

Dr Andrédou Pierre KABLAN
Maître-Assistant
Université Alassane Ouattara
UFR-Communication, Milieu et Société (CMS)
Tél : (225) 03 02 02 58
E-mail : andredou@yahoo.fr

Thème : Le transhumanisme : de la controverse autour d'un paradigme idéologique révolutionnaire à l'élaboration d'un nouveau contrat éthique

Résumé :

Nos sociétés technoscientifiques et pluralistes prennent un tournant décisif avec l'idéologie transhumaniste dont le projet directeur est l'amélioration de la nature humaine. À cette fin, elle mobilise les technologies du vivant qui permettent, en fin de compte, aux femmes et aux hommes d'être capables de transcender leurs limites naturelles, autant dire, la condition humaine. Mais, au-delà de sa vocation et de ses aspirations, se dessine l'avènement d'un monde de nouvelles singularités nées de la mutation explosive de l'humain. Recul ou progrès de l'humanité ? Le débat à l'échelle internationale sur les enjeux du transhumanisme reste ouvert, et interpelle l'éthique contemporaine. Sa mission doit consister à faire en sorte que l'urgence d'un débat citoyen responsable soit l'occasion d'un nouveau contrat éthique. Notre avenir commun impose que le contenu de ce contrat détermine les principes et les règles ainsi que les droits à l'appropriation des technologies du vivant.

Mots-clés :

Amélioration humaine, Dignité, Éthique, Humain, Singularités, Technosciences, Transhumanisme.

Abstract:

Our techno-scientific and pluralist societies are taking a decisive turn with the trans-humanist ideology whose master project is the improvement of human nature. To this end, it mobilizes the technologies of the living that ultimately allow women and men to be able to transcend their natural limits, that is to say, the human condition. But, beyond its vocation and its aspirations, the advent of a world of new singularities born out of the explosive mutation of the human being is taking shape. Backwardness or progress of humanity? The debate at the international level on the relevance of trans-humanism remains open, as it challenges contemporary ethics. Its mission must be to ensure that the urgency of a responsible citizen debate should be the opportunity for a new ethical contract. Our common future requires that the content of this contract determine the principles and rules as well as the rights to the appropriation of the technologies of the living.

Keywords:

Human Improvement, Dignity, Ethics, Human, Singularities, Techno-sciences, Trans-humanism.

Introduction

Notre époque est aux annonces d'une nouvelle conception de l'homme qui procède de sa construction techniciste avec l'idéologie transhumaniste. Centrée sur l'amélioration artificielle de la nature humaine, elle entend, dans sa vocation et ses aspirations, offrir aux femmes et aux hommes la capacité de transcender leurs limites naturelles et de vivre au-delà du seuil de la condition humaine.

Ce paradigme idéologique de notre époque nous met en face de nouvelles problématiques éthiques. L'avenir de l'identité humaine marqué par l'émergence d'hybrides génétiques, la transformation de l'homme en cyborg, les modifications durables de la personnalité, la mutation des valeurs et des droits de l'homme, ne ferment pas la liste de ces questions qui affectent notre sens de la notion même de dignité humaine.

Ces questions à portée éthique, nées des promesses controversées du transhumanisme, nous interpellent. Comment sortir de ces controverses sur les enjeux du transhumanisme pour la science, l'individu, la société et l'humanité ? Quelle tâche nouvelle devons-nous assigner aujourd'hui à l'éthique contemporaine attentive aux arguments et contre-arguments qui alimentent la polémique à l'échelle internationale sur le transhumanisme ? Comment penser la possibilité d'un débat citoyen responsable qui soit l'occasion d'un nouveau contrat éthique déterminant les principes et les règles ainsi que les droits à l'appropriation des technologies de l'amélioration humaine ?

Pour aider à clarifier le débat devant nous conduire à sortir de la polémique, il nous semble important d'interroger l'histoire des sciences et les perceptions culturelles et sociales de la science et de la technologie afin de proposer la nécessité d'un nouveau contrat éthique qui puisse renforcer les dispositifs de la gouvernance des sciences et des technologies de l'amélioration des performances humaines.

1. LÉGITIMATION HISTORICO-PHILOSOPHIQUE ET PERCEPTIONS SOCIOCULTURELLES DE LA SCIENCE ET DE LA TECHNOLOGIE

L'histoire du transhumanisme trouve ses traces dans la révolution humaniste de la Renaissance et des Lumières. La promotion de l'homme et le développement sans limites de toutes ses possibilités pour le libérer des risques de l'existence, grâce aux progrès de la science et de la technique, étaient le cœur des utopies technicistes de ces époques qu'il faut rappeler en quelques mots.

1.1. Utopies technicistes de l'immortalité : de la Renaissance aux Lumières

Le point de départ de ces utopies technicistes commence avec F. Bacon et R. Descartes qui pensent que le but des sciences de la nature est moins de la comprendre que de s'en rendre maître. Le savoir est déjà pouvoir, comme le dit F. Bacon (1995, p.119) : « Notre Fondation a pour fin de connaître les causes, et le mouvement secret des choses ; et de reculer les bornes de l'Empire Humain en vue de réaliser toutes les choses possibles ». Mais, de toutes les sciences en cours de développement, seule la médecine, capable de prolonger la vie, occupera une place prioritaire dans son utopie d'une humanité heureuse grâce au rôle moteur qu'il assigne aux progrès des sciences et des techniques. Ce projet de *La Nouvelle Atlantide* deviendra chez Descartes (1953, p.958) : « Le projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection ». Comme Bacon, c'est dans le domaine de la médecine que Descartes pense que l'humanité pourra atteindre cette aspiration ultime. On note de son entretien (1953, p. 1401) avec François Burman ce qui suit : « Puisque nous pouvons développer et prolonger la vie des plantes

etc... connaissant l'art de la culture, pourquoi donc n'en serait-il pas de même pour l'homme ? ». Cet homme, Descartes le conçoit comme un animal-machine dont on peut reproduire artificiellement les fonctions biologiques. Sa théorie retiendra l'attention épistémologique des Lumières avec La Mettrie qui élabore celle de l'homme-machine. En effet, « L'homme tout entier, âme et corps se réduirait à une machine que l'on créerait un jour grâce aux progrès de la technique », écrit J.-G. Ganascia (2006, p.42).

Cette hypothèse techniciste se nourrit sans doute de l'idée que la nature humaine en offre la possibilité dans la mesure où elle n'est pas immuable, mais plastique et perfectible. Ainsi, les concepts de plasticité et de perfectibilité de la nature humaine constituent un autre argument de la légitimation historique du transhumanisme. Analysons-les maintenant.

1.2. Concepts historiques opératoires : la plasticité et la perfectibilité de la nature de l'homme

La révolution humaniste annonce que l'affirmation de l'humanité de l'homme et de sa dignité réside dans sa dénaturalisation, c'est-à-dire sa capacité à dépasser sa nature. La nature humaine est alors comprise comme transformable en raison de sa plasticité. Dans son ouvrage *Discours sur la dignité de l'homme*, Pic de la Mirandole écrit ceci : « Si nous ne 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 façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence », note D. Parrochia (1997, p.23). Sur cette base, la révolution humaniste redéfinit le statut de l'homme dans le monde et assume sa capacité à transformer son propre destin.

Ainsi, la dignité humaine émerge de l'arrachement de l'homme à sa nature originelle, appelée à s'améliorer perpétuellement. Telle sera aussi la thèse des Lumières avec Nicolas de Condorcet qui, à en croire R. Heilbroner (1997, p.39) affirme que : « La perfectibilité de la race humaine est en réalité infinie et que ses progrès, désormais indépendants d'un pouvoir qui souhaiterait les arrêter, n'ont d'autre limite que la durée de vie de la Terre sur laquelle la nature nous a placés ».

D'une manière générale, la philosophie d'ensemble de la Renaissance et des Lumières inaugure la volonté d'ouverture de l'homme aux perspectives nouvelles de son amélioration. Son appropriation et ses réorientations par le transhumanisme mettent en conflits des perceptions culturelles et sociales autour de la science et de la technologie qui méritent qu'on s'y arrête un instant.

1.3. Transhumanisme et diversité des perceptions socioculturelles de la science et de la technologie

L'idéologie transhumaniste est une promotion techniciste de l'homme, motivée par sa foi absolue dans les progrès des technologies de l'amélioration de sa nature. Elle soulève des questions qui renvoient, en fin de compte, à l'appréciation de la valeur de la science et de la technologie, qui fait l'objet de la diversité de leurs perceptions culturelles et sociales. Ces perceptions peuvent être regroupées en deux visions du monde opposées : la vision pessimiste, celle des anti-technoprogessistes où se rangent aussi les bioconservateurs et la vision optimiste, celle des technoprogessistes où on trouve les bioprogessistes.

1.3.1 La vision anti-technoprogessiste : contre l'instrumentalisation de l'homme

Les anti-technoprogessistes renvoient à l'ensemble « des écrivains et penseurs qui émettent des réserves ou des critiques à propos du rôle joué dans la société par les méthodes, les savoirs et les institutions scientifiques », écrit P. Thuillier (1988, p.290). Pour eux, le

développement de la science et de la technologie est synonyme de risques divers : asservissement de l'homme, acculturation et appauvrissement de l'humanité de l'homme.

Ces risques sont induits par le nouvel ordre techniciste du monde porté par le transhumanisme qui, faisant de la science et de la technologie, les seules sphères de la culture et l'unique source de vérité, en a perverti le sens traditionnel. Car la science a maintenant cessé d'être une connaissance désintéressée pour se confondre avec le progrès technique, et la technique n'est plus un moyen au service de l'homme, mais un but dont l'homme est devenu le moyen.

Dans ces conditions, la science et la technologie, théorie du mode d'être des systèmes artificiels, sont perçues comme des institutions d'instrumentalisation et d'aliénation de l'homme quand elles ramènent les structures de l'expérience humaine, qui sont culturelles, spirituelles, sociales et biologiques, à leur seule logique. Dans *Le système technicien*, J. Ellul (1977, p.252) exprime cette méfiance quand la technique devient « le seul Lieu où la forme et l'être soient identiques. Elle n'est qu'une forme, mais tout vient s'y mouler ». Or ces aspects de la vie humaine auxquels elles substituent leur propre univers de normes et de valeurs, substantialisent les individus et fondent leur raison d'exister. Dans ces conditions, les mécanismes scientifiques et technologiques de leur conversion en valeurs algorithmiques ou numériques pour en apprécier l'importance et les réorienter, ne peuvent qu'être perçus comme des mécanismes d'effacement de ces individus qui, n'ayant plus de repères de signification de leur existence, cessent d'exister.

L'absorption techniciste des représentations culturelles de l'immortalité en est un exemple. Dans la cosmologie africaine, l'immortalité n'est pas rattachée à la vie du corps, mais à celle de l'âme. Elle est le futur posthume, culturellement et religieusement structuré où la vie se poursuit par divers mécanismes de réincarnation réelle ou symbolique. Or selon V. Thomas et R. Luneau (1986, 97) « Qu'elle soit réelle ou symbolique, la réincarnation a pour fin majeure d'assurer à la fois la continuité de la vie sociale, son renouvellement et son éventuel enrichissement ». À cette préoccupation, s'ajoute celle de notre représentation culturelle de la succession des générations. Les générations passent, mais elles transmettent les unes aux autres l'héritage culturel, religieux et social reçu. L'éducation en Afrique est transmission et pérennisation de la tradition. Quel sens aurait pour nous l'idée de générations futures si nos conceptions du vieillissement et de la mort avec leurs implications culturelles et religieuses devraient disparaître conformément à la logique des technologies de l'immortalité ?

Ainsi, l'ontologie culturelle africaine, à l'exemple de celle du christianisme, reste méfiante à l'égard des événements scientifiques et technologiques porteurs de nouveautés dont la violence ébranle les normes culturelles et sociales qu'elle enracine dans la sacralité de la nature. Dans la rationalité africaine qui en découle, la nature est une proposition divine qui ne peut être livrée à la maîtrise technique de l'homme. Selon D. E. Manguelle (1993, p.43): « L'Africain considère que dans un monde fait pour toujours, Dieu reste seul capable d'en modifier la logique ».

La position des bioconservateurs avec F. Fukuyama va dans cette même compréhension du monde. Car fidèle à une conception rigoureuse du respect de la nature humaine, c'est-à-dire de l'intégrité et de la dignité des êtres humains, elle est méfiante à l'égard des bienfaits potentiels des biotechnologies porteuses des risques de désacralisation de la nature humaine. Or nous dit Fukuyama (2002, p.186):

La nature humaine est ce qui nous donne un sens moral, ce qui nous fournit les compétences nécessaires pour vivre en société, et c'est ce qui sert de base aux discours philosophiques plus sophistiqués sur le droit, la justice et la morale. Au bout du compte, ce qui est en jeu avec la biotechnique n'est pas simplement une balance coûts-bénéfices concernant les futures

techniques médicales, mais le fondement même du sens moral humain qui est une constante depuis que l'être humain existe.

Modifier la nature humaine pour l'élever à l'état de posthumanité n'est pas le but des technologies médicales. Car ce serait plutôt ruiner les fondements de la morale, et ainsi, mettre fin à l'histoire de l'homme. En plus, à la lumière de ce que les biotechnologies nous apprennent de la lignée germinale humaine, l'autorisation de toute possibilité de sa manipulation pourrait ouvrir la voie à un nouvel eugénisme inspiré des visées transhumanistes.

D'une manière générale, les anti-technoprogessistes regardent la science et la technologie comme des systèmes étranges, capables d'appauvrir l'humanité de l'homme quand elles placent celui-ci et ses valeurs sous leur contrôle normatif qui définit les nouveaux critères « du rapport de l'homme (technicisé) au monde, du rapport à l'humain, du rapport à soi et aux autres », observe T. Magnin (2017, p. 32). Ils y voient la dégradation de l'humanité de l'homme lorsque, dans son besoin d'accomplissement de soi, les systèmes artificiels remplacent l'altérité humaine dans l'expérience de l'intersubjectivité. Telle est la remarque de T. Magnin (2017, p. 51) :

Dans l'aventure humaine, la relation à l'autre est un lieu capital de croissance humaine, l'altérité est une chance pour devenir soi. Si l'altérité de l'homme est essentiellement celle de la machine intelligente ou de l'automate qu'il a lui-même fabriqué selon ses désirs, peut-on encore parler d'altérité créatrice ?

En d'autres termes, seules les relations sociales, faites d'expériences intersubjectives se déroulant entre les hommes nous rendent plus humains et enrichissent la qualité de notre vie. Qu'on pense un instant, dans cette même perspective, aux conséquences éthiques, culturelles et sociales de la célébration possible des mariages humains-machines ! Quelle législation accepterait-elle un tel projet comme une extension logique des couples homosexuels ? Si la fiction n'est, peut-être, plus loin de devenir réalité, l'industrie du sexe avec les robots, n'annonce-t-elle pas un échec total des valeurs qui nous dignifient ?

La philosophie du courant de pensée anti-technoprogessiste est alors une lutte pour le maintien de l'enracinement de l'humain dans les valeurs et les croyances fondatrices de la raison d'être des peuples. Mais, cette position n'est-elle pas mal-menée par l'idéologie technoprogessiste ?

1.3.2. La vision technoprogessiste : pour l'épanouissement des humains

Le technoprogessisme part du principe que « L'humanité est soumise à un mouvement d'amélioration graduel, nécessaire, irréversible et perpétuel », écrit F. Rouvillois (1998, p.234). L'humanité est dynamique, et toute son histoire commence avec la connaissance scientifique par laquelle les humains se sont dégagés de la condition animale en s'arrachant à l'ignorance grâce à une raison plus critique et engagée à élaborer des méthodes d'investigations plus cohérentes pour saisir les lois et les propriétés de la nature. Le développement de la science et de la technologie est alors identifié par les théoriciens du progrès comme l'unique moyen pour l'humanité d'assurer son progrès et d'améliorer son niveau de vie.

Ainsi, la science et la technologie ne sont que les produits de la dynamique historico-culturelle et sociale de l'humanité qui les invente et les développe comme ses conditions de perfectionnement sans fin. En d'autres termes, elles n'ont d'autre but que d'améliorer les conditions de la vie humaine. Qu'on pense, par exemple, à la domestication du feu ! Car « Sans feu, il n'y a pas de cuisson des aliments. Sans cuisson des aliments, l'homme aurait

évolué différemment, l'homme ne serait pas l'homme », relèvent D. Coeurnelle et M. Roux (2016, p.19.). Nombreuses sont les découvertes scientifiques et les inventions technologiques qui parcourent la marche historique de l'humanité. L'invention, entre autres, de l'imprimerie à la Renaissance, du système internet, des NTIC, aujourd'hui, traduit les aspirations humaines à une culture universelle qui accroît la densité sociale dans le monde quand elle crée des opportunités infinies de relations d'échanges, de partage et de tolérance des différences culturelles. Dans ce vaste réseau culturel et social, « La conscience individuelle tend ainsi non seulement à s'approfondir, mais aussi à s'élargir en conscience universelle, conscience dans laquelle, la personne, loin de se dissoudre, se réalise pleinement. », affirme R. Duchet¹. Ainsi, par le progrès des techniques, nous sommes tous « de plus en plus reliés à l'humanité tout entière, à celle d'hier et à celle d'aujourd'hui ».²

Pour les technoprogressistes, la science et la technologie constituent les moteurs de l'avenir de l'humanité quand elles lui permettent de réaliser des découvertes qui lui ouvrent des horizons nouveaux d'accès à l'ordre rationnel du monde et de la nature humaine. Aujourd'hui, les progrès des technologies chirurgicales, par l'amélioration des implants cochléaires pour surmonter la surdité, ont rendu obsolètes les thèses religieuses qui condamnaient l'humain à la déchéance. « Au Moyen-Âge, le sourd de naissance est déchu de tous les droits. Il ne peut, ni hériter, ni se marier. L'Église le considère sans âme puisque sans parole et lui refuse de participer aux rites religieux », témoigne P.- L. Choukroun (2012, p.190). La greffe d'utérus permettra aussi à des femmes nées sans utérus d'avoir des enfants. Le premier bébé né³ d'un utérus transplanté à l'hôpital universitaire de Göteborg, en Suède est un exploit sans précédent dans l'histoire de la maternité. Ces exemples parmi d'autres conduisent D. Coeurnelle et M. Roux (2016, pp.161-162) à affirmer que :

L'amélioration des possibilités de vie et d'épanouissement des individus et de la collectivité des humains est un objectif d'une importance supérieure. Cette perspective d'extension radicale de nos horizons ne saurait être bloquée par une sacralisation du vivant laquelle, du fait d'une conception dogmatique, condamnerait d'elle-même, à long terme, ce qu'elle prétend vénérer.

Ces idées d'ensemble offrent au transhumanisme d'autres raisons qui le légitiment, mais ne ferment pas le débat autour de l'avenir d'un concept fondamental : l'humain que la révolution transhumaniste remet en question. Faut-il y résister ?

2. LE TRANSHUMANISME : PROGRÈS OU REcul DE L'HUMANITÉ ?

De la révolution humaniste dont notre époque conserve les valeurs, nous passons maintenant à un autre tournant de l'histoire de l'humanité : c'est la révolution transhumaniste. Progrès ou recul de l'humanité ? La controverse est ouverte autour d'un paradigme conceptuel en mutation : l'humain dont nous allons examiner le statut.

2.1. Statut actuel de l'humain dans le nouvel ordre transhumaniste du monde

Nos sociétés technoscientifiques abordent, avec la révolution transhumaniste, un tournant vertigineux dont elles ne cernent pas les contours avec certitude puisqu'il s'agit d'un « vaste projet d'amélioration de l'humanité actuelle sur tous les plans, physique, intellectuel, émotionnel et moral, grâce aux progrès des sciences et en particulier des biotechnologies », note-t-on avec L. Ferry (2016, p. 26). Dans le fond du programme transhumaniste, il s'agit

¹ Cité par M.-A. Baudouy et R. Moussay (1976, p.222).

² M.-A. Baudouy et R. Moussay (1976, p.222).

³ Cette première naissance a eu lieu en Septembre 2014 selon M. Corniou et C. Tourbe (2015, pp. 79-81)

concrètement d'éliminer « les aspects indésirables de la condition humaine »⁴. Et sans doute une meilleure façon de le faire, c'est de les modifier grâce aux applications des technologies NBIC⁵. C'est sur ce point que se trouve posée la problématique de la mutation du statut de l'humain. Elle soulève diverses interrogations. Quel intérêt y a-t-il à modifier la nature humaine quand on pense que de tout le règne vivant, l'homme reste la forme la plus achevée de la Création⁶, et qu'en outre, l'humain constitue le substrat du sens et des valeurs de référence ? Mieux, « Comment, se demande T. Magnin (2017, p.41), vivre de manière « humaniste » dans un monde marqué par de tels changements sociétaux ? Comment, la société française et européenne va-t-elle s'adapter à ces changements tout en continuant de vivre selon les valeurs humanistes qui la fondent ? ». En définitive, peut-on reprendre les mots d'E. Morin (1991, p. 235), « l'humanité peut-elle encore se reconnaître et s'accomplir comme humanité » dans ces modifications ?

Ces questions montrent que notre idée de l'humain est héritée de l'ontologie substantialiste des traditions humanistes qui affirment avec les Lumières l'irréductibilité de l'humanité de l'homme. L'humain auquel on renvoie l'identité particulière de l'homme, se pose comme une valeur sacrée. Comme tel, il interdit, par sa position ontologiquement morale qui l'affirme dans sa qualité de fin en soi, toutes dépravations. C'est pourquoi, la conception humaniste va au-delà de sa définition biologique pour fonder sa dignité et ses droits. Selon E. Kant (1967, p.160) :

Dans le règne des fins tout a un PRIX ou une DIGNITE. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité.

La dignité est la valeur intrinsèque de ce qui est une fin en soi.

Or, dit E. Kant (1967, p.160), la moralité est la condition qui seule peut faire qu'un être raisonnable est une fin en soi ; car il n'est possible que par elle d'être un membre législateur dans le règne de fins. La moralité, ainsi que l'humanité, en tant qu'elle est capable de moralité, c'est donc là ce qui seul a de la dignité.

Mais les transhumanistes pensent que considérer l'humain comme une norme morale *a priori* n'est pas un argument suffisant pour empêcher tout projet de son amélioration. Ce serait ne pas comprendre la loi dynamique de la marche de l'Évolution en vertu de laquelle l'espèce humaine qui n'est pas immuable, est appelée à se transformer. L'identification de l'homme à l'humain serait alors un choix discriminatoire des humanismes traditionnels et modernes pour marquer sa différence spécifique par rapport aux autres êtres dans la nature. Sur cette base, note G. Hottois (2014, p. 19) :

Le transhumanisme prend ses distances par rapport aux humanismes traditionnels et modernes par la relativisation de la valeur exclusive accordée à l'être humain en tant que membre d'une espèce biologique. Il dénonce le *spécisme de l'humain*. La forme biologique propre à l'espèce humaine ne doit pas être sacralisée. Cette forme n'est pas immuable et elle n'a pas le monopole du respect et de la dignité.

Le transhumanisme peut alors le remettre en question. « L'humain » doit être compris comme une dénomination quelconque de l'homme, sans privilège exclusif, comme le rappellent D. Coeurnelle et M. Roux (2016, p.145) « La continuité de notre identification en

⁴ Propos de Max More selon Thierry Magnin (2017, p. 43).

⁵ NBIC (nanotechnologies, biotechnologies, informatique et sciences cognitives).

⁶ L'homme est créé à l'image de Dieu. Voir T. Magnin (2017, p. 161).

tant qu'humain, et de celle de nos descendants, dépend de la continuité de notre histoire et du fait que nous persistions à nous dénommer « humains »».

Dès lors, l'amélioration humaine devient possible puisque la nature humaine n'est pas immuable et sacrée. Mais tout dépend de l'espèce humaine qui dispose du pouvoir autonome de se construire elle-même, d'inventer indéfiniment son monde et sa façon de vivre son humanité. Mais peut-on accepter ce message sans en évaluer les limites ?

2.2. Limites de l'idéologie transhumaniste

La révolution transhumaniste n'est pas une simple révolution épistémologique, mais une révolution idéologique dont le projet ultime va au-delà du besoin de refaire l'homme. Il s'agit d'une aspiration vers le posthumanisme. La mise en œuvre de ce projet suppose une nouvelle conception de l'homme et un nouveau cadre de renouvellement de nos valeurs. Pour les transhumanistes, le problème n'est plus à ce niveau, puisqu'il s'agit de tendre, comme le propose Ray Kurzweil, vers l'avènement de la *Singularité* comme identité de la parfaite fusion de l'homme et de la machine. C'est alors ce qui explique ce nouveau monde de rêves et d'inquiétudes avec la construction des formes nouvelles d'homme : l'homme bionique, l'homme réparé, l'homme connecté, l'homme augmenté, l'homme instrumenté, sont, entre autres, les figures nouvelles de son artificialisation que nous livrent les technologies de l'amélioration humaine. On assiste avec ces figures à l'apparition de nouvelles identités polymorphes, plurielles nées des transformations de l'homme en cyborg⁷ et des autres formes possibles de son hybridation.

Au-delà de cette transformation explosive de l'humain, se posent des questions éthiques fondamentales : vouloir faire de l'amélioration artificielle de l'homme la nouvelle norme de vie parfaite, ne court-on pas le risque de vivre dans une société qui fonctionnerait, comme le dit E. Morin (1982, p.121), sur « une éthique de la normalité qui va privilégier un individu standard » ? Hésiterait-on dans une telle société à éliminer les personnes victimes de déficiences mentales ou génétiques ? Avons-nous aussi la certitude que toutes améliorations nous rendraient meilleurs ? En effet, souligne J.-F. Poisson (2007, p.224) :

Sur le plan pratique, les limites de la condition humaine ne peuvent raisonnablement garantir qu'un nouvel homme formaté à la lumière des connaissances humaines serait meilleur que celui que nous sommes. L'incapacité humaine à prévoir l'avenir, à maîtriser la matière et ses productions parfois hasardeuses, ne rassure pas sur l'ambition de refaire l'homme, ambition à la fois illusoire pour une grande part, et parfaitement imprudente.

Ensuite, l'idéal d'une société plus juste, égalitaire et solidaire au cœur de l'idéologie transhumaniste n'est pas évident dans la mesure où l'accès aux technologies d'amélioration, bien qu'il soit libre, va créer plus d'inégalités sociales. Car seuls les individus dont le niveau économique permet de les revendiquer seront satisfaits. N'est-ce pas là encore l'annonce d'une nouvelle montée de l'individualisme capitaliste non solidaire ?

Enfin, vient la préoccupation capitale : l'avènement du posthumanisme marque à jamais la défaite de l'humain avec « la création d'une personnalité juridique pour les robots » et l'attribution du qualificatif « de personne électronique » aux robots « intelligents » ou « autonomes » afin de les « doter de droits et de devoirs précis », notent J. Testart et A. Rousseaux (2018, p.162), de la proposition de la Commission des Affaires juridiques du

⁷ Thierry Hoquet a établi une typologie de ces formes hybrides : Mutant, Cyborg, Organorg, Robot, Bétail et Zombie qui parcourent son ouvrage, *Cyborg Philosophie. Penser contre les dualistes*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

Parlement européen, en mai 2016. Allons-nous vers une nouvelle proclamation universelle des droits de l'homme et des robots humanoïdes sans référence à la dignité humaine? Et, avec quelle symétrie des devoirs ?

Ces questions montrent toute la complexité de la problématique de la révolution transhumaniste. Mais il faut sortir de la polémique, sans doute, par l'élaboration d'un nouveau contrat éthique.

3. SORTIR DE LA POLÉMIQUE : VERS L'ÉLABORATION D'UN NOUVEAU CONTRAT ÉTHIQUE

L'analyse des transformations de l'humain a mis en relief son aliénation techniciste en dépit des promesses du projet transhumaniste. Cette situation oblige à proposer un nouveau contrat éthique. En quoi consiste-t-il ?

3.1. Du sens de l'éthique au contrat éthique

Qu'est-ce que l'éthique ? Par ce mot, nous entendons, la recherche de ce qui compte réellement dans l'agir humain, c'est-à-dire ce qui par une appréciation juste du bien et du mal, fonde le sens et la valeur des actes qu'un sujet moral autonome choisit d'accomplir. En d'autres termes, la qualité du jugement de l'agent moral dans l'examen des fins de son action et des moyens de les atteindre est le cœur de l'éthique. En résumé, il faut dire avec M. Bozzo-Rey (2012, p.91) que :

La finalité de tout raisonnement éthique, de toute délibération éthique ne consiste pas seulement à définir *a priori* les actions bonnes ou mauvaises, mais également à savoir ou à décider quelle action réaliser, quelle action accomplir en accord avec un ou des principes éthiques ; c'est-à-dire que l'éthique ne peut se dispenser de penser le rapport à l'action.

L'éthique se préoccupe donc de la meilleure manière d'agir, et fournit à l'agent les normes prescriptives de son action, c'est-à-dire l'ensemble des instruments conceptuels qui éclairent son processus décisionnel. Ces normes prescriptives de ce qui est bien ou juste permettent d'identifier l'intérêt éthique à faire valoir dans une situation qui interpelle l'humanité de la conscience de l'agent moral. Car l'intérêt éthique au cœur de la délibération pratique n'est rien d'autre que ce qui, dans son accomplissement doit être conforme au noyau de l'ontologie de l'éthique : le respect de la vie humaine et de l'universalité de la dignité humaine. En effet, souligne E. Hirsch (2014, p. 31), « La dignité humaine », « la primauté de l'être humain » constituent les repères fondamentaux auxquels devraient être ramenées des décisions particulièrement sensibles du fait de leurs enjeux humains ». Ce que nous enseigne cette ontologie éthique de l'agir humain, c'est que nos actions doivent avoir pour impératif éthique premier la promotion humaine et la recherche des valeurs qui équilibrent la société. Ainsi, pour J. Harsanyi, écrit B. Baertschi (1995, p. 287) : « L'éthique est une théorie du comportement rationnel au service des intérêts communs de la société dans son ensemble ». Agir, c'est être au service d'une fin : l'humain. Ce principe exclut de l'horizon éthique l'instrumentalisation de l'homme qui dérive de l'indifférence humaine, contraire à la nature raisonnable de l'homme. Sur ce point, la recommandation d'E. Kant (1967, p.150) reste exemplaire de la mise en œuvre de cette ontologie éthique de l'agir humain. : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme un moyen ».

Mais comment amener la conscience technoscientifique à une nouvelle appropriation de l'éthique ?

3.2. Pour un nouveau contrat éthique

Les questions majeures que provoque la réalisation du projet transhumaniste interpellent l'éthique contemporaine, et rendent nécessaire le besoin d'élaborer un nouveau contrat éthique dont la vocation diffère de celle des contrats politiques de coexistence ou de coopération internationale. Car dans ces coopérations, les intérêts sont exprimés à partir du niveau de développement technoscientifique et économique des nations impliquées. C'est, d'ailleurs, ce qui explique que les nations accordent une place de choix à la culture technoscientifique de leurs citoyens dont elles soutiennent les activités. La controverse à l'échelle internationale sur les promesses du transhumanisme s'inscrit dans cette dynamique, ainsi qu'on l'a vu avec les différents Rapports américains et européens de haut niveau⁸. Dans ces Rapports, seuls les principes scientifiques et technologiques sont mis en avant. L'impératif d'un encadrement éthique est moins préoccupant, par exemple, dans le Rapport américain dont G. Hottois (2014, p.9) souligne l'enjeu :

Le Rapport souligne que ces possibles ne vont pas se réaliser d'eux-mêmes : il faut les vouloir et dégager les moyens nécessaires ; la volonté politique est donc essentielle. Dans un environnement concurrentiel, en perpétuelle évolution et potentiellement 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 supériorité des États-Unis.

Ainsi, l'élaboration d'un nouveau contrat éthique pour déterminer les principes et les règles ainsi que les droits à l'appropriation des technologies de l'amélioration humaine, devient un impératif majeur pour notre époque. Car à l'augmentation de nos pouvoirs d'action sur la nature humaine, il faut faire correspondre des responsabilités nouvelles qui protègent efficacement la dignité humaine. Ce nouveau contrat sollicite selon E. Hirsch (2014, p.29) « une éthique de l'attention et de la précaution, une considération humaine qui au-delà d'une lointaine tradition quelque peu surannée trouve désormais une nouvelle pertinence dans la construction d'un dispositif de réflexions dont l'impérieuse urgence devrait s'imposer à tous ».

Le point de départ de ce contrat éthique se réfère aux initiatives de l'UNESCO dont les États doivent traduire dans leurs législations les Déclarations⁹ sur les principes éthiques qui encadrent les recherches scientifiques. En effet, prenant appui sur les missions de l'UNESCO, ce contrat doit, à l'occasion d'un débat citoyen responsable, aboutir à la définition des mesures de régulation des applications des technologies de l'amélioration humaine. Il s'agit de faire en sorte que, par le travail des Commissions nationales pour l'UNESCO et des Comités nationaux de bioéthique dont il faut encourager la formation, le raisonnable encadre le rationnel. Ces comités qui doivent jouir d'un statut d'autorité de régulation, doivent être des instances de contrôle et de veille éthique dans la validation et l'orientation des programmes de

⁸ Il s'agit du Rapport américain publié en 2002 : *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science (CT-NBIC)*, commandité par l'US National Science Foundation (NSF) et le Department of Commerce (DOC) et de celui du Parlement Européen en 2009 : *Human Enhancement* sur la problématique de l'amélioration humaine. Voir G. Hottois (2014, pp.8-10)

⁹ Par exemple, la *Déclaration universelle de l'UNESCO sur la bioéthique et les droits de l'homme*, publiée en 2006.

recherche ainsi que l'évaluation des considérations éthiques dans l'élaboration des protocoles de recherche.

Ce débat doit conduire les États à inscrire dans leurs législations les conditions d'accès aux produits des technologies de l'amélioration. Seul le critère thérapeutique doit être retenu de sorte à éviter d'autres inégalités sociales et les mutilations corporelles inutiles motivées par le libre accès aux technologies qui donneraient plus de sensation ou de performance. Ce rôle des États doit convier chercheurs et bénéficiaires de la recherche à une éthique de responsabilité qui limite les fantasmes. Ensuite, ce débat doit amener les États à accorder dans les programmes d'éducation scolaire et de formation universitaire une place prioritaire à l'éthique. En définitive, les États doivent développer une politique d'enracinement éthique de la formation scientifique de sorte que la culture éthique encadre la culture scientifique.

Conclusion

L'analyse de la révolution transhumaniste montre que dans sa vocation et ses aspirations, elle fascine et inquiète. Elle fascine quand elle nous montre la puissance de l'esprit humain à créer les conditions qui nous rendent capables de dépasser nos limites naturelles et de vivre au-delà de la condition humaine. Mais elle inquiète quand dans la direction de ses promesses l'humanité ne peut plus se reconnaître et se réaliser comme humanité. Car en allant au-delà des utopies technicistes de la Renaissance et des Lumières qui semblent fonder sa légitimation historique, l'idéologie transhumaniste a abouti à une nouvelle conception de l'homme qui ne peut plus revendiquer la dignité et les droits que les humanismes traditionnels et modernes lui accordaient, exclusivement. Devant sa mutation explosive annonçant un monde de nouvelles singularités qui bouleverse les valeurs humaines fondamentales, l'élaboration d'un nouveau contrat éthique qui puisse renforcer les dispositifs de la gouvernance internationale des sciences et des technologies de l'amélioration humaine, devient un impératif majeur pour notre époque.

Bibliographie

BACON Francis, 1995, *La Nouvelle Atlantide*, Paris, Flammarion.

BAUDOUY Michel-Aimé et MOUSSAY Robert, 1976, *Civilisation contemporaine, aspects et problèmes*, Paris, Hatier.

BOZZO-REY Malik, 2012, « Éthique et déontologie : une approche philosophique » in Jacky Simon, *la déontologie des cadres publics pour un service public responsable*, CNDP.

BAERTSCHI Bernard, 1995, *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Paris, Presses Universitaires de France.

CHOUKROUN Pierre-Louis, 2012, *L'histoire de la Chirurgie : du Silex à nos jours*, Dauphin.

COEURNELLE Didier et ROUX Marc, 2016, *Technoprog. Le transhumanisme au service du progrès social*, FYP Éditions.

CORNIOU Marine et TOURBE Caroline, 2015, « Greffe d'utérus. L'exploit qui bouleverse la maternité » in *Science et vie*, N° 1169.

DESCARTES René, 1953, *Œuvres et Lettres*, (Lettre à Mersenne, Leyde, Mars 1636), Paris, Gallimard.

ELLUL Jacques, 1977, *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy.

FERRY Luc, 2016, *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies*, Plon.

FUKUYAMA Francis, 2002, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, Edition de la Table Ronde.

GANASCIA Jean-Gabriel, 2006, *Les Sciences cognitives*, Paris, Éditions Le Pommier.

HEILBRONER Robert, 1997 ; *Visions du futur, Hier, Aujourd'hui et Demain*, Economica.

HIRSCH Emmanuel, 2014, *Traité de bioéthique, I- Fondements, principes, repères*, Toulouse, Éditions érès.

HOQUET Thierry, 2011, *Cyborg philosophie. Penser contre les dualismes*, Paris, Éditions du Seuil.

HOTTOIS Gilbert, 2014, *Le transhumanisme est-il un humanisme ?* Académie royale de Belgique.

KANT Emmanuel, 1967, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Librairie Delagrave.

MAGNIN Thierry, 2017, *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté. Face aux défis du transhumanisme*, Éditions Albin-Michel.

MANGUELLE Daniel Etounga, 1993, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?*, Éditions Nouvelles du Sud.

MORIN Edgar, 1991, *La méthode, 4.Les idées*, Éditions du Seuil.

MORIN Edgar, 1982, *Science avec conscience*, Paris, Fayard.

PARROCHIA Daniel, 1997, *Sciences exactes et sciences de l'homme : les grandes étapes*, Paris, ellipses.

POISSON Jean-Frédéric, 2007, *Bioéthique. L'homme contre l'Homme ?*, Paris, Presse de la Renaissance.

ROUVILLOIS Frédéric, 1998, *L'utopie*, Paris, Flammarion.

TESTART Jacques et ROUSSEAU Agnès, 2018, *Au péril de l'humain. Les promesses suicidaires des transhumanistes*, Paris, Éditions du Seuil.

THOMAS Vincent et LUNEAU René, 1986, *La terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan.

THUILLIER Pierre, 1988, *Science et société. Essais sur les dimensions culturelles de la science*, Paris, Fayard.