

Stéphane Herbrechter

L'ère de « l'optimisation » de l'humain apporte une nouvelle compréhension de l'individu qui se rebelle contre la « misère biologique » de sa « nature » (caractérisée par la maladie, l'âge, la mortalité, etc.). Cette rébellion biotechnologique contre cette nature humaine provoque des visions d'un « prochain humain », l'héritier du « dernier humain » de la modernité. Le défi actuel pour l'humain est donc de développer une compréhension appropriée de lui-même et de penser à la réalisation de l'humain prochain ». Voilà le programme du « transhumanisme » (à distinguer strictement du « posthumanisme »).

Mais l'homme prochain est-il celui qui vient après l'homme, ou celui qui lui est le plus proche ? Est-ce que « il » est le dernier être humain ou le plus récent ? Ces incertitudes ne sont pas fortuites, car « l'homme nouveau » est un topos avec une longue histoire. Peut-être est-il finalement aussi vieux que « l'humanité » elle-même, dont la « nature » est de se recréer constamment. L'homme nouveau est le fondement de tout humanisme. En ce sens, le nouvel humain est toujours déjà vieux et dépassé, peut-être toujours déjà « posthumain ». Échapper à l'humanisme ou le dépasser n'est donc pas facile, tout comme la modernité, qui a aussi un rapport métaphysique au nouveau, le revendique et se l'approprie toujours. L'humanisme et la modernité reposent sur un jeu de « post » et de « trans », de positionnement ultérieur et de dépassement projeté. À cet égard, la modernité et l'humanisme ne sont pas seulement des concepts d'époques mais des attitudes fondamentales, des visions de l'humanité et du monde avec des convictions et des valeurs fondamentales qui sont souvent tacitement assumées.

L'ensemble du débat « postmoderne » est marqué par cette peur paradoxale et par le désir simultané de dépassement de soi, par le désir du nouveau et de son intégration. Et la même logique affecte également le désir de dépasser l'humanisme ou l'humanité. Ces concepts métaphysiques, ainsi que la métaphysique en général, ne peuvent pas être simplement surmontés, car à chaque tentative de les surmonter, ils se réécrivent immédiatement dans ce qui est supposé être nouveau. Ce qui est supposé transcendant ne peut donc être qu'une continuation exagérée de ce qui précède. Alors que faire lorsque le pire se trouve précisément sur le chemin qui mène au dépassement de ce qui est déjà connu ? Tout comme le postmodernisme le posthumanisme n'est pas une époque nouvelle, mais la réécriture de certaines des caractéristiques que la modernité et l'humanisme ont revendiquées, surtout la présomption de fonder leur légitimité sur le projet d'émancipation de toute l'humanité par la science et la technologie.

Tout cela joue dans la différence entre les deux « ismes » qui sont le *posthumanisme* et le *transhumanisme*. Contrairement à l'opinion répandue selon laquelle ces deux ismes sont pratiquement synonymes du dépassement souhaité de l'humain et de l'humanité (une circonstance qui est due au fait que de nombreux transhumanistes voient le *posthumain* comme le produit final ou le but d'une amélioration technologique de l'humanité et dont le *transhumain* est compris uniquement comme une espèce transitionnelle, c'est-à-dire trans au sens de transit). Cependant, si l'on considère de plus près la complexité du préfixe post-, on arrive à la conclusion que le posthumanisme est mieux compris comme une critique ou une élaboration de l'humanisme (et pas nécessairement de l'humain), tandis que le transhumanisme croit qu'il peut surpasser technologiquement non pas l'humanisme, mais l'humanité elle-même.

La logique du préfixe post implique que si on se positionne « après » quelque chose, on doit d'abord la répéter, pour ainsi dire, afin de savoir exactement par rapport à quoi on se positionne. Mais cela signifie aussi que ce qui a été positionné de cette manière est en réalité encore devant soi – du moins topologiquement parlant. C'est seulement de cette manière que l'on peut comprendre le sens du

posthumanisme qui est un système de pensée formulé en réaction aux principes fondamentaux de l'humanisme.

Alors que le posthumanisme, que nous qualifions de « critique » en fait continue et intensifie la critique postmoderne du soi libéral humaniste autonome, le transhumanisme tend à ignorer cet aspect et à voir plutôt l'amélioration technologique comme un moyen de réaliser la promesse libérale d'autonomie. En ce sens, le transhumanisme prend au sens de la lettre des idées qui sont à l'origine de la science-fiction, comme par exemple l'idée que l'humanité peut être transformée, transcendée ou éliminée soit par les avancées technologiques, soit par le processus évolutif. De là découle l'idée du posthumain comme figure qui apparaît à la fin de ce processus technologique de « posthumanisation » ou évolutif de « posthominisation », c'est-à-dire comme un nouvel humain ou un posthumain.

Le préfixe trans se comporte de manière assez différente, ayant une signification purement topologique dans le sens de à travers, vers ou de l'autre côté de, ou au-delà. Tout le monde en ce moment semble parler de ce dépassement (« au-delà de l'humain », vers le « surhumain » etc.) et de la croyance que l'humanité peut se développer ou se renouveler au-delà de ses limites actuelles grâce à l'utilisation de la technologie et de la science. La grande différence entre l'idée d'amélioration, qui est déjà inhérente à l'humanisme, et l'enrichissement, tel que prôné par le transhumanisme, est que les humains aujourd'hui ne peuvent plus s'améliorer eux-mêmes (en travaillant sur soi), ils peuvent seulement être améliorés. Alors que l'humanisme moderne se préoccupait encore d'auto-optimisation intellectuelle, esthétique et pédagogique, le transhumanisme poursuit la bioperfection telle qu'elle a été rendue possible au début du XXe siècle et la radicalise avec l'idéal d'une vision post-biologique du nouvel humain ou du « prochain » humain qui est considéré comme un organisme et une intelligence biomédicalement ou pharmacologiquement optimisables.

Le posthumanisme critique, en revanche, qui poursuit et radicalise la critique de l'humanisme de la seconde moitié du XXe siècle (à la suite de Foucault, Lyotard et Derrida et bien d'autres), se démarque à la fois d'un « bioconservatisme » naturaliste et d'une « bioperfection » transhumaniste. Au lieu de cela, il s'appuie sur une nouvelle compréhension de la biologie basée sur l'idée « d'enchevêtrement » de la nature et de la culture, ainsi que l'inséparabilité de l'esprit, du corps et de la matière et des humains, des animaux et de l'environnement. Elle est principalement dirigée contre le dualisme chrétien et cartésien, et la vision du monde anthropocentrique de la modernité. Le posthumanisme critique poursuit ainsi avec scepticisme à la fois le désir transhumaniste de posthumanisation et l'envie néohumaniste de défendre un exceptionnalisme humain et une « nature » humaine quelconque. Il voit la compétition actuelle entre les visions d'un nouvel humain plutôt comme un conflit discursif et une lutte politique sur le pouvoir économique, la légitimité du savoir techno-scientifique et l'avenir idéologique.

L'approche transhumaniste anticipe un avenir uniquement technologique voire techno-utopique. Elle se distingue donc difficilement de la science-fiction – en fait, sur le plan discursif, elle est motivée par un brouillage tactique de la distinction entre fait et fiction (la « science fiction » déjà mentionnée). Le posthumanisme critique s'intéresse davantage à l'état actuel de l'humanisme et, pour ainsi dire, laisse ouverte la question de l'avenir. Son souci principal est de montrer que nous ne pouvons plus nous contenter de réponses humanistes à la question « Qu'est-ce que l'humain ? » Il faut donc plutôt considérer le posthumanisme critique comme une réévaluation, une élaboration et une déconstruction de la tradition humaniste, dans le but de remettre en question les valeurs fondamentales de l'humanisme et ainsi faire place à une nouvelle auto-compréhension de l'humanité qui tente d'éviter les erreurs commises par l'humanisme. L'entreprise est compliquée par le fait qu'il existe, bien sûr, de nombreux humanismes différents, chacun devant être critiqué à partir

de positions posthumanistes différentes. Il existe un humanisme de la Renaissance ou du début de la période moderne qui produit une vision du monde anthropocentrique et se tourne vers la science moderne. Pour cet humanisme, il est légitime de produire une connaissance de l'humain et de son essence, qui le place entre nature et culture. Il existe une version religieuse et une version laïque, selon la manière dont on fonde les réponses ultimes sur l'humanité, c'est-à-dire sur la religion ou la science, sur l'esprit ou sur la matière. Cependant, ce que toutes les tentatives humanistes de légitimation partagent c'est un système de valeurs qui sont anthropocentriques et « spécistes », et qui visent à protéger l'espèce humaine de toute hybridation possible (homme-machine, homme-animal, etc.).

Avec un peu de recul donc, l'humanisme devient un développement historico-discursif d'une certaine vision du monde qui coïncide avec la transition du Moyen Âge à la Renaissance, et correspond donc à la version longue de la modernité. Celle-ci est néanmoins basée sur encore un autre humanisme. La Renaissance est elle-même une « redécouverte » d'une antiquité gréco-romaine. Cette renaissance est donc déjà tardive tandis que c'est l'antiquité qui en fait représente la véritable source de l'anthropologie humaniste, et qui se fonde sur le concept de l'humain comme animal parlant, doté de raison (*zoon logon echon* ou *animal rationale*). La raison fondée sur l'utilisation efficace du langage (c'est-à-dire une combinaison de logique, de grammaire et de rhétorique) constitue la véritable base formelle de l'humanisme, menant à celui des Lumières et l'essor de « l'éducation » moderne.

En outre, il existe un humanisme plus étroit, lié aux développements de la science, qui, au cours des XIXe et XXe siècles, s'accompagnent d'une « expulsion » croissante de l'esprit et de la spiritualité. À son extrémité se trouvent la biologie évolutive, l'astrophysique, les neurosciences et l'informatique, qui deviennent les seules formations de connaissance légitimes lorsqu'il s'agit de la question de l'humanité aujourd'hui. Cependant, la science moderne ignore souvent le fait qu'elle est fondée sur une attitude ambivalente à l'égard de l'humanisme. D'un côté, ce sont les humains (et jusqu'à présent eux seuls) qui produisent et pratiquent quelque chose qui ressemble à de la science et se dotent d'institutions scientifiques qui surveillent ses pratiques. D'autre part, la connaissance de cette science fonctionne également, ou même fonctionne encore mieux, sans l'intervention humaine afin de pouvoir formuler des affirmations objectives, universellement valables et intemporelles. Cette contradiction devient encore plus aiguë lorsque l'on parle de technologies « intelligentes » comme les objets « smart », les intelligences artificielles « autonomes » et du « réseau ».

Au moins depuis les deux guerres mondiales, l'holocauste et la menace d'autodestruction nucléaire, l'humanisme se trouve dans une position difficile et a un problème fondamental de légitimité. Même des acquis tels que la Charte des droits de l'homme des Nations Unies et l'inscription de « l'inviolabilité » de la dignité humaine apparaissent aujourd'hui comme des actions d'arrière-garde, compte tenu de la violence continue des peuples contre les peuples, des inégalités et des injustices économiques, sociales et écologiques, qui rendent très difficile de parler d'humanité dans un sens universaliste. Au contraire, la crise écologique planétaire actuelle et le développement technologique accéléré accentuent à la fois la précarité des humains, de « leur » environnement, ainsi que les énormes différences sociales, économiques et écologiques entre les populations humaines. Un humanisme en tant que discours fondé sur un concept de nature humaine universelle et exclusive et cherchant ainsi à se distinguer à la fois des animaux (non-humains) et des machines (non-organiques) est devenu intenable à bien des égards. Les diverses réactions posthumanistes reprennent par conséquent les problèmes conceptuels et les contradictions de l'humanisme, les radicalisent et les déconstruisent.

Les posthumanistes se considèrent donc comme les héritiers critiques du chaos causé par l'humanisme et de l'injustice qui en résulte ainsi que de la menace existentielle pour la vie humaine

et non-humaine. Cependant, un dépassement (à la fois de l'humanisme et de l'humain) tels que le suggèrent les transhumanistes n'est ni possible ni souhaitable, car les deux concepts (l'humanisme et l'humain) se voient comme insurpassables. La valeur pragmatique du préfixe post signale donc le processus de déconstruction plutôt que de dépassement. Il s'agit d'un processus patient et parasitaire qui recherche les fissures et les contradictions de l'humanisme dans l'espoir de les forcer à donner naissance à une compréhension complètement différente de l'humanité. Ce processus est motivé par le retour de tous ces « autres », contre lequel la conception humaniste de l'homme s'est traditionnellement définie : l'animal, la machine, le monde.

Dans la mesure où ces autres frappent à nouveau à « notre » porte, l'arbitraire des justifications et des procédures d'exclusion traditionnelles devient évident. De nouveaux défis (longtemps refoulés) doivent être soit réintégrés, soit refoulés, ce qui entraîne des changements mais aussi des distorsions et des sublimations (pour utiliser des notions psychanalytiques). Pendant ce temps, la vieille vision humaniste du monde est loin de disparaître complètement, malgré ses dysfonctionnements de plus en plus évidents. L'humanisme contient ses propres processus d'immunité et, à un degré toujours plus désespéré, des réactions auto-immunitaires qui se manifestent dans les fondamentalismes religieux, les nationalismes agressifs et les états juridiques et politiques d'urgence et d'exception. Cela ne change rien au fait que les relations entre la technologie, les humains, les animaux et l'environnement, et entre la nature et la culture, ont radicalement changé, et il devient de plus en plus clair que ces développements et ces autres non-humains ne peuvent plus être ignorés et qu'au contraire, une nouvelle auto-compréhension de l'humanité, fondée sur des définitions meilleures et moins exclusives, doit émerger. Essentiellement, le posthumanisme critique consiste à ce que les « humains » fassent enfin face à « leurs » responsabilités.

Si nous prenons par exemple la relation entre l'humain et la machine, nous voyons que la compréhension humaniste des machines à l'époque moderne était pleine de contradictions dès le début. D'un côté, l'homme est défini par rapport au mécanique ou au prévisible – un véritable être humain doit être libre et surtout libre et non dépendant de la technologie. Cependant, l'exclusion de l'autre machinal ne garantit pas réellement une définition ou une identité exclusive des humains. L'exclusion du mécanique ne conduit qu'à un déplacement ou à un refoulement et crée une peur existentielle (en effet, le refoulement reproduit le mécanique à la fois comme désir et comme menace), à savoir la peur – mais aussi, paradoxalement, le désir – d'être « comme » une machine. Comment puis-je m'assurer que je suis un humain et non une machine alors? C'est l'une des plus grandes angoisses de l'homme moderne. Cette peur ne peut être contenue qu'en rejetant tout ce qui est mécanique et en le projetant sur autre chose. Cependant, cette peur génère également le désir de découvrir ce que c'est que d'être une machine (l'un des motifs les plus importants de la science-fiction). Cependant, si l'on examine l'histoire de la relation moderne entre les humains et les machines (et la technologie en général), on constate une dépendance et une interpénétration toujours plus intenses. L'histoire du capitalisme serait impensable sans une telle « mécanisation » progressive. D'un côté, les gens tentent de se différencier radicalement des machines, mais de l'autre, ils s'appuient de plus en plus sur elles et orientent de plus en plus leur vie autour de la technologie. Et ainsi cette peur de devenir soi-même une machine, cette aliénation de soi et cette altérité, reviennent sans cesse hanter l'humain et perturber son identité propre. Aujourd'hui, la technologie a atteint un niveau de développement où les machines semblent plus vivantes que les humains eux-mêmes (Haraway). Les machines sont en train de développer leur propre vie, ce qui représente bien sûr le défi ultime pour un être humain défini de manière humaniste. La pensée posthumaniste joue délibérément avec le brouillage de cette frontière entre l'humain et la machine. En fait, elle utilise la figure du cyborg comme point de départ pour réfléchir à de nouvelles façons

d'imaginer la relation entre les humains et les machines, mais pas dans le sens techno-utopique transhumaniste d'un surhomme posthumain. Elle utilise la figure du cyborg de manière stratégique pour problématiser l'idée d'une différence radicale entre l'humain et la machine pour explorer au moins théoriquement quelles possibilités ontologiques de coexistence s'ouvrent dans l'absence de cette différence radicale. Quels problèmes éthiques, politiques et sociaux pourraient être résolus (ou créés)? Le cyborg, figure centrale des années 1980 et 1990 du posthumanisme critique, était une manière de mettre en relief le « techno-idéalisme » de l'époque. Il a donné naissance à un nouveau matérialisme qui mélange le vivant organique et inorganique, produisant ainsi de nouvelles formes de relations matérielles et écologiques.

Le techno-idéalisme, lui, n'a pour sa part jamais cessé de gagner en force et trouve son expression la plus puissante dans le mouvement transhumaniste contemporain. Il tente de transformer la peur inhérente à l'homme humaniste face à l'autonomisation de la technologie en une sorte d'enthousiasme ou de techno-utopie, afin que « l'homme nouveau » puisse continuer à participer à ce développement technologique et se laisser volontairement transformer en un être amélioré, surmontant ainsi sa condition humaine. Habituellement, ces idéalismes (qui poursuivent un dualisme chrétien et cartésien entre l'esprit et le corps jusqu'à sa conclusion logique, c'est-à-dire leur séparation totale) sont directement liés au désir de désincarnation. Elles sont donc dirigées contre nos corps biologiques, matériels, animaux et mortels. Cette réduction idéaliste est contrée par l'accent néomatérialiste mis sur la corporéité chez des penseuses comme Donna Haraway, N. Katherine Hayles, Karen Barad, Rosi Braidotti et d'autres représentants d'un néomatérialisme féministe qui forment un groupe de plus en plus important dans le mouvement du posthumanisme critique et un changement d'orientation dans celui-ci en soulignant une communauté biologique de destin entre les humains et les animaux et en en déduisant une éthique posthumaniste et postanthropocentrique.

Ce changement d'orientation, d'une conception technocentrique du posthumanisme à un postanthropocentrisme néo-matérialiste biocentrique, s'opère notamment dans le contexte du changement climatique et du nouveau concept géologique de l'Anthropocène, ainsi que de découvertes en microbiologie qui rendent le concept génétique d'une espèce humaine autonome encore plus problématique vu que le « microbiome » d'un corps humain est un assemblage de micro-organismes et de cellules « non-humaines » qui sont dix fois plus nombreux que les cellules génétiquement « humaines ». C'est un fait établi par la microbiologie qui devrait provoquer le rejet total de l'idée d'un « homme nouveau » transhumaniste et technocentrique et qui par contre mettrait en relief la question écologique de l'avenir de la vie et des vivants. Le transhumanisme est au fond incompatible avec une telle éthique postanthropocentrique qui recherche un nouvel équilibre entre les humains, la technologie et la nature et qui se préoccupe de la valeur intrinsèque de toute vie (biologique autant que technique).