



No 26 - février-mars 2006

Humanisme et transhumanisme: l'Homme en question

Dans un article publié en 2004 dans l'Observatoire de la génétique, Klaus-Gerd Giesen concluait qu'il ne fallait pas sous-estimer les impacts potentiels du mouvement transhumaniste, défendu par ceux qui appellent de leurs vœux la création d'un «post-homme» grâce aux nouvelles technologies et en particulier à celles liées à la génétique. Sur la base de ce texte, Eric de Rus reprend cette réflexion en adoptant une perspective philosophique. L'auteur nous rappelle tout d'abord les principes fondamentaux qui sont à la base de l'humanisme et que réfutent les transhumanistes. Il démontre ensuite qu'en rejetant l'idée d'une nature humaine, les transhumanistes se heurtent à des impasses incontournables, qui, ultimement, font de leur projet un projet inhumain, égoïste et destructeur.

Eric de Rus*

Né dans les années 80 aux États-Unis, le courant de pensée transhumaniste tend aujourd'hui à s'étendre. Selon le site officiel de la *World Transhumanist Association*, «le transhumanisme est une approche interdisciplinaire qui nous amène à comprendre et à évaluer les avenues qui nous permettrons [sic] de surmonter nos limites biologiques par les progrès technologiques» (1). En quelques mots, le projet transhumaniste vise principalement à développer et à faire usage des nouvelles technologies, et en particulier de la génétique et des nanotechnologies, pour permettre à l'Homme de «s'améliorer». Il ne s'agit plus ici seulement d'utiliser la science à des fins thérapeutiques, mais bien de créer un «post-homme» dont les qualités ou capacités auront été génétiquement et technologiquement augmentées ou même créées.

En nous appuyant sur un article de Klaus-Gerd Giesen (Université d'Auvergne/Universität Leipzig) intitulé [Transhumanisme et génétique humaine](#) (2), nous nous proposons ici de prolonger la perspective générale de l'auteur, en abordant toutefois le transhumanisme sous un angle philosophique. La raison principale qui pour nous justifie ce choix est la suivante: si l'on admet, d'une part, que «le domaine de la philosophie» se ramène à des questions que l'on pourrait rattacher à l'anthropologie (3), et, d'autre part, que le transhumanisme engage une certaine vision de l'Homme, alors nous sommes conduits à reconnaître que cette idéologie ne peut qu'interpeller la réflexion philosophique.

Nous nous attacherons plus précisément à démontrer que le rejet de l'humanisme classique tel que professé par le transhumanisme nous apparaît au moins doublement problématique. En effet, nous verrons en premier lieu que le transhumanisme réserve un sort ambigu, voire contradictoire, à la notion de nature humaine. En second lieu, nous démontrerons que la thèse

transhumaniste aboutit à des conséquences éthiquement inacceptables.

I. L'humanisme classique: nature et raison

Comme son appellation le laisse supposer, le transhumanisme se définit comme une idéologie philosophico-scientifique en opposition à l'humanisme classique. Pour reprendre les termes de Giesen, la thèse maîtresse de cette idéologie consiste en effet à affirmer que l'humanisme classique est désormais dépassé (2).

Selon la définition du *Petit Larousse illustré* également rappelée par Giesen, l'humanisme se caractérise comme une «proposition philosophique qui met l'Homme et les valeurs humaines au-dessus des autres valeurs» (2). Il nous paraît capital d'étayer ce point afin de pouvoir cerner par la suite ce qui caractérise la vision transhumaniste de l'Homme.

Formulons d'abord ce qui définit l'humanisme classique: la personne humaine et la dignité de l'individu surpassent toutes les autres valeurs. Pour résumer sommairement, nous pourrions dire que l'humanisme se présente comme «un acte de foi dans la *nature humaine*» (4). Cette confiance en l'Homme et sa nature appelle immédiatement la conséquence suivante: en développant ses facultés l'Homme peut espérer atteindre une certaine forme d'excellence. Dans cette perspective, on peut comprendre pourquoi l'humanisme classique accorde une place centrale à la culture (en latin le mot *humanitas* désigne la culture.) Il convient de préciser que cet «appétit de savoir» qui, dans l'humanisme classique, s'exprime par le retour aux textes antiques, est surtout axé vers le développement de l'intelligence et du sens critique.

Cette confiance que l'humanisme classique place en l'Homme traduit, très précisément, la reconnaissance de sa *nature d'être rationnel*. On salue en l'Homme le pouvoir de sa raison, non seulement comme faculté de connaître, mais encore comme capacité d'assigner certaines limites aux développements techniques et scientifiques. C'est d'ailleurs ce qu'expriment les proverbiales paroles de Rabelais: «[...] science sans conscience n'est que ruine de l'âme» (5). De fait, la confiance humaniste en l'Homme est extrêmement lucide, puisqu'en soulignant que l'Homme est un être de raison, elle le place en situation de pleine responsabilité face à lui-même et au monde. Ce sens aigu de la responsabilité humaine justifie l'importance que l'humanisme accorde à l'*éducation* comprise comme un art qui conjugue «étude» et «vertu» (5), selon une vision raisonnée de la *culture*. Cette association entre la vertu et l'étude n'est pas surprenante dans la mesure où l'humanisme se nourrit de la réflexion des penseurs de l'antiquité gréco-latine, pour lesquels cette association était centrale (6).

II. L'humanisme classique: une atteinte à la liberté de l'Homme?

Dans le sillage des penseurs classiques – comme le rappelle Tzvetan Todorov – le mot *humanisme* implique non seulement une affirmation de l'universalité du genre humain, mais aussi une certaine liberté du sujet humain et «l'affirmation que les êtres humains sont la fin dernière de toutes nos actions» (7).

Pourtant, certains ont vu dans l'acte de foi de l'humanisme classique en la nature humaine une atteinte à la liberté de l'Homme. Ainsi, Sartre opposait l'humanisme classique et l'humanisme existentialiste, indiquant par là «deux sens très différents» (8) du mot «humanisme». Dans le premier cas, nous avons affaire, dit Sartre, à «une théorie qui prend l'homme comme fin et comme valeur supérieure» (8). L'existentialiste rejette cette théorie parce qu'il «ne prendra jamais l'homme comme fin, car il est toujours à faire» (9). Selon la perspective sartrienne,

«c'est en se projetant [...] hors de lui-même» que l'homme «fait exister l'homme», parce que l'Homme n'est que ce qu'il fait de lui-même (10).

Dès lors, si Sartre s'autorise à employer au sujet de sa philosophie l'expression d'«humanisme existentialiste» (11), c'est pour signifier qu'il y est bien question d'un humanisme mais au sens où «l'homme [...] n'a d'autre législateur que lui-même» et que ce n'est qu'en «cherchant hors de lui un but [...], que l'homme se réalisera précisément comme humain» (12). Sartre se réclame donc bien d'un humanisme qui révoque la notion de nature humaine comprise comme une essence de l'Homme. Selon lui, l'Homme n'est pas une valeur *a priori*, puisque qu'il n'est que ce qu'il fait de lui *a posteriori*, c'est-à-dire selon ce qu'il a décidé. Cela revient à dire que «l'existence précède l'essence» (13).

Toutefois nous pensons que l'humanisme classique n'implique pas une telle restriction de la liberté de l'Homme et dès lors, ne mérite pas une telle critique. Certes, il est indéniable qu'une conception hyper-négative de la nature humaine a pu servir de justification au fatalisme et nourrir une attitude passive de l'Homme face à lui-même et à son devenir. Une conception de la nature humaine qui restreint la liberté de l'Homme a en effet donné lieu à une vision pessimiste de l'activité humaine, comme on le voit dans *Les Maximes* de La Rochefoucauld par exemple (14). Mais il faut ajouter qu'en réponse à ce pessimisme, l'humanisme a su véhiculer des courants de pensée qui se sont efforcés de réhabiliter la dignité de l'Homme, sa sensibilité artistique et son intelligence.

L'idée de nature humaine s'avère tout à fait conciliable avec la liberté, et peut même en être perçue comme la condition. En effet, l'exercice d'un vouloir autonome est proprement le fait d'une personne, c'est-à-dire d'un sujet qui, précisément parce qu'il est un être *essentiellement* rationnel, est capable de concevoir la norme qui règle «son agir» pour s'y conformer. Dans ce cas, c'est bien la nature rationnelle de l'Homme qui fonderait sa liberté, qui expliquerait que la conscience humaine n'est pas régie par le seul mécanisme de la nature, mais qu'elle est capable, en vertu de la raison, d'accéder à une conduite autonome, c'est-à-dire à une conduite guidée par une loi qui n'est pas celle de l'instinct.

Dès lors, l'idée de nature, loin d'être équivalente à un quelconque fixisme, devient la condition de toute perfectibilité humaine. Et dans une telle perspective, l'éducation et la culture, en tant que phénomènes spécifiquement humains, s'inscrivent dans le cadre d'une entreprise rationnelle: celle de la formation et de la promotion de la personne en vue de son propre perfectionnement.

III. Transhumanisme: le rejet d'une nature humaine essentielle

Ce qui nous paraît caractériser la position transhumaniste, c'est une certaine vision de l'Homme qui se déclare opposée à celle que professe l'humanisme classique. Toutefois, la vision que le transhumaniste a de l'humanisme classique s'apparente à la critique sartrienne, toutes deux ayant en commun le rejet d'une essence humaine au nom d'une certaine compréhension de la liberté. En cela, le transhumaniste a une interprétation réductrice de l'humanisme classique, puisqu'il y voit une négation de la liberté. Or, comme nous l'avons démontré, l'humanisme classique parvient à concilier le caractère essentiel et le caractère dynamique de la nature humaine.

Par conséquent, le postulat transhumaniste selon lequel la notion humaniste de la nature humaine exclut celle de perfectibilité est contestable. À l'appui de cette affirmation, nous

invoquerons encore les travaux de la phénoménologue Edith Stein (1891-1942) qui offrent un démenti argumenté à un tel préjugé (15). Elle démontre, au travers d'une réflexion sur l'éducation, que l'admission de l'existence d'une nature humaine ne contredit en rien, bien au contraire, la possibilité pour l'Homme de se perfectionner.

Essence humaine et perfectibilité peuvent donc coexister. La nature essentielle de l'Homme est même le fondement d'un progrès sensé. C'est faute d'admettre cela que le transhumanisme se bute, comme nous le pensons, à des impasses.

IV. Les «vices cachés» du transhumanisme

A. Peut-on être un Homme ou un «post-homme» sans être essentiellement différent de l'animal?

À partir du moment où ce qui est proprement humain n'est plus quelque chose d'*essentiellement* repérable, l'écart entre humanité et animalité n'a plus rien de nécessaire, et devient lui-même contingent. Dans ces conditions, et comme le rappelle Giesen, entre l'Homme et l'animal il n'y aurait plus qu'une simple différence de degré et non de nature (2). C'est bien ce qu'affirme le transhumaniste Max More lorsqu'il déclare: «L'humanité est une étape provisoire sur le sentier de l'évolution» (16).

Or, chose étonnante, le discours transhumaniste ne refuse cependant pas d'avoir recours à la notion de *nature humaine*. Les transhumanistes proposent en effet «des modifications fondamentales de la nature humaine en vue [...] de son amélioration» (17). Paradoxalement, nous nous trouvons donc en présence d'un discours qui suppose que l'Homme est, *en tant* qu'homme, quelque chose *en propre*. En effet, dire, comme le fait le transhumaniste Nick Bostrom, qu'il s'agit pour l'Homme d'atteindre à «une ère posthumaine», au sens où «l'espèce humaine» pourrait se transformer «en un genre perfectionné qui serait débarrassé de toute animalité» (18), ne fait sens que si l'on admet une distinction de nature entre l'humain et le «post-humain», ce qui requiert au préalable que l'on détermine ce qui distingue essentiellement l'Homme de l'animal. En effet, l'accès à une prétendue post-humanité telle que revendiquée par les transhumanistes n'est concevable que si l'Homme est déjà par nature «autre chose» qu'un animal perfectionné.

Autrement dit, il faut préalablement admettre que l'Homme est non seulement quantitativement, mais encore qualitativement susceptible d'être, par nature, si peu un animal qu'il serait même capable d'être plus qu'un homme.

Il y a donc ici une double position contradictoire chez les transhumanistes qui consiste, d'une part, à placer «l'homme sur une échelle généalogique continue» (2) et donc à abroger «toute barrière définitive entre les espèces évoluées», et, d'autre part, à supposer implicitement que l'Homme est bien *essentiellement* quelque chose, sans quoi, faute d'une telle détermination de nature, l'assignation d'une «fin de l'enfance de l'humanité» débarrassée de toute trace d'animalité, et d'un «début de l'ère posthumaine», ne sont même plus décelables (19).

D'ailleurs, l'emploi du terme «post-humanité» tend bien à confirmer qu'il est admis par ceux qui en usent – à moins qu'il ne faille dire «abusent» – que l'Homme n'est pas simplement un super animal. En effet, ce n'est qu'à présupposer que ce qui caractérise l'Homme c'est la capacité de développer une activité technique au moyen de laquelle il supplée à ses fragilités naturelles, que cette idéologie peut justement se proposer comme finalité d'atteindre à un type

supérieur d'humanité en tirant «tout le potentiel de l'intelligence artificielle, des nanotechniques, des neurotechnologies, de la robotique et surtout de la génétique humaine» (2).

B. Les impasses d'une nature évolutive

Si la contradiction que nous soulignons ci-dessus n'en est pas une pour le transhumanisme, c'est parce qu'il conçoit la nature humaine comme une nature *évolutive* et non plus comme une nature *essentielle* comme cela était le cas pour l'humanisme classique. Toutefois, ce changement de conception au sujet de la nature humaine ne permet pas au transhumanisme de lever les impasses de son propre discours sur l'Homme.

En effet, considérer que la nature humaine est évolutive, c'est admettre que l'humanité de l'Homme épouse les modifications qu'il lui assigne. Or, comment l'Homme se proposerait-il d'améliorer sa nature sans supposer qu'elle est quelque chose de plus que cette amélioration elle-même? L'amélioration qui lui permettrait de devenir un «post-humain» n'a un sens que si l'on admet qu'il existe aussi quelque chose de stable et de déterminable qui est essentiellement propre à l'Homme. En effet, pour dépasser l'humanité, il faut déterminer ce qui la distinguerait essentiellement d'une «post-humanité» (20). Autrement dit, l'idée d'une nature évolutive ne permet pas de dispenser les transhumanistes de définir l'essence de cette nature. Pour évaluer son propre progrès, son propre perfectionnement, le post-homme doit admettre l'existence d'une nature essentielle sur la base de laquelle ce progrès et ce perfectionnement se sont effectués.

En tentant de renoncer à l'idée d'une essence tout en conservant malgré tout la dénomination de «nature» et en prétendant énoncer ce que l'Homme aurait à devenir tout en faisant l'économie d'un questionnement sur son essence, les transhumanistes, créent un discours confus qui apparaît surtout comme un exercice sophistique.

Le discours transhumaniste conduit ainsi à une impasse majeure: les transhumanistes ne peuvent prétendre savoir ce que l'Homme aurait à devenir et évaluer son perfectionnement, sans que cette connaissance soit elle-même fondée sur un savoir préalable de ce qu'est *essentiellement* l'Homme en tant que sujet perfectible. Sans cela, l'idée d'un devenir meilleur pour l'Homme n'est pas rigoureusement intelligible.

Dès lors, la science du progrès humain prônée par le transhumanisme n'est pas vraiment une science: elle est surtout une praxis détachée de toute assise théorique stable. Dans ces conditions, le discours sur les prétendus avantages d'un perfectionnement de l'Homme tel que professé par le transhumanisme fait appel à l'arbitraire plutôt qu'il ne convainc la raison.

C. Un post-humanisme inhumain?

Le rejet par les transhumanistes d'une nature humaine essentielle a d'autres graves conséquences. Le transhumanisme professe en effet une liberté qui s'accompagne d'une démission du travail rationnel de l'Homme sur lui-même. Ce dernier attend moins de lui-même, de la mise en œuvre d'un travail assidu sur soi – comme y invitait Kant lorsqu'il déclarait que «c'est dans le problème de l'éducation que gît le grand secret de la perfection humaine» (21) – que de la science et des technologies sur lesquelles repose intégralement la possibilité du progrès humain.

Nous assistons ici à une sorte de reprise de la thèse de Protagoras rappelée par Socrate, selon laquelle «l'homme est la mesure de toutes choses» (22). Le relativisme auquel le transhumanisme livre la nature humaine, finalement laissée à la libre appréciation du désir plutôt qu'à la détermination de la raison, finit par donner lieu à une défiguration de l'humain d'autant plus dangereuse qu'elle s'accompagne d'un recours aveugle à la technique.

Car, en faisant disparaître l'Homme par le refus de déterminer sa nature, et donc en reniant l'humain comme valeur, l'inhumain lui-même n'est plus repérable faute d'un référent normatif. Un peu à la manière de Parménide qui interdisait de dire et de penser le non-être déclarant qu'il «n'est pas» (23) – ce que Platon dans le *Sophiste* s'efforcera de révoquer pour penser la réalité du non-être –, tout se passe ici comme si le non-humain en tant qu'inhumain n'était plus nommable. L'Homme s'aliène (au sens étymologique de devenir autre que soi) dans la technologie à laquelle il délègue ce que sera sa propre humanité. Dans ces conditions, et quoi qu'il puisse résulter de cette technocratie (y compris ce que Bostrom qualifie de «quelques conséquences négatives») (24), on ne peut même plus le qualifier d'inhumain. Pire, il n'est d'ailleurs même plus question d'un quelconque sujet humain, mais seulement du «projet (posthumain)» (2).

D. L'impérialisme du désir et la démission de l'Homme

Poursuivons notre réflexion en nous demandant en quoi devrait consister ce progrès de l'humanité vers une ère posthumaine, telle qu'espérée par les transhumanistes.

Là où Descartes, dans la troisième maxime de sa morale provisoire, faisait consister la sagesse dans la capacité à changer certains de ses désirs plutôt que l'ordre du monde (25), l'idéologie transhumaniste et ultra-techniciste pense qu'il s'agit, bien au contraire, de soumettre l'environnement à la tyrannie des désirs. Et jusqu'où envisager cet impérialisme des désirs? Jusqu'aux dernières conséquences exigées par l'idéal d'un «genre perfectionné qui se serait débarrassé de toute animalité» (2), c'est-à-dire jusqu'à lever ce qui définit la finitude: la mortalité. En effet, si l'on en croit le propos de Klaus-Gerd Giesen, il n'est question de rien de moins que de concrétiser ce rêve prométhéen qu'est l'accès à l'immortalité.

En cela le transhumanisme ne reconnaît plus ce qu'une longue tradition philosophique avait compris de la grandeur de l'Homme, à savoir la capacité de ce dernier à intégrer dans un processus de construction de soi-même cette limite objective qu'est la mort. Or, c'est cette connaissance fondamentale de sa propre finitude qui permet à l'Homme d'enrichir son rapport à lui-même et à l'existence. Le transhumanisme confond avec une forme de fatalisme le consentement de l'Homme à sa propre finitude et l'acceptation de sa condition humaine. Pourtant, en réalité, c'est le travail d'une conscience réfléchie qui permet la maturation d'une telle acceptation. Et, comme le rappelle si justement Julia Kristeva, c'est vraiment là que se situe «la frontière où l'homme se distinguant de l'animal et d'autrui, commence à construire du sens et en prend conscience», ce qui n'est possible qu'à condition de «déplacer ses propres frontières intérieures» et donc, comme le résume Kubler, «d'effectuer un rude travail sur soi» (26). Faute d'accéder à cette conception dynamique de l'Homme et de sa responsabilité devant sa propre humanité, le transhumanisme confond la grandeur de l'homme avec une toute-puissance fantasmée qui va s'exprimer par le transfert de la puissance même du désir dans la technique, un désir détaché de toute instance normative rationnelle. Une «science sans conscience»...

Concrètement, le projet transhumaniste consacre une tentative toujours reconduite «d'apporter

[...] des reprogrammations à l'être humain – par analogie avec les versions successives d'un logiciel d'ordinateur» (2). Et il faut l'entendre en premier lieu au sens de la recherche d'«améliorations génétiques» (27). C'est en effet de ce que Bostrom appelle «l'ingénierie des cellules souches (manipulations germinales) et le clonage reproductif» (2) qu'est attendu l'avènement de ce qu'il nomme une «ère post-humaine».

E. Être fantasmé, technolatrie et destruction de l'altérité

Nous assistons indéniablement à une altération de l'idée de nature humaine au profit d'un déterminisme génétique (2) qui serait l'effet de décisions humaines trop peu humaines... (pour parodier Nietzsche). Il s'agit, *in fine*, de remplacer «l'aléatoire de la naissance» qui «garantissait l'altérité» par «l'intervention technique» qui permettrait «une possible maîtrise de l'homme actuel sur les hommes à venir» (28).

De plus, nous pensons qu'il est question de bien davantage que du seul transfert du désir dans la technique. Plus fondamentalement, nous voyons là une tentative d'investir techniquement le désir d'enfant au point de justifier une forme d'«eugénisme hyper-individualiste» (2). Cette instrumentalisation du désir vise – ne disons plus à «concevoir» – mais à fabriquer un produit conforme aux attentes fantasmées de parents-fabricateurs pour lesquels l'enfant n'est finalement «qu'un corps de progéniture ramené au rang de matériau et dépourvu de toute signification symbolique» (2).

À ce niveau, la chose étonnante entre toutes (même si nous n'en sommes peut-être plus ici à nous étonner, mais plutôt à frémir), c'est que le transhumanisme prétend défendre le principe de la libre décision et de la responsabilité en érigeant en instance décisive, donc en référence normative, le désir fantasmé des concepteurs. C'est bien ce que revendique More dans sa *Déclaration transhumaniste*:

La responsabilité et l'autonomie personnelle vont de pair avec l'autoexpérimentation. Les extropiens [comme les transhumanistes américains se nomment eux-mêmes] prennent la responsabilité pour les conséquences de leurs choix. [...] L'expérimentation et l'autotransformation exigent la prise de risque ; nous souhaitons être libres d'évaluer les éventuels risques et bénéfices pour nous-mêmes, de procéder à nos propres jugements et d'en assumer la responsabilité en ce qui concerne les résultats. (17)

Tout d'abord, il faut remarquer qu'à aucun moment il n'est question du bien de l'enfant à naître, puisqu'il n'a d'autre existence qu'au travers du projet des parents, techniquement mis en œuvre. De fait, la négation de l'idée d'une nature – avec la dignité qui lui est attachée – conduit à une instrumentalisation de l'être humain, alors qu'à l'inverse la reconnaissance d'une nature humaine essentiellement rationnelle équivaut pour un sujet à la reconnaissance de sa dignité de personne et de son refus d'être ramené au rang des choses. De plus, cette négation de l'altérité s'avère tout entière commandée par une hypertrophie du moi/nous parental. En effet, la tentative de légitimation d'un tel processus de fabrication d'un être humain s'énonce en termes de «risques et bénéfices *pour nous-mêmes* [c'est nous qui soulignons]». Ce qui importe, c'est que l'enfant à naître soit en tous points conforme à la projection idéalisée de soi-même, entendons du désir fantasmé de ses concepteurs. Or, cela a des conséquences profondes: le risque de l'altérité est, *par principe*, jugé inacceptable. Il s'agit au contraire de créer par l'intermédiaire de l'enfant, un moi-même tel que j'aurais pu vouloir l'être si des concepteurs avaient pu y penser... et m'absorber techniquement dans leur désir.

Plus profondément, on peut voir dans cette démarche la volonté de se prémunir contre la déception à laquelle toute différence peut nous confronter. Le moyen radical pour y parvenir est précisément de neutraliser techniquement l'altérité par les manipulations génétiques et d'empêcher l'imprévu inhérent à toute conception d'un nouvel être humain. Le possible comme figure de l'inattendu n'a plus droit de cité, pas plus, par voie de conséquence, que l'amour compris comme risque de la différence et de l'ouverture à l'imprévu et, pourquoi pas, à l'inespéré.

Pourtant, et c'est le comble, cette logique prétend se justifier au nom de sentiments positifs – et en premier lieu l'amour – et de leur accroissement. C'est ainsi que Nick Bostrom n'hésite pas à déclarer:

Peut-être le rehaussement germinal conduira à *plus* d'amour et d'attachement parentaux. Peut-être certains pères et mères trouveront *plus facile* d'aimer un enfant qui, grâce aux améliorations [génétiques], sera brillant, beau et en bonne santé. (27)

En d'autres termes nous n'assistons à rien de moins qu'à une technolâtrie en laquelle il faudrait voir la source et la légitimation morale des sentiments affectifs et de leur mesure.

Encore une fois, il ne s'agit aucunement d'en appeler à la capacité de l'être humain de faire effort sur soi et de travailler sur «le négatif», pour reprendre un terme hégélien, et encore moins de voir en l'Homme la capacité de se perfectionner. Tout doit être génétiquement maîtrisé et techniquement fabriqué pour être brutalement lisse. L'autre s'abolit dans le même: il faut polir les traits de ce qui pourrait être un visage unique à venir pour qu'il soit ce miroir où se reflète la figure de ses propres fantasmes.

F. Les ultimes conséquences d'un désir sans raison

La *Déclaration transhumaniste* met en avant, pour justifier son discours, le *choix* des parents-concepteurs. Or cela ne va pas du tout de soi dans la mesure où ce que le transhumanisme érige ici en instance décisive ne peut prétendre à aucune universalité, puisque les critères de sélection sont précisément l'expression des désirs fantasmés des parents-concepteurs, désirs aussi polymorphes que le sont les histoires et les attentes personnelles des parents.

Si l'on admet que ce qui caractérise l'autonomie c'est la capacité pour un sujet de décider par lui-même de ses actes, une telle auto-détermination nécessite une instance normative qui n'est pas simplement relative au sujet, mais commune à tous. Là où le désir est incapable de «s'auto-normer», c'est le rôle de la raison que de constituer cette instance régulatrice qui vient le limiter raisonnablement, au nom même de cette raison. En effet, faute d'une telle limitation consentie du désir, celui-ci encourt le risque de se voir confronté à la démesure d'un autre désir. Or, dans ce cas, si la raison ne joue pas le rôle d'instance régulatrice, le désir de l'un ne pourra s'imposer à d'autres que par la force. Toute entente entre deux désirs suppose une instance rationnelle qui élève le désir subjectif de chacun à la représentation du désir de l'autre et ouvre la voie d'une conciliation réciproque. Deux personnes exprimant leurs désirs ne peuvent s'accorder que par un lent travail qui les conduit à prendre de la distance vis-à-vis de leurs propres attentes pour discerner ce qui en eux relève par exemple de la compensation d'une espérance frustrée, et donc d'une blessure narcissique. Or, entrer dans ce travail d'apprivoisement du désir, c'est collaborer à sa propre humanisation au moyen même de ce qui définit *essentiellement* l'homme: à savoir la pensée réfléchie.

On comprend dès lors que le rejet transhumaniste de cette nature essentiellement rationnelle empêche cette éducation de soi et cette humanisation du désir. Et la dernière conséquence de ce rejet, c'est la négation d'une instance normative rationnelle extérieure aux différents sujets, et qui peut légitimement jouer le rôle de juge parce qu'elle n'est pas impliquée dans le conflit entre les parties. D'ailleurs, c'est bien au nom d'une conception prométhéenne de la liberté que le transhumanisme s'autorise à qualifier de coercitive toute instance qui prétendrait encadrer l'expérimentation scientifique, «les transhumanistes s'opposant avec virulence à toute régulation politique de la génétique humaine» (2). Cela est revendiqué sans équivoque dans la *Déclaration transhumaniste* de More.

Nous touchons ici aux ultimes conséquences d'une idéologie (29) qui conjugue les intérêts du marché (on fabrique des «hommes-machines» rentables) et ceux d'un hédonisme aveugle (ce qui me fait plaisir est bon et doit être techniquement réalisable) (30). En mettant la technique au service du désir, désir qui, par définition, est incapable de s'auto-réguler, et en rejetant violemment toute instance normative légitime, et conjointement la possibilité d'obtenir un assentiment collectif, le transhumanisme ne peut que déboucher sur la dissolution du tissu communautaire.

**Eric de Rus est Professeur de philosophie à l'Académie de Toulouse, et doctorant en philosophie à Lyon (France). Outre la publication de contributions et articles dans diverses revues et la participation à des conférences organisées par la Faculté de philosophie de l'ICT de Toulouse, il vient de terminer un premier ouvrage qui doit paraître en 2006 aux éditions du Cerf: «Intériorité de la personne et éducation chez Edith Stein».*

Références

(1) World Transhumanist Association (Site officiel). *Transhumanisme*, disponible en ligne à: <http://transhumanism.org/index.php/WTA/languages/C46> (Consulté le 17 mars 2006).

(2) Giesen K-G. «Transhumanisme et génétique humaine». *L'Observatoire de la génétique*, no 16, mars-avril 2004, disponible en ligne à: http://www.ircm.qc.ca/bioethique/obs/genetique/cadrages/cadr2004/c_no16_04/c_no16_04_01.html (Consulté le 17 mars 2006).

(3) Kant E. *Leçons de métaphysique. Chapitre: De la philosophie en général*, disponible en ligne à: <http://www.cvm.qc.ca/encephi/contenu/textes/Kant1.htm> (Consulté le 17 mars 2006).

(4) Lagarde A et Michard L. *Le XVIIe siècle*. Paris: Bordas, 1982, p. 8. C'est nous qui soulignons.

(5) Rabelais F. *Pantagruel*, Chapitre 8, d'après l'édition princeps de 1532, numérisation rtf: François Bon, http://un2sg4.unige.ch/athena/rabelais/rab_pant.html#8 (Consulté le 17 novembre 2005): «(...) science sans conscience n'est que ruine de l'ame».

(6) À ce sujet, voir Hadot P. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995, pp. 30-32 («La Paidéia»); pp. 91-94 («Le projet éducateur») et pp. 276-322 («Les exercices spirituels»).

- (7) Todorov T. «La quête d'un humaniste. Entretien». *La Croix* Septembre 2002.
- (8) Sartre J-P. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1970, p. 90.
- (9) *Ibid*, p. 92.
- (10) *Ibid*, p. 92-93.
- (11) *Ibid*, p. 93.
- (12) *Ibid*, p. 93-94.
- (13) *Ibid*, p. 21.
- (14) «Nous aurions souvent honte de nos plus belles actions si le monde voyait tous les motifs qui les produisent», de La Rochefoucauld F. *Maximes*, n°409. Paris: Booking international, 1994, p. 80.
- (15) Stein E. *Wahrheit und Klarheit im Unterricht und in der Erziehung in Edith Steins Werke (XVII volumes): vol. XII*. Louvain-Freiburg: Herder, 1976, pp. 39-46. Sur ces questions, nous nous permettons de mentionner l'ouvrage suivant: de Rus E. *Intériorité de la personne et éducation chez Edith Stein*. Paris: Cerf, (à paraître en 2006).
- (16) More M. [On Becoming Posthuman](#), cité par Giesen G-K. *op. cit.*, (Consulté le 17 mars 2006).
- (17) More M. [Extropian Principles 3.0. A Transhumanist Declaration](#), cité par Giesen G-K. *op. cit.* C'est nous qui soulignons. (Consulté le 17 mars 2006).
- (18) Dawkins R. «Foreword», in: Burley J, (ed). *The Genetic Revolution and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. xvii, cité par Giesen G-K. *op. cit.*
- (19) Bostrom N. [Human Reproductive Cloning from the Perspective of the Future](#), cité par Giesen G-K. *op. cit.* (Consulté le 17 mars 2006).
- (20) «L'essence, au premier sens du mot, c'est l'ensemble des déterminations qui font qu'une chose est ce qu'elle est et qui la distinguent de toute autre»: Breton S. *Essence et existence*, cité par Brillot H. *25 mots clés de la philosophie*. Paris: Maxi-Livres, 2004, p. 145.
- (21) Kant E. *Traité de pédagogie*. Paris: Hachette, 1981, p. 38.
- (22) Platon. *Théétète*. Paris: G-F, 1967, p. 152a.
- (23) Parménide. *Le Poème de Parménide*. Fragment VIII, disponible en ligne à <http://philoctetes.free.fr/uniparmenide.htm> (Consulté le 17 mars 2006).
- (24) Hughes J. «Embracing change with all four arms: A post-humanist defense of genetic engineering». *Eubios Journal of Asian and International Bioethics* 1996; 6 (4): 94-101, cité par Giesen G-K. *op. cit.*

(25) Descartes R. *Discours de la méthode*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966, p. 53 (dans la troisième partie).

(26) Kubler M. «Les cheminements de Julia Kristeva». *La Croix* décembre 2004, disponible en ligne à: <http://www.la-croix.com/article/index.jsp?docId=2172059&rubId=4077> (Consulté le 17 mars 2006).

(27) Bostrom N. *Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective*, cité par Giesen G-K. *op. cit.*, (Consulté le 17 mars 2006).

(28) Ricot J. *Étude sur l'humain et l'inhumain*. Paris: Pleins feux, 1998, pp. 93-94, cité par Giesen G-K. *op. cit.*

(29) On pourrait quasiment employer ici le terme d'idéologie au sens que lui a donné Marx, c'est-à-dire un «système d'idées qui tire son origine du conflit des classes sociales à l'intérieur d'une situation historique déterminée, et [qui] sert d'expression et de justification aux intérêts en lutte»: Gourinat M. *De la philosophie, tome 1*. Paris: Hachette, 1994, p. 210.

(30) Pearce D. *The Hedonist Imperative*, cité par Giesen G-K. *op. cit.*, (Consulté le 17 mars 2006).