les femmes en vertu de son potentiel de justification de l'indifférence et l'absence de souci pour les autres .Il apparaît aussi clairement que , d'une perspective des hommes, la moralité de la responsabilité semble non concluante et diffuse en vertu de son relativisme contextuel (...) Vu les différences qui existent dans les conceptions que les femmes ont de la subjectivité et de la moralité, les femmes apportent dans le cycle de la vie , un point de vue différent et ordonnent l'expérience humaine en termes de priorités différentes » .L'auteur poursuit : « Le jugement moral des femmes procède d'un intérêt (...) à la survie impliquant une mise en évidence du bien et (...) une compréhension réflexive d'une éthique de la sollicitude comme étant les voies les plus adéquates pour la résolution des conflits dans les relations humaines » in *A Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p.104. Approche fortement remise en question, compte-tenu des écueils qu'elle porte sur l'universalité de la morale, par Lawrence Kohlbert et Jurgen Habermas. Voir L.Kohlbert , « Synopses and Detailed Replies to critics », in L.Kohlbert et al. (eds.), *Essay on Moral Development* ; J.Habermas , *Morale et Communication : Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, 1986.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*, p .34.

Douglas reste si optimiste qu'il défend la thèse de la création pharmacologique de la motivation morale pour déterminer la bonté morale de l'action.

A ses yeux, est fausse la première objection qui indique que la provocation neuropharmacologique ou génétique d'une motivation morale ne garantit pas la bonté morale de l'action du fait de sa soumission aux motifs antérieurs qui la fondent : « (...) il est invraisemblable que la bonté des motivations d'une personne à un moment donné soit entièrement déterminée par les motifs antérieurs qui ont provoqué ces motifs ultérieurs »²³⁵. Et pourquoi, parce que l'agent moral, selon Douglas conserve toujours la liberté de se dérober des intentions qui guident une amélioration morale provoquée. Je pourrais ainsi dans une société de démocratie explicite et d'implicite dictature, être amené pharmacologiquement à réduire mon agression qui me dispose à la contestation. Mais à tout moment, je pourrai me rendre compte des intentions « démocratocides » de ce gouvernement et agir à l'encontre des motifs antérieurs provoqués par l'administration des médicaments ou le génie génétique.

Douglas s'appuie sur un exemple pour démontrer la bonté morale de la motivation.

Supposons qu'un néo-nazi assiste à un rassemblement antisémite afin de protester contre un afflux. Supposons qu'il soit, de façon inattendue, dégoûté par le comportement de ses co-manifestants, et impressionné par la conduite des spectateurs juifs horrifiés. Le résultat est qu'il est laissé avec une aversion grandement diminuée au peuple juif. Intuitivement, cette personne a de meilleurs motifs après le rassemblement qu'avant.²³⁶

Exemple somme toute ambigu et embarrassant si l'on considère que c'est pour des raisons d'efficacité de l'ancrage motivationnel que les théoriciens de l'amélioration morale entendent dépasser les formes symboliques de moralité pour soutenir enfin l'auto-transformation artificielle du vivant ! Nous voyons mal comment une motivation biomédicalement induite entretiendrait un rapport si ouvert à la liberté de l'agent au point de se dérober de l'intention de départ. L'éthique de la vertu n'offre-t-elle pas un cadre de gestion rationnelle des émotions contre-morales sur lesquelles Douglas insiste tant pour justifier l'amélioration morale ?

La deuxième objection de nature kantienne est aussi fausse pour Douglas. Elle indique que la volonté est le seul point d'appréciation morale. D'une part, Douglas pense que ce motif rationnel est insuffisant même pour une éthique qui n'engage pas l'élément

²³⁵ *Ibid.*, p. 35.

²³⁶ T. Douglas, *Op. cit.*, p.36.

biomédical. S'appuyant sur le sentiment de sympathie, il soutient que la sphère de la volonté ne détermine pas à elle seule la motivation morale « Intuitivement, on peut parfois moralement améliorer ses motivations, par exemple en cultivant des sentiments de sympathie. Mais cela ne pourrait pas compter comme une amélioration de la vue kantienne ».

D'autre part, il conviendrait de voir que l'importance d'atténuer les émotions tient au mode d'exercice de la volonté. Pour lui donner un visage héroïque, il est judicieux de la détacher de la corruption émotionnelle afin qu'elle s'affirme comme puissance de la raison « (...) même si nous acceptons que les processus de raisonnement soient les seuls motifs susceptibles d'évaluation morale, l'atténuation d'une émotion peut toujours compter comme une amélioration morale »²³⁷. Plus loin, l'auteur déclare : « Compte tenu de ces progrès en neurosciences, il ne semble pas déraisonnable de supposer que les technologies d'amélioration morale qui fonctionnent sur les disques émotionnels relativement simples pourraient être développées à moyen terme »²³⁸

Il y a au départ de la thèse « émotivo-instrumentale » de Douglas, une définition de l'homme comme « Etre de raison et de passion » dont la dimension émotionnelle constitue une source importante de moralité. L'éthique est ainsi à la croisée de la psychologie et de la science. Ouverture audacieuse, quoique moins convaincante. Même si Douglas conserve l'originalité de sa thèse dans cette capacité d'ouverture, il reste à se demander dans quelle mesure cette ouverture de l'éthique à l'intégration de la pharmacologie, constitue un véritable progrès moral et a fortiori un bonheur humain. Est-on moralement parfait parce qu'on réussit à stimuler sa motivation morale par des médicaments ? L'action morale mécanisée qui en découle peut – elle véritablement nous rendre heureux sous l'angle de la satisfaction d'un devoir bien accompli ?

IV.2.3) Analyse critique

Suivant la définition du concept stratégique et normatif de l'amélioration morale que nous venons de présenter, se dégagent bien de problèmes relatifs à la signification du progrès moral et à sa réalisation dans une société libérale et démocratique.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*, p.240.

IV.2.3.1) La liberté en otage

Tel est le premier problème qui se dégage de cette conception transhumaniste du progrès moral. La liberté est prise en otage dans un contexte pourtant pluraliste par des stratégies de dépendances transhumanistes de l'éthique au point de déclencher la question de savoir si l'éthique est encore possible. A coup sûr, la négative est la réponse qui se dessine.

Parmi les transhumanistes et penseurs bio-libéraux, John Harris est celui qui présente mieux cette prise en otage de la liberté. Même si nous ne partageons pas l'idée de faire du transhumanisme ou amélioration humaine un devoir moral qu'il développe dans *Enhancing Evolution*, il reste que ce philosophe interroge sereinement sur le plan éthique les incompatibilités de la liberté avec « biomoral enhancement » ou amélioration morale biomédicale. Il analyse la question de la liberté d'une part comme postulat de l'éthique et d'autre part comme choix. Il écrit : « Sans la liberté de tomber, le bien ne peut être un choix »²³⁹.

Selon Harris, l'argumentation des théoriciens de l'amélioration morale nous conduit vers une sorte de déterminisme éthique qui confine la morale dans la détermination du bien. Si nous partons du fait que l'intention des théoriciens de l'amélioration morale est d'améliorer la pratique de la morale, de vaincre les maux d'aversion raciale et de violence comme ils l'ont indiqué, il s'en suit la conclusion que nous pourrions nous servir des médicaments pour ne pas être racistes et cultiver la paix. La morale consisterait donc en une orientation médicale ou une mécanisation puisque l'unique sens serait la signification du bien moral qu'indique le bien médical du médicament. La mécanisation de l'éthique pourrait-elle rendre compte de l'hypothèse que l'éthique se détermine quand l'individu exerce sa possibilité de choisir le bien ou le mal ? Cette mécanisation pourrait – elle d'autre part rendre compte de la relativité du bien moral car, ce qu'est le bien en éthique n'apparaît pas toujours avec autant de clarté que la définition des théoriciens de l'amélioration morale !

Pour illustrer le déterminisme éthique, Harris s'appuie sur l'effacement de l'espace entre la connaissance du bien et son application. Espace pourtant nécessaire tant il conduit

²³⁹ John Harris, « Amélioration morale et liberté », in *Bioethics*, (en ligne), consulté le 17 Avril 2018, <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2010.01854.x>

à la détermination du jugement moral : « L'espace entre savoir le bien et faire le bien est une région entièrement habitée par la liberté »²⁴⁰.

Les théoriciens de l'amélioration morale n'hésitent d'ailleurs pas à constituer un éventail de problèmes que traverse l'humanité. Mais jusqu'où devrait-on considérer comme éthique la disparition radicale par des voies technologiques de faire des choses immorales ? Moral enhancement ferme la possibilité de faire le mal et cette fermeture indique pour Harris, la fermeture de l'éthique surtout dans un contexte pluraliste où le bien ou le mal ne relève pas d'une communauté morale quelconque, d'un individu spécifique, d'un Etat, d'une communauté internationale anarchique.

L'amélioration morale s'achève bel et bien en liberté en otage. N'en déplaise à Persson et Savulescu qui consacrent une critique acerbe à Harris, qualifiant tantôt sa thèse d'antipathie sans fondement substantiel envers « moral enhancement » mais grosse de références littéraires à Milton : « Harris has something of an antipathy towards moral bioenhancement (...) He voices a familiar kind of worry that there is an opposition between our freedom to act and moral bioenhancement. But, unfortunately, he spends less space on articulating this worry philosophically than on literary references to John Milton and William Golding »²⁴¹ ; tantôt de thèse excessive, fruit d'une incompréhension de la dynamique de "moral enhancement" confondant l'amélioration de la capacité et la transformation de l'être humain en robot. Ce passage illustre cette deuxième objection signifiant qu'Harris « seems to think that those who are morally bioenhanced will turn into mindless robots who do not act for reasons »²⁴².

Pour nous, loin de d'être une réponse perspicace à John Harris, ces objections confortent la thèse d'une liberté en otage dans « moral enhancement ». Confrontons la deuxième objection avec l'affirmation de ces auteurs, dans le même article qui véhicule par ailleurs la possibilité de résoudre la pédophilie par castration hormonale.

A juste titre, il est difficile de comprendre l'alchimie avec laquelle ceux-ci voudraient ressusciter la liberté ! Supposons que l'orientation sexuelle dépende désormais au plan éthique de l'amélioration biomédicale, supposons que ma générosité, mon honnêteté, mon accalmie en dépendent tout autant. En dehors de la décision de s'améliorer, nous ne voyons pas raisonnablement l'exercice de la liberté, une fois amélioré dans un contexte où mes qualités morales dépendraient désormais de l'intervention bio-médicale,

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ Persson et J.Savulescu, « Getting moral enhancement right :the desirability of moral bioenhancement »in *Bioethics*, Vol.27, N°3, 2013, p. 128 (pp.124-131).

²⁴² *Ibid.*

aussi efficace soit-elle, de médicaments aussi lents fussent-ils à agir et malgré leurs effets secondaires, que Francis Fukuyama soulève d'ailleurs dans son ouvrage *La fin de l'homme et les conséquences de la révolution biotechnique*. N'assisterions-nous pas à des robots éthiques dans une forme d'acte moral mécaniquement induit en l'absence de toute volonté ?

Il nous semble que même si les théoriciens de l'amélioration morale assertent d'une part que c'est pour des raisons d'efficacité qu'on s'engage dans l'amélioration morale biomédicale et que celle-ci nous dote simplement de capacités nouvelles compatibles avec l'exercice de la liberté, la réfutation des modes traditionnels d'amélioration cognitive tels l'éducation, la culture et la socialisation et leur présentation comme modes faibles et dépassés nous enjoignent de dire qu'on s'achemine vers le « robotisme » éthique et la robotisation de l'éthique.

Assurément ! L'équation des théoriciens de l'amélioration morale est claire : la faiblesse des modes traditionnels de moralité à l'alternative de modes biomédicaux plus forts. Si ces théoriciens entendent dépasser les modes traditionnels, c'est parce qu'ils reconnaissent en la bio-médecine et en la pharmacologie, une compétence de contrainte qui oriente, plus que l'éducation, l'agent moral dans le sens du bien puisqu'ils partent de l'hypothèse que le monde va mal.

En réalité, comme le souligne Jurgen Habermas dans *Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral*, l'agent moral conserve avec l'éducation et la socialisation, sa liberté d'agir par son sens critique. Position pertinente qui permet d'ailleurs d'apprécier sur le plan empirique, les formes de révolte et de révolution qu'engagent les individus socialisés par une éducation autoritariste, dictatoriale. De ce point de vue, il est difficile de percevoir comment un pédophile ayant subi une castration hormonale reviendrait à la situation de départ pour exercer sa liberté et son jugement moral. Comment apprécier dès lors son acte moral ? Comment juger de l'acte moralement bien ou moralement mauvais ? Sans doute parlera-t-on de l'acte médical mais pas de l'acte moral.

En effet, la liberté est l'élément de justification de l'acte moral. Elle permet de qualifier la situation de l'acte devant les deux voies que sont le bien et le mal, le juste et l'injuste. L'acte moralement bon se distingue de l'acte moralement mauvais. Cette distinction est gommée par le déterminisme éthique qui survient dans les perspectives de l'amélioration morale biomédicale qui invitent à se transformer en agent moral parfait à partir de la consommation des médicaments. La perte de la liberté conduit à l'éclipse de la volonté, de l'autorité de la conscience et de la responsabilité de l'agent éthique.

IV.2.3.2) Prolongement de l'utilitarisme et éthique de la vertu ?

A bien examiner, l'amélioration morale, loin de défendre une position acceptable du progrès moral, se réfère à deux théories éthiques : l'utilitarisme et les éthiques de la vertu. D'une part, les analyses de Persson et Savulescu rappellent le texte de David Pearce *The Hedonistic imperative* dans lequel l'auteur envisageait débarrasser l'être humain de toutes les souffrances. L'enjeu de David Pearce est bel et bien d'éliminer toutes les formes de douleur qu'elles soient psychologiques ou physique. Comme le souligne Alberto Masala, « (...) Pearce envisage de remplacer la souffrance par une échelle progressive de niveaux de béatitude »²⁴³.

Le même projet se retrouve chez Persson et Savulescu. Ces auteurs entendent par « Ethique », la suppression de toutes les souffrances et catastrophes que rencontre l'humanité. Si la finalité séduit, on peut toutefois s'interroger sur le sens et la nature des moyens utilisés par les auteurs face à la finitude constitutive du sujet humain.

L'idée de suppression de toutes les souffrances et catastrophes de l'humanité rencontre des problèmes systémiques et ne peut justifier la dynamique d'un progrès moral. A défaut de se demander si l'élimination de la souffrance physique et psychologique constitue un progrès moral, on pourrait voir qu'ici nous faisons face à une utopie du progrès avec une articulation extravagante du bonheur.

Utopie du progrès ! En tant qu'être vulnérable, l'humain reste soumis à quelque forme de souffrance que ce soit. Il est difficile sinon déplacé d'élaborer un discours éthique convainquant dont l'ambition est de supprimer toutes les souffrances de l'humanité sans tomber dans une idée abstraite de l'éthique. Le projet de l'amélioration morale est si ambitieux qu'il sape les conditions de l'éthique qui se déploie d'abord comme un cadre de protection de l'humain dans sa vulnérabilité et non comme un idéal de disparition totale de la vulnérabilité. Suggérer une telle disparition, surtout à l'échelle globale, à moins d'être peu réalisable, participe de l'élaboration d'une posthumanité. Or, Savulescu et Persson présentent un diagnostic à leur avis, complet des souffrances globales de l'humanité au point d'élargir leur conception aux mesures de contrainte de l'Etat moderne. Parce que les modifications biomédicales constituent des avancées éthiques, parce que l'ère du passage de la science à l'éthique en lieu et place de la figure traditionnelle de l'éthique/mesure de

²⁴³ A. Masala, « Transhumanisme et amélioration morale : un argument pour le naturalisme éthique ? » in ERES, « Revue française d'éthique appliquée », 2016, Vol 2, N°2, p.134.

science ; a sonné, « d'après Savulescu et Persson, ces modifications devraient être imposées par l'Etat, quitte à donner un tournant plus autoritaire aux démocraties libérales »²⁴⁴.

Du côté des éthiques de la vertu auxquelles les théories de l'amélioration morale (que ce soit celles de Mark Walker de Thom Douglas ou de James Hughes) se réfèrent, deux problèmes systémiques se dégagent.

Le premier est lié à la justification. Dans l'éthique eudémoniste ou du bonheur d'Aristote, la réalisation de l'homme comme être vertueux ne passe ni par l'élimination complète de la souffrance ni par la mise entre parenthèses de la volonté humaine. Réaliste, l'éthique de la vertu d'Aristote prend en compte la condition humaine et insiste sur la portée politique de l'éducation. C'est le rapport entre l'éthique et la politique dans lequel, l'éducation à la vertu produit d'honnêtes citoyens dans la cité.

Le deuxième problème concerne le statut des aversions chez ces auteurs. Est-il pertinent d'affirmer, dans le contexte d'une éthique de la vertu, relative, contextualiste que les aversions sont uniquement négatives ? Plusieurs philosophes continuent de penser que les aversions sont adaptées à un contexte précis. Depuis l'Antiquité, Aristote a proposé un modèle d'éthique de la vertu dans lequel les aversions n'étaient pas considérées comme émotions contre-morales. « A la différence du bouddhisme et du stoïcisme, qui prônent l'élimination ou la marginalisation des émotions négatives, Aristote pensait que ces émotions doivent s'exprimer au bon moment. Il faut savoir être agressif quand le contexte le requiert »²⁴⁵.

Nous retrouvons la même formulation dans l'éthique de Ruwen Ogien. Bien que sous une forme radicale, la question que se pose ce philosophe dans *L'éthique aujourd'hui* est tout d'abord ontologique : « les vertus existent-elles ? », constituent-elles un en-soi ? La réponse négative amène l'auteur ensuite à une formulation épistémologique « Si les vertus existent, sous quelles formes existent-elles et quelle signification ou explication en donner ? ». Pour lui, puisque les vertus n'ont aucun être absolu et autonome, leur signification positive ou négative dépend du contexte d'application. S'appuyant sur les possibles applications de la vertu de courage, Ruwen Ogien va plus loin, envisage la négation de la dimension morale de la vertu : « N'est-il pas bon, parfois, si on est un nazi par exemple, de ne pas être courageux ? Le courage est-il toujours moral ? »²⁴⁶.

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Ibid., p.135.

²⁴⁶ R. Ogien, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes ?*, Op. Cit., p.67.

Avec Aristote et Ruwen Ogien, on pourrait bien demander aux théoriciens de l'amélioration morale si les aversions sont en réalité contre-morales. Si la vertu en elle-même tarde à trouver un terrain ontologique, pourquoi assigner un être négatif aux aversions ?

Nous défendons de ce point de vue le contextualisme comme source de progrès moral des aversions. Ce contextualisme joue lui-même une fonction éthique dans les textes des théoriciens de l'amélioration morale. Ne faut-il pas une certaine aversion envers la pauvreté, la violence, le changement climatique, la multiplication d'armes à destruction massive, le racisme pour concevoir des modèles éthiques ? Ce contextualisme joue un rôle décisif quand les aversions s'expriment dans nos démocraties pour défendre le pluralisme devant des régimes dictatoriaux.

Interprétons la lutte biomédicale des aversions dans un système qui voudrait promouvoir une race dite supérieure pour voir le danger de l'instrumentalisation de l'éthique que l'amélioration morale véhicule ! Ce contextualisme des aversions joue un rôle éthique dans les démarches critiques qu'engagent les sciences humaines dans le déploiement de la vérité. Voilà pourquoi John Harris déclare au sujet des aversions :

Un problème fondamental, qui n'a pas été beaucoup discuté dans la littérature sur le renforcement moral, est que les sortes de traits ou de dispositions qui semblent mener à la méchanceté ou à l'immoralité sont aussi les mêmes exigés non seulement pour la vertu mais pour n'importe quelle sorte de vie morale du tout.²⁴⁷

IV.2.3.3) Une conception du progrès moral qui hypothèque l'importance de l'éducation

En tant que quête et détermination du point de vue moral c'est-à-dire recherche et qualification du bien ou du mal, du juste ou de l'injuste ; l'éthique se définit comme discipline pratique qui s'élabore à partir de l'éducation.

Ce que l'éducation a de précieux dans le contenu de l'éthique est formulé dans la formation des consciences. L'éducation explique même la circonscription de l'éthique dans un temps précis. A chaque temps correspond une éthique. L'Antiquité a vu la floraison des éthiques traditionnelles ou de la vertu (Platon et Aristote). Ici, le bien consistait en l'harmonie de l'homme avec la nature et la cité. Influencée par le christianisme et la synthèse de la philosophie et de la théologie, (adéquation de la Foi et de la Raison), la

²⁴⁷ J. Harris, « Amélioration morale et liberté », *Op. Cit.*

période médiévale a vu la prépondérance des éthiques de la soumission aux lois et principes divins (Saint Thomas D'Aquin et Saint Augustin). Période fortement contestée par la Modernité de Kant dont la tâche de déconstruction avec le paradigme des Lumières a pu asseoir l'autorité de la Raison et la soumission de l'homme à l'universalité de la Loi morale universelle. Bien qu'ambigüe, notre postmodernité recherche ce principe d'unité depuis Hegel et Marx. Tâche que les éthiques de la discussion de Karl Otto Appel à Jürgen Habermas en passant par John Rawls trouvent dans le logos parlant que partagent tous les êtres humains indépendamment de leurs frontières géographique et culturelle.

S'il est aisé d'établir un tableau historique des paradigmes éthiques, c'est bien parce qu'à chaque temps, les êtres humains et les sociétés ont été éduquées à une idée adéquate du bien ou du juste que ce soit dans l'application du bien, dans sa conception ou la définition du bien comme discussion sur le bien. Relativité qui montre que la norme éthique est plurielle et plurale. Cette relativité est inexistante dans la mécanisation de la morale par l'administration des médicaments. Pourtant, le pluralisme explique la diversité des communautés morales. Déterminer l'arrimage de l'éthique au temps ne signifie cependant pas créer une ouverture à partir de laquelle les transhumanistes pourraient signifier que le type de progrès moral qu'il propose participe des exigences de pluralisme. La raison en est que le pluralisme se déploie dans les limites de l'humanité. Les visions différentes du monde reposent sur la base d'une conception habituelle de l'humain qui n'implique pas la transformation de l'humain en posthumain. Si cette transformation arrive, disparaît l'idée d'humanisme du fait d'une perfection de l'humain qui ne rend plus possible l'élaboration des types de morale ou des modes différents de vie.

La distinction des communautés morales dans l'histoire montre simplement les inconvénients des théories de l'amélioration morale à imposer une idée du bien moral dans un univers où le bien moral est une catégorie relative. En effet, Il est possible de constater que certaines communautés morales connaissent à ce jour l'influence des éthiques traditionnelles, médiévales ou modernes. Élément important pour comprendre le discours éthique de la postmodernité. Sa pertinence par-dessus-tout est liée au modèle symbolique c'est-à-dire à ses méthodes éducationnelles que rejettent étonnamment les théoriciens de l'amélioration morale biomédicale.

A l'opposé de Persson et Savulescu qui limitent les éthiques de l'éducation (concept de circonstance que ces théoriciens nous obligent d'utiliser) à l'idée de la tribalité et de l'étroitesse, il convient de souligner avec force que des fléaux tout aussi mondiaux comme l'esclavage, la colonisation et le racisme, qui remettaient en question au plan moral,

l'humanité de l'autre et sa reconnaissance comme sujet à part entière, connaissent aujourd'hui des avancées significatives ne serait-ce qu'au plan du cadrage institutionnel et des normes qui régissent le vivre-ensemble mondial ; grâce aux « éthiques de l'éducation ». Ceci montre bien l'importance de l'éducation. John Harris souligne par ailleurs cet élément et y insiste. Il s'appuie par exemple sur l'aversion raciale et pense que celle-ci est davantage liée à un éventail de préjugés fixés par certains modèles éducatifs qu'à une défaillance biologique ou génétique. C'est dire que les théoriciens de l'amélioration morale biomédicale font fausse route sur la causalité des problèmes éthiques. Cette fausseté entraîne tout aussi la fausseté de l'alternative pharmacologique et génétique proposée. Au lieu de tourner le dos aux méthodes éducatives de l'éthique et amorcer l'étape biomédicale, stratégie techniciste de l'éthique, l'humanité ; pensons-nous se doit de protéger non seulement les paradigmes symboliques de l'éthique, d'élaborer leurs applications mais aussi de penser d'autres paradigmes éducationnels à même de répondre aux enjeux de notre monde pluraliste. Il s'agit donc pour l'éthique de rester centrée sur l'éducation et le symbolique à l'exemple de la sagesse révolutionnaire qui indique que toute révolution fructueuse s'opère de l'intérieur. L'éthique se doit de rester fidèle à ses construits anthropologiques et sociologiques par-delà l'intensité des problèmes rencontrés, car l'amélioration morale biomédicale pourrait entraîner des conséquences « éthicides » inadéquates avec les problèmes soulevés. Parce que l'éthique se déploie dans les limites de l'humain et que l'acte moral implique la liberté de l'agent, l'éthique se doit de rester dans la sphère symbolique au risque que sa mécanisation rende difficile le déploiement de l'usage de la liberté.

IV.2.3.4.) Conservation du capitalisme de l'industrie pharmaceutique et contrôle du comportement

Le monde des techno-sciences a généré une société de consommation. Cette analyse revient sans cesse dans les écrits des sociologues. Société des achats, société de l'achat : nous achetons tout. Nous achetons le manger, le loger, le déplacer, le communiquer. Nous achetons le pouvoir, la gloire, les honneurs. Faudrait-il tout autant acheter l'empathie, l'humeur, la collaboration, la générosité, l'amour ? Faudrait-il acheter la vertu ? Question taquinante mais embarrassante, que l'on retrouve d'ailleurs dans le texte de Fukuyama²⁴⁸

²⁴⁸ Voir F. Fukuyama, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, Op. Cit., chapitre III : La neuropharmacologie et le contrôle du comportement, p.83-110.

qui s'insurge contre les stratégies de vente de l'amour en bouteille. L'éthique serait-elle encore possible ?

Loin de produire le résultat escompté c'est-à-dire la possibilité pour l'humanité de résoudre de manière efficace les problèmes globaux, loin de participer à un réel progrès moral de l'agent éthique, l'amélioration morale biomédicale offrira la possibilité de développer le mercantilisme capitaliste de l'industrie pharmaceutique. Bien de médicaments existent déjà et rendent les êtres humains dépendants, produisent par ailleurs des effets secondaires.

Illustrons la Ritaline et le prozac. Les médicaments de l'amélioration morale constituent en réalité un autre pan de la question qui se situe dans le prolongement du capitalisme mercantiliste. Le retour de l'écologie en dit long même si dans bien de sociétés ce retour épouse aussi des formes capitalistes : « le bio coûte cher ».

C'est dire que les théoriciens de l'amélioration morale biomédicale sabordent ce qu'ils défendent. Le technicisme en éthique ne garantit pas le progrès moral de l'agent. L'accent instrumental dont il est assorti fait le jeu de la pharmacologie. Autour de nous, les pharmacies deviennent des géants de la finance dont le budget rivalise parfois d'adresse avec le budget des Etats. La violence mondiale que dénoncent les théoriciens de l'amélioration morale biomédicale pourrait bien, contre leur expertise, se trouver du côté de la pharmacie. De quoi interroger la logique qui consisterait à créer la maladie pour la soigner.

En jetant un rapide coup d'œil sur l'éventail de problèmes moraux soulevés par ces auteurs, il est difficile de voir en quoi ces problèmes constituent une nouveauté éthique. L'aversion raciale n'est pas nouvelle, la violence n'est pas nouvelle non plus même si l'on consent à l'idée de l'intensification des risques de nouvelles formes de violence dues aux nouveaux outils technologiques. Un chrétien pourrait bien répondre à ces théoriciens que sur la base de la violence subie par Jésus-Christ, rien ne rassure que le monde d'hier était moins violent que celui d'aujourd'hui. Songeons à la culture de l'honneur par la violence dans la tradition romaine. Songeons aux multiples combats livrés sur la place publique où la mort était célébrée, applaudie par les spectateurs. La création de la maladie morale relève en effet de la causalité génétique posée à tel point que l'humanité s'achemine vers une sorte de déculpabilisation naissante. Analyse pourtant difficile car même l'élément génétique, gage d'efficacité pour l'amélioration morale biomédicale est faible de l'aveu des scientifiques, en l'absence de détermination claire du pourcentage maximal de

l'expression des gènes dans la quantification de l'acte moral. L'influence du gène est faible.

De ce point de vue, soit la causalité génétique des problèmes éthiques est forte et on comprend l'axe des théoriciens de l'amélioration morale, soit elle est faible et on ne comprend pas pourquoi il faudrait faire avaler les pilules de la moralité aux agents éthiques. Nous n'indiquons pas ici l'arrêt des recherches médicales relatives à certaines maladies liées au comportement humain. De telles recherches enrichiraient des domaines comme la psychologie ou la psychanalyse. Ce que nous récusons est l'idée de médicaliser l'éthique c'est-à-dire, le fait d'expliquer la moralité par des référentiels issus de la médecine. Encore faudrait-il déterminer que le « mal moral » et mondial résulte de la maladie ! Conclusion à notre avis démesurée chez les théoriciens de l'amélioration morale. Car, si nous fondons leurs thèses en raison, en tenant compte de la dimension universelle des problèmes éthiques qu'ils soulèvent, il y a risque que le discours éthique connaisse une transformation de nature à faire disparaître les facteurs de responsabilité même au plan individuel. Le discours éthique procèderait uniquement du discours médical.

En outre, cela va sans dire que l'amélioration morale pourrait offrir la possibilité aux politiques de contrôler le comportement social. Ceci conduirait à une réduction de la dimension éthique de la démocratie. La démocratie consacre le passage de l'homme du statut de sujet à celui de citoyen. Or, avec l'amélioration morale biomédicale, les dangers d'un homme-sujet à la pharmacologie qui contrôlerait ses émotions politiques s'annoncent. Fukuyama souligne : « La douzaine de neurotransmetteurs (ou catécholamines) tels que la sérotonine, la dopamine, l'adrénaline et la noradrénaline contrôlent le fonctionnement des synapses nerveuses et la transmission des signaux à travers les neurones du cerveau. Le niveau de ces neurotransmetteurs affecte et la façon dont ils interagissent affectent directement nos sentiments subjectifs de bien-être, d'estime de soi, de peur ». Dans une démocratie pluraliste, on peut bien se poser la question de la nécessité de concevoir des médicaments de contrôle du comportement. Il s'agirait du psychologisme qui, pensons-nous, serait loin de participer au progrès éthique du sujet démocratique. Et pourquoi ? Comme on le voit, l'usage de ces médicaments pourrait gommer l'expression authentique de l'opinion du sujet et la transparence de ses choix.

In fine, des deux conceptions du progrès moral présentées, il en ressort l'idée d'une disparition des conditions anthropologiques du discours éthique liée au fait que le transhumanisme véhicule l'idée de perfection de l'humain et affirme avoir résolu la quête culturelle du désir de perfection de l'individu : c'est la posthumanité. La polysémie de

l'humanisme qu'entretient le transhumanisme montre que ce courant se situe à la suite des courants modernes qui ont essayé de valoriser l'homme, de travailler à l'amélioration d'une humanité. Cet univers polysémique et la disparition des principes de vulnérabilité et de finitude du sujet démontrent que la promesse du progrès moral reste une quête plutôt qu'une réponse définitive à la quête universelle de la perfection de l'humanité. Au plan technique, l'administration des médicaments et le génie génétique consacrent l'émergence d'une approche techniciste de l'éthique, susceptible d'entraîner de graves conséquences sur le devenir des sociétés. Avec le transhumanisme, l'éthique perd ses jalons. Ni l'objection de la liberté du sujet humain de choisir ou pas l'amélioration morale ne garantit l'idée d'un progrès et a fortiori celle d'un bonheur. Le contenu qui marque la logique d'un progrès moral devient éthicide. Concevoir le bonheur aujourd'hui reviendrait à asseoir l'identité humaine qui se dit de la ressemblance et de la différence.

Chapitre cinquième :
De la transformation bio-informatique du vivant, étude d'un cas d'hybridation –
« robot avec cerveau biologique »

Les aspects théoriques qui rendent incompatible le transhumanisme avec la définition du progrès moral et le bonheur humain trouvent leur complétude dans l'examen des données pratiques. Parce que le transhumanisme entend réinventer l'humain, il apparaît judicieux d'illustrer un cas précis d'amélioration humaine qui montre le caractère controversé de la réalisation des promesses de progrès moral et de bonheur. En présentant l'expérience du robot avec cerveau biologique, la discussion de ce chapitre porte sur trois questions : 1) Le type d'humanisme qui découle de l'expérience est-il susceptible de traduire l'idéal de perfection que poursuit l'humanisme transhumaniste ? 2) Les éléments de définition matérielle de l'humain qui en ressortent sont-ils pertinents pour envisager l'hypothèse d'un progrès moral ? 3) Y-a-t-il possibilité de parler de bonheur humain dans cette expérience qui introduit un cas précis de posthumanité ?

V.1) Présentation de l'expérience

Dans un article récent intitulé « Robots with biological brains » (Robots avec cerveaux biologiques) Kevin Warnick rapporte une expérience d'hybridation réalisée par des chercheurs. Le robot, objet de ladite expérience s'appelle Miabot. Quel en est l'objet ? Quelle méthode les chercheurs ont-ils utilisé ? Quel en était l'objectif et quels sont les résultats obtenus ?

V.1.1) Objet de l'expérience

« Robots avec cerveaux biologiques ». Tel est le titre de l'article de Kévin Warnick. L'expérience effectuée porte sur l'hybridation. Dans un sens il s'agit de doter le robot, de capacités et fonctions humaines en s'appuyant sur le cerveau humain, composante déterminante du corps. Le choix du cerveau en dit long, considéré comme le centre de commandes de la réflexivité et de la dynamique sensori-motrice du corps humain. Élément vital du corps humain, le cerveau en constitue le premier parmi les cinq éléments vitaux en biologie humaine à savoir : le cerveau, le cœur, les poumons, les reins, le foie. La primauté

du cerveau détermine le seuil final de la vie humaine : la mort est définie comme cessation de la vie du cerveau.

Dans un autre sens, il s'agit de déplacer ce cerveau biologique de l'humain vers un corps de robot fait d'astuces artificiels a priori. C'est un cas de dépassement de l'humain. Désormais, le cerveau se trouve logé dans une machine, dans un corps autre que le corps naturel. Le cerveau quitte la machine vivante qu'est l'homme (pour utiliser une expression d'Edgar Morin) pour rejoindre une machine artificielle. Il y a synthèse du naturel et de l'artificiel. Il est donné au naturel, l'aptitude de s'accommoder avec ce qui est fabriqué c'est-à-dire l'artificiel.

Dès le départ, l'expérience donne le ton d'un mélange d'éléments incompatibles, d'un oxymore puisque Kevin Warnick souligne bien la différence d' « espèces » mettant tour à tour en dialogue, le robot et l'homme bien qu'à proprement parler, il est difficile de dire que le robot constitue vraiment une espèce, au regard de la classification des « étants » retenue depuis l'Antiquité avec Aristote : les végétaux, les animaux et les humains.

En jetant plus exactement un regard sur le contenu du texte, l'on est frappé par la déclaration initiale « (...) It is now possible to grow a biological brain and allow it to develop within a robot body (Warnick et al. 2010). The end result is a robot with a biological brain »²⁴⁹. Certes l'auteur ne précise ni le lieu de l'expérience ni la figure des scientifiques, ni les domaines de déploiement. Toutefois, sa déclaration est une certitude. Elle rend compte de la possibilité contemporaine de créer un système hybride qui met en marche le robot sur la base d'un cerveau humain. Ici, l'expérience des scientifiques consiste à faire marcher le robot de manière automatique avec un élément nouveau : le cerveau biologique. Elle consiste par ailleurs, à conserver les capacités du cerveau humain dans un corps différent de sa nature. D'où la méthode utilisée.

²⁴⁹ K. Warnick, « Robots with biological brains » in *Robots Ethics. The Ethical and Social Implications of Robotics*, (ed) Patrick Lin, Keith Abney et George A. Bekey, The MIT Press, Cambridge Mass, London, p. 320.

V.1.2) Méthode et objectifs

Selon Kevin Warnick, les chercheurs ont procédé à quelques choix méthodologiques pour mener l'expérimentation. Comme outils, ils se sont servis d'un réseau multi-électrodes, d'une plateforme physique, d'une stimulation électrique et des neurones biologiques.

Après avoir transféré le cerveau biologique dans le corps du robot, ils ont activé le réseau multi-électrodes et opéré une stimulation électrique. La méthode avait pour fonction de déclencher l'action c'est-à-dire le mouvement du robot à partir d'une culture des neurones. Si l'objectif du réseau consistait à surveiller les tensions du cerveau sur chacune des électrodes pour détecter le potentiel d'action des neurones, le mécanisme de la stimulation électrique visait la mesure de la réponse des cultures à travers l'induction de l'activité neuronale. Par définition, un neurone est « une cellule nerveuse constituant la base du système nerveux spécialisée dans le traitement des signaux électriques (...) En biologie, le cerveau humain contient un grand nombre de neurones fortement interconnectés constituant des réseaux de neurones »²⁵⁰. Plus précisément, le cerveau humain contient 80 à 100 milliards de neurones.

La communication qu'effectuent les neurones dans le corps humain, était au centre de la recherche. Pour preuve, les scientifiques cherchaient avec l'usage de la méthode multi-électrodes, une communication bidirectionnelle entre la culture du neurone et le robot. S'appuyant sur le schéma de la culture d'un robot stimulé de Shkolnik effectués en 2003, Kevin Warnick observe qu'une culture cellulaire désincarnée peut être fournie avec un mode de réalisation en la plaçant dans un corps de robot. Ainsi les signaux des capteurs du robot stimulent le cerveau et les signaux de sortie du cerveau sont utilisés pour entraîner les moteurs du robot²⁵¹.

Chaque fois que le neurone était cultivé, les chercheurs observaient le déclenchement du mouvement du robot. Question de savoir si le robot répondait à la culture du neurone c'est-à-dire sa multiplication. Il s'agissait de voir avec la stimulation électrique, la capacité d'automation du robot une fois que le robot avait reçu la commande du cerveau. Pouvait-il se déplacer ? A quelle vitesse se déplaçait-il ? Pouvait-il se déplacer sans heurter le mur ? Ces questions renvoient à l'aspect sensori-moteur de l'expérience.

²⁵⁰ Fr. m. wikiversity.org, consulté le 16 octobre 2018.

²⁵¹ K.Warnick, *Op. Cit.*, p. 318.

Outre ces questions, des interrogations relatives au nombre de neurones du robot en comparaison avec l'organisme humain, à la capacité d'apprentissage, au statut juridique, au statut d'être conscient et au niveau de rapprochement du robot à l'humain ; ont préoccupé les chercheurs. A quelles conditions le robot Miabot pouvait-il être considéré « Humain » à part entière et à quelles conditions ce type d'humanité pouvait-elle être parfaite ?

De ce point de vue, l'intention des chercheurs était de créer un « humain parfait », même si les auteurs ne le précisent pas. En fin de compte, il en est ressorti un être hybride, un « être quelconque ». Ceci montre que les projets transhumanistes ne sont pas tous des utopies car l'on est sur la voie de la recherche concrète et matérielle d'un humain parfait. Et les avancées semblent démontrer qu'on est sur la bonne voie. Mais une telle intention de posthumanité qui cherche à supprimer la vulnérabilité parmi les construits de l'humain peut-elle réaliser les promesses de progrès moral et de bonheur sans saper leurs conditions ? L'humanisme qui en découle, vu comme perfection absolue est-il encore humain ?

V.1.3) Résultats

L'expérience du robot avec cerveau biologique présente, aux yeux de Kevin Warnick quelques résultats.

V.1.3.1) Communication de la culture neuronale avec le robot

Les neurones biologiques humains réagissent à la stimulation électrique en se constituant en réseau autonome. Kevin Warnick affirme: « One spread out on the array and fed, the neurons spontaneously begin to grow and shoot branches. Even without any external stimulation, they begin to reconnect with other neurons and commence electrochemical communication »²⁵².

Cette assertion dévoile le potentiel d'action communicationnelle que déclenche la stimulation. En effet, le fait que les neurones se constituent en réseau et parviennent à s'autonomiser, montre la disparition de la frontière entre l'artificiel et le naturel. C'est le passage d'une stimulation électrique externe à une reconnexion interne. Délogé, le cerveau humain obéit aux manipulations physiques et chimiques ; ce qui donne au robot, l'aptitude de recevoir des informations qui viennent des cultures neuronales établies en couche.

²⁵² *Ibid.*

A ce niveau, s'établit un fait : le cerveau humain reconnaît la substance corporelle du robot. Il s'en suit dès lors, une interconnexion dynamique qui rend possible le mouvement. Ceci justifie l'optimisme de Kevin Warnick qui montre à travers cette communication un certain degré de réussite de l'expérience.

V.1.3.2) L'aptitude au mouvement

Partant de l'hypothèse du cerveau humain comme centre de commande de toute activité et de son insertion dans le corps du robot, Warnick arrive à observer que le robot Miabot se déplace.

En effet, l'un des objectifs assignés à l'expérience consistait à amener le robot à avancer dans un enclos sans heurter un objet. Deux éléments s'y dégageaient. En avançant dans l'enclos, le robot était appelé à faire preuve d'acquisition des aptitudes sensori-motrices que possèdent les humains dans l'exercice de la mobilité.

Même si l'on constate avec aisance que cette aptitude est également partagée par les animaux, il convient de souligner, au passage, que l'élément nouveau des chercheurs consistait à inférer ce mécanisme du fonctionnement emprunté au cerveau biologique.

D'autre part, en espérant que le robot Miabot ne heurte le mur, les scientifiques cherchaient à déterminer le fonctionnement de la conscience du robot dans sa confrontation avec un obstacle extérieur. Il s'agissait de voir si le robot Miabot réfléchit comme les humains.

Pour Warnick, cette aptitude au mouvement réfléchi a connu une progression en dépit de sa réussite partielle. Placé dans l'enclos, le robot a suivi une trajectoire vers l'avant jusqu'à ce qu'il atteigne le mur. Ici la valeur du sonar a chuté en dessous d'une valeur de seuil défini, déclenchant une impulsion de stimulation: « In its early life, the robot sometimes responded correctly by turning away from the wall, although it also bumped into the wall on numerous occasion »²⁵³. Se dégage de cette observation l'accomplissement partiel du mouvement.

D'une part, il est possible de déceler l'aptitude du robot au mouvement physique, laquelle ouvre à la positivité de l'expérience ; d'autre part le robot se heurte au mur. Ceci montre la limite de sa « conscience ». Car il ne parvient pas à repérer de manière répétitive et agencée, le mur comme obstacle de son chemin. C'est dire que la vitesse du mouvement

²⁵³ *Ibid.*, p.320.

est lente. L'automation n'est pas complètement accomplie. Warnick parle d'une heure d'exécution du temps de fonctionnement des roues du robot, temps proportionnel au délai de réflexion dans la réponse des cultures. Pour l'auteur, cette étude constitue l'occasion de voir le temps de réaction des humains atteints de maladie d'Alzheimer et les humains enclins à la consommation de l'alcool. Le principe du déplacement du robot par l'entremise de la culture neuronale est ainsi retenu. La faiblesse de l'expérience réside dans la lenteur du jugement et du mouvement de roues. Ce robot ne discerne pas compte tenu de la faiblesse de la couche neuronale.

V.1.3.3) Une structure corporelle proche de celle de l'humain

Le robot Miabot communique, marche mais il est aussi doté d'une structure corporelle proche de celle de l'humain. Ceci pourrait déjà éveiller l'attention. Question de savoir s'il s'agit du dépassement de l'humain.

En parlant de structure corporelle comme résultat de l'expérience, l'accent n'est pas mis sur la propriété visible du corps mais sur les éléments du corps humain que possède le robot et qui amènent les scientifiques à l'identifier à l'humain.

Comme éléments, Warnick présente le cerveau biologique. Il est constitué de neurones dont la culture déclenche l'action. Nous l'avons démontré. Le cerveau est dit biologique. Cela signifie qu'il n'est pas la résultante d'une fabrication. Il connaît le processus naturel qui conduit à la naissance. C'est un cerveau humain qui possède l'ensemble de fonctionnalités propres à l'humain. Sa structure reste identique. Le seul changement opéré est la cage, car il se retrouve dans un corps de robot.

Pour Warnick, le fait que le robot possède un cerveau biologique actif fournit la preuve de son hybridité. Peu importe la taille. Dans l'observation, l'auteur en vient à démontrer qu'à l'heure actuelle, un cerveau sur un réseau bidimensionnel contient environ 100 000 neurones. Ceci pourrait être insuffisant au regard des 100 milliards de neurones du cerveau humain. Mais la réussite de la présente expérience peut entraîner une multiplication. La culture tridimensionnelle donnerait 60 milliards de neurones au robot Miabot. Notre robot serait donc proche d'un humain âgé: « Looking ahead, a 4000 * 4000 two-dimensional structure would result in a three-dimensional brain of over 60 billion

neurons- more than half the size of a typical human brain and approaching that of an elderly human »²⁵⁴.

A la question de savoir si le déplacement du robot sur les roues à la différence de l'humain dont le déplacement s'opère avec les pieds, constitue un manque et se pose comme une preuve sensori-motrice qui ôte le robot de l'identité humaine ; Warnick reste optimiste. Partant de l'expérience du déplacement sur roues, faite par les personnes handicapées, l'auteur en vient à penser que cet élément est faible pour dire du robot Miabot qu'il n'est pas un humain. L'humain ne se déplace par toujours avec ses pieds. Certains en ont perdu la capacité mais restent hommes à part entière. De par son déplacement physique, le robot correspond à l'humain handicapé et devrait bénéficier de l'attention requise. Warnick affirme: « More contentious would be an argument suggesting that motor skills are important to consciousness. The robot moves around on wheels. Most humans move around on two legs and manipulate with two arms. But some humans move around on wheels »²⁵⁵.

Mais jusqu'où devrait-on considérer que le fonctionnement du cerveau biologique dans le corps du robot et son déplacement sur des roues comme les personnes handicapées, sont des éléments qui rendent crédible le statut d'être humain de notre robot Miabot ? Warnick ne répond pas à cette question. L'essentiel pour lui est de démontrer que la structure cérébrale et motrice du robot suffit à le considérer comme un être humain. Les fonctionnalités qui président le dynamisme de l'être humain peuvent produire le même effet chez les robots. Si tel est le cas, s'il est possible de déterminer que le cerveau humain constitue le centre de commande qui rend compte de la vie humaine, le robot Miabot est un homme à part entière sur la base des résultats de l'expérience effectuée. L'auteur se sert ici de l'analogie. Il n'épouse pas la perception ni la nature des corps humains et des corps de robots. Son raisonnement reste focalisé sur la résolution de cette question : comment les propriétés empruntées au corps humain fonctionnent-elles au point de réduire la frontière entre le robot et le vivant afin de parler désormais d'une seule réalité : l'être humain et si possible, d'une humanité parfaite ?

²⁵⁴ *Ibid.*, p.325.

²⁵⁵ *Ibid.*, p.326.

V.2) Des parallélismes transhumanistes

Parce que le transhumanisme se définit comme un mouvement culturel et philosophique qui envisage transformer l'humain de manière interne à partir de l'outil technologique afin de supprimer les contingences liées à la maladie, la souffrance corporelle, la vieillesse et la mort ; l'expérience du robot avec cerveau biologique confirme les thèses transhumanistes. Elle constitue un cas de dépassement qui se réaffirme sur deux points : la réductibilité de la conscience humaine au cerveau et l'innovation de la conception du vivant comme co-évolution. La possibilité de l'interaction fonctionnelle entre un artéfact et le corps humaine est-elle la preuve de la possibilité de modifier l'homme ?

V.2.1) Réductibilité de la conscience humaine au cerveau

Peut-on définir la conscience humaine en dehors du cerveau ? La réponse qui ressort de l'expérience présentée est négative. Pour les auteurs, le cerveau humain est le déploiement de tout l'homme. En décentrant ce cerveau du corps, les scientifiques confirment l'hypothèse que la conscience, matrice de la pensée et du jugement humain a pour lieu focal le cerveau. Si tel est le cas, le cerveau constitue l'essentiel de l'humain. Il est l'organe exclusif qui permet qu'on puisse parler de conscience. Cette orientation est fondée sur la considération selon laquelle toute pensée humaine, algorithmique ou normative est un calcul. Le cerveau calcule, donc le cerveau s'identifie à la conscience. En réalité, il existe d'une part un calcul qui agence les chiffres et d'autre part, un calcul abstrait qui fait intervenir l'agencement des concepts.

Sans doute ne faudrait-il pas chercher dans d'autres organes ou autre organe qui puissent parler de l'humain. La première thèse transhumaniste affirmée ici est celle de la mort du corps. Nous sommes face à un tournant décisif où le corps ne revêt plus d'importance, « A mort le corps » ou « fatigue d'être soi » comme nous l'avons souligné un peu plus haut avec Jean – Michel Besnier.

En effet, si la conscience humaine n'a d'autre mode d'expression que le cerveau, la délocalisation du cerveau humain n'affecte pas le fonctionnement de la conscience. C'est dire que cette conscience exerce sa compétence de calcul en dehors du corps. Le dépassement effectué réside dans le fait qu'on parvienne à dire la conscience en dehors du corps humain et que manifestement, les autres parties du corps soient supprimées,

apparaissant comme adjuvants inutiles de l'identité humaine. Comme le cerveau est l'organe vital essentiel de l'organisme, il peut exercer ses fonctions de commande dans un environnement autre que l'humain. Inutiles, on pourrait s'en passer. Le corps humain est ainsi dépassé dans la mesure où on assiste à la manifestation de l'une des promesses faites par les NBIC à savoir la fin de la mort non-voulue. Le corps est un fardeau. Et le fait que le cerveau fonctionne dans un système artificiel qui débouche sur la compétence de la conscience, indique un cas de téléchargement de la conscience ou uploading dans un matériau dit « inaltérable ». Une telle technique illustre bel et bien cette affirmation : « Le transhumanisme dessine un avenir où le corps n'aura plus sa part, ni non plus aucun des déterminismes »²⁵⁶.

Aisément, il convient de voir le trajet de la transformation technologique. C'est l'application des principes de miniaturisation et de « décomplexification ». Comme une clé USB ou une carte mémoire capable de contenir de milliers de renseignements possibles, le cerveau humain peut vivre dans un environnement non-humain et garder l'authenticité du système de calcul appliqué par la conscience. Car la conscience est pour le cerveau ce que le cerveau est pour la conscience. L'humain peut se dépasser par la conservation informatisée des organes de sa pensée. Il peut se penser et normer le réel en dehors du corps. Il peut dépasser le corps et penser, (cette matière contingente soumise aux contingences et aléas de la nature), vivre indéfiniment dans un support artificiel efficace.

L'expérience gomme ainsi un certain héritage philosophique de Blaise Pascal qui concevait un nouveau type de rationalité : la rationalité du cœur. Pascal voyait entre la rationalité cérébrale et la rationalité du cœur un conflit et une distinction qui permettait à la conscience d'établir deux systèmes de valeurs notamment, un système cartésien et un système émotionnel. De même, Rousseau et bien de penseurs de la tradition judéo-chrétienne voyaient en l'organe cœur, une sorte de tabernacle, un élément de détermination de la conscience humaine. Ici, le cœur est évacué. Il suit le mouvement de la mort du corps. Le cerveau assume tous les aspects de la conscience, impliquant émotivité et rationalité.

La deuxième thèse confirmée est celle de l'amélioration des capacités mentales. L'idée même du transhumanisme, telle qu'elle se présente dans la littérature, fait ressortir l'hypothèse d'une transformation totale du vivant. C'est l'amélioration de ses capacités physiques, mentales et morales. Nous insistons moins sur cette forme. Qu'il nous suffise de

²⁵⁶ J.M. Besnier, *Demain les post-humains*, Op. Cit, p.68.

voir par-delà qu'il y a une sorte de désir de perfectionnement du cerveau et de la conscience et partant, un type de perfectionnement des capacités mentales à travers la délocalisation du cerveau. Sur la base de l'intention transhumaniste d'amélioration humaine qui guide cette expérience, nous pouvons à notre avis dire que si le cerveau est placé dans un environnement virtuel, c'est bien parce que les auteurs de l'expérience espèrent que ce cerveau, qui témoigne de la conscience humaine, parvienne à élaborer des calculs plus performants que ceux qui sont réalisés lorsque le cerveau est maintenu dans l'environnement naturel. La culture neuronale menée à travers un système technique jugé meilleur ne concourt pas seulement à la définition du vivant, à son imitation mais à sa transformation.

L'idée de base est celle du perfectionnement par la technologie ; ce qui pour nous, invite à penser que dès le départ, les auteurs estiment que le cerveau, placé dans un corps mortel, est médiocre. S'il ne l'était pas, la thèse d'amélioration des conditions biologiques n'aurait pas de sens. Si la conscience humaine se réduit au cerveau, le déplacement du cerveau peut ouvrir à l'amélioration de la conscience humaine. C'est pourquoi l'expérience aborde la notion d'apprentissage et procède par un système d'augmentation neuronale. Le robot avec cerveau biologique doit être capable d'effectuer une rapide vitesse d'exécution mentale au-delà de l'humain, à l'image de Google, capable en un clic de ressortir un éventail d'informations en quelques secondes dans un univers où il faudrait à l'homme, des années d'études et des nuits d'insomnies pour constituer une bibliothèque.

Cette thèse d'amélioration des capacités mentales vient montrer que le cerveau humain échappe à l'emprisonnement du corps. Il est mobile et peut non seulement maintenir en éveil les facultés mentales de l'humain, mais également il peut les transformer ; de sorte que le progrès humain ne soit pas un processus figé.

V.2.2) Innovation de la conception du vivant

C'est une thèse transhumaniste autre que confirme l'expérience du robot avec cerveau biologique. Sur la base de l'aptitude du cerveau humain à fonctionner dans un corps différent de la structure du corps humain, cette thèse défendue par les scientifiques pourrait s'avérer forte et plausible, dotée d'éléments empiriques. Elle constituerait une innovation qui bouleverse et se situe dans la dynamique du mouvement transhumaniste qui entend se départir de la conception traditionnelle du vivant réduite à la reconnaissance universelle par des propriétés physiques intrinsèques. Plusieurs éléments se dégagent.

Le premier élément de cette innovation consiste à dire que l'humain peut se dire de plusieurs manières. C'est l'aspect phénoménologique de la question. Pourtant, on verrait immédiatement que le multiple de l'humain est aussi vieux que le monde. Autant souligner qu'une différence est amorcée.

Alors que la tradition anthropologique classique présentait l'homme comme un vivant distinct des animaux et des végétaux par son corps, alors que le multiple de l'humain était jusqu'ici dit à partir des éléments de race, de genre, de géographie, de culture ; de tribu, de nation, d'avoir, d'être ; retenant une base physique commune ; alors que l'anthropologie dualiste présentée par Platon et Descartes associait âme et corps dans la définition du vivant ; alors que l'anthropologie judéo-chrétienne, personnaliste défendue par certains auteurs comme Emmanuel Mounier et Jacques Maritain, précisait que l'homme est un Tout (corps-âme-esprit) et non une partie ; l'expérience du robot avec cerveau biologique fait renaître le vivant par la partie. Aucune base unique pouvant même conduire à l'élaboration du multiple telle que menée dans la différence sexuelle par exemple ; n'est admise.

Précisons que la désignation du Tout par la partie se distingue nettement du modèle de l'anthropologie dualiste que posaient Platon et Descartes. Ces deux philosophes hiérarchisaient les catégories. Aussi percevaient-ils que l'âme était supérieure au corps. C'est pourquoi chez Platon l'on retrouve une sorte d'idéalisme et d'idéalisation du réel et de l'homme, plaçant le monde des Idées au-dessus du monde sensible. Chez Descartes, la rationalité procède par l'oubli du corps afin de laisser l'âme s'épanouir. Platon et Descartes partagent une même conception. Si le vivant optimal est dans l'âme, le vivant normal est composé d'âme et de corps. Leur démarche est exclusive. La partie émerge du Tout même si elle finit par en donner sens.

A l'opposé, le Tout dont il s'agit ici est difformé et réformé. « Difformé », il ne reconnaît pas la forme universelle du corps. Il emprunte un élément du corps physique à savoir le cerveau pour dire le Tout (l'humain) par la partie (la conscience humaine). Au final, on se retrouve devant un Tout (humain : cerveau-conscience) émanant de la partie (cerveau-corps) qui produit l'esprit (conscience humaine) tout en restant corps (cerveau). C'est en cela que la « difformation » du vivant, qui procède par « informato-genèse » constitue une réformation.

Le deuxième élément de cette innovation s'inscrit dans la thèse défendue par plusieurs transhumanistes et auteurs bio-libéraux comme Buchanan dans *Beyond Humanity*. Pour eux, le transhumanisme est le prolongement historique de la culture humaine définie

comme une évolution qui engage nature et artefact. Comme nous l'avons indiqué dans la description du débat transhumaniste, Buchanan pense que le transhumanisme ou amélioration humaine n'est pas un fait de modernité. De tout temps, l'être humain s'est toujours transformé dans une période allant de l'écriture à la révolution industrielle en passant par la réforme agraire.

L'expérience du robot avec cerveau biologique vient appuyer la perception de l'évolution saisie comme « co-évolution ». Les frontières entre le naturel et l'artefact sont gommées. Il existe une « co-évolution » (conscience humaine et informatique). Ce déploiement suit le trajet historique de la culture. Ceci signifie que le robot avec cerveau biologique ne constitue pas une expérience à part. C'est une réforme inscrite dans un paradigme d'antan. L'humain, du fait du prolongement qu'impose la culture ; du fait de la croissance de l'intelligence humaine et des nouvelles orientations données par le rayonnement technologique, réalise la symbiose interne de la culture. Il opère la démarche nécessaire vers le non – humain au point où on peut dire que l'hybridation, qui met en relief les éléments artificiels inventés par l'homme, intègre le processus de progrès de la culture et de la civilisation.

Si l'expérience du robot avec cerveau biologique confirme l'hypothèse de Buchanan, elle entretient aussi des ramifications avec le darwinisme. En dehors du principe de causalité qui indique chez Darwin que l'homme est descendant du singe, l'humain d'aujourd'hui pourrait être un « homo technologicus », une autre étape de l'évolution après « homo faber », « homo sapiens » etc.

Il conviendrait d'autre part de penser à la relativisation même du débat transhumaniste. Ce que disent les scientifiques au terme de cette expérience c'est que l'humain n'est rien d'autre que ce que nous voyons et ce qui se transforme.

De ce point de vue, le transhumanisme n'existe que dans les esprits de ceux qui sont restés attachés à la conception traditionnelle du vivant notamment la tradition philosophique de l'antiquité qui renferme l'humain dans les essences et des bio-conservateurs comme Sandel et Fukuyama qui continuent d'affirmer l'existence d'une nature humaine à l'heure de la pensée structurale. Cette conception est une réification. Le mot « transhumanisme » serait lui-même une surenchère lexicale. Car, le préfixe « trans » jouerait une fonction de diversion au lieu de laisser l'humain voir comment il peut se dire à partir de son auto-transformation artificielle. La transformation du vivant s'inscrit dans l'humain. Interprétée au plan de la culture, il n'y a rien de nouveau qui oblige l'humanité à

parler de « transhumain ». Il s'agit en synthèse de l'humain. C'est le processus de la normalité évolutive.

V.3) Discussion

L'expérience du robot avec cerveau biologique que présente Kevin Warnick constitue certes une marche de progrès technoscientifique. On y voit se déceler, pour un cerveau humain, la capacité de fonctionner dans un corps étranger même s'il est difficile d'attester que l'expérience réussit pleinement car le nouveau robot ne réalise pas l'automation absolue. Pourtant cette automation l'une des attentes de l'expérience.

Construire un nouvel habitat au cerveau humain, une nouvelle cage différente de la cage d'Heidegger où seul le langage humain était considéré comme la voie à travers laquelle l'être se dit, c'est nécessairement amorcer l'ouverture au non-humain par voie d'intégration, de symbiose. Toutefois, en prenant appui sur l'hypothèse qui guide jusqu'ici notre réflexion à savoir que le progrès transhumaniste ne garantit pas le progrès moral et le bonheur humain eu égard aux éléments constitutifs du progrès moral que nous avons présentés dans le précédent chapitre et ceux du bonheur qui s'en suivront, en nous fondant sur la controverse du sens de ce progrès transhumaniste, bien de questions se dégagent de l'expérience.

Précisons que notre discussion ne porte pas sur la détermination de l'humanité du robot. En d'autres termes, nous ne cherchons pas à savoir si le robot est un humain ou pas. Outre que cette question apparaîtrait confuse (vu le dissensus existant dans la définition de l'homme en biologie et en philosophie), il convient aussi de noter que l'intention directrice des chercheurs est de fabriquer un « humain parfait ». Une telle intention à notre avis, se situe dans le prolongement de l'humanisme. C'est pourquoi nous portons notre discussion sur le type d'humanisme qui découle de cette expérience eu égard à l'ambition des transhumanistes de résoudre la question culturelle de la perfection humaine, promettant à l'humain le progrès moral et le bonheur. De manière concise, trois questions guident notre argumentation : - l'humanisme issu de l'expérience du robot avec cerveau biologique est-il susceptible de traduire l'idéal de perfection que poursuit l'humanisme transhumaniste ? – Les éléments de définition matérielle de l'humain qui en ressortent sont-ils pertinents pour envisager l'hypothèse d'un progrès moral ? – Y-a-t-il possibilité de parler de bonheur humain dans cette expérience qui montre un cas précis de posthumanité ?

V.3.1) Humanisme critique

A notre avis, l'expérience du robot avec cerveau biologique repose sur l'idéal humaniste de perfectionnement de l'humanité. Elle s'appuie sur des éléments matériels, englobe la structure neuronale pour améliorer la condition biologique de l'être humain dont le cerveau est désormais placé dans un environnement extra-corporel. Le paradigme ultime de cette expérience est donc matérialiste. La preuve en est que les chercheurs se réfèrent à la communication neuronale et au modèle sensori-moteur pour déterminer le robot comme être conscient et partant être humain parfait, suivant l'intention d'amélioration humaine. Si cette intention n'existe pas, nous voyons mal pourquoi les auteurs de l'expérience auraient délocalisé le cerveau alors qu'ils n'indiquent par exemple pas une intention autre, stipulant que le but de l'expérience soit par exemple médical, ordonné à sauver une vie. Ceci montre que l'expérience était fondée sur l'impératif scientifique de la connaissance.

En observant le processus argumentatif qui conduit les chercheurs à la détermination de la conscience du robot pour espérer parler d'humanité parfaite, on peut déceler que cet idéal de perfection reste abstrait ; l'expérience ayant abouti elle-même dans les faits à un être hybride ou être quelconque.

Le transhumanisme part de l'hypothèse d'une transformation biologique des capacités. Si l'idéal de perfection existe, c'est bien parce que les thèses de l'amélioration supposent que les résultats de toute amélioration humaine auront une dimension de progrès par rapport aux capacités antérieures. Or que ce soit dans la référence au nombre de neurones du robot avec cerveau biologique impliquant l'idée qu'il est proche d'un homme âgé ou dans la référence de cet être quelconque à un handicapé, on perçoit plutôt des rapprochements à l'humanité existante.

Dès lors, on pourrait bien se demander à quel niveau cette expérience, qui devient manifestement un « bricolage » de la conscience et de l'humain, constitue un dépassement ! Car l'idée de dépassement de l'humain est au cœur de tout projet transhumaniste et en constitue l'espoir véritable. A-t-on vraiment dépassé l'humain quand on y fait régulièrement référence en se focalisant sur ses stades de vulnérabilité (humain âgé et handicapé) alors que le modèle transhumaniste entend reposer sur le perfectionnement morphologique ? Logiquement, on se serait attendu à un « humain » supérieur. Seulement et c'est bien notre constat, la fonction « trans » ici se traduit par le

trajet de la modification morphologique. Qu'apporte de plus l'expérience du robot avec cerveau biologique aux autres formes d'humanisme si ce n'est le fait que cette expérience véhicule l'idée que le cerveau humain peut exercer ses fonctions de commandes dans un corps de robots ? Ce paradigme matérialiste de l'humanisme transhumaniste travaille-t-il vraiment à l'amélioration de la condition biologique de l'homme au point de suggérer qu'on accepte la thèse répandue que le transhumanisme résout mieux le problème culturel et historique du désir de perfectionnement de l'humain ?

L'humanisme de cette expérience est manifestement critique. Loger l'humain dans un corps de robot n'est pas nécessairement travailler son amélioration mais le situer dans d'autres espaces de vie.

De ce fait, dans la mesure où l'idée de bonheur est étroitement liée dans les thèses transhumanistes à celle de la perfection biologique de l'humain, il s'en suit que cette promesse ne peut être réalisée dans les conditions d'imperfection que présente l'expérience du robot avec cerveau biologique. Ceci montre soit la difficulté d'élaborer une théorie du bonheur qui repose sur l'idée de perfection, laquelle ferait disparaître le bonheur comme vécu et ressenti ; soit l'idée que les transhumanistes se trompent eux-mêmes dans leur conception du bonheur. Ils défendent une promesse du bonheur sans en élaborer les moyens concrets qui puissent permettre de parler de sa réalisation.

Cette absence de lien empirique entre le bonheur et le robot avec cerveau biologique illustre notre thèse : le bonheur humain a pour condition de possibilité, la vulnérabilité ou finitude. Parler de perfection c'est annihiler l'idée de bonheur. Un être parfait n'a besoin de rien et ne peut parler de bonheur.

V.3.2) De la réductibilité de la conscience humaine au calcul à l'inexistence du progrès moral

Les éléments de définition matérielle de l'humain que l'on trouve dans l'expérience du robot avec cerveau biologique sont-ils pertinents pour envisager l'hypothèse d'un progrès moral ?

Comme nous l'avons signifié un peu plus haut, les résultats de l'expérience donnent à voir trois aspects : - la communication de la culture neuronale - la mobilité du robot avec cerveau biologique – une structure corporelle proche de celle de l'humain. Ces trois aspects culminent dans le statut « d'être conscient », statut ultime qui permet selon les

auteurs de l'expérience de parler d'humanité et à notre avis d'humanité parfaite car l'expérience est placée dans le contexte des expériences d'amélioration humaine.

Seulement, les éléments qui définissent un type d'humanité précis et une forme concise de conscience humaine réduite au calcul nous semblent partiels pour envisager l'hypothèse d'un progrès moral. Même si l'objectif de l'expérience n'est pas nécessairement de parler de progrès moral, le fait que cette expérience s'inscrive dans une démarche de transhumanisme qui vise la transformation totale de l'humain et que le transhumanisme vise l'amélioration physique, intellectuel, mental et moral de l'individu ; nous permet d'envisager des analyses.

Le progrès moral suppose au moins deux conditions : l'existence d'une humanité car la morale concerne l'homme (tel qu'il est dans sa vulnérabilité et sa finitude) et la détermination de la conscience morale.

S'agissant du premier point c'est-à-dire l'existence d'une humanité, il convient de voir que le statut du robot avec cerveau biologique reste controversé. S'il est possible au plan biologique de reconnaître un certain degré d'humanité lié à l'exercice du cerveau et à sa nature, organe vital de l'être humain, il reste qu'en dehors de cet aspect matérialiste, le statut d'une humanité authentique et *a fortiori* parfaite, est philosophiquement discutable. Le robot avec cerveau biologique est un hybride qui assume le paradigme de la posthumanité. Celle-ci postule la création d'une autre espèce, différente de l'homme. C'est bien ce que donne à voir ce robot. D'ailleurs sur le plan physique, en dehors du cerveau (que l'on ne voit même pas), rien n'atteste *a priori* qu'il s'agit d'un être humain. Est-il possible à tout être humain, (pour être trivial), de dire « j'ai vu un homme se promener dans la rue » ? Non. Tout au plus, il pourrait dire, « j'ai vu un robot ». Puisque le robot avec cerveau biologique est une espèce autre, il en découle que la condition de possibilité d'un progrès moral est difficile à déterminer sinon absente et ce, au travers de la controverse sur l'humanité du robot avec cerveau biologique.

Même si ce robot venait par un mécanisme d'augmentation de la structure neuronale à être doté de capacités supérieures, le scepticisme du progrès moral se poursuivrait. Un tel être effacerait la vulnérabilité que l'on reconnaît à l'humanité et qui donne à la morale, l'aspect d'un discours de protection de l'humain à travers la connaissance et la réalisation de la norme.

La controverse de l'humanité du robot pourrait entraîner une autre : la dimension relationnelle à partir de laquelle se fonde le discours éthique. Ce discours est évaluatif dans la mesure où il concerne le rapport de l'homme à lui-même dans la connaissance de la loi

morale et le rapport de l'homme à ses semblables, dans l'application des normes morales. La communauté morale est avant tout humaine. Cette considération est nécessaire parce qu'elle permet d'envisager une perspective du progrès moral qui repose sur la connaissance et l'application des normes morales en vertu des deux types de rapport soulignés. Or, le statut d'être hybride du robot avec cerveau biologique l'isole dans le non-humain, l'excluant de la communauté morale.

La promesse de progrès moral peut –elle véritablement se réaliser dans cette orientation où le robot avec cerveau biologique, « être quelconque » resterait un non-humain ? Il est permis d'en douter.

En ce qui concerne la deuxième condition de possibilités du progrès moral à savoir la détermination de la conscience morale, on ne peut que regretter que l'expérience du robot avec cerveau biologique se solde par l'hypothèse qu'on peut créer un certain degré de conscience. Mais la conscience dont il est question ici n'a pas de rapport avec la conscience morale, du moins ce rapport n'est pas démontré. En effet, à la question de savoir si le robot avec cerveau biologique fait l'expérience de la conscience, Kévin Warnick avance la thèse selon laquelle les scientifiques considèrent que ce robot assume le statut d'être conscient.

Dans plusieurs passages de l'article, l'auteur examine les arguments à l'opposé de ce statut. Il en arrive à l'idée qu'aucun argument n'est susceptible de remettre en question l'expérience d'être conscient. Opérationnaliste, le modèle argumentatif des scientifiques épouse d'une part le raisonnement par l'absurde. Il dit ce statut en éliminant tour à tour les aspects contraires. D'autre part, il entrevoit une analogie significative qui rapproche chaque fois le robot avec cerveau biologique de l'humain.

La position des scientifiques apparaît comme une réponse aux préoccupations critiques qu'avait formulées Roger Penrose dans ses deux ouvrages significatifs : *L'esprit, l'ordinateur et les lois de la physique*²⁵⁷ et *Les ombres de l'esprit. A la recherche d'une science de la conscience*²⁵⁸. A partir d'une critique des mathématiques et d'une mise en avant de la physique quantique, cet auteur défendait l'idée que la conscience est une propriété spécifiquement humaine en démontrant contre l'avis de Cotterill que ni les machines, ni l'ordinateur, ni le robot ne disposent d'une compréhension authentique et d'une intelligence véritable.

²⁵⁷ R. Penrose, Paris, Interéditions, 1992.

²⁵⁸ *Id.*, Paris, Interéditions, 1995.

Si le robot assume (pour les auteurs de l'expérience) comme l'humain, le statut d'être conscient, c'est à coup sûr, parce que la conscience attribuée ici résiste à trois objections examinées. Elles constituent l'essentiel des principaux griefs lancés.

D'abord l'objection de la taille. Plusieurs voix s'élèvent pour décrier l'aspect minimal du robot avec cerveau biologique. A l'inverse, les scientifiques se projettent et pensent que le robot pourrait avoir 60 milliards de neurones. L'humain en compte 100 milliards. Ce critère semble faible pour dire du robot avec cerveau biologique qu'il n'est pas un être conscient. Pour s'en convaincre, une comparaison avec un type précis d'humain est établie. Elle indique que le robot serait proche d'un humain âgé qui du fait de la dégénérescence vitale aurait perdu certains neurones sans pour autant perdre son statut d'être conscient. Devrait-on en l'occurrence penser qu'il cesse d'être humain (se demandent les auteurs de l'expérience) ?

Bien plus, tous les humains ne disposent pas de 100 milliards de neurones. Des écarts existent. Cela est une autre preuve qui conforte le statut d'être conscient du robot. Rien n'exprime davantage cette position que ce passage de Kévin Warnick :

What the arguments against our robot being conscious? Perhaps 60 billion is still not 100 billion, and that's it? But then we need to start counting the number of brain cells in each human's head, such that those whose total falls below a threshold (let's say 80 billion) will find themselves no longer classified as a conscious being. Perhaps we will need some basic test of communication such as the Turing (Turing 1950) and everyone must achieve a basic standard in order to avoid the cut.²⁵⁹

La deuxième objection à laquelle répondent les auteurs de l'expérience concerne les compétences sensorielles et émotionnelles. D'aucuns penseraient que la contribution sensorielle de ce robot est très faible pour converger vers la définition de son humanité. Pour les auteurs de l'expérience, loin de là. Le robot est constitué des neurones humains. C'est l'ouverture à l'expérience sensorielle. Certes la contribution n'est pas la même au regard de l'apport sensoriel de l'humain. Mais cette différence de degré d'exercice neuronale n'affecte pas la démarche de l'expérience sensorielle. L'intensité sensorielle importe peu:

Is it possible our robot must have the same sensory input as humans to be considered conscious? Well, even now audio input abilities are being given to the robot; olfactory (smell) is another short-term possibility, along with basic touch and vision systems. The only difficulty appears to be with taste, due to its subjectivity. But surely we would not suggest that people who have no sense of taste are not conscious. Or

²⁵⁹ K. Warnick, *Op. Cit.* p.325.

that those who are blind or have a hearing deficiency also lack consciousness. Sensory input, in itself, is not critical to one's status as a conscious being²⁶⁰.

D'où cette conclusion : « L'apport sensoriel en lui-même n'est pas critique pour son statut d'être conscient ».

La troisième objection possible soulève la question des compétences motrices. Phénoménologiquement, le robot avec cerveau biologique a un corps physique de machine qui se distingue du corps humain. Il se déplace sur deux roues quand les humains se déplacent sur deux jambes et manipulent avec deux bras. Cependant, il s'agit pour les auteurs de l'expérience ; d'une comparaison relative. Aussi assertent-ils que cet aspect s'avère faible et discutable pour contester le statut d'être conscient du robot. En réalité, l'argument de la nature du corps peut être dépassé dans un environnement où plusieurs humains se déplacent avec des prothèses. La conscience humaine ne résulterait pas de cet écart de propriétés matérielles. Ce qui importe à leurs yeux est le mouvement, acte moteur. La forme peut être mise entre parenthèses. Kévin Warnick écrit : « The fact that our robot has a physical robot body is, therefore, not a reason to claim that it is not a conscious being »²⁶¹.

Les objections des chercheurs ont pour objectif de déterminer l'expérience de la conscience humaine faite par le robot. S'il y a conscience et que l'homme se définit par la conscience, un certain niveau de conscience est créé. C'est une forme d'humanisme qui procède par création artificielle de la conscience humaine.

Toutefois, le fait de créer un degré de conscience humaine pose question, à notre avis, à l'ambition de perfectionnement de l'humanité. Pour déterminer la conscience humaine, on perçoit très bien que les chercheurs font recours à un modèle d'observation qui repose sur le paradigme matérialiste. Parce que le robot peut se déplacer sans heurter le mur, il est un être conscient. La conscience ici est déduite du rapport du robot avec son environnement physique. Aucune référence n'est faite de sa capacité de discernement des propriétés qui relèvent de l'esprit telles que le bien et le mal. Par le mécanisme de programmation, le robot avec cerveau biologique répond à la simulation. C'est l'automation.

C'est ici que réside notre problème fondamental lié à ce type d'humanisme qui définit une conscience partielle de l'humain devant les objectifs de perfectionnement. Le

²⁶⁰ *Ibid.*, p.326.

²⁶¹ *Ibid.*

modèle de conscience humaine que propose les chercheurs est si incomplet qu'il est difficile d'envisager l'hypothèse d'un progrès moral. Si la conscience devait se réduire à un simple mécanisme de calcul qui détermine la mobilité physique et la sensation, quelle place donner à l'humanité de l'homme puisque la machine calcule ?

Du point de vue moral, le concept de conscience morale renvoie à l'aptitude de discernement. Il invite à la compréhension et non à la programmation. Ce terme rejette la mécanisation au point où on peut indiquer que la conscience morale se réalise dans la liberté de l'agent en tant que juge autonome. Le critère de jugement intérieur est une propriété essentielle. Ce critère est d'ailleurs la synthèse de la controverse entre la conscience morale (terme réservé à la tradition philosophique antique) et le sens moral (concept préféré des Modernes). Si l'opposition est née de la nature de la conscience morale, débat de l'inné et de l'acquis soulevé par Hutcheson préférant le terme « sens moral » dans la philosophie moderne dont il donne la définition suivante : « une détermination de nos esprits à recevoir des actions observées les idées simples d'approbation ou de condamnation »²⁶², il reste que le consensus sur la conscience morale comme jugement intérieur a résisté à cette opposition. Par « conscience morale », Démocrite entendait la perception que nous avons des actions mauvaises que nous avons commises²⁶³. Bien que ce terme ait connu une évolution de l'Antiquité au Moyen âge, l'idée de la conscience morale comme puissance irréductible et spécificité de l'humain est restée au centre des définitions. Cela explique pourquoi le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* a réservé aux deux termes, la même signification. Il y est écrit : « Si le sens moral et la conscience morale sont réunis dans un seul article, c'est qu'ils ont un point commun fondamental : ils caractérisent la capacité grâce à laquelle des êtres doués de raison perçoivent ou connaissent le bien et le mal, ce qui leur permet tant d'évaluer et de diriger leurs conduites que de se juger eux-mêmes »²⁶⁴.

Face à cette définition, il y a lieu de s'interroger sur la dynamique d'un perfectionnement de l'humain qui n'indique aucun aspect de l'évaluation de la conduite morale. L'humanité parfaite peut-elle exclure la dimension morale ? La conduite du robot avec cerveau biologique dénote uniquement de la mobilité. Aucune référence à la norme morale n'est faite. La conscience parfaite semble être celle qui permet au robot avec cerveau biologique d'activer le processus sensori-moteur par un mécanisme de

²⁶² M. Canto Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tome 2, Paris, PUF, 1996, p.1759.

²⁶³ Cf. *Ibid.*, p.1758.

²⁶⁴ *Ibid.*

programmation. L'absence d'une conscience morale, capable de percevoir et de connaître le bien et le mal, ne peut conduire qu'à la conclusion que le robot avec cerveau biologique ne fait pas l'expérience du progrès moral. Ce progrès est avant tout progrès de la conscience morale. C'est elle qui détermine la conduite des actions et permet d'élaborer une évaluation de la connaissance des normes et leur application. Comment interpréter dans cette perspective la promesse de progrès moral des transhumanistes tant l'expérience de la conscience montre l'élaboration d'un petit degré de conscience qui ne se rapproche même pas de la capacité de jugement sur laquelle s'étaient fondées les théories modernes dans leur perception du perfectionnement moral vu comme autonomie de l'agent. L'humanisme transhumaniste serait-il en deçà de l'humanité eu égard au stade inférieur de l'élaboration de la conscience et le vide de l'aspect du jugement du bien et du mal ?

Il y a plus. Pour parler de conscience morale, il faudrait d'abord parler de conscience humaine. En tant que jugement intérieur, la conscience morale intervient plus tard dans le processus de devenir de l'humain. L'enfant n'a certainement pas de conscience morale. Mais il reste un humain. Seulement, si l'enfant reste humain, c'est bien parce que les avis ne divergent pas sur ce qu'il est. Or, le robot avec cerveau biologique se situe dans l'entre-deux de l'humanité et de l'homme-machine. C'est au demeurant un être quelconque. Cela signifie qu'on peut remettre en question le degré de conscience établi par les chercheurs et la spécificité requise pour parler de conscience humaine. C'est ici que la question s'avère profonde tant elle cherche à interroger la nature du robot avec cerveau biologique et le risque de réduire la conscience humaine au calcul sensori-moteur.

Les recherches de Rogers Penrose peuvent fournir un éclairage, donnant un certain nombre d'éléments d'appui qui permettent qu'on parle de conscience humaine. Si ces éléments, à notre avis, ont un certain degré de complétude, il s'en suit que la thèse de l'humain parfait dans l'expérience du robot avec cerveau biologique se doit de les englober pour les transcender avant d'envisager l'hypothèse d'un discours sur le progrès. Tout humanisme transhumaniste se doit d'élaborer sur le plan quantitatif et qualitatif, des aspects clairs qui permettent de voir qu'il y a un plus par rapport à l'humanité antérieure.

Dans l'ouvrage *Les ombres de l'esprit* paru comme prolongement de *L'esprit, l'ordinateur et les lois de la physique* ; Roger Penrose examine à l'opposé de l'hypothèse d'un robot dit « humain », la non-calculabilité de la pensée consciente dans la première

partie. Le chapitre premier y est consacré et porte le titre « Conscience et calcul ». L'auteur présente ce qu'il désigne « L'A, B, C, D du calcul et de la pensée consciente »²⁶⁵ :

- A. Toute pensée se réduit à un calcul ; en particulier, le sentiment de connaissance immédiate consciente naît simplement de l'exécution de calculs appropriés.
- B. La connaissance immédiate est un produit de l'activité physique du cerveau ; mais bien que toute action physique puisse être simulée par un calcul, une telle simulation ne peut par elle-même susciter la connaissance immédiate.
- C. La connaissance immédiate est suscitée par une action physique du cerveau, mais aucun calcul ne peut simuler même à la perfection, cette action physique.
- D. On ne peut expliquer la connaissance immédiate à l'aide du langage de la physique, de l'informatique, ni de quelque autre discipline scientifique que ce soit.

Si C. est la thèse défendue par Penrose comme il affirme lui-même : « C. m'apparaît plus proche de la vérité. Il est plus opérationnaliste que B. dans la mesure où il affirme l'existence de manifestations externes d'objets conscients (par exemple du cerveau) qui diffèrent des manifestations externes d'un ordinateur : il dit qu'un ordinateur ne peut simuler correctement les manifestations externes de la conscience »²⁶⁶ ; thèse que nous partageons du fait de ses implications éthiques, force est de constater que le point de vue A. exprime nettement la logique qui gouverne l'expérience du robot avec cerveau biologique. L'essentiel est ce constat : « Tout robot informatisé qui, lors d'un interrogatoire soutenu, se comporte de manière convaincante comme s'il possédait une conscience, doit être considéré réellement conscient »²⁶⁷.

La réductibilité de la conscience au calcul se trouve signifiée par les objectifs assignés à l'expérience. Jusqu'ici, les scientifiques ont eu pour souci de savoir si le robot était capable de marcher à partir des calculs et de la programmation appropriés, menés par la culture des neurones et la simulation informatique. Le déplacement physique du robot a suffi et permis aux scientifiques de dégager la conclusion selon laquelle le robot était doué de conscience. C'est dire que l'opération effectuée sur le cerveau a donné ce triptyque constitutif : calcul-conscience-humain. Mais dans quelle mesure des opérations physiques constituent-elles le siège de définition de la conscience et l'humanité de l'homme ? N'y a-t-il de physique que d'homme ? Pour parler de conscience, les scientifiques n'ont pas

²⁶⁵ R. Penrose, *Les ombres de l'esprit*, Op. Cit., p.8.

²⁶⁶ *Ibid.*, p.11.

²⁶⁷ *Ibid.*

abordé les questions du jugement et de la compréhension authentique. Le robot avec cerveau biologique est-il capable de distinguer le bien du mal, le juste de l'injuste ? Est-il capable de mener une vie de vertu ? Avec qui devrait-il la mener dans un environnement où les opérations logico-mathématiques et informatiques désignent le tout de la conscience et le tout humain ? Jusqu' où devrait-on définir l'authenticité de l'humanité en l'absence de toute vie morale ?

L'analyse de Roger Penrose s'attache à démontrer la spécificité de la conscience humaine. En intégrant les aspects de jugement et de compréhension authentique et la complexité du cerveau, l'auteur montre que l'humanité de l'homme ne peut se dire du simple calcul physique du cerveau. L'humanité est complexe. Et si tel est le cas, l'élaboration de sa perfection est plus profonde encore. De ce point de vue, un humanisme qui ne remplit pas les conditions de la conscience humaine pourrait-il prétendre au progrès moral ? Il est permis d'en douter. Et même, le processus d'imitation de la conscience humaine n'est pas la clé de la détermination de son existence. Parce que du point de vue moral, « la conscience est la raison pratique représentant à l'homme son devoir pour l'acquitter ou le condamner en chacun des cas où s'applique la loi »²⁶⁸, rien n'indique que le robot avec cerveau biologique sait qu'il marche, situé dans le modèle numérique de la simulation. Le progrès moral est inexistant.

Il nous reste à déduire brièvement la question du bonheur. Y-a-t-il possibilité de parler de bonheur humain dans cette expérience qui définit un cas précis de posthumanité ?

En vertu des développements ci-dessus présentés, la conclusion est précise : le robot avec cerveau biologique ne fait pas l'expérience du bonheur humain. En effet, l'intention qui guide la recherche est celle de l'humanité parfaite. Il y a ici réduction des catégories humaines qui pouvaient permettre au robot de parler de satisfaction. S'il fallait s'en tenir, de quelle satisfaction s'agirait-il ? Au cas où l'expérience aurait réussi, créant un humain supérieur, remplissant toutes les considérations de la conscience humaine (épistémologique et morale) et impliquant d'autres aspects d'autonomie et de puissance biologique, l'idée même de bonheur humain dans un tel contexte aurait disparu. Ceci nous consent de dire que dans la mesure où le bonheur est une expérience empirique qui se vit dans la satisfaction d'une œuvre ou d'un devoir accompli, le bonheur humain pourrait être possible ici non pas dans la détermination de la satisfaction du robot avec cerveau biologique, mais dans la satisfaction des chercheurs ; auteurs de l'expérience. Il s'agirait nécessairement

²⁶⁸ E. Kant, *Doctrines de la vertu*, Op. Cit., p.72.

d'un bonheur défini comme satisfaction d'avoir créé un degré de conscience par des mécanismes de délocalisation du cerveau humain. Bonheur comme satisfaction des résultats de la recherche.

Tout bien fondé, l'expérience du robot avec cerveau biologique fournit un degré partiel de création de la conscience humaine. C'est une imperfection incompatible avec l'enjeu de perfection qui détermine les promesses de progrès moral et de bonheur dans les thèses transhumanistes. Du point de vue humaniste, une telle expérience se retrouve en deçà du modèle de l'humanisme de la Modernité, de quoi penser que les transhumanistes ne répondent pas à la question de la perfection qu'ils réclament. Déjà, les conditions du bonheur restent incertaines.

Chapitre sixième :

Les conditions du bonheur humain face au transhumanisme

Humain, le bonheur est une question pratique qui implique le ressenti et le vécu. C'est la satisfaction d'un besoin, un état d'esprit. Cette conception rencontre dans la littérature du transhumanisme, une opposition. Mais les éléments avancés par les auteurs de l'amélioration humaine peuvent-ils réellement justifier l'idée d'un bonheur humain. Ce chapitre final examine cet aspect. Nous démontrons que la promesse du bonheur ne trouve pas un terrain d'entente du fait de l'introduction des catégories post-humaines et d'une psychologie qui ne tiennent pas compte des conditions nécessaires à la signification humaine du bonheur.

VI.1) Les promesses du bonheur

Notre souci dans cette partie est de mettre en relief les différentes composantes ou déclinaisons du bonheur dans le transhumanisme.

VI.1.1) Bonheur comme orientation des approches transhumanistes

La lecture attentive des transhumanistes montre un réel intérêt pour la question du bonheur. Les auteurs reprennent à nouveaux frais la préoccupation antique où le bonheur était considéré comme le plus grand bien, la quête universelle de l'humain. Pascal estimait de plus belle que le bonheur structure l'entendement de tout homme, y compris l'entendement de celui qui va se pendre. Si cette thématique occupe une place de choix dans la littérature du transhumanisme, force est de constater que Nick Bostrom en donne une direction radicale qui suscite un ensemble de questionnements sur le sens du bonheur.

Dans *La Lettre d'utopie*, l'auteur consacre des axes fondamentaux qui indiquent que le bonheur est la recherche permanente de la dynamique transhumaniste et son point focal. Certes le discours transhumaniste tend-t-il à déduire çà et là le bonheur de la transformation humaine, biologique pour l'acquisition de meilleures conditions de vie. Avec Nick Bostrom, la question surpasse le meilleur pour devenir ce à quoi l'humanité se doit de tendre ou point de justification de tout projet transhumaniste. Cela, le philosophe suédois le perçoit en deux directions : - la cristallisation de la thématique du bonheur – les trois étapes qui constituent son accomplissement.

VI.1.1.1) Le discours thématique

Nick Bostrom présente le discours d'un posthumain aux humains. Sa Lettre s'ouvre par cette affirmation : « Cher humain, Salutations et que cette lettre vous trouve en paix et dans la prospérité »²⁶⁹. Il s'agit pour l'auteur de donner l'itinéraire qui conduit au bonheur. Le posthumain est perçu comme un être heureux qui effectue le trajet de l'amélioration technologique. C'est un être transformé, débarrassé de l'identité biologique ordinaire. Il peut se présenter sous la forme d'un robot, d'un cyborg ou d'un être quelconque dont le visage donne la texture d'un appareillage technologique. Dans plusieurs passages le philosophe ne manque pas d'inviter l'humain à se départir des « conditions-limite » d'un bonheur pour embrasser l'axe programmatique. Tenez : « Je vous écris pour vous raconter ma vie-comme elle est belle – que vous pouvez choisir pour vous »²⁷⁰. La quête du bonheur véritable, dans l'horizon technologique, prend la signification d'une rupture totale avec les limites de la nature. C'est la satisfaction complète. Aussi Nick Bostrom pense-t-il qu'avant le trajet de l'auto-transformation artificielle, l'humain vivait dans une sorte de précarité. Le champ des possibles est là. Sont à proprement parler heureux, ces êtres qui réalisent en tant que posthumains, ce qu'ils avaient comme potentiel et imagination. La transformation optimale de l'identité est de mise.

Le bonheur du posthumain transcende l'imagination humaine. Car, le posthumain qui invite l'humain à rejoindre son monde, adopte une posture de séduction comparative. Heureux, il avoue ne pas être capable d'exprimer le paroxysme de son état : « Comment puis – je vous raconter ma vie ? Quels mots pourraient traduire la merveille ? (...) Je

²⁶⁹N. Bostrom, *Lettre d'utopie*, 2010, p. 1., disponible à [http:// www.nickbostrom.com/translations/utopie.pdf](http://www.nickbostrom.com/translations/utopie.pdf).

²⁷⁰ *Ibid.*, p.7.

convoque le souvenir de votre meilleure expérience – à quelle fin ? Dans l'espoir d'éveiller en vous le désir de partager mon bonheur »²⁷¹.

De fait, apparaît chez Nick Bostrom un modèle évaluatif qui indique que le bonheur est l'approche majeure du transhumanisme et sa finalité réelle. Pour preuve, le posthumain pense réaliser la synthèse des aspirations profondes de l'humain. Le bonheur est déduit des capacités technologiques, d'une transformation artificielle du vivant. C'est l'auto-dépassement qui implique l'idée d'un changement d'espèce, une sorte de métaphysique de l'existence. Le transhumanisme est l'au-delà de la pensée humaine. Le philosophe décrit : « Avez-vous déjà connu un moment de félicité ? Sur les rapides de l'inspiration, peut-être, où vos mains étaient guidées par une force supérieure pour tracer les formes de la vérité et de la beauté ? Ou peut-être avez-vous trouvé un tel moment dans l'extase de l'amour ? Ou dans un succès glorieux accompli avec de bons amis ? »²⁷².

En effet, la vie de l'humain est entrelacée d'un champ de limites qui ne rendent pas possible le franchissement de l'horizon du bonheur. Ce que compare l'auteur, c'est précisément l'idée d'une vie humaine sans auto-transformation artificielle face à une vie marquée par l'idéal de posthumanité. En l'absence d'auto-transformation artificielle, la vie humaine est imparfaite, pleine de manque et de désir. Pour se réaliser comme un être heureux, l'humain se doit de franchir l'étape radicale de la posthumanité en prenant le trajet du transhumanisme. La thématique du bonheur devient chez Nick Bostrom la destinée, le parachèvement de l'itinéraire transhumaniste. C'est un état existentiel qui comble l'humain. D'ailleurs, plusieurs références sont faites à l'idée de résurrection dans l'univers de la religion. De telles expériences instaurent un climat de compétition entre le transhumanisme et les religions, portées à définir l'au-delà de l'existence humaine comme un lieu, un espace de bonheur inestimable.

Si pour Nick Bostrom le bonheur n'est pas humain, c'est précisément parce qu'il envisage un état de satisfaction complète, clair à l'esprit de tout humain qui emprunterait le chemin de son devenir technologique :

Vous pourriez dire que je suis heureux, que je me sens bien. Vous pourriez dire que je ressens une félicité sans pareil. Mais ce sont là des mots inventés pour exprimer l'expérience humaine. Ce que je ressens se trouve aussi loin au-delà d'un sentiment humain que mes pensées le sont d'une pensée humaine. J'aimerais pouvoir vous montrer ce que j'ai en tête. Si seulement je pouvais partager une seconde de ma vie avec vous.²⁷³

²⁷¹ *Ibid.* p. 7-8.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*, p.9.

L'utopie est manifestement, pour ce philosophe un lieu. C'est un espace de satisfaction de tous les désirs : « Nous appelons les vies que nous menons ici : Utopie ». Conscient de cet état de choses, il invite l'humanité universelle à amorcer l'étape du bonheur à partir d'une transformation artificielle. C'est la rupture avec les catégories classiques de l'idée de bonheur : « Bien que cette lettre soit au singulier, j'écris vraiment de la part de tous mes contemporains et nous nous adressons à tous vos contemporains »²⁷⁴.

La trajectoire de l'universalité du bonheur se précise et en prend forme. Cette affirmation en consolide la réalité. Apparaît dès lors, une sorte de mise en route globale qui montre la cristallisation du transhumanisme sur la promesse du bonheur. Comme le bonheur constitue le bien suprême que recherchent tous les hommes, ce bien est possible dans le cas d'espèce par la mise en relief par tous et chacun, de la dynamique technologique. L'impression qui se dégage est la radicalité tant il est possible de voir que le transhumanisme semble ne retenir comme bonheur que la transformation artificielle du vivant. L'invitation du posthumain en dit long ! L'humain est la vitesse inférieure du posthumain. Il se doit de transcender son état, marqué de limites pour embrasser le champ de ses possibles et enfin, parvenir au bonheur désiré. Le transhumanisme est ainsi une philosophie qui s'achève dans la posthumanité avec en arrière-plan, la réalisation du plus grand bien humain : le bonheur.

VI.1.1.2) Dévoilement du bonheur : les trois transformations.

La description du bonheur suit trois transformations notamment : la protection de la vie, l'optimisation de la cognition, l'élévation du bien-être.

VI.1.1.2.1) La protection de la vie

« Votre corps est un piège mortel. Cette machine vitale et véhicule fatal, à moins qu'elle ne cale d'abord ou s'écrase, est sûre de rouiller bientôt. Vous avez la chance de profiter de sept décennies de mobilité ; huit si vous êtes le favori de Fortuna »²⁷⁵.

Il s'agit d'une grille de lecture posée sur la première étape du bonheur transhumain. C'est la transformation totale du corps surtout que sa texture est jugée fragile, limitée, imparfaite. Le transhumain se doit de se doter d'un corps solide, de dépasser les limites

²⁷⁴ *Ibid.*, p.7.

²⁷⁵ *Ibid.*, p.9.

liées aux contingences de la nature. Le bonheur réside en la dotation d'un appareillage détaché du corps ordinaire. C'est une sorte d'amélioration physique. Deux éléments se dégagent, constitutifs de l'immortalité du corps.

Tout d'abord, la question soulevée est celle du temps. Comment parvenir à se doter d'un super-corps qui transcende le temps ? Le corps humain pour Bostrom est voué aux conditions de sa finitude. Il est soumis aux aléas du temps. Et parmi ces aléas, l'auteur souligne la violence, la sous-alimentation, l'infarctus, le cancer. Ce sont autant de limites qui ne rendent pas possible la réalisation du bonheur. Elles constituent la cause de la mort prématurée. Seul le corps technologique est susceptible de résister au temps, embrassant le canevas de l'immortalité. Le bonheur du transhumain est la victoire sur les maux qui fragilisent le corps humain : « Il faut que vous preniez le contrôle des processus biochimiques dans votre corps afin de vaincre, dorénavant, la maladie et la sénescence »²⁷⁶. Vaincre la maladie et la sénescence, n'est-ce pas là indiquer l'horizon de validité de la durée. Eh bien, c'est ce que semble viser l'auteur. Ce dépassement de la condition corporelle, perçue chez Bostrom rappelle fort l'essentiel du discours transhumaniste. Comme nous l'avons indiqué dans nos précédents chapitres, le transhumanisme est à la fois, un mouvement culturel et intellectuel qui entend améliorer les capacités physiques et mentales de l'être humain. Si la finalité d'une telle amélioration est le bonheur, il convient d'arguer que Nick Bostrom ne présente pas seulement le corps mortel comme un corps soumis à l'amélioration ; mais un corps en rupture avec les catégories qui constituent le bonheur véritable. On a comme l'impression que le bonheur est défini comme une transformation biologique du corps, un changement morphologique qui va au-delà de la nature du corps. L'idée de débarras du corps apparaît ici, avec substitution d'un appareillage autre, lequel serait susceptible de transformer l'identité corporelle du vivant, lui assignant de la sorte, la destinée du bonheur : « A travers le temps, vous découvrirez les moyens de déplacer votre esprit vers un environnement plus durable »²⁷⁷. La fixation du déplacement de l'esprit vers un tout autre environnement, dit « durable », montre que la cage biologique est limitée. Il est question de procéder à l'inventivité d'un autre type de matériau. Le corps humain est mortel. Et le bonheur ne réside pas en un corps aussi faible et fragile.

Ensuite, la protection de la vie qui repose sur l'idée de transfert du corps mortel vers l'extra- corporel, aurait une incidence dans l'espace. Il s'agit d'une miniaturisation.

²⁷⁶ *Ibid.*, p.11.

²⁷⁷ *Ibid.*

L'espace défini n'est plus l'horizon perceptible ; mais un au-delà de l'humain. Voilà pourquoi, le discours du posthumain à l'humain, apparaît comme un langage qui vient du haut. C'est une sorte de révélation qui emprunte aux religions des catégories théologiques marquées par la hiérarchisation du langage. Le posthumain ne partage pas l'environnement de l'humain. Le paradigme fonctionnel diverge et parce qu'il diverge ; tout se passe comme si le discours du posthumain vise la cooptation de l'humain. Rien d'étonnant, car le posthumain parle à partir d'un piédestal qui montre manifestement que la nature de son corps est un système d'appareillage qui lui permet de transcender les vicissitudes de l'espace ; ce à quoi ne pourrait prétendre un humain, dans un corps mortel. Ce corps est bel et bien un piège, tant il empêche l'humain véritable c'est-à-dire le trans/post humain de franchir l'étape de la pleine humanité ; celle de la transcendance de l'espace ; gage de bonheur. De quel espace est-il question ? De l'utopie : ce non-lieu ; lieu de réalisation de tous les désirs.

VI.1.1.2.2) L'optimisation de la cognition

Les facultés particulières de votre cerveau : musique humeur, spiritualité, mathématiques, érotisme, art, sustentation, narration commérage ! Ce sont les bonnes liqueurs à verser dans la tasse de la vie. Béni êtes-vous si vous avez une de ces bouteilles de bon cru. Mieux encore, un tonneau ! Mieux encore, une vigne ! ²⁷⁸

Telle est l'indication de la deuxième transformation. Le bonheur consiste ici en une métamorphose de la conscience humaine à partir de l'exploitation technologique ou amélioration de toutes les facultés du cerveau. Perçu comme centre de commande du corps humain, l'humain n'atteint le bonheur que lorsqu'il saisit technologiquement toutes les ressources du cerveau. Il est question de donner au cerveau une texture plus grande et fertile. C'est un accroissement qualitatif qui va au-delà des limites biologiques dans lesquelles ce cerveau était jusque-là, situé. L'esprit se doit de croître. Et les mesures traditionnelles qui épousent le symbolisme deviennent insuffisantes. La croissance de l'esprit est solidaire non pas de l'éducation, de l'écriture, de la lecture ; mais d'une transformation totale qui converge avec les canaux de l'amélioration technologique. Bostrom déclare : « N'ayez pas peur de grandir. Les caves de l'esprit sont sans plafond » ²⁷⁹.

²⁷⁸ *Ibid.*, p.10.

²⁷⁹ *Ibid.*

Ce qui est frappant dans cette transformation d'optimisation de la cognition est moins l'idée d'amélioration mentale. Il est évident que cette idée recouvre plusieurs écrits transhumanistes. Mais le pas effectué ici est celui de l'au-delà des frontières biologiques. Ceci montre le passage du transhumain au posthumain. En réalité, le dépassement ne consiste plus en une simple amélioration des capacités comme l'indique « human enhancement ». Il devient une sorte de dépassement totale ; une rupture qui crée chez Bostrom la possibilité du bonheur. C'est un aspect focal, car l'amélioration de la cognition a toujours été la tâche que se fixent l'éducation et l'instruction, bref la civilisation. Le bonheur est désormais défini comme une amélioration qui transforme l'identité humaine du cerveau, qui le délocalise. Bostrom affirme : « Il faut que votre cerveau se développe au-delà des frontières du génie du genre humain, dans ses facultés particulières autant que dans son intelligence générale, afin que vous puissiez mieux apprendre, vous souvenir et comprendre, et pour qu'ainsi vous puissiez appréhender votre propre béatitude »²⁸⁰.

Entendons-nous bien : est mise en cause ici, la structure biologique. Tout se passe comme si la détermination du bonheur était fonction de la modification de la psychologie humaine. L'auteur reconnaît les frontières du genre humain. Mais il estime que la définition du bonheur ne saurait se percevoir comme acceptation desdites frontières, encore moins comme une amélioration simple des capacités du vivant. Il faut aller au-delà des frontières, chercher d'autres frontières qui donnent forme à la béatitude recherchée.

D'autre part, l'insistance sur la transformation du cerveau tient à la double fonction qu'assigne Bostrom à l'esprit. L'esprit est moyen et fin. Il est moyen parce qu'il permet d'effectuer le voyage vers la posthumanité. Il est fin car c'est le siège de l'utopie : « L'esprit est aussi une fin : car c'est dans l'espace-temps de la conscience qu'Utopie trouvera son existence. Que la mesure de votre esprit soit vaste et épanouissante ! »²⁸¹. A y regarder de près, on se rend à l'évidence que le bonheur dont parle Bostrom est totalement dématérialisé. Ceci ouvre la porte aux interprétations de téléchargement de la conscience ou de la singularité comme nous l'avons indiqué à la première partie de cette thèse. Le bonheur est vécu en dehors du corps. Il se vit dans un support qui transcende les catégories biologiques de la cognition. Il est dans une certaine mesure, une cognition technologique.

²⁸⁰ *Ibid.*, p.10.

²⁸¹ *Ibid.*

VI.1.1.2.3) L'élévation du bien-être

« Il y a une beauté et une joie ici que vous ne pouvez pas sonder, qui font tellement de bien que si la sensation était traduite en larmes de gratitude, les fleuves déborderaient »²⁸².

C'est la troisième transformation du descriptif constitutif du bonheur transhumaniste chez Bostrom. Il y est question de la jouissance complète des désirs et plaisirs. Bostrom parle d'un lieu de joie inestimable. Et ce lieu est en réalité porté par le posthumain. La gestion de la joie parfaite est vécue dans la suppression totale de la souffrance, de la douleur, de la misère.

La souffrance et la douleur font référence au corps :

Les racines de la souffrance sont profondément plantées dans votre cerveau. Les extirper et les remplacer par les moissons nourissantes du bien-être requerra des capacités et des instruments avancés pour cultiver votre terre neuronale. Mais prenez garde, le problème est multiplex ! Toute émotion a une fonction naturelle. Elaguez doucement de peur de réduire la fécondité de votre terrain.²⁸³

La misère concerne toute la matérialité dont l'homme a besoin. C'est dire que l'élévation du bien-être signifie chez ce philosophe, la fin de tous les besoins. C'est le paroxysme existentiel. En témoignent, les nombreux qualificatifs qu'emploie l'auteur, faisant référence au beau : « paradis, soleil, créature, temps etc. »

Le transhumanisme est ainsi la forme ultime de dévoilement du bonheur. Rejoindre l'utopie pour Nick Bostrom signifie, se débarrasser de toutes ces souffrances et contingences que l'humain traîne. A la question de savoir s'il y a un temps précis pour amorcer l'étape de cette « vie meilleure », le philosophe répond : « Je ne peux pas vous donner de plan pour utopie, ni d'emploi du temps, ni de carte. Tout ce que je peux vous donner est mon assurance qu'il y a quelque chose ici, le potentiel pour une vie meilleure »²⁸⁴.

Le mode technologique de dévoilement du bonheur semble si merveilleux que Bostrom en définit la garantie. Loin d'un simple discours de publicité et de séduction, il est

²⁸² *Ibid.*, p.11.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ibid.*, p.12.

possible de voir que l'essentiel pour Bostrom consiste à présenter le transhumanisme comme une réponse existentielle optimale face aux préoccupations humaines de jouissance. Qui ne serait tenté de souscrire à un tel procédé ? Qui ne répondrait à l'appel d'une vie meilleure marquée de destinée parfaite, d'extase, de durée infinie et de joie immense ?

Le discours de Bostrom, manifeste à travers l'invitation du posthumain aux humains à rejoindre l'itinéraire transhumaniste de transformation de l'identité, montre une absence de frontière concise entre le transhumanisme et le posthumanisme. Non seulement les thèses de Bostrom sur le bonheur convergent avec les présupposés de l'amélioration humaine, mais également elles vont au-delà et procèdent à une radicalisation de la question. Le bonheur est présenté comme une posthumanité. Il y a rupture avec la finitude du sujet. L'idée d'un bonheur humain devient tout à fait obsolète, car l'humanité se dit de la fragilité. Or la lutte contre la fragilité constitue le noeud central de l'orientation transhumaniste. Les conditions du bonheur humain ne sont pas réunies au point où il semble indispensable pour Bostrom, d'évoquer l'idée du bonheur du posthumain. Conclusion étonnante, mais réelle.

De fait, en suivant les textes de Bostrom et notamment *La lettre d'utopie*, fondement de nos analyses, nous déterminons l'idée d'un manque. L'humain est présenté comme un « potentiel ». Il réalise l'actualisation de ses pensées sur le bonheur en tant que posthumain. Logiquement, il serait difficile d'asserter que l'idée de bonheur apparaît loin du devenir Posthumain. L'humanité s'achève en posthumanité. Il y a une croissance de degré. Et le transhumanisme devient, le trajet qui mène au parachèvement de l'humanité de l'homme. Peut-on parler d'une divinisation de la technologie ? Toujours est-il que l'on observe une structuration du bonheur et sa capitalisation dans le versant techniciste. Et pour preuve : Bostrom parle bien d'une dématérialisation de l'humain, un passage du corps naturel au corps technologique ; un déplacement. Ceci indique la perception de l'évolution, son sens, sa dynamique. Voyons à présent comment la question du bonheur s'accroît dans les projets de longévité et d'immortalité. La vie en est l'enjeu central.

VI.2) Prolongation de la vie et immortalité : les projets transhumanistes du bonheur

Parce que le bonheur renvoie à la vie, toute référence à cette réalité fait apparaître chez l'humain le désir de persister avec le principe de la durée. La prolongation de la vie

et l'immortalité deviennent deux projets d'actualisation du bonheur. Le transhumanisme en fait des éléments significatifs.

Pourtant il convient de souligner dès le départ que ces termes n'évoquent pas la même réalité. Si le terrain d'entente se situe au niveau de la vie en rapport avec la durée, force est de constater que la prolongation de la vie est une forme d'amélioration, différente de l'immortalité, pensée comme absence de toute mort, lutte contre cette réalité apodictique. D'ailleurs, plusieurs formes de prolongation de la vie existent bien avant la cristallisation de la thématique transhumaniste. Elles varient en fonction des cultures, des pratiques, du temps, des traditions. Il est possible à ce sujet d'établir un diagnostic sur l'espérance de vie des populations et de faire un rapport avec les niveaux de développement des sociétés. Pareille tâche constituerait l'objet d'études « géo-démographiques ». Focalisons pour le moment notre regard sur les recherches menées au sujet de ces deux constitutifs, leur rapport avec le transhumanisme et les dimensions du bonheur qui y sont suggérées.

VI.2.1) Bonheur comme prolongation de la vie

Avec le développement de la biomédecine et l'effacement de la frontière entre la médecine d'amélioration focalisée sur la transformation biologique de l'être humain et la médecine thérapeutique dite classique consacrée à la substitution ou réparation des « accidents » du corps humain, apparaissent de nombreux projets qui tendent à défendre l'idée de prolonger la vie humaine à des fins de bonheur. Ces projets épousent l'axe premier de la définition du bonheur, perçue par certains comme vie longue. De nombreux projets de prolongation de la vie sont d'actualité.

VI.2.1.1) Souris transgénique et télomérase

Dans son article intitulé « Prolongation de la vie »²⁸⁵, Jean Noel Missa présente un projet de techno-médecine porté par Ronald De Pinho et son équipe de chercheurs. L'objectif consiste à lutter contre le vieillissement à partir d'une étude de son caractère réversible chez les souris.

²⁸⁵ J-N. Missa, « La prolongation de la vie » in G. Hottois, J.-N. Missa et L. Perbal, *Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme. L'humain et ses préfixes* (dir.), Paris, Vrin, 2015, p.314.

Ronald De Pinho et son équipe étudient l'amélioration génétique des souris. Ils découvrent qu'il existe un gène, responsable de la production de télomérase. Il s'agit d'une enzyme qui concourt à la réparation des extrémités des chromosomes appelées télomères. Chaque fois qu'apparaît une division des cellules, les télomères raccourcissent, donnant lieu à la mort cellulaire. Pour les chercheurs, la mort cellulaire constitue la cause principale du vieillissement du fait de la diminution de la reproduction des tissus cellulaires. Par ricochet, lutter contre le vieillissement passe par la lutte contre la mort cellulaire. Et pour cela, il convient de mettre le gène de la souris transgénique en position active et inactive. L'observation faite est précise : « Lorsque le gène est en position off, le vieillissement des souris s'accélère. Leur cognition est altérée. Les poils deviennent gris. Les animaux perdent leur énergie et ne sont plus fertiles. En réactivant le gène de la télomérase, De Pinho a eu la surprise de constater une inversion du processus. Les souris rajeunissent. Les signes du vieillissement disparaissent : le cerveau retrouve sa taille antérieure, la cognition s'améliore, les poils redeviennent noirs et soyeux, les animaux retrouvent leur vigueur et leur fertilité. »²⁸⁶

L'étude de la réversibilité du vieillissement chez la souris, organisme pourtant complexe ; alimente les espoirs de prolongation de la vie auprès des chercheurs et de la communauté humaine. Ces espoirs sont fondés sur les rapprochements faits entre la complexité de la souris et la complexité de l'organisme humain. Il s'agit de l'exploration de la vie à partir des analogies d'organismes qui rendent possible l'idée du bonheur, conçue comme amélioration biologique de l'être humain.

VI.2.1.2) Les drosophiles de Michael Rose

A la différence de l'expérience faite sur la souris transgénique, celle des drosophiles de Michael Rose par des thèses évolutionnistes de Charles Darwin : « Tous les organismes ne meurent pas. Le vieillissement est une caractéristique optionnelle de la vie sélectionnée par l'évolution ». En réalité, la perception de Darwin indique une causalité externe dans le processus de vieillissement. Il est un substrat résistant qui assure la transition de l'évolution et garantit le passage générationnel des organismes. Ce substrat s'appelle « germen ». C'est dire que les corps sont mortels. Mais la mort des corps n'indique forcément pas la mort du germen.

²⁸⁶ *Ibid.*, p.314-315.

Si seuls les corps meurent, il convient de voir comment maintenir le germe ; de sorte qu'il assure la permanence de la vie ou longévité. L'équation devient claire. La sélection naturelle augmente l'efficacité d'engendrement des organismes. Les gènes ne se valent pas. Dans la jeunesse, certains gènes sont avantageux et efficaces sur les questions de reproduction. Mais ces gènes sont nocifs quand l'organisme vieillit. Ceci signifie que s'opère une diminution de l'efficacité du gène en fonction de la déchéance biologique. Plutôt que d'accepter le statut irréversible de la sélection naturelle, il faudrait agir sur celle – ci, la modifier : « Si on agit artificiellement sur les forces de la sélection naturelle, on peut théoriquement modifier la durée de vie d'organismes biologiques »²⁸⁷. Certes : une telle modification aurait des incidences sur la durée de la vie.

Les essais de Michael Rose semblent à ses yeux convaincants, tant l'auteur nourrit l'espoir de trouver dans la biologie évolutionniste, le déchiffrement des clés de la nature. La vie humaine ne serait pas statique mais dynamique. Et ses mouvements de permanence ou de cessation dépendraient de l'action artificielle de l'être humain. D'où le double versant qu'introduit Michael Rose, s'agissant de la modulation de la vie : « Dans mon laboratoire, nous pouvons l'allonger ou la raccourcir à volonté »²⁸⁸.

De nouveaux espoirs sur le bonheur d'une vie longue sont nourris. Les interventions sur les forces de la sélection naturelle en consolident l'idée. Mais il convient de se demander dans quelle mesure de telles modifications garantissent efficacement le processus de longévité. Pour Jean Noel Missa : « Il faudrait attendre des siècles avant de pouvoir en observer les effets »²⁸⁹. Portons notre regard sur la restriction calorique.

VI.2.1.3) Gènes de longévité et restriction calorique

Par-delà la complexité des deux expériences sus-présentées, plusieurs chercheurs s'accordent sur l'idée que la restriction calorique constitue la méthode efficace de longévité. Cette efficacité serait due à la simplicité de l'expérience, n'indiquant pas totalement une action « artificielle » sur l'organisme mais une sorte d'ascèse des produits de l'environnement. Dans la restriction calorique : « Il s'agit d'appliquer un régime diminuant l'apport calorique. Chez la levure, le ver, la souris et le singe, on observe le

²⁸⁷ *Ibid.*, p.316.

²⁸⁸ M. Rose, *The long tomorrow: how advances in evolutionary biology can help us postpone aging*, Oxford University Press, 2005, p.28.

²⁸⁹ J-N. Missa, *Op.cit.*, p.317.

même phénomène : en réduisant de 30 pour cent à 40 pour cent l'apport calorique, la longévité de l'animal est augmentée »²⁹⁰.

En effet, l'expérience de restriction calorique a été faite sur des singes dès 1989 par Richard Weindruch. La durée de vie moyenne des singes est de 27 ans et la durée maximale, de 40 ans. Weindruch a soumis plusieurs singes à un régime hypocalorique et réalisé des résultats relativement à l'amélioration de l'espérance de vie. Partant de cette expérience, de nombreux chercheurs espèrent qu'une similitude peut être établie avec l'organisme humain, en dépit de sa complexité. Comme le souligne Jean Noel Missa, une Société de restriction calorique a, par exemple vu le jour en 1994 aux Etats-Unis. Les membres de la CR Society flattent par leur morphologie. Ils sont très minces, presque cachectiques, et se réunissent pour échanger des recettes pauvres en calorie. Leur esprit est de vivre au-delà de cent ans²⁹¹.

La thèse de la restriction calorique est claire. Guarente y accorde une importance particulière. Dans ses travaux, l'auteur nourrit sans cesse cette idée : « La restriction calorique prolonge l'espérance de vie de la levure par le biais de l'activation d'un gène de longévité »²⁹². Eh bien, dans les années 1998 Leonard Guarente découvre le gène de la longévité, empruntant la voie de la restriction calorique²⁹³. L'expérience est faite sur la levure. L'activation du gène SIR2 augmente la durée de vie de la levure. De ce fait, il est possible d'appliquer les mêmes mécanismes chez l'humain et parvenir aux mêmes résultats.

Rien d'étonnant. D'après le constat de Jean Noel Missa, il existe bel et bien des gènes de longévité ; disponibles chez les centenaires. En effet :

Des gènes de longévité ont été découverts chez l'homme. SIRT1, l'équivalent humain du gène SIR2, code pour la protéine SIRT1, une enzyme qui joue un rôle crucial dans les effets anti-âge de la restriction calorique. Il existe chez l'être humain plusieurs gènes exerçant une influence sur la capacité à atteindre un âge extrêmement avancé. Un gène homologue au gène DAF-16 du nématode *C. Elégans* a été identifié chez l'homme : il s'agit du gène FOX-O-3 qui code pour un régulateur de la voie insuline-IGF1. Certaines formes du gène FOX-O-3A sont associées à une grande longévité. Ils sont souvent présents chez les centenaires.²⁹⁴

L'optimisme de ralentir le processus de vieillissement chez l'humain par la restriction calorique rencontre une extraordinaire efficacité et des avancées significatives relativement

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*, p.318.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ L. Guarente, *Ageles quest one scientist's search for genes that prolong youth*, Cold Spring Harbor Laboratory Press, 2003; D.Sinclair, L.Guarente, "Unlocking the secrets of longevity genes", Scientific American, March 2006.

²⁹⁴ J-N. Missa, *Op.cit.*, p.317.

à la découverte du gène de longévité. La prolongation de la vie ; bonheur humain, devient une question inéluctable ; logé dans les possibilités de l'amélioration génétique et de la techno-médecine. D'ailleurs cette restriction calorique ne rencontre-t-elle pas une entente réciproque qui associe science et cultures ?

Dans le contexte de la culture africaine par exemple, la sagesse populaire recommande que pour vivre longtemps, il faut cultiver la modération dans la consommation de certains produits. Cela va d'une alimentation saine à l'évitement d'un ensemble d'artifices. De même, dans la culture mondiale contemporaine, ne voit-on pas le soin que certains individus accordent au corps à travers la pratique du sport et l'importance de la sélection de l'alimentation. Question de diminuer les calories ; dit-on souvent ?

L'idée de prolongation de la vie apparaît solidaire du refus de mourir, du recul de l'angoisse existentielle et du plaisir que les humains prennent dans la dégustation quotidienne de la vie, de ses plaisirs et jouissances. Importance accrue à l'image des représentations que les humains ont de la vie. Comme disait André Malraux : « La vie n'est rien, mais rien ne vaut une vie ». Prolonger la vie humaine et concourir au bonheur humain devient si évident que Léonard Guarente en vient à déclarer :

Je pensais que le vieillissement était simplement quelque chose qui vous arrivait, un phénomène sur lequel on n'avait pas de prise. Les travaux sur de petits animaux comme la levure ou le ver ont montré que les gènes peuvent avoir un effet important sur la durée de vie. Ils vivent deux fois plus longtemps mais ils sont aussi en meilleure santé. Cela nous apprend que le vieillissement est un phénomène beaucoup plus plastique et modulable que nous le pensions avant d'entreprendre ces recherches.²⁹⁵

Dans le même ordre d'idées, Cynthia Kenyon déclare :

Quand vous changez des gènes individuels chez le ver, vous pouvez doubler l'espérance de vie. Si vous en modifiez plusieurs, l'animal peut vivre jusqu'à six fois plus longtemps, l'équivalent de 500 ans pour un être humain. On a réussi à doubler la durée de vie de souris. Il est raisonnable de penser que dans un futur proche, nous pourrions prolonger la durée de vie de l'être humain. Nous aurons au moins la possibilité de prolonger la jeunesse et de prévenir les maladies à partir d'une meilleure connaissance des systèmes biochimiques de petits organismes comme la levure et le ver.²⁹⁶

²⁹⁵ L. Guarente, *Op.cit.*

²⁹⁶ C. Kenyon in N'O'Neill, in "Methuselah's mould", *PloS, Biol*, Vol.2 N°1, 2004, p.22.

VI.2.1.4) L'approche de la pharmacologie

Les travaux de David Sinclair abordent cette orientation : « Sinclair défend aujourd'hui la thèse que le vieillissement est une maladie »²⁹⁷. Et comme toute maladie, le traitement approprié nécessite l'usage de médicaments.

L'hypothèse avancée consiste à émettre que les sirtuines ou protéines produites par les gènes de la longévité, ralentissent le vieillissement. De ce fait Sinclair arrive à mettre sur pieds une méthode d'activation du système des sirtuines. Il faut passer par le traitement du vestérotol, découvert par l'auteur pour réduire le processus de vieillissement. Testé auparavant sur des souris, il apparaît évident que ce médicament aurait les mêmes effets bénéfiques sur l'organisme humain.

Le rapport vieillissement – pathologie apparaît si évident aux yeux de Sinclair qu'il fonde une compagnie : Sirtris Pharmaceuticals. Même si cette approche pharmacologique de l'auteur semble ne pas produire d'éclatants succès comme le souligne par ailleurs Jean Noel Nissa, il reste que le vestérotol est utilisé dans le traitement de certaines maladies telles le cataracte, maladies cardiaques et les maladies dégénératives du cerveau.

- OBSERVATIONS

A) Les projets transhumanistes de prolongation de la vie en rapport avec l'idée d'un bonheur humain Vont au-delà des préoccupations éthiques dont l'essentiel de l'argumentation tourne autour de la possible prolongation des souffrances, de la dimension non-naturelle de ces procédés, des possibles injustices dans l'exacerbation des écarts de vie, de la limitation des ressources de la terre, de la controverse sur les rapports entre les générations. Perçus dans l'idée du bonheur, ces projets viennent renforcer la conviction que vivre heureux consiste à prolonger la durée de la vie, faisant repousser dans l'entendement humain, l'idée de la mort. Il y a ici une sorte de victoire sur la mort. N'est-ce pas cela le transhumanisme : vaincre la maladie et la mort ? Ces projets rencontrent donc un désir fort universel et intrinsèque à l'humain : vivre longtemps, repousser les limites de la mort et actualiser le désir de vivre.

B) Dans la thèse qui nous occupe à savoir que le transhumanisme s'achève en posthumanité et rend obsolète toute idée d'un bonheur véritablement humain, ces projets

²⁹⁷ J-N. Missa, *Op.cit.*p314.

pourraient être un éclairage. Et pourquoi ? Parce qu'ils montrent la possibilité d'entrevoir le bonheur humain dans une sorte d'amélioration humaine où l'idée de bonheur n'est forcément pas liée à la création d'une autre espèce. Sans doute pourrait-on voir que le préfixe « trans » conserve la fonction d'un dépassement de l'humain à partir de l'humain. C'est une sorte d'élévation qui ne projette pas un ailleurs susceptible de ne pas rendre possible l'idée d'un bonheur humain. A ce niveau, il semble évident que l'idée de bonheur tourne autour d'une humanité commune tant elle repose sur les aspirations profondes des humains : celles de vivre plus longtemps. Le concept même de prolongation de la vie bénéficie d'une modestie scientifique qui indique une amélioration de l'espérance de vie nouant un rapport avec l'intégration de la finitude du sujet. Ces projets constituent donc un éclairage méthodologique et sémantique. En effet, lorsque le préfixe « trans » ne joue pas la simple fonction d'amélioration de l'humain à partir de l'humain, il déborde largement et suscite la déraison d'un bonheur humain qui rompt avec ses pré-conditions. C'est le chemin étonnant de l'immortalité.

VI.2.2) Bonheur comme immortalité

La question de l'immortalité représente un désir historique. Elle se rapporte à l'univers fantasmagorique désignant un descriptif mythologique qui révèle dans l'imaginaire collectif que les hommes ont toujours rêvé abolir la mort, se substituer aux « dieux ». Elle est ainsi solidaire de l'angoisse existentielle qui rejette en amont la mort et transforme en aval, l'envie de vivre éternellement. Plusieurs axes l'ont abordé. Le domaine le plus répandu est l'univers religieux. Il en a fait un chapitre du vécu terrestre dans l'horizon d'un futur radieux. Si le bonheur y est convoqué dans une formulation qui suggère le dépassement de l'âme et une vie conforme au bien et à la spiritualité, les transhumanistes transforment l'immortalité en un bonheur possible dans la convergence des technologies et un ensemble de pratiques spécifiques qui montrent que l'humain pourrait vivre éternellement dans le corps qu'il aura lui-même choisi. Dans le cas d'espèce, il s'agirait d'un corps virtuel. Le posthumain est la nouvelle -étape de l'évolution humaine. Le mouvement transhumaniste, par -delà son unité conceptuelle se caractérise par une pluralité de visions. D'une part, il existe des libertariens qui défendent le principe de liberté individuelle à côté des techno-progressistes qui abordent le problème de l'accessibilité de tous aux nouvelles technologies. D'autre part, l'on peut distinguer les singularitariens qui

prônent une approche manifestement radicale. Au cœur de cette dernière, réside la notion d'immortalité par la mise en relief de l'illimité, pensée à travers le phénomène « cyborg » (couplage de la cybernétique et de l'organisme) et la cryogénisation.

VI.2.2.1) Le bonheur est une transcendance personnelle et collective : le modèle singularitarien

Ray Kurzweill est notamment l'auteur de la philosophie singularitarienne. Conçue en mathématique comme le point final où un objet ne peut plus être défini, la singularité apparaît comme un devenir historique d'une humanité nouvelle acquise à la suppression de la mort. C'est une forme de transcendance personnelle qui traduit l'auto-détermination de l'homme moderne en contra- position à ses limites biologiques. Pour l'homme moderne, la mort est devenue un choix privé. Elle résulte de l'échec de la médecine quand elle ne peut apporter des réponses suffisantes et satisfaisantes à une préoccupation aussi existentielle : le désir d'immortalité. Il y a comme l'idée d'une technicisation de la mort, son refus contemporain ; marque de l'individualisme moderne. Le but de Kurzweill est de poser l'immortalité à partir de la Singularité. L'auteur la conçoit comme une ère qui consacre le bonheur de tous. Sa forme est l'homme-machine surdéterminé par la technologie. L'optimisme de Kurzweill est précis ainsi qu'on peut le voir dès le titrage de son ouvrage : *The singularity is Near : When humans Transcend Biology*.

La transcendance du moi dont il est question ici concerne le dépassement de la biologie humaine avec un stade défini, achèvement du processus. Elle est perçue comme le moment de triomphe du développement technologique, sa sublimation. C'est pourquoi la singularité ne survient pas du néant. C'est un aboutissement historique.

La mort est l'équivalent du malheur humain. Sa réfutation vise le bonheur. Si les humains la conçoivent comme un fait naturel, inévitable ; c'est parce qu'ils ne réussissent pas à réfléchir sur les moyens de son abolition. Kurzweill est convaincu que la mort n'a pas sa place. Il faudrait la repousser. Le moi se doit de la transcender : « The inevitability of death is deeply ingrained in human thinking. If death seems unavoidable, we have little choice but to rationalize it as necessary, even ennobling. The technology of the Singularity will provide practical and accessible means for humans to evolve into something greater, so we will no longer need to rationalize death as primary means of giving meaning to

life”²⁹⁸. Jacque Luzi ne perçoit-il pas, par ailleurs, que cette volonté de tuer la mort pour l’avènement du bonheur vise la réalisation d’une « cyberhumanité parfaite et immortelle »²⁹⁹. ? Certes cet auteur oriente-t-il le désir de vivre éternellement, preuve du bonheur vers l’ambition de productivité matérielle, qui guide l’homme moderne. Passons outre le questionnement sur les conditions véritables d’une productivité humaine dans une projection éternitaire de la vie.

Soulignons tout de même que l’immortalité, dans son rapport au bonheur n’est pas qu’une philosophie de l’histoire ; une eschatologie chez Kurzweill. C’est un processus technologique réel qui adviendra, dans un horizon de temps et d’espace précis. Si l’auteur situe la longévité en 2020, l’immortalité apparaît dans l’intervalle 2025-2050. La mise au point des techniques de rajeunissement des cellules, gage de la santé parfaite et partant ; de l’immortalité, apparaît. Les systèmes biologiques sont « radicalement inoptimaux », « dramatically suboptimal »³⁰⁰ (pour utiliser l’expression de l’auteur). La sous-optimalisation indique la vulnérabilité, la finitude, la déchéance, l’inefficacité et la fragilité. Ce sont autant d’éléments naturels qui empêchent le devenir heureux de l’humain, ancré dans l’imaginaire technologique. L’immortalité survient des processus culturels qui ont pour objectif incessant de rompre avec les limites imposées par la nature. Et pour rendre active cette idée, Kurzweill va plus loin ; envisageant ressusciter son père et concevant un ensemble de techniques possibles dans un sigle qu’il nomme GNR. C’est dire que les machines, « immortelles » remplaceront les systèmes biologiques : « Nanobots will be able to travel through the bloodstream, then go in and around our cells and perform various services, such as removing toxins, sweeping out debris, correcting DNA errors, repairing and restoring cell membranes, reversing atherosclerosis, modifying the levels of hormones, neurotransmitters, and other metabolic chemicals, and a myriad of other tasks. For each aging process, we can describe a means for nanobots to reverse the process, down to the level of individual cells, cell components, and molecules »³⁰¹.

En effet, c’est à travers cette composante qu’on pourrait éliminer la mort et construire le bonheur total. Le GNR vise le dépassement technique de toutes les limites biologiques. C’est une forme d’humanisation de la machine au point qu’on peut dire que l’homme-machine ou posthumain de Kurzweill n’est pas séparé. C’est une sorte

²⁹⁸ R. Kurzweill, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, New York, Penguin Books, 2005, p.326.

²⁹⁹ J.Luzi, « Le temps et la mort à l’âge du capitalisme technoscientifique », *Ecologie & Politique* Vol 1, N° 46, p.131.

³⁰⁰ R.Kurzweill, *Op.cit*, p.227

³⁰¹ *Ibid.*, p.256-257.

d'interpénétration dynamique. Les machines ont désormais des fonctions humaines. C'est pourquoi, l'auteur parle d'une optimisation technique, totale, des facultés humaines. Des globules rouges pourront être remplacés par des équivalents robotiques. De même, on pourra augmenter les noyaux cellulaires avec des nanorobots dans l'objectif de reprogrammer les gènes. C'est cela la « réinvention de l'ordinateur de la vie » ou « reengineering the computer of life »³⁰² à partir de la nanotechnologie.

Immortels, nous serons heureux par un corps modulable et façonnable à souhait. Les contingences de la nature disparaîtront. L'humain aura la volonté de choisir son propre corps technique. Il sera « humanoïde » car le corps cybernétique « Humanité 2.0 » sera lui-même remplacé « Humanité 3.0 » ; règne de l'humanité nouvelle, technologiquement créée et immortellement située. Les clivages ethniques, tribaux nationaux et internationaux n'existeront plus. L'homme aura conquis le temps, son temps, l'espace et la planète. Ce sera le règne de la liberté et de la volonté. C'est une techno-prophétie, véritable philosophie du progrès. La transcendance personnelle et collective du moi est pensée dès lors comme destin humain du bonheur, félicité parfaite. Nul doute qu'une telle conception du bonheur découle de la comparaison entre la finitude humaine et « l'infinitude » existentielle de la machine, chez Kurzweill.

Cependant, une déduction du bonheur à partir de l'immortalité ne soulève-t-elle pas des problématiques inquiétantes comme la surpopulation et l'identité extra-corporelle du posthumain ? Bien plus, peut-on à la vérité concevoir un idéal de bonheur pour tous à partir du véhicule de l'immortalité ? La mort n'est-elle pas une nécessité, un repos que partagent tous les humains ? L'immortalité est – elle l'optimum du sens de l'existence ? Une vie immortelle aurait-elle un sens et comment situer le bonheur humain dans un espace de félicité et de disparition de la finitude du sujet ? Comment évaluer le bonheur humain ? Voilà autant de questions éthiques et existentielles qui résultent de l'idée d'un bonheur conçu à partir de l'immortalité.

Notre thèse est claire : rien n'indique a priori que le bonheur découle de l'immortalité. Le premier argument vient de cette attitude qui revient sans cesse chez les transhumanistes et notamment les penseurs de la singularité : la futurologie. L'immortalité est sans cesse pensée comme devenir technologique, mais jamais atteinte. Comme nous l'avons démontré plus haut, Kurzweill la place entre 2025-2050 ! Chez Aubrey de Grey, survient une phrase-choc « Je crois que la première personne qui atteindra mille ans est

³⁰² *Ibid.*, p.233.

aujourd'hui sexagénaire »³⁰³. Pourtant, la réalité empirique de l'existence, ce à quoi nous faisons face au quotidien est la mort. Question de s'interroger non seulement sur la dimension utopique de ces projections qui trouvent leur lieu de justification vers un futur qui n'a pas de limites, mais également sur la possibilité scientifique de tels projets. Le scepticisme de Jean-Pierre Testard est assez éloquent à ce sujet. L'auteur du premier bébé-éprouvette en France pense que les projets d'immortalité résultent d'un imaginaire scientifique qui ne sera jamais atteint. Aussi convient-il de penser que l'immortalité transhumaniste emprunte simplement les catégories religieuses de résurrection et de félicité. Change ici, la forme. Le discours transhumaniste est investi d'une spiritualité. C'est un discours religieux qui entend certes nier la religion pour la réaffirmer, nier l'humain pour le redéfinir.

Le deuxième argument relève les inconvénients liés à la surpopulation. Un parcours géopolitique fait ressortir de sérieux problèmes de pauvreté dus parfois à l'inégale répartition des ressources. Penser le bonheur comme immortalité apparaîtrait dans certaines contrées comme une pensée infinie de la pauvreté. Le rêve darwinien de l'évolution de l'espèce que l'on observe chez les transhumanistes devrait aussi admettre les conditions de sélection naturelle que l'on retrouve dans la conception darwinienne de la vie. Bien plus, peut-on vraiment considérer que l'humanité est achevée et comment l'achever dans une technologie elle-même soustraite à l'achèvement ? L'évolution est-elle un stade ou un processus ?

Le troisième argument interroge le sens même de l'existence. Que signifierait une existence qui ne s'achève pas ? Aurait-elle un sens ? Jusqu'ici, les humains se sont accommodés à une existence déterminée. Elle se définit dans son rapport à la durée, à l'action qui entraîne des obstacles incessants de la vie ; lesquels donnent un sens aux plaisirs, aux joies, aux douleurs et peines ? L'idée d'une immortalité pourrait enfermer l'horizon de toute définition du bonheur humain tant il est possible de voir que le bonheur se vit dans une existence dynamique, dans un processus qui ne s'achève pas. Peut-on exister en tant que sujet immortel ? Car, l'idée d'existence qui se rapporte à l'essence et partant à la vie n'a de sens que face à la mort. Supposons qu'apparaissent deux classes : les mortels et les immortels. Sans doute, certains immortels cultiveront de la sympathie envers les mortels. Comment justifier du bonheur des immortels lorsque viendront à disparaître

³⁰³ Aubrey de Grey, Disponible à : forum.hardware.fr-aubrey-grey-vivre-sujet-68891-1.htm.

des proches avec qui ils auront noué des rapports harmonieux ? Pourrait-on vraiment considérer que ces immortels sont heureux ?

VI.2.2.2.) L'expérience de la cryogénisation

Le refus de mourir s'applique par l'acceptation partielle de la mort. C'est l'expérience de la cryogénisation. Par définition, la cryogénisation est une technique de conservation des corps, apparue à notre environnement depuis 1960. Elle consiste à être plongé dans une sorte de mort clinique, la tête vers le bas ; dans une cuve d'azote liquide à 196°C.

Ici, le sujet est supposé mort de manière provisoire. Il attend vivre l'immortalité grâce à un corps conservé. Cette immortalité est rendue possible par la foi dans les développements technologiques, laquelle serait susceptible de ramener à la vie une personne décédée, cryogénisée en apportant une solution à des causes qui seraient la base du décès. Ainsi pourrait-on penser que les maladies fatales qui ont entraîné la mort pourrait être guéries. Au lieu d'accepter la mort et laisser disparaître le corps dans le verdict de l'environnement, les personnes cryogénisées préfèrent se remettre à la loi du temps. C'est dire que le corps est soumis ni aux commodités liées aux enterrements ni à celles qui sont relatives à l'incinération ou autre technique contemporaine mise en évidence dans les rites funèbres. A ce jour, plusieurs organismes et instituts sont créés pour assurer la conservation des corps. Entre la momification pratiquée dans l'Egypte antique et la cryogénisation, l'espoir de ne pas mourir et le culte voué à sa personne et à la vie résistent. Aux USA existent comme instituts : The Cryonics Institute et Alcor life Extension. En Russie se développe Kriorus³⁰⁴.

Entendons-nous bien. Comme on peut le voir, la cryogénisation constitue le prolongement du désir d'immortalité. Elle est assortie d'un aveu réaliste car le sujet reconnaît la possibilité d'une mort mais se projette dans le devenir technoscientifique. Il espère toujours réaliser le bonheur comme immortel, admettant l'hypothèse d'une mort réelle. La mort naturelle, pour l'être cryogénisé est donc provisoire. Car, celui-ci continue

³⁰⁴ L. Hanggi « Les transhumanistes rêvent d'immortalité » in [https:// Reporterre .net/](https://Reporterre.net/) Les transhumanistes-rêvent-d'immortalité.

d'exister dans le laboratoire. Le rejet de la défaite existentielle de mort est si fort que les êtres enclins à la cryogénisation ne s'empêchent de consacrer d'énormes sommes d'argent. Transhumanistes, ils ne perdent pas espoir et ne s'avouent pas vaincus. Comme le souligne Laure Hanggi :

Depuis les années 1960 où la technique a commencé à se développer, 344 personnes ont fait ce choix et attendent actuellement au frais dans de gros caissons réfrigérés. 2000 autres ont déjà souscrit à un contrat auprès de trois entreprises proposant ce service (...) Au Cryonics Institute, se faire cryogéniser coûte près de 30.000 dollars états-uniens.³⁰⁵

Une telle dépense financière se fonde sur le fait que les transhumanistes transposent le combat de l'immortalité sur un autre plan. L'équation devient la suivante : « Comment vivre et être heureux malgré la mort naturelle ? ».

Sans doute la définition de l'humanité qui se dégage ici est celle de la plénitude incessante de l'existence. L'humain se refuse toute condition qui mettrait un terme à sa Vie. L'humain est vie et cette vie permanente se déploie grâce au projet technologique.

Soulignons qu'entre les projets de prolongation de la vie et ceux qui relèvent de l'immortalité, se démarquent les deux formes de « trans » qui permettent d'établir le distinguo entre les projets bénéfiques pour l'avenir de l'humain, inscrits dans une humanité qui ne se nie pas et les projets de dépassement absolu qui posent question à toute appréhension du bonheur comme promesse transhumanisme. Si pour la prolongation de la vie, le discours du bonheur, bien que relatif, (partant de l'hypothèse que prolonger sa vie et en déduire le bonheur est une question individuelle) se développe dans le cadre d'une humanité qui n'implique pas la création d'une nouvelle espèce, il convient de préciser que la question de l'immortalité fait jouer la variable « trans » comme transformation radicale. Ceci nous conduit vers un « post », stade postérieur de l'humanité. Comment concevoir dès lors le bonheur ?

VI.3) Le bonheur transhumain : entre humanité et fonction (s)

Hermann Muller déclarait :

Nous voyons l'histoire de la vie divisée en trois grandes périodes. Dans la longue phase préparatoire, on trouve une créature sans pouvoir sur son environnement, que la sélection naturelle amène peu à peu à l'état humain. Dans la seconde-courte phase de transition qui est la nôtre – l'homme modifie son environnement immédiat afin de satisfaire ses désirs. Et dans la longue troisième période, il percera tous les secrets de

³⁰⁵ *Ibid.*

sa propre nature et se transformera en une créature sublime, en un être par rapport auquel les divinités mythiques du passé paraîtront de plus en plus ridicules.³⁰⁶

Cette affirmation, dans sa description des trois périodes historiques de l'humanité est similaire à une vision prophétique, aujourd'hui. En effet, le transhumanisme ne se préoccupe pas seulement d'une transformation culturelle des capacités existantes du sujet humain. Il transforme plus profondément l'humain, va au-delà et propose un autre type d'être. Ce cheminement saborde le discours humain du bonheur. Certes, le bonheur a toujours été présenté comme un acquis dans la littérature transhumaniste, convaincue de la détermination technologique. Cette question mérite d'être débattue du fait, me semble-t-il, de la disparition des catégories qui permettent qu'on parle d'humain, ne serait-ce qu'au plan minimal et universel. Il y a ainsi une surenchère du paradigme fonctionnaliste en lieu et place des schèmes de définition et d'éclosion de l'humain.

VI.3.1) Une confusion entre les fins et les moyens

Que le bonheur soit une notion vague et complexe ; voilà qui n'intéresse les transhumanistes. Comme nous l'avons vu, ceux-ci en donnent un contenu et appellent l'humanité à une trajectoire universelle.

A ce niveau, se situe un écart entre l'humanité de l'homme et partant du bonheur humain, qui se dit d'une convergence entre les moyens et les fins, plus encore un repos et les thèses transhumanistes. En ramenant le discours technologique sur la transformation radicale de l'humain, s'en suit une sorte d'émergence de la technologie « moyen » en technologie « fin ». Penser le bonheur humain en amont comme une fin et le situer dans une catégorie intrinsèquement instrumentale, c'est saborder l'objectif assigné par le transhumanisme. Le discours de plénitude dont il est assorti suggère une mise en relief des catégories qui expriment la fin au lieu de rester focalisé sur l'émergence des objets transitoires.

Par définition, la technologie est un moyen culturel au service de l'épanouissement de l'être humain. Elle est un produit de l'intelligence humaine, une richesse matérielle, rangée dans la catégorie de l'utile. Cela apparaît évident au regard de nombreux outils technologiques que nous utilisons : ordinateurs, véhicules, téléphones-portables, machine à laver etc. Aussi remplit-elle une mission fonctionnelle, conduit l'humain à des catégories qui relèvent de l'administration de son âme. Parce que l'homme est corps, âme et esprit ; la

³⁰⁶ H.Muller, cité in J.Glover, *What Sort of people Should There be?*, Londres, Penguin, 1984,p.32.

technologie renvoie à une dimension matérielle et ne saurait s'élever à une fonction spirituelle au risque de procéder à une réification de l'humain.

La confusion entre les moyens et les fins, menée par le transhumanisme est due à l'imprécision de la notion de bonheur. Traitée philosophiquement, le débat sur le bonheur humain est loin d'être clos. Si tel est le cas, comment souscrire à l'idéal d'un bonheur posthumain alors que le bonheur humain tarde à se définir. En réalité, son indéfinition tient au fait qu'en l'humain existe une insatiabilité pendant que permance dans le concept de, bonheur sur le plan étymologique ; l'idée d'un repos, lui assignant l'acception qu'il constitue une fin et non un moyen. Cette idée semble si perspicace que le bonheur humain est philosophiquement pensé comme un dynamisme circonscrit dans le dynamisme de la vie humaine. Dans un tel imaginaire, il me semble difficile d'assigner au bonheur, une possible finitude. Ce procédé rend difficile son appréciation si l'on consent à l'idée que tout moyen se définit comme un élément au service d'une fin.

D'autre part, parce que le bonheur humain est un état, une telle réalité contrasterait avec les fondamentaux du transhumanisme. Son discours indique une sorte d'achèvement dans la posthumanité. Or ce discours semble occulter le fait que toute technologie, aussi efficace soit-elle est appelée à se transformer, à intégrer les mutations au fil du temps, de l'histoire et selon les espaces. La notion de bonheur ainsi fixée, pourrait-elle résister à ce processus qui résulte de la nature de la technologie et partant relève de sa dimension culturelle ? Avec le transhumanisme, émerge la difficulté d'apprécier le bonheur du fait de la perte de l'identité de l'humain. L'humain se trouve désormais intégré dans les canaux et principes de la technologie et ses mutations dans l'espace et le temps.

De telles mutations relèvent non seulement de l'inventivité humaine mais également, de la plasticité cérébrale encline aux révisions en fonction des différences survenues dans l'environnement ou dans l'histoire. Depuis l'âge de la pierre taillée à la révolution industrielle, en passant par l'écriture et plus proche de nous, la révolution numérique ; l'intelligence humaine crée. Elle s'éveille ! Ceci montre qu'une conception du bonheur comme état technologique final risquerait de nier ce qui jusqu'ici semble soutenir le processus des grandes inventions. Quel est le stade de l'excellence technologique ? Les transhumanistes contemporains semblent le voir dans la convergence NBIC et la fabrication d'une espèce autre jugée « heureuse ». Mais le génie technologique de la révolution industrielle pouvait en dire autant ? L'inventeur de la machine à écrire, manuelle et archaïque ne voyait-il pas en son œuvre l'excellence technologique ? Avait-il pensé à l'apparition au XXI^e siècle d'ordinateurs plus sophistiquées dans la rédaction des

textes, l'agencement des informations, le stockage des documents et la recherche démesurée du savoir ? Le modèle évaluatif de l'excellence technologique repose sur la capacité d'une technologie à répondre aux problèmes qui se posent dans son temps. Si le bonheur est un problème de tout temps, il convient d'arguer que la réponse transhumaniste va au-delà de la définition de l'humain. Elle réduit l'humain à la mécanisation du fait d'une transformation des moyens en fins. La matière est au service de l'esprit. Seulement, la thèse transhumaniste indique un bonheur qui part de la matière et retourne vers la matière. Comment concevoir le ressenti ? Comment apprécier le bonheur humain comme repos devant la surenchère de la fonction « moyen ». Et le langage de la matière tient aux fonctions.

Ce qu'il y a d'étonnant dans les thèses transhumanistes est la manière dont la confusion des moyens en fins arrive à juxtaposer deux systèmes : le système humain et le système numérique. Cette juxtaposition débouche sur l'absorption du système humain par le système numérique. Et pourquoi ? Parce que dès le départ, il y a une sorte d'humanisation de la machine. L'homme et son bonheur sont conçus selon le modèle numérique, selon les catégories artificielles. Toute la psychologie humaine disparaît pour laisser place à des fonctions. L'humain agirait selon le téléguidage de l'outillage. Le bonheur serait déduit de la performance technologique. La psychologie de la finitude et de la vulnérabilité du sujet s'estompe.

Certes l'idée d'un homme-machine n'est pas nouvelle. Elle est apparue dans la philosophie de Descartes. On pourrait dire par ailleurs, que cette définition guide quelque peu les sciences médicales dans la manipulation du vivant à des fins de restauration de la santé. Toujours en est-il qu'avec Edgar Morin est apparue une différence entre la machine artificielle et la machine vivante qu'est l'homme. Si la première répond à une automation, la seconde intègre les éléments de sensibilité et de jugement. Ceux-ci semblent être les clés d'interprétation de la vitesse d'exécution relative qu'on observe entre les deux machines. Penser le bonheur nécessite la prise en compte de cette différence, établissant des frontières pour suggérer l'idée d'un bonheur humain. Voilà pourquoi Freud reste sceptique à la déduction de tout bonheur associé à la technologie. Il constate :

L'homme est devenu pour ainsi dire une sorte de dieu prothétique, dieu certes admirable s'il revêt tous ses organes auxiliaires, mais ceux-ci n'ont pas poussé avec lui et lui donnent souvent bien du mal (...) L'avenir lointain nous apportera, dans ce domaine de la civilisation, des progrès nouveaux et considérables, vraisemblablement d'une importance impossible à prévoir ; ils accentueront toujours plus les traits de

l'homme (...) Nous ne voulons toutefois point oublier que, pour semblable qu'il soit à un dieu, l'homme d'aujourd'hui ne se sent pas heureux.³⁰⁷

VI.3.2) Une conception du bonheur aux antipodes de la plurifactorialité de l'humain.

Le rejet non plausible de la finitude et de la vulnérabilité humaine, rendant difficile toute thèse du bonheur humain dans la perception transhumaniste se traduit par un autre élément. En réalité, lorsqu'on définit la vulnérabilité et la finitude du sujet humain, il est difficile de se résoudre à présenter les simples aspects biologiques et contingents. La plurifactorialité est un élément de définition de la vulnérabilité de l'homme. Par plurifactorialité, il conviendrait d'entendre cette tendance qu'a l'être humain de concevoir le bonheur selon ses centres d'intérêts, les codes que cette notion lui impose selon le type de vie qu'il mène.

Sans doute pourrait-on à première vue penser que la plurifactorialité produit l'effet inverse. Elle serait alors la preuve de la force de l'humain, capable d'entrevoir plusieurs secteurs et horizons, donc, plusieurs besoins nécessaires à son devenir comme sujet heureux. Loin de là ! En réalité, la plurifactorialité exprime la vulnérabilité humaine tant elle montre que l'humanité ne peut contenir tous les éléments de la vie. On se sent donc heureux à partir d'un ou plusieurs points. Le bonheur humain est strictement proportionnel. Or la conception du bonheur qui découle du transhumanisme est englobante. Deux éléments semblent résister à la complexité d'une approche du bonheur comme l'illustre Bernard Baertschi : « Si l'on se tient à une notion ordinaire du bonheur, on peut affirmer sans prendre de grands risques qu'il comprend au moins deux choses : une vie dépourvue de grands malheurs et comprenant des plaisirs valorisés, ainsi qu'une longévité suffisante pour pouvoir jouir de ces derniers »³⁰⁸. Le transhumanisme vise ces deux éléments comme nous l'avons démontré. Seulement, le contenu de ces visées pris en compte dans les thèses

³⁰⁷ S. Freud, *Malaise dans la culture*, Paris, PUF, 1995, p.35.

³⁰⁸ B. Baertschi, « Plus vite, plus haut, plus fort, plus... Pour aller où ? Transhumanisme et aspiration au bonheur », *Journal international de bioéthique et d'éthique des sciences*, 2018, Vol 29, N°3-4, p.173-174.

transhumanistes ne constitue pas une preuve suffisante pour faire advenir l'idée d'un bonheur humain. A bien examiner, le transhumanisme débouche sur une unité de sens et de projection qui rend problématique l'acception plurifactorielle du bonheur.

Un rapide coup d'œil philosophique permet de voir comment la problématique du bonheur humain a été traitée, mettant en évidence la plurifactorialité de l'humain, élément de sa vulnérabilité et de sa finitude. Traitant de la thématique dans *l'Ethique à Nicomaque*, Aristote se fixe pour enjeu de donner un contenu à la notion de bonheur. Pour lui, le bonheur signifie : bien vivre et réussir. L'auteur commence par poser que le bonheur fait place à des conceptions différentes :

En ce qui concerne la nature du bonheur, on ne s'entend plus et les réponses de la foule ne ressemblent pas à celles des sages. Les uns en effet l'identifient à quelque chose d'apparent et de visible, comme le plaisir, la richesse ou l'honneur : pour les uns c'est une chose et pour les autres une autre chose ; souvent le même homme change d'avis à son sujet : malade il place le bonheur dans la santé, et pauvre dans la richesse, à d'autres moments, quand on a conscience de sa propre ignorance, on admire ceux qui tiennent des discours élevés et dépassant notre portée.³⁰⁹

Eclatante affirmation sur la nature relative du bonheur. ! Le premier avantage qu'offre cette déclaration est son cadre large. Il définit l'humanité du bonheur. On y range tout et possiblement, les aspirations des transhumanistes au bonheur notamment celles qui concernent la prolongation de la vie, définies dans les limites de l'humain. Ensuite, on peut voir qu'à la différence des transhumanistes qui réduisent la conception du bonheur à l'idée d'un être autre à l'instar du cyborg et de l'homme-machine ; Aristote prône une définition mesurée et ordinaire qui s'attache à saisir l'humain à partir de ses repères. Ces repères ne constituent pas pour l'auteur des limites à transgresser, mais des pôles d'incitation à la quête du bonheur. L'homme vit dans un réel précis. Et c'est ce qui fait l'humanité du bonheur aristotélicien. Entre autres, l'assertion d'Aristote contient le statut de l'humain (foule, sage, ignorant). Elle indique l'état possible de l'humain ou les circonstances de sa vie (pauvre, malade). Elle montre aussi le rapport avec l'activité qu'exerce l'homme (l'homme politique, le médecin, le savant).

Loin d'être de simples évocations, de telles références montrent bien que tout bonheur humain est fonction d'un besoin, d'un manque. Et la notion de manque est spécifique. Elle dépend de l'activité menée, des désirs, du statut ou des circonstances, de l'état de l'être humain. Il y a ici une interpénétration entre la vie et le bonheur. Celle-ci fait du bonheur une réalité dynamique, atteinte partiellement et proportionnellement. C'est

³⁰⁹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 2017, p.43.

pourquoi l'humanité de cette approche aristotélicienne repose sur une description concrète de l'homme dans le réel. Dans de nombreux passages, le philosophe y insiste :

« Les hommes, il ne faut pas s'en étonner, paraissent concevoir le bien et le bonheur d'après la vie qu'ils mènent. La foule et les gens les plus grossiers disent que c'est le plaisir (...) Les gens cultivés, et qui aiment la vie active préfèrent l'honneur, car c'est là, à tout prendre, la fin de la vie politique (...). Quant à la vie de l'homme d'affaires, c'est une vie de contrainte, et la richesse n'est évidemment pas le bien que nous cherchons : c'est seulement une chose utile, un moyen en vue d'une autre chose »³¹⁰.

Plus frappant nous semble encore le fait pour Aristote d'insister sur la dimension spécifiquement humaine du bonheur dans l'ensemble de l'ouvrage. Il écrit : « Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun avec les végétaux ; or ce que nous recherchons c'est ce qui est propre à l'homme »³¹¹. C'est dire que le langage aristotélicien est avant tout un langage de distinction ; distinction d'espèces, distinction sérielle et statutaire. Il est aussi une distinction de degré. Et le bonheur, « bien suprême » relève de l'espèce suprême « l'humain », à côté des animaux et des végétaux.

Bien que la communauté politique soit naturelle chez Aristote, on peut constater que celle-ci est concrètement située et se déploie dans les limites de l'humain. Ce cadre justifie au demeurant, le parti-pris pour Aristote de l'idée du bonheur et le fait qu'il soit proprement humain. Bien entendu, il élimine du bonheur les animaux et végétaux. Ces espèces n'exercent pas une activité conforme à l'âme :

Nous avons établi que la fin de la politique est la fin suprême ; or cette science met son principal soin à faire que les citoyens soient des êtres d'une certaine qualité, autrement dit des gens honnêtes et capables de nobles actions. C'est donc à juste titre que nous appelons heureux ni un bœuf, ni un cheval, ni aucun autre animal, car aucun d'entre eux n'est capable de participer à une activité de cet ordre.³¹²

Un élément fort pertinent se dégage de cette assertion : l'idée de participation. Question de voir si le cyborg est capable de participer à une activité politique ? Et si c'est le cas, quel mode de participation est-il susceptible de donner ? Manifestement, la réponse à notre interrogation serait négative. En suivant Aristote, un tel mode de participation nécessiterait la reconnaissance de l'humanité du cyborg ; chose incongrue ! En effet, comme nous l'avons indiqué plus haut, la posthumanité ne reconnaît pas la vulnérabilité, ni la finitude. La peinture du cyborg fait ressortir l'unique élément de performance. Outre cet aspect, il se développerait l'idée que l'humain et le cyborg constituent deux espèces différentes, aux plans de la conception (engendrement pour l'humain, fabrication pour le

³¹⁰ *Ibid.*, p.46-48.

³¹¹ *Ibid.*, p.61.

³¹² *Ibid.*, p.75.

cyborg) et au plan de la morphologie (corps humain chez l'humain, corps artificiel et numérique chez le cyborg).

Enfin, bien que l'auteur introduise le bonheur comme une notion relative, il ne s'empêche pas d'en donner une signification précise. La moralité est pour lui, la passerelle d'expression du bonheur humain. Ceci permet de voir le crédit que ce philosophe accorde à l'activité de l'âme au point de penser que la moralité est l'une des conditions de possibilité du bonheur humain et l'évidence qu'il soit défini comme une activité de l'âme : « Si nous posons que la fonction de l'homme consiste dans un certain genre de vie, c'est-à-dire dans une activité de l'âme et dans des actions accompagnées de raison ; si la fonction d'un homme vertueux est d'accomplir cette tâche, et de l'accomplir bien avec succès, chaque chose au surplus étant bien accomplie quand elle est selon l'excellence qui lui est propre :- dans ces conditions, c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu »³¹³.

Dans ses travaux, Kant prend également en considération la finitude et la vulnérabilité du sujet humain. Bien que rationaliste, ce philosophe reconnaît les limites de la Raison humaine notamment dans ses prétentions à dire le noumène. La Raison humaine ne peut que se limiter dans le déploiement du phénomène. Ce cadre théorique permet à Kant d'avoir une conception modeste du bonheur humain. Il prend acte de son indétermination : « (...) Par malheur, le concept du bonheur est un concept si indéterminé, que, malgré le désir qu'a tout homme d'arriver à être heureux, personne ne peut jamais dire en termes précis et cohérents ce que véritablement, il désire et il veut »³¹⁴. De là, l'auteur poursuit que la finitude humaine est incompatible avec l'idée du bonheur. Le bonheur semble une réalité si difficile à atteindre. C'est dire que le discours du bonheur n'est pas aisé ; question pour moi d'interroger le bonheur transhumaniste qui transforme la finitude du sujet humain en défi posthumain, sur le plan technologique. L'aveu de Kant repose en réalité sur la diversité des activités de l'homme, le poids de ses désirs et le mystère de ses pensées :

Il est impossible qu'un être fini, si perspicace et en même temps si puissant qu'on le suppose, se fasse un concept déterminé de ce qu'il veut véritablement. Veut-il la richesse ? Que de soucis, que d'envie, que de piège ne peut-il pas par là attirer sur sa tête ! Veut-il beaucoup de connaissance et de lumières ? Peut-être cela ne fera-t-il que lui donner un regard plus pénétrant pour lui représenter d'une manière d'autant plus terrible, les maux qui jusqu'à présent se dérobent encore à sa vue et qui sont pourtant inévitables (...) Veut-il une longue vie ? Qui lui répond que ce ne serait pas une

³¹³ *Ibid.*, p.63.

³¹⁴ E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Nathan, 1987, p.55.

longue souffrance ? Veut-il du moins la santé ? Que de fois l'indisposition du corps a détourné d'excès ou aurait fait tomber une santé parfaite³¹⁵.

Voilà pourquoi on retrouve deux conceptions du bonheur dans la philosophie kantienne ; l'une empirique et l'autre normative. Dans *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant oppose le bonheur à la raison : « Le bonheur est un idéal, non de la raison, mais de l'imagination, fondé uniquement sur des principes empiriques »³¹⁶. C'est l'approche empirique. Elle privilégie la dimension de la jouissance des plaisirs. Pour Kant, cet idéal est esthétique et ne participe pas de la définition de l'homme comme être de raison. C'est la passion qui guide tout homme en quête de bonheur. Bien entendu, cette opposition est fondée sur le fait que Kant assigne à la moralité, la fin suprême de la vie humaine. Et la moralité est l'exercice de la rationalité. C'est l'émergence de la conception normative du bonheur ; comprise comme bonheur moral. Cette conception est mise en lumière dans la *Doctrine de la vertu* où Kant considère que le bonheur est le sentiment d'une action ou d'un devoir bien accompli : « En effet, celui qui doit se sentir heureux par la seule conscience de son honnêteté, possède déjà cette perfection, qui dans le titre précédent a été définie comme la fin, qui est en même temps un devoir »³¹⁷.

C'est assez surprenant de voir d'autre part, qu'un philosophe comme Nietzsche dont les contributions sont interprétées comme fondements modernes du transhumanisme ait eu une conception du bonheur située dans les limites d'une humanité qui ne génère à la transformation artificielle du vivant ou création d'une espèce. Quoiqu'on pense, le surhomme nietzschéen déploie la vie humaine comme croissance de la valeur. La lutte contre la finitude du sujet se mène dans les humanités possibles. Ce que redoute Nietzsche est précisément la tendance à la légitimation de la faiblesse et de la souffrance. C'est donc une culture du travail qui est jetée, à l'inverse de la pitié ou morale du ressentiment. Culture de l'effort, car Nietzsche, qui reconnaît la fragilité de l'humain, s'intéresse à ce qui pourrait mettre fin à cet état : « L'homme est relativement le plus manqué de tous les animaux, le plus maladif, celui qui s'est égaré le plus dangereusement loin de ses instincts. »³¹⁸

Le combat nietzschéen de l'émergence d'un type d'homme, d'un homme nouveau ; pour fleurir dans des interprétations diverses, se doit d'être compris dans les frontières des valeurs de force, de courage, de travail, d'endurance. Il ne s'agit pas de fonctions mais

³¹⁵ *Ibid.*, p.55-56.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ E. Kant, *Doctrine de la vertu*, Op. Cit., p.59.

³¹⁸ F. Nietzsche, *L'antéchrist*, FV éditions, 2013, p.21-22.

d'un ensemble d'éléments de la psychologie qui déterminent l'humanisation de l'humain. Les thèses de la pitié, de la vie et du nationalisme constituent des aspects fort éloquents. Tenez, sur la pitié ; l'auteur déclare : « La pitié est en opposition avec les affections toniques qui élèvent l'énergie du sens vital : elle agit d'une façon dépressive (...) La pitié entrave la loi de l'évolution qui est celle de la sélection »³¹⁹. Plus loin il déclare sur le nationalisme : « Un peuple périt quand il confond son devoir avec la conception générale du devoir »³²⁰. De la vie, il déduit : « La vie elle-même est pour moi l'instinct de croissance, de durée, l'accumulation des forces, l'instinct de puissance : où la volonté de puissance fait défaut, il y a dégénérescence »³²¹.

De quelle vie parle Nietzsche ? Certainement : de la vie humaine. Entre le posthumain et le surhomme Nietzsche, il y a un pas. Tandis que le posthumain rejette la logique de la vie comme un ensemble de contingences et de limites, tandis que le posthumain fait figure d'une humanité autre qui transgresse les limites biologiques et surpasse-les construits même de la vie ; le surhomme, lui, saisit la finitude comme un défi qui lui permet de combattre à travers la promotion des valeurs humaines. Le concept de « puissance » que défend Nietzsche n'est donc pas l'équivalent de la dénaturation du vivant, ni de sa substitution. Nietzsche est clair. Il tranche lui-même la problématique quand il affirme : « Je ne pose pas ici ce problème : qu'est-ce qui doit remplacer l'humanité dans l'échelle des êtres (-l'homme est une fin-) ? Mais quel type d'homme doit-on élever, doit-on vouloir, quel type aura la plus grande valeur, sera le plus digne de vivre, le plus certain d'un avenir ? »³²².

« Remplacer l'homme », n'est-ce pas de cette thématique dont se refuse Nietzsche alors qu'il s'agit de la posthumanité ? : négation de la mort, négation de l'homme, négation de la dignité ? La littérature de cet auteur montre une distinction nette qui ouvre au cadrage de la question qui nous occupe à savoir : les conditions du bonheur humain. Si le bonheur est défini comme Volonté de puissance chez Nietzsche, c'est manifestement parce que l'auteur voudrait restituer l'homme à lui-même. Le système de tutelle dont il s'agit concerne les religions révélées en particulier le Christianisme et sa morale dite universelle. D'où le titre de l'ouvrage phare où Nietzsche se prononce sur le bonheur : *L'antéchrist*. La définition du bonheur est claire et perspicace : « Qu'est-ce que le bonheur ? – Le sentiment

³¹⁹ *Ibid.*, p.10.

³²⁰ *Ibid.*, p.17.

³²¹ *Ibid.*, p.9.

³²² *Ibid.*, p.6.

que la puissance grandit- qu'une résistance est surmontée »³²³. En indiquant qu'il faut travailler à surmonter la résistance, l'auteur pose les jalons d'une sorte d'auto-transformation artificielle comprise comme élévation ou transcendance de soi. Aucune référence n'est faite à l'immortalité. On pourrait avec justesse parler d'une sorte d'amélioration des capacités existantes. Ce qui résiste est un ensemble de difficultés consubstantielles à la vie : les faiblesses. C'est un ensemble de construits qui empêchent l'éclosion de « l'homme digne ». C'est enfin, une pléthore d'aspects qui rendent difficile l'évolution. Ce concept est si pertinent. Et pour comprendre l'idée selon laquelle la définition de Nietzsche du bonheur ne sort pas du cadre de l'humanisme, il faudrait faire un tour sur ce passage sceptique de l'idéologie du progrès que l'on retrouve dans le même ouvrage : « Le progrès n'est, qu'une idée moderne, c'est-à-dire une idée fausse. Dans sa valeur, l'Européen d'aujourd'hui reste bien loin au-dessus de l'Européen de la Renaissance. Se développer ne signifie absolument pas nécessairement s'élever, se surhausser, se fortifier »³²⁴. C'est la critique du culte de la performance par-delà l'humain.

Arthur Schopenhauer établit du bonheur humain, une conception qui épouse le domaine de l'art. Mais ce qui retient l'attention est moins le contenu de l'idée de bonheur qui se dégage de sa philosophie que le postulat qui le guide. Le philosophe a en perspective le principe de durée comme déterminant du bonheur. Il le ramène à l'humain et constate que la fragilité de l'homme dans le temps et la brièveté de sa vie ne sont pas des conditions existentielles qui fassent advenir l'idée du bonheur. C'est dire que le bonheur ne peut être atteint et ne saurait constituer l'objet de l'art : « Comme il ne peut y avoir de vrai et de solide bonheur, le bonheur ne peut être pour l'art un objet »³²⁵.

Ceci voudrait signifier que le bonheur reste une construction permanente lorsqu'il est ramené dans le champ de l'humain. La technologie ne se construit pas. Elle est une production. « Tout bonheur est négatif, sans rien de positif ; nulle satisfaction, nul consentement, par suite, ne peut être de durée ; au fond ils ne sont que la cassation d'une douleur ou d'une privation, et, pour remplacer ces dernières, ce qui viendra sera infailliblement ou une peine nouvelle »³²⁶.

Comme on peut le constater à la lumière des diverses acceptions du bonheur ci-dessus, le transhumanisme occulte la plurifactorialité de l'humain. Entre le bonheur humain et les promesses de bonheur transhumaniste existe un fossé anthropologique qui est

³²³ *Ibid.*, p.5.

³²⁴ *Ibid.*, p.7.

³²⁵ A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1966, p.405.

³²⁶ *Ibid.*, p.404.

perceptible dans la différence des catégories qui structurent la psychologie humaine et celles qui construisent l'auto-transformation artificielle du vivant. Comme catégories de l'humanisation de l'homme dans le constitutif du bonheur, on distingue : la durée, les limites, la valeur, l'indétermination, le degré, la puissance, la volonté, la moralité, la jouissance. Ce champ lexical s'oppose à la littérature du fonctionnalisme : immortalité, cyborg, homme – machine, perfection, rejet, appareillage, puces, l'au-delà de l'humain. Le fait que cette forme d'humanisation ne rende pas possible le discours sur l'humain invite à voir la signification du bonheur comme acceptation.

VI.3.3) Du bonheur humain comme acceptation de Soi.

Parler d'acceptation de soi ne signifie pas se situer à première vue dans une perspective opposée au progrès. Pareille attitude relèverait d'une statique. L'éthique du don de Michael Sandel que nous avons partiellement mise en cause pourrait bien souscrire à cette orientation.

En posant le bonheur humain comme acceptation de soi, nous nous référons à l'identité du vivant. Nous indiquons par-dessus tout que toute idée de bonheur, mérite en amont un ensemble de traits caractéristiques de l'identité humaine. Le transhumanisme pourrait donc se développer dans les limites de l'humain et inclure une simple transformation de capacités existantes.

Avec le développement exponentiel de la technologie, apparaît l'idée du rejet de tout ; y compris le rejet de soi-même. Et si le bonheur était perçu comme acceptation de soi c'est-à-dire acceptation d'un ensemble de frontières qui structurent le discours de l'amélioration. Qu'améliore-t-on ? Sinon, ce qui est supposé exister, ce qui se dénature, ce qui nous échappe. Comment améliorerait-on le vide, c'est-à-dire ; ce qui n'existe pas et suggère toute fabrication ? Toute amélioration qui donne sens au bonheur suppose un donné infranchissable. Améliorer la santé invite à une reconnaissance de la maladie comme partie intégrante de la vulnérabilité du sujet humain. Même la pré-maladie est une technique préventive qui repose sur la reconnaissance anticipée de l'homme comme un être soumis à la maladie. Améliorer la vie, travailler à sa prolongation suppose non pas le rejet de la mort (si tant est vrai que toute compréhension de la vie entraîne l'idée de mort), mais l'invention des conditions de vie qui mettent le corps à l'abri des dangers qui le ruinent. Améliorer n'est fertile que lorsque le transhumanisme ne tient pas un discours qui saborde l'ensemble de valeurs reconnues à l'humain par une tendance à tout maîtriser. La vie

humaine, réelle peut-elle s'accommoder du discours de maîtrise devant les contextes incessants de vulnérabilité dans lesquels l'homme est placé ? Il existe une vulnérabilité de l'altérité ! Nous travaillons au quotidien la sympathie dans la société, afin que l'humain ne se transforme en ce « loup » dont parle Hobbes ou cet enfer « L'enfer c'est les autres » qu'évoquait Jean- Paul Sartre. Si le discours des limites est tant incertain, pourquoi ne pas considérer comme bonheur, le fait même d'accepter les limites ? Guillaume Von Der Weid pense que se focaliser sur l'augmentation des performances physiques et mentales, c'est oublier ce qui définit l'humanité : « Le bonheur ne consiste-t-il pas à accepter notre rythme, notre identité, nos limites ? »³²⁷. L'identité humaine universelle est une : c'est la vulnérabilité et la finitude du sujet. De manière empirique, il est possible de voir que cette définition résiste aux frontières culturelles, académiques et géographiques. L'homme vulnérable et fini, se déplace dans toute la planète ; question de voir que toutes les théories savantes de l'identité humaines, les multiples essais de définition de l'homme de Socrate jusqu'à Kant en passant par Charles Darwin reposent sur cette réalité : la finitude et la vulnérabilité. Une telle réalité rassemble et donne sens à toute idée d'un bonheur humain. Accepter les limites biologiques, c'est ouvrir la porte du bonheur.

Au terme de cette partie, se dégagent des incompatibilités du transhumanisme avec le progrès moral et le bonheur humain. La fracture anthropologique transparaît à travers l'approche techniciste de l'humain, les techniques d'hybridation peu conséquentes et la sphère des fonctions introduites dans la détermination du bonheur humain en lieu et place des catégories de son humanisation. Existe dans le mouvement transhumanisme, une ambiguïté de la notion d'homme, laquelle s'ouvre sur une création d'espèce qui rend quasi –impossible la fondation d'une éthique humaine et l'expression du bonheur existentiel. Les promesses transhumanistes se retrouvent en dehors du lieu de genèse structural de l'humanité, amorcent un devenir incertain qui saborde le discours de dépassement et d'amélioration. L'humanité est aux oublis.

³²⁷ G.Von Der Weid, « Se focaliser sur l'augmentation des performances physiques et mentales, c'est oublier ce qui définit l'humanité », Journal Libération.

Conclusion générale

L'objet de cette thèse portait sur l'examen des promesses du transhumanisme notamment le progrès moral et le bonheur humain. La question fondamentale analysée, assortie de problèmes connexes s'est attachée à voir que le transhumanisme développe un humanisme qui saborde les conditions de réalisation des promesses qu'il nous fait miroiter. Cet humanisme matérialiste ne résout pas la question culturelle de la perfection de l'homme. D'une part il défend une idée d'amélioration de l'homme inscrite dans le trajet des philosophies du progrès de la moralisation et de la culture humaine et d'autre part, il élabore une conception ambiguë de l'humain. Celle-ci s'oppose aux éléments de vulnérabilité et de finitude dont la constance permet l'expression du progrès moral et du bonheur. Le transhumanisme se fonde finalement sur les ramifications instrumentales du capitalisme et des logiques de marché ; qui font de l'humain, une « valeur marchande ». Notre recherche peut se résumer en quelques lignes.

1) Des réponses-thèses ou résultats.

Le point de distorsion des incompatibilités présentées au long de notre analyse repose sur la définition discutable de l'humain qui se dégage des thèses transhumanistes. Indéterminée, cette définition dégage plusieurs problèmes.

L'idée de dépassement de l'humain fait suite, tantôt à un ensemble de projets médicaux, biomédicaux qui semblent développer le souci du progrès de la culture humaine. Mais à y regarder de près, le constat d'une transformation totale de l'humain vient au jour. Ce constat est relatif à la nature de certains projets extravagants, à la diversité du courant et à ses modes d'application. De tels éléments ne permettent pas de parler de transhumanisme

mais d'une déclinaison en « transhumanismes » et aux mésententes qui ne donnent pas une assise claire à ce mouvement.

Cette indétermination se transforme de manière surprenante en détermination d'un type d'« homme-machine » qui articule la surdétermination du pouvoir technologique. Aussi fait-on face à la disparition de l'humanité de l'homme. Peut-être pourrait-on objecter que le transhumanisme introduit simplement « un nouveau type d'humanité ». Loin de là ! Car, pour parler d'humanité nouvelle, il faudrait penser et s'attacher à un socle minimal commun, à partir duquel l'élaboration des théories du progrès transhumaniste serait possible. Or, le transhumanisme ne dispose pas de ce socle, enveloppé dans une soif indéfinie de transformation, comme nous l'avons vu. Pour le dire avec un peu de générosité académique, il va sans doute que le transhumanisme vient rompre avec ce socle « morphologique », ouvrant une indétermination des constitutifs fondamentaux de l'humain. Sur quoi fonder la culture et le devenir de l'humanité lorsque vient à l'homme la difficulté de parler de lui-même, de sa forme ? Vous comprenez à ce sujet que la disparition du socle de base introduit une « Humanité de seconde fonction » qui ne permet plus de parler de l'humanité des promesses. La rupture du paradigme « psycho-humaniste » donne lieu au façonnement du paradigme « cyberno-humaniste ». L'appréciation de ces types de paradigmes devient dès lors spécifique, se saisit dans le rapport faible/fort, impuissant/puissant, contingent/absolu, réel/imaginaire/, finitude/infinitude. C'est une juxtaposition qui se nourrit cependant de l'injustice de puiser dans la source notionnelle du paradigme classique de l'humain.

La vie n'a de sens que parce qu'elle est désir. La disparition de tout désir, sa projection réelle vers un absolu existentiel ne rend plus possible l'idée de vie. Les promesses de progrès moral et de bonheur humain, pour être « humaines » se doivent de suivre cet itinéraire. Non seulement, elles y trouvent sens, mais également cette gradation donne un sens à l'activité humaine qui se déploie dans le rapport problème/défi, inconvénient/avantage, insatisfaction/satisfaction. L'humanité se dit de la quête de son devenir et non de la plénitude totale d'un devenir parfait. La psychologie transhumaniste se rapproche davantage de la « honte prométhéenne » dont parlait Gunther Anders, indexant cette concurrence que l'homme réalise envers la durée existentielle des machines qu'il fabrique. Pourtant, la vie humaine elle-même va au-delà de la chronologie. Sinon, comment interpréter le vécu « mémoriel » des héros ? Que dire du souvenir de l'histoire ? Comment interpréter la « transvitalité » de l'art qui permet de bâtir l'immortel ? Une humanité singulière bien menée résiste à la brièveté empirique de la vie. Mort, l'humain

continue d'exister socialement, historiquement selon le type de vie qu'il aura menée et la capitalisation rationnelle de ce type de vie.

Les questions connexes de nature humaine et de justice trouvent également leurs réponses. Le débat apodictique de la nature humaine est reformulé dans la thématique qui nous a occupé tant il s'est attaché à soulever la question de savoir si le transhumanisme s'oppose à la nature humaine et l'idée de nature qu'il convient de défendre. Notre position est que la floraison de ce débat n'est possible que dans le dépassement de l'opposition nature et culture. Ce dépassement ouvre à l'alternative de voir en l'homme, les caractéristiques essentielles qui résistent aux clivages de temps et d'espace c'est –à-dire aux frontières géographiques et culturelles. En tant qu'inventivité, le transhumanisme est un produit de culture qui se développe pour répondre aux questions de devenir de l'humain. Mais il importe que de telles avancées s'adosent à une mesure qui respecte le constitutif « naturel » du vivant. De la sorte, le transhumanisme s'inscrira dans une logique critique de sens qui, loin d'opposer nature et culture ; s'attachera à une synthèse qui améliore le potentiel de l'humain sur la base de son socle. Les philosophes antiques l'ont bien perçu, eux qui parlaient du mélange de deux choses en une : « l'être et le devenir », « l'acte et la puissance ».

Nul doute que la question de la justice est si importante qu'elle a trouvé des réponses pertinentes. Le transhumanisme est susceptible d'intensifier l'écart riches-pauvres ; il est question de travailler cet aspect par le discernement des projets à développer et une prise en compte de leurs effets sur le plan national. Du point de vue international, il faudrait systématiquement se désolidariser des projets d'une « super-humanité » dont l'enjeu serait de contrôler la planète, instaurant un climat de peur et de domestication de l'autre. L'humanité à deux vitesses serait un risque pour la survie des humains.

Au point de vue de la méthodologie, il en ressort que la stagnation du débat transhumaniste est due à la diversité des approches, la variété des visions du monde et la pléthore des conceptions de l'humain. Cette stagnation introduit une cristallisation du débat autour du binôme « Pour ou Contre le transhumanisme ». Avec cette orientation trop générale, il reste difficile de trouver des réponses à cette question. L'attitude « Pour ou Contre » relève du goût. Emotiviste, elle n'est pas susceptible de faire avancer le débat tant elle juxtapose des considérations et des théories. Pourtant, la question transhumaniste nécessite un débat normatif afin que l'humanité, en quête de repères s'oriente de manière optimale. C'est dire que l'une des réponses que nous avons donnée dans cette thèse, de par son option méthodologique, aura consisté à « réduire la complexité » pour dénicher les

questions de fond. Nous avons donc interrogé le transhumanisme en lui-même, à partir des objectifs qu'il se fixe, leurs réalités et démesures.

Enfin, on pourrait retenir du transhumanisme les projets qui améliorent la condition humaine au lieu de la remplacer.

2) Des propositions

Puisque le problème de base qui conduit à la déshumanisation des promesses de progrès moral et de bonheur est solidaire d'un problème profond, à savoir l'entente sur une conception universelle de l'humain, notre première proposition est **l'idée d'un retour sur la conception traditionnelle du vivant**. En posant une telle proposition, notre objectif n'est ni de mettre fin au débat ou d'imposer une forme de culture ou de tradition scientifique, ni de sonner la fin de la réflexion sur l'humain, laquelle aurait donné naissance à un ensemble de théories philosophiques et scientifiques telles que le créationnisme, le darwinisme, le personnalisme etc. Le retour de la conception traditionnelle du vivant s'attache simplement à défendre les éléments de la biologie humaine que l'on retrouve de manière universelle, devant la complexité de ce débat qui, par-dessus tout, pourrait entraîner la déroute d'une humanité soustraite à l'intelligence démesurée de la science et de sa croissance exponentielle.

Parmi ces éléments, l'on distingue la motricité : il s'agit d'attributs physiques, reconnaissables, qui permettent à tout homme de se déplacer et de s'adapter à tout univers. L'idée kantienne de cosmopolitisme y est d'ailleurs et en partie, fondée. L'homme est le seul être, parmi les vivants, qui peut se déplacer et s'adapter à tout environnement. Cela signifie qu'il n'est pas citoyen d'un pays, d'une contrée et ne saurait se limiter à un espace. Il est citoyen du monde ! Cette aptitude est donc liée à sa motricité, particulière ; faisant de lui un « être faible » mais « fort » par la mobilité. Le champ lexical du handicap n'affirmerait-il pas en toile de fond, l'idée d'une motricité générale, visible qui permet de parler nettement de l'humain. Bien de fois, nous suivons des discours de « malformations » de l'humain, ravir l'espace public ! Question de dire que la motricité est un aspect fondamental de désignation et de reconnaissance de l'humain.

Comme autre élément, nous distinguons à l'opposé des animaux, la main. De par sa forme, cette main exerce une capacité de préhension qui permet à l'humain de transformer la nature, de fabriquer des outils, de s'en servir ; bref de façonner le monde. Il existe une interpénétration entre la particularité de la main et le discours des difficultés qui donnent un sens à l'existence, comme présenté un peu plus haut. Kant le soulignait, la nature a bien voulu que l'homme soit confronté aux obstacles de son environnement, afin que son intelligence élabore les conditions de possibilité de son bonheur. La main est donc l'élément qui permet la saisie réelle de l'objet et du monde. Mais comment interpréter cette capacité physique qui matérialise les atouts de culture de l'humain, quand l'idée d'« homme-machine » arrive aujourd'hui à introduire un aspect relatif : la possibilité de supprimer la main par un pouvoir numérique ? A cet élément vient se joindre le fait que l'humain est un bipède. C'est la preuve d'un atout de circulation dans l'espace et de façonnement de son devenir.

La forme du cerveau est particulièrement éclairante ici. La preuve en est que les chercheurs s'accordent à s'en servir pour l'auto-transformation artificielle de l'humain. Le cerveau humain est « articulé ». Ceci ouvre non seulement à la complexité qui dispose qu'on ne puisse en déterminer de manière exacte, le fonctionnement (comme nous l'avons vu dans le chapitre consacré au robot avec cerveau biologique) mais également à la plasticité qui montre que chaque cerveau s'adapte à l'environnement. Il s'agit de voir que le cerveau humain est pour l'humain, un mystère qui indique une indisponibilité.

En outre, la biologie classique parle du langage. L'humain se définit d'abord comme un « être qui parle ». La question du langage a souvent été difficile à cerner comme particularité de l'humain. La raison essentielle en est l'idée d'une comparaison avec les animaux. Depuis la découverte du langage des animaux, menée par certains philosophes comme Rousseau, le problème du langage humain s'est complexifié. Toujours en est-il que le débat qui nous a occupés, nous invite à instaurer une sorte de discours de spécificité au lieu de l'exceptionnalité. En tenant pour évolutive cette considération, il importe de voir que la particularité du langage humain est liée à sa nature rationnelle, à l'idée de sens et « d'ethos » ou caractéristique y relative. L'humain parle parce qu'il crée et communique. Son langage ne traduit donc pas le désir de survie mais le dessein de donner forme au réel par la création du Vrai, du Bien et du Beau. Ce pouvoir de créer par le langage en fait un être qui domestique les autres vivants.

A cette anthropologie minimale qui respecte les frontières du vivant devant le « technologisme » ambiant, nous proposons une « **éthique minimale** » différente de

l'éthique de Ruwen Ogien, attachée à une critique de certaines théories classiques et déontiques de l'éthique. Notre « éthique minimale » entend faire surgir les aspects déterminants de l'humain pour disposer les mesures de la recherche transhumaniste. Certes, objecterait-on que toute théorie éthique repose sur une anthropologie. Seulement, la nature universelle du débat qui nous a occupés et l'urgence de la question nous amène à penser que la forme d'« éthique » que nous proposons, par sa spécificité, est susceptible d'aller au-delà. L'urgence de l'auto-transformation artificielle de l'humain exige que les éthiciens sortent de leur confort singulier d'éthique qui fonde des théories spécifiques et subjectives pour voir les aspects fondamentaux qui pourraient définir une orientation universelle à la recherche.

C'est dans ce sens que nous proposons aussi **l'idée d'une discussion publique « transcontinentale »**. Celle-ci, en dehors d'éclairer les humains sur la révolution qui s'annonce ; le propre des révolutions étant de s'imposer et d'échapper à l'humain ; aurait le mérite d'initier la possibilité d'une culture universelle de l'humain, point commun d'entente par-delà les conceptions divergentes sur l'humain relatives à la diversité des traditions, des époques, des religions et des pays. C'est dans cette optique qu'une régulation universelle du transhumanisme aurait chance de fleurir. C'est, nous semble-t-il, la condition de possibilité de la réalisation d'une « éthique adaptée », autre titre que nous aurions pu aussi donner à cette thèse : « ***Transhumanisme : l'urgence de la vulnérabilité et de la finitude de l'être sujet humain. Sauver l'éthique*** ».

Enfin, nous proposons que **le transhumanisme soit inscrit dans le champ du droit**, de sorte que les projets d'amélioration humaine connaissent non seulement une évaluation sur la base des risques et avancées de l'humain, mais également qu'ils reposent sur une recherche médicale dont le but consistera à trouver des réponses aux pandémies et à d'autres maladies approximativement curables. L'angle du droit permettra de stabiliser la recherche, définissant un cadre qui respecte une définition consensuelle de l'humain par delà les frontières géographiques et culturelles. L'humain se dit de l'humain.

Bibliographie

1) Ouvrages

- Adorno, Theodor. & Horkheimer Max., *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974.
- Amartya Sen. *Repenser l'inégalité*, Paris, Seuil, 2000.
- Audard, Cathérine, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*, Paris, Gallimard, 2010.
- Aristote. *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 2017.
- Asimov, Isaac. *Le cycle des robots*, J'ai lu, 2012.
- Baker, Keith Michael. *Condorcet, raison et politique*, Paris, L'Harmattan, 1988.
- Besnier, Jean-Michel. *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Arthème Fayard, 2012.
- Bostrom, Nick. *Superintelligence, Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, 2004.
- Buchanan, Allen :
 From chance to choice. Genetics and justice, Cambridge University Press, 2004.
 Beyond humanity ?, Oxford University Press, 2011.
- Bunge Mario. *The Mind-Body problem*, Oxford, Pergamon Press, 1980.
- Coeurnelle, Didier. & Roux, Marc. *Le transhumanisme au service du progrès social*, FYT Editions, 2016.
- Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*, Paris, Ed.J.de Gifford, 1933.
- Condorcet. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, 1988.
- Darwin, Charles. *La filiation de l'homme et la Sélection liée au sexe*, Paris, Ed. Syllepse, 2000.
- Descartes, René. *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996.
- Dumouchel, Pierre. & Damiano. *Vivre avec les robots. Essais sur l'empathie artificielle*, Paris, Le Seuil, 2016.
- Ellul, Jacques. *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica, 2008.
- Freud, Sigmund. *Malaise dans la culture*, Paris, PUF, 1995.
- Fukuyama, Francis.

La fin de l'homme et les conséquences de la révolution bio-technique, Paris, Gallimard, 2002.

La fin de l'histoire et le dernier homme, Paris, Garnier-Flammarion, 2009.

- Glover, Jonathan. *What sort people should there be ?*, Londres, Penguin, 1984.
- Graham, Elaine. *Representations of the Post/Human*, Manchester, Manchester University Press, 2004.
- Gunthers. Anders. *L'obsolescence de l'homme*, Paris, Ivrea, 2001.
- Habermas, Jürgen.

Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle, Paris, Cerf, 1986.

L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?, Paris, Gallimard, 2002.

- Haraway, Dona. *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris, Exils, 2007.
- Harris, John.

Wonderwoman and Superwoman. The ethics of biotechnology, Oxford University Press, 1992.

Enhancing evolution. The ethical case for making better people, Princeton, University Press, 2007.

- Heidegger, Martin. *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.
- Hobbes, Thomas. *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000.
- Hottois, Gilbert. Missa Jean-Noël, Perbal. (dir), *Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme. L'humain et ses préfixes*, Paris, Vrin, 2015.
- Hottois, Gilbert. *Philosophies et idéologies trans/posthumanistes*, Paris, Vrin, 2018.
- Hull, David. & Ruse, Michael. *The philosophy of biology*, New York, Oxford University Press, 1998.
- Jonas, Hans. *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technicienne*, Paris, Cerf, 1998.
- Kant, Emmanuel.

Fondements de la métaphysique des mœurs, Paris, Nathan, 1987.

Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que Les Lumières, Paris, Flammarion, 1991.

Doctrine de la vertu, Paris, Vrin, 1996.

Critique de la raison pratique, Paris, Garnier-Flammarion, 2003.

Anthropologie du point de vue pragmatique, Paris, Vrin, 2009.

- Kurzweil, Ray.

The Singularity is near. When Human transcend biology, New York, Penguin Books, 2005.

Humanité 2.0, La bible du changement, Paris, M21, 2007.

- Laurent, Alexandre. *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité.*
- Laurent, Alexandre. & Besnier, Jean-Michel. *Les robots font-ils l'amour ? Le transhumanisme en 12 questions*, Malakiff, Dunod, 2016.
- Le Breton, David. *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 2005.
- Lecourt, Dominique. *Humain, posthumain. La technique et la vie*, Paris, PUF, 2003.
- Le Dévédec, Nicolas. *La société de l'amélioration. La perfectibilité humaine des Lumières au transhumanisme*, Montréal, Liber, 2015.
- Mc Kibben. *Enough: Staying Human in an Engineered world*, New York, Henry Holt, 2003.
- Mehlman, *The price of Perfection: individualism and Society in the Era of Biomedical Enhancement*, Baltimore, John Hopkins Press, 2009.
- Mill, John. Stuart. *De la liberté*, Paris, Gallimard, 1990.
- Morin, Edgar. *Science avec conscience*, Paris, Arthème Fayard, 1982.
- Nietzsche, Friderich. *L'antéchrist*, FV éditions, 2013.
- Njoh Mouelle, Ebénézer., *Transhumanisme, marchands de science et avenir de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2017.
- Ogien, Ruwen. *L'éthique aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007.
- Pic de la Mirandole, *Discours sur la dignité de l'homme*, Paris, L'Eclat, 1993.
- Penrose, Roger.
L'esprit, l'ordinateur et les lois de la physique, Paris, Interéditions, 1992.
Les ombres de l'esprit. A la recherche d'une science de la conscience, Paris, Interéditions, 1995.
- Perrson Igar. & Savulescu, Julian. *Inapte pour l'avenir : le besoin d'amélioration morale*, Oxford University Press, 2012.
- Rawls, John. *A theory of justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

- Renaut, Alain. *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.
- Rifkin, Jeremy., *Le siècle biotech. Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, Paris, La découverte, 1998.
- Rose, Michael., *The long tomorrow: how advances in evolutionary can help us postpone aging*, Oxford University Press, 2005.
- Sandel, Michael., *The case against perfection. Ethics in the age of genetic engineering*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- Silver Lee. *Remaking Eden: cloning and beyond in a Brave New World*, New York, Harper Perennial, 1998.
- Shopenhauer, Arthur. *Le monde comme volonté et représentation*, Paris, PUF, 1996.
- Sloterdijk, Peter. *L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, Paris, Calman Lévy, 2001.

2) Articles

- Aubrey de Grey, forum.harware.fr-aubrey-grey-vivre-sujet-68891-1.htm.
- Bedeau, Michel., « Artificial life: Organization, Adaptation and complexity from the Bottom up », *Trends in Cognitive Science*, Vol.7, N°11, 2003.
- Bostrom, Nick.
 - « Entretien avec Nick Bostrom, le transhumanisme en chef », *Argument, Politique, Société et Histoire*, Vol.1, N°8, 2005-2006.
 - « Existential risk prevention as global priority », *Global Policy*, Vol.4, N°1, 2013.
 - « Lettre d'utopie », 2010, [http : // www.nickbostrom.com/translations/utopie.pdf](http://www.nickbostrom.com/translations/utopie.pdf).
 - « Transhumanist FAQ », nickbostrom.com/view/transhumanist.pdf.
- De Araujo, Marcelo. « Renforcer la vertu génétique : un projet pour l'humanité du XXI^e siècle ? », *La politique et les sciences de la vie*, N°2, 2010, pp.27-47.

- De Grazia, David, « Amélioration morale, liberté et ce que nous (devrions) apprécier dans le comportement moral », <http://dx.doi.org/10.1136/medethics-2012-101157>
- Douglas, Thomas. « Amélioration morale », *Journal of Applied Philosophy*, N°25, 2008, pp.228-245.
- Faes, Hubert. « Ce que donne la nature humaine », *Revue d'Ethique et de théologie morale*, H/S, N°261, 2010.
- Guérin, Vincent. « L'histoire de la (super) intelligence et la question de l'éthique des machines : un cocktail autocatalyseur », *Transmutations, Revue de bioéthique*, Vol.7, N°22.
- Hanggi Laure « Les transhumanistes rêvent d'immortalité » : [https://Reporterre.net/Les transhumanistes rêvent-d'immortalité](https://Reporterre.net/Les-transhumanistes-r%C3%A9vent-d%27immortalit%C3%A9).
- Harris, John.
 - « Chap 8. Enhancement et éthique », *Journal international de bioéthique*, Vol.22, N°3, 2011.
 - « Amélioration morale et liberté », *Bioethics*, <https://doi.org/10.111/j.1467-8519.2010.018554.x>.
- Hottois, Gilbert. « Humanisme, transhumanisme, posthumanisme », *Revista Colombiana de Bioética*, Vol.8, N°2, Julio-diciembre, 2013.
- Hughes, James. « Embracing change with all four arms: A posthumanist defense of genetic engineering », *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, Vol.6, N°4, 1996.
- Hurard, O., « Un miroir pour nos propres existences », www.arte.tv, Février 2013.
- Laurent, Alexandre. « Transhumanisme, versus bioconservateur », *Les tribunes de la Santé*, Vol.2, N°35, 2012.
- Luzi, Jacques. « Le temps et la mort à l'âge du capitalisme technoscientifique », *Ecologie et Politique*, Vol.1, N°46.
- Masala, Alberto., « Transhumanisme et amélioration morale : un argument pour le naturalisme éthique ? », *ERES, Revue française d'éthique appliquée*, Vol. 2, N°2, 2016. Pp.133-138.
- More, Max, « Extropian Principles 3.0 aleph.se/Trans/culturalPhilosophy/princip.html.

- Perrson, Igmarr. & Savulescu Julian., « Getting moral enhancement right: the desirability of moral bioenhancement », *Bioethics*, ISSN, Vol.27, N°3, 2007, pp.124-131.
- Reuter, Marc., Clemens F., Walter N.T. et al. « Etude de la base génétique de l'altruisme : le rôle du polymorphisme », *COM155MET, Soc. Cogn. Affect. Neurosci.*, Vol. 662, N°6, 2011.
- Sosoe, K., Lukas,
 - « Respect, amitié et sollicitude », Le Portique, <http://journals.openedition.org/leportique/550>.
 - « Le destin de l'humanisme est-il achevé ? », Le Portique, <http://journals.openedition.org/leportique/2884>.
- Vinge, Vinor., « The coming technological Singularity : How to Survive in the Post-Human Era », *Originally in Vision 21, Interdisciplinary Science and Engineering in the Era of cyberspace*, G.A.Landis, ed.NASA Publications, 1993.
- Walker, Marc., « Renforcer la vertu génétique : un projet pour l'humanité XXI^e siècle ? », *La politique et les sciences de la vie*, N°2, 2010, pp-27-47.
- Zak Peter. & Kugler J. « Neuro-économie et études internationales : une nouvelle compréhension de la confiance », *International Studies Perspectives*, Vol.12, N°2 ? p.136-152.
- Zak Peter,
 - « La neurobiologie de la confiance », *Scientific American*, Vol.298, N°6,2008, p.88-95.
 - « La physiologie des sentiments moraux », *Journal of Economic Behavior and Organization*, Vol.77, N°1, 2011, pp.53-65.

