

UNE IDÉOLOGIE DE
LA PROTHÈSE ET SES
REPRÉSENTANTS

001 FREE PRESS

For more information about the Free Press project, visit:
<http://freewords.org/freepress>

Une idéologie de la prothèse et ses représentants:
Etude critique du mouvement transhumaniste © 2006 Lucas
Trostaniecki. This work is licensed under the Creative Com-
mons Attribution 2.5 License. To view a copy of this license,
visit <http://creativecommons.org/licenses/by/2.5/> or send a
letter to Creative Commons, 543 Howard Street, 5th Floor, San
Francisco, California, 94105, USA.

UNE IDÉOLOGIE DE LA PROTHÈSE ET SES REPRÉSENTANTS

Lucas Trostaniecki

UNE IDÉOLOGIE DE LA PROTHÈSE ET SES REPRÉSENTANTS: ETUDE CRITIQUE DU MOUVEMENT TRANSHUMANISTE

SOCIOLOGIE DU TRANSHUMANISME

Le transhumanisme est un mouvement philosophique émergent. Nourri de la culture internet américaine, du « libertarianisme » extropien et de la tradition cybernétique, il regroupe divers enthousiastes de la modification par la technique de la nature humaine sous la forme d'un lobby d'influence politique.

PORTRAITS DU TRANSHUMANISME

Fondée au début des années 1990 par des membres de la liste de diffusion extropienne, la World Transhumanist Association s'est imposée comme la relève démocrate-libérale de son aînée libertarienne. Le terme « transhumanisme » est né dans les écrits de futurologues des années 1970 comme F.M. Esfandiary (qui écrivait sous le nom de FM-2030), Abraham Maslow ou Robert Ettinger. Suivant l'idée selon laquelle la technologie va amener l'homme à transformer sa propre

nature, ces auteurs avancent que le post-humain sera précédé par le transhumain, l'humain de transition, encore largement tributaire de son legs biologique mais déjà modifié, reconfiguré par la technique.

Devenue le point de ralliement des partisans de la modification de la nature humaine par la science, la WTA a pris forme autour de quelques figures charismatiques. Informaticien de formation, chercheur autodidacte en biologie moléculaire, Aubrey De Grey est actuellement la figure transhumaniste la plus exposée aux médias. Ses déclarations enthousiastes au sujet du reverse engineering (littéralement, prendre à rebours le mécanisme, le déconstruire) du corps humain et surtout de la possibilité d'allonger l'espérance de vie jusqu'à un millier d'années sont allées jusqu'à susciter une pétition de chercheurs en gérontologie qui estiment qu'il les discrédite chez les décideurs, menaçant leurs financements. En fait, il apparaît que De Grey est plus un héraut de la cause transhumaine qu'un chercheur crédible : il n'est semble-t-il l'auteur d'aucune avancée technique, ni d'expériences concluantes au sujet du vieillissement. Par contre, sa longue barbe rousse non taillée, le look typique d'informaticien marginal qu'il arbore en permanence, l'humour sarcastique et pince-sans-rire dont il se départit d'autant moins et la provocation que ses déclarations constituent en font un objet d'attention immanquable. Evoluant dans la société d'Internet et des nouvelles technologies, les transhumanistes sont attentifs à des théories comme la mémétique qui étudie la propagation d'entités auto-répliquatives d'information dans la société. Aubrey De Grey est sans aucun doute un meme à lui tout seul, une image citée et reprise, jusqu'en France, où il a fait la couverture de *Courrier International* en avril 2006. La production de personnages médiatiques controversés est sans doute, contrairement à l'opinion de chercheurs attachés au sérieux et à la validité scientifique de leurs travaux, un bon moyen d'attirer l'attention et de collecter des financements dans un monde gouverné par les médias. Toutefois, et à ce titre De Grey est sans doute plus représentatif de la détermination sociale des transhumanistes que ceux-ci ne le souhaiteraient, l'image ainsi créée est celle d'un « savant fou » dans la lignée du Frankenstein de Mary Shelley ou

du Dr. Folamour de Kubrick.

Bien qu'il ne soit pas transhumaniste, Kevin Warwick, qui participe régulièrement aux événements de la WTA, en est un autre exemple. Ce chercheur anglais pratique tout autant la provocation médiatique que De Grey même si sa réputation scientifique n'est pas remise en cause : il fut en 1998 le premier humain à s'implanter une puce RFID dans le corps et toutes ses expériences sont toujours filmées et mises en scène afin de produire des images-choc qui font réagir les spectateurs. Lors de ses conférences, au lieu du costume de rigueur il est vêtu d'une simple chemise dont la couleur fluorescente captive le regard, il parle sur scène en marchant comme s'il faisait un one-man show, et n'hésite pas à ponctuer son intervention d'images de lui en train de baguenauder avec la vedette de cinéma Will Smith sur la chaîne pop MTV. Peu pratiqué par la communauté scientifique, cet activisme médiatique est lui aussi représentatif, nous y reviendrons, du contexte culturel dans lequel est né le transhumanisme : la sous-culture nerd des informaticiens californiens. Mais surtout, il place d'emblée le mouvement dans la marginalité, l'excentricité, et indique l'aspect révolutionnaire de ses revendications : ce dont il s'agit est, peut-on en déduire, non de changer l'humanité prise dans sa masse, mais de produire un post-humain subversif, minoritaire et donc controversé. Comme le remarque Dominique Lecourt : « Depuis deux siècles, la peur des 'savants fous' et autres 'apprentis sorciers' a été cultivée par une abondante littérature populaire qui a ses lettres de noblesse – Aldous Huxley, Herbert George Wells, notamment, – ainsi que par des campagnes idéologiques pour dénoncer à l'occasion la 'faillite de la science' en réplique à l'arrogance du scientisme dominant. Depuis quelques décennies, producteurs et réalisateurs hollywoodiens se sont mis de la partie. [...] Ces films dressent, en tout cas, le portrait du savant – biologiste ou médecin de préférence – comme celui d'un être dévoré d'une ambition intellectuelle sans mesure et d'un désir de pouvoir sans limites, lesquels s'avèrent inmanquablement meurtriers. En aval, ces discours se trouvent relayés par des médias pour lesquels science et technologie n'ont de réel intérêt que si elles peuvent susciter chez le lecteur ou le téléspectateur des réactions aussi

violemment émotionnelles qu'un viol en réunion ou que le casse d'une célèbre bijouterie. »

Bien évidemment, ces figures de proue du mouvement ne représentent pas la majorité des membres. On peut distinguer chez eux trois profils. Si d'un côté des européens comme le président de la WTA Nick Bostrom sont des universitaires dont les principales assises institutionnelles sont le James Martin Institute d'Oxford et le Foresight Institute de Londres, leur contrepartie américaine a en général un autre profil. James Hughes, l'un des porteurs-parole les plus visibles, directeur de l'IEET de Stanford, bastion américain de la WTA, en est un bon exemple : s'il revendique surtout son activité intellectuelle, il est aussi président d'une start-up. La plupart des dirigeants américains de la WTA sont aussi des hommes d'affaires actifs et leurs portraits sur le site Internet du mouvement les légitiment autant par leurs succès économiques que par leurs achèvements théoriques. L'image alternative à celle du savant fou anglais est donc celle du self-made man à l'américaine : un chef d'entreprise plein de ressources, capable d'initiatives multiples et permanentes. Cette image ne renvoie donc plus à celle de l'apprenti-sorcier que l'on peut rattacher à la tradition de l'avant-garde intellectuelle, mais au mythe capitaliste de l'entrepreneur (voir b) plus bas). La troisième catégorie de membres, outre les universitaires et les entrepreneurs high-tech, sont des artistes entre culture cyberpunk et influences new age, à l'image de Natasha Vita-More. Proches du body art de Stelarc par leur revendication de la technique comme moteur créatif inouï pour l'artiste, ils sont relativement ignorés par les autres communautés de transhumanistes, qui ne s'en servent que de temps à autre comme alibi culturel.

La position idéologique du transhumanisme est clairement exprimée dans le document Transhumanist Values disponible sur leur site Internet. La valeur centrale, qui donne son nom au mouvement, est « l'exploration du règne post-humain. » Concept fondateur, le post-humain désigne le futur être qui se serait affranchi des limitations inhérentes à la nature humaine : la mort qui nous limite dans le temps, la structure du cerveau qui limiterait notre capacité intellectuelle (conçue ici de façon quantitative comme la capacité de traitement de l'information par le cerveau), le

corps qui nous limiterait dans nos déplacements et nos fonctions. Selon Bostrom, les seules limites réelles à l'étendue de notre expérience et de notre existence seraient « les contraintes physiques de l'univers. » Le transhumanisme veut étendre les limites de l'homme à celle de l'Univers, faire passer l'éthique du domaine humain au domaine cosmique, substituer à la Loi et à la justice les lois des sciences de la nature.

S'il ne s'agit pas encore de faire de l'homme un corps dont l'étendue serait celle de l'univers, sur le plan des valeurs, les transhumanistes ont bien cette ambition : « il peut tout à fait y avoir des valeurs que nous ne désirons pas pour l'instant, ou que nous ne désirons même pas désirer, car nous ne leur sommes pas parfaitement adaptés. Certaines des valeurs propres à certaines formes d'existence post-humaine pourraient bien relever de ce genre. » Les valeurs que l'humanisme traditionnel défend : l'intégrité du corps, l'autonomie dans la décision, la préservation de l'identité personnelle, ne sont les nôtres que parce que ce sont les plus adaptées à notre forme de vie actuelle. Si nous changions radicalement notre corps, peut-être, c'est en tout cas le pari des transhumanistes, les valeurs que nous utilisons pour porter des jugements devraient-elles changer en conséquence. Un corps post-humain ne serait selon eux plus adéquat à l'éthique humaniste.

Mais, et c'est là l'enjeu éthique le plus profond de ce débat, la différence entre le post-humain amélioré et l'humain naturel réside dans la diversité que permettraient les modifications. Alors que les humains ont, malgré les différences individuelles, une matrice biologique commune (la structure ADN, le fonctionnement des organes, la reproduction sexuée etc.), la condition d'un post-humain serait artificielle et dépendrait des choix d'optimisation de chaque individu. Pour rester dans l'imaginaire transhumaniste, on pourrait poser ainsi la question : les mêmes critères éthiques s'appliquent-ils à un homme robotisé à 90% et à un homme dont 50% du capital génétique proviendrait d'autres espèces ? Alors que les codes déontologiques présupposent une universalité, au sein de l'espèce, de la nature humaine, les transhumanistes promeuvent une éthique de la différenciation qui développerait « l'exploration de systèmes de valeurs jusqu'ici inaccessibles. »

Plutôt que de se porter garante d'un patrimoine commun aux hommes, l'éthique serait le lieu d'une créativité conceptuelle sans limites.

Mais si le changement dans la pensée est un corollaire nécessaire à la fin du concept d'humanité, le véritable moteur du transhumanisme est la technologie. Ainsi, Bostrom insiste sur le fait que les valeurs « dérivées » de l'idée de post-humanité sont « la liberté individuelle et le choix individuel dans le domaine des techniques d'enhancement », et, pour permettre l'essor de telles techniques, « la promotion de l'entrepreneurship, de la science et de l'esprit d'innovation. » La remise en question sur des bases concrètes du concept d'humanité est le présupposé qui fonde le transhumanisme, mais il est loin d'être issu d'une réalité non-humaine. Bien au contraire, il est possible de ramener l'utopie d'un nouvel homme promu par la technique à des mouvements de civilisation déjà bien connus. Nous allons désormais nous pencher sur les filiations intellectuelles du transhumanisme, qui nous permettront de mieux situer le mouvement dans une problématique plus vaste. D'abord, nous venons de le voir, le transhumanisme s'ancre dans la défense de la liberté d'initiative et de la culture d'entreprise : nous tenterons de dégager de quelle façon il reprend et prolonge l'économie politique néo-libérale. Nous montrerons par la suite de quelle manière la conception du mieux-être, de l'amélioration de l'humain par la technique, est tributaire par son fonctionnalisme et son traitement de la sphère du symbolique sous le mode de l'information du paradigme cybernétique.

LES RACINES LIBERTAIRES-LIBÉRALES : L'INSTITUT EXTROPIEN

Le 5 mai 2006, la Société Extropienne a annoncé sa dissolution. Elle estime que son objectif de diffusion d'idées pro-techniques et libertaires est atteint par l'émergence de mouvements com-

me le transhumanisme. C'est en effet dans ce mouvement philosophique ancré dans l'effervescence innovatrice de la Silicon Valley californienne que le mouvement que nous étudions est né.

L'entropie, deuxième principe de la thermodynamique, postule qu'un système fermé a une tendance naturelle à évoluer vers l'homogénéité et l'absence de singularité. Selon le paradigme cybernétique, l'activité humaine, qui structure et crée de la différence, va à son encontre : c'est cette mission que revendique l'Extropie, fondée par Max More et T.O. Morrow au début des années 1990. Il s'agit de « toujours s'améliorer, ne jamais être statique. J'allais m'améliorer en tout, devenir plus intelligent, plus adapté, en meilleure santé. Cela allait être un rappel constant de l'injonction d'aller de l'avant. » Prônant la cryogénisation, l'upload de l'esprit humain sur ordinateur, les Extropiens ont été le premier mouvement à réclamer l'application dans le monde social des techniques décrites par la science-fiction cyberpunk dans les années 80. Adoptant souvent un ton démiurgique et prophétique, les Extropiens rêvent tout haut d'hommes-machines, d'hybrides contre nature à la puissance démesurée qui étendraient le pouvoir de l'homme sur son environnement vers des cimes jamais atteintes : il s'agit avant tout d'étendre à nos propres corps notre pouvoir sur la matière, de nous manipuler nous-mêmes comme nous manipulons nos machines. Inspirés des thèses néo-libérales, les Extropiens voient aussi en l'Etat, et dans toute forme d'égalitarisme un possible danger pour leur projet d'auto-transformation, et critiquent vivement, s'inspirant de Hayek, l'influence de l'Etat au profit d'un marché autorégulé. En effet, le rêve d'êtres humains customisés, d'une corporéïté que l'on choisit comme un objet de consommation, est très clairement une tentative d'inscrire notre rapport à nous-mêmes dans le cadre de l'organisation de l'économie américaine.

Dans ses cours de 1979 au Collège de France, Michel Foucault analyse la spécificité du néolibéralisme américain par rapport à l'économie politique libérale de Smith et Ricardo : « Ce qui est tout de même la mutation épistémologique essentielle de ces analyses néolibérales, c'est qu'elles prétendent changer ce qui avait constitué de fait l'objet, le domaine d'objets, le champ

de référence général de l'analyse économique. » L'économie de Smith étudie les rapports entre la production, le commerce et la consommation. Or, pour les néolibéraux, l'économie a pour tâche non l'analyse des relations entre les choses, mais l'analyse des comportements humains et de la rationalité à l'œuvre sur le marché. L'analyse du travail, de l'activité productive du travailleur, change alors radicalement : alors que l'économie classique la réduit au concept de « force de travail » et au prix de sa vente, c'est-à-dire à une marchandise comme une autre, les néolibéraux l'analysent du point de vue du travailleur, pour qui ce n'est pas un capital comme les autres mais une compétence que l'on ne peut séparer de celui qui est compétent et effectue le travail. Mais ce n'est pas pour dénoncer, comme Marx, l'aliénation de l'homme par les dispositifs du travail industriel que cette distinction est mise en avant : « Il faut considérer que la compétence qui fait corps avec le travailleur est, en quelque sorte, le côté par lequel le travailleur est une machine, mais une machine entendue au sens positif, puisque c'est une machine qui va produire des flux de revenus. Flux de revenus, et pas revenus, parce que précisément la machine constituée par la compétence du travailleur n'est pas, en quelque sorte, vendue ponctuellement sur le marché du travail contre un certain salaire. [...] Ce n'est pas une conception de la force de travail, c'est une conception du capital-compétence qui reçoit, en fonction de variables diverses, un certain revenu qui est un salaire, un revenu-salaire, de sorte que c'est le travailleur lui-même qui apparaît comme étant pour lui-même une sorte d'entreprise. » Il s'agit donc de décomposer le système économique avec pour unité, non l'humain, mais l'entreprise : une entreprise est constituée elle-même d'unités-entreprises. Dans le néolibéralisme, « l'homo œconomicus, c'est un entrepreneur, et un entrepreneur de lui-même, [...] étant à lui-même son propre capital, étant pour lui-même son propre producteur, étant pour lui-même la source de ses revenus. » C'est cette vision de l'homme au travail qui mène au concept de « capital humain, » de l'homme comme devant gérer ses ressources propres en termes de rentabilité et d'exploitation.

Mais, et c'est là où la réalité est en train de dépasser l'analyse de Foucault, le néolibéralisme

se voyait obligé de distinguer dans le capital humain, c'est-à-dire les ressources dont dispose l'être humain comme entreprise, les éléments innés des éléments acquis. « Il est bien évident que nous n'avons pas à payer pour avoir le corps que nous avons, ou que nous n'avons pas à payer pour avoir l'équipement génétique qui est le nôtre. » Le projet extropien, considéré sous l'angle économique, consiste à appliquer plus totalement le projet néo-libéral, à faire de l'homme l'entrepreneur de son propre corps. On comprend alors mieux les problèmes que rencontrent la logique extropienne, et à sa suite transhumaniste quand elles essaient de modérer et de moraliser leur pensée, de mettre en rapport le corps technicisé avec le corps de l'expérience humaine, vécue, et de se confronter aux contraintes morales sur l'expérimentation et la pratique technique que cela suppose. D'après David Le Breton, dans le projet technique contemporain : « l'être de l'homme est analysé sur le mode de l'avoir un corps et des comportements repérables, décomposables et modifiables dès lors que l'on connaît le principe qui les commande. La dimension symbolique est écartée du fait de sa texture insaisissable, impossible à quantifier en tant que telle. [...] Le corps est mué en puzzle, en éléments disponibles et permutables pour la plupart avec des matériaux techniques. » L'esprit, réduit à l'intellect rationnel, est selon les extropiens dans une relation de maîtrise technique sur le corps : comment penser alors un rapport d'équilibre, d'unité, entre corps et esprit pris comme un tout, comment ménager dans le monde une place saine et émancipée à l'homme pris comme substance unique ?

Le corps ne peut être réduit à une machine cybernétique de traitement de l'information ; il n'est pas non plus pour les Extropiens et les transhumanistes une simple marchandise car il est surtout une matière première à façonner avant de le lancer sur le marché. Notre analyse des fondations économiques du mouvement extropien dégage bien que le corps est avant tout considéré comme une ressource naturelle.

Vouloir le modifier par la génétique ou la prothétique, c'est une idée qui se distingue clairement de son usage comme une machine. Une machine effectue sa tâche de façon statique et pro-

grammatique, alors qu'une matière première est soumise à un traitement qui la transforme pour l'intégrer dans le circuit économique : transformation pour la production, optimisation, logistique, et pourquoi pas spéculation et compétitivité par rapport aux autres matériaux : « constitution, croissance, accumulation et amélioration du capital humain. »

Toutefois, au sein même du mouvement extropien, l'utopie d'une émancipation par l'application non modérée de la technique est devenue l'objet, avec le succès croissant du mouvement, de critiques tant extérieures qu'internes. Que des personnes directement impliquées et exposées aux nouvelles technologies réclament comme un droit primordial de l'homme l'affranchissement de tout contrôle étatique est en effet, selon la principale critique, formulée initialement par Paulina Borsook dans son livre *Cyberselfish*, « Cyber-égoïstes », la preuve d'une vision restreinte du monde qui ne tient pas compte de la situation des exclus du progrès technique. Si le « techno-optimisme » reste au fondement de l'Extropie, la nécessité d'une responsabilisation de la communauté scientifique sur l'objet de ses recherches s'impose alors comme l'une des tâches centrales de ses zélateurs. More lui-même critiquera en 2000 « l'exigence de liberté sans responsabilités [comme] une exigence adolescente d'autorisation parentale. » Le modèle libertarien est alors rejeté au profit d'un pluralisme politique qui n'exclut que les systèmes autoritaires.

Malgré les efforts de ses fondateurs pour modérer le mouvement, l'Extropie doit alors faire face à une forte critique interne, en particulier issue de ses membres européens. Dans la tradition des Lumières, ces derniers estiment que l'attente d'une amélioration de l'humain par le progrès ne se fera que conjointement à un effort de progrès social. Prenant acte du radicalisme anarcho-libertaire, de la domination masculine (80% de ses membres sont des hommes) et du manque d'intérêt du mouvement pour les questions sociales, les Transhumanistes feront scission au sein des Extropiens au début des années 2000. Cette prise de position n'est pas qu'idéologique, mais aussi stratégique : si les Extropiens veulent diffuser leurs idées dans la société, leur mouvement ne peut se contenter d'exister via des forums Internet réunissant ingénieurs et développeurs informatiques,

mais doit rejoindre les formes existantes de lutte politiques susceptibles de partager ses intérêts : féministes, réformateurs sociaux, gauche modérée laïque, etc.

LE VIRAGE ÉTHIQUE DU TRANSHUMANISME

Citant Owens, Fourier et Saint-Simon, James Hugues situe dans son article *The Politics of Transhumanism* le transhumanisme dans la lignée de Marx et des idéologies du progrès du dix-neuvième siècle. Selon lui Marx voit dans le progrès technique le moyen d'émanciper l'homme par une rupture soudaine, globale et discontinue : la révolution. Il cite à cet effet Lénine : « Le communisme, c'est le socialisme plus l'électricité. » C'est après la guerre que la gauche est entrée dans une phase de critique de la technique, à la suite de Sartre par exemple, laissant à la droite l'initiative technologique. « Alors que la gauche abandonnait l'idée d'une vision sexy et high-tech d'un futur radicalement démocratique, les libertariens s'associèrent au progrès technologique. » Le transhumanisme contemporain est donc en quête d'une légitimité politique que son origine idéologique rend difficile voire impossible : en tant qu'idéologie du progrès technique il est tributaire de l'idéologie libertarienne dont il provient, pourtant son virage éthique, socialisant, le place au sein de la gauche dans une position très marginale, comme l'exprime Hugues :

« La perspective transhumaniste est en effet attaquée par des opposants bien mieux organisés [...]. L'idéologie étroite, apolitique, an-historique de la plupart des transhumanistes est frappante depuis que leurs ennemis luddites comme Jeremy Rifkin ont forgé des alliances tactiques ad hoc avec des compagnons aussi disparates que Greenpeace, les féministes et la droite chrétienne. [...] L'anarcho-

capitalisme du milieu extropien rend improbable leur succès comme groupe politique. Alors que les extropiens disent se battre pour la défense des buts naturels des Lumières contre ses enfants bâtards que sont l'alarmisme écologique et le collectivisme socialiste, ils ne défendent qu'un tiers de ces valeurs, la liberté, et contre les deux autres que sont l'égalité et la solidarité humaine. »

Afin de donner au mouvement un réel poids idéologique susceptible d'inspirer les activistes et d'organiser la résistance au néo-luddisme, le transhumanisme se propose d'aborder « toute la gamme des permutations de la démocratie libérale et sociale. En faisant de l'égalité politique et de la solidarité entre les différentes espèces de post-humains une valeur fondamentale, les transhumanistes peuvent rassurer les populations effrayées par la possibilité d'une post-humanité. »

Toutefois, et c'est une des conclusions qui s'est dégagée du Forum mondial organisé en 2006 par le Martin Institute, la nécessité stratégique d'une impulsion éthique est plus un vœu pieux qu'une préoccupation des chercheurs impliqués. Si les sociologues et philosophes intervenant dans le débat interne au transhumanisme sont bel et bien critiques de l'idéologie libérale qui sous-tend la branche américaine du mouvement, le mot d'ordre principal qui se dégage des analyses des futuristes et chercheurs scientifiques transhumanistes est un grand espoir en la technique en tant que solution in se aux problèmes humains. Cet espoir n'est en général modéré que par une remarque finale plutôt vague au sujet de la vigilance à avoir contre ses utilisations liberticides. Mais comment mettre en place un système de valeurs applicable à une évaluation casuistique si l'on refuse un concept unique de l'humain ou du post-humain : comment fonder l'universalité de principes déontologiques si l'on ne peut ramener chaque individu sous des critères communs ? Si chaque individu est, selon le mot de l'influent futurologue américain proche du transhumanisme, Ray Kurzweil, une « singularité, » comment garantir des droits à tous ?

L'approche déconstructionniste inspirée de Foucault et Derrida dans laquelle se fondent les

Cultural Studies américaines a pour principe le refus des identités totalisantes au profit d'une organisation théorique postmoderne en signifiants aux signifiés « flottants. » S'ils partagent avec les transhumanistes le refus d'une définition fixe de quelque chose comme une nature humaine, on ne peut directement placer ces derniers dans leur filiation. En effet, l'enthousiasme que les transhumanistes ont pour la science et la technique est le point central de divergence entre leur concept de post-humanité et l'anti-humanisme de la philosophie continentale d'après-guerre.

On peut faire remonter à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger cette tradition. La pensée critique de la notion d'humanité qu'il y propose peut sembler en adéquation avec les idéaux transhumanistes sur certains points : tout humanisme, de celui des Romains à Sartre, s'y voit critiqué pour la différence qu'il suppose, au sein de la nature, c'est-à-dire dans le monde phénoménal des causes et des effets, entre l'homme et les animaux. « D'une façon générale, sommes-nous sur la bonne voie pour découvrir l'essence de l'homme, lorsque nous définissons l'homme, et aussi longtemps que nous le définissons, comme un vivant parmi d'autres, en l'opposant aux plantes, à l'animal, à Dieu ? On peut bien procéder ainsi ; on peut, de cette manière, situer l'homme à l'intérieur de l'étant comme un étant parmi d'autres. » Autrement dit, si l'on considère l'homme sous l'angle des sciences de la nature, celui-ci n'est qu'un « étant parmi d'autres » et n'a alors aucune spécificité essentielle. Dans la nature, il n'y a qu'une nature, et donc pas de nature humaine qui puisse se différencier du reste de la nature. « Aussi différentes que soient ces variétés de l'humanisme, [...] elles restent pourtant d'accord sur ce point, que l'humanitas de l'homo humanus est déterminée à partir d'une interprétation déjà fixe de la nature, de l'histoire, du monde, du fondement du monde, c'est-à-dire de l'étant dans sa totalité. » Jusqu'ici, la pensée de Heidegger peut donc s'accorder avec celle des transhumanistes : au sein de la nature, du cosmos, l'homme n'a pas de nature propre et l'on pourrait bien la changer tant que l'on voudrait que l'on ne changerait rien à l'homme.

Mais, et c'est là que la séparation doit être faite, la pensée de l'Être de Heidegger se place en opposition à un projet technique qu'il fait remonter à l'aube de la civilisation. Penser l'homme en

dehors du concept d'humanité ne peut se faire selon lui avec les catégories de la pensée scientifique. « La rigueur de la pensée ne consiste pas seulement, à la différence des sciences, dans l'exactitude fabriquée, c'est-à-dire technique-théorique, des concepts. » Les détails de la pensée que Heidegger veut leur opposer n'ont pas leur place ici – et la place manquerait pour leur en faire une – mais il nous faut retenir qu'il dévoile un Être véritable de l'homme que révèlent la poésie ou la pensée présocratique, qui trouve son habitat dans le langage pris dans toute son ampleur, comme ek-sistence extatique. Ce n'est donc pas la nature humaine que Heidegger refuse, mais le fait même de penser en terme d'essence : l'Être est selon lui une action, une sortie des catégories fixes qu'impose le projet technique. Ainsi,

« le corps de l'homme est quelque chose d'essentiellement autre qu'un organisme animal. L'erreur du biologisme n'est pas surmontée du fait qu'on adjoint l'âme à la réalité corporelle de l'homme, à cette âme l'esprit, et à l'esprit le caractère existentiel et qu'on proclame plus fort que jamais la haute valeur de l'esprit... pour tout faire retomber finalement dans l'expérience vitale, en dénonçant avec assurance le fait que la pensée détruit, par ses concepts rigides, le courant de la vie et que la pensée de l'Être défigure l'existence. Que la physiologie et la chimie physiologique puissent étudier l'homme comme organisme, du point de vue des sciences naturelles, ne prouve aucunement que dans ce 'caractère organique', c'est-à-dire dans le corps expliqué scientifiquement, repose l'essence de l'homme. Autant vaudrait prétendre enfermer dans l'énergie atomique l'essence de la nature. Il se pourrait bien plutôt que la nature celât précisément son essence dans le côté qu'elle offre à la domination technique par l'homme. »

Ainsi, en remettant en cause le concept de nature humaine dans le cadre de la recherche scientifique, les transhumanistes sont certes en adéquation avec la pensée de Heidegger dans la

mesure où pour lui aucune essence de l'homme ne peut être atteinte par cette démarche. Mais cela ne suffit pas à les légitimer dans une récupération du mouvement de pensée issu de Heidegger : là où les transhumanistes cherchent à devenir des post-humains (ils conservent le mot d'humain dans ce terme !), à élargir leur humanité par le progrès scientifique, Heidegger condamne au contraire ce mouvement comme un élargissement de la domination technique sur la nature. En faisant de l'homme rien de plus qu'un élément de la nature, les transhumanistes ne font qu'accentuer ce que Heidegger dénonce : la confusion entre l'humain comme maillon de la nature et l'homme dans sa nature propre de « berger de l'Être. »

Cette divergence n'a rien d'anodin : les Cultural Studies, qui prolongent en Amérique la tradition de pensée anti-humaniste, ont majoritairement la même posture face au « projet technique. » Celui-ci est condamné sans équivoque comme la matrice de l'hégémonie occidentale coupable de beaucoup des maux de notre société. La gauche américaine radicale que les transhumanistes souhaiteraient rejoindre a justement pour fondement théorique ce mouvement universitaire ; des écologistes aux féministes, tous se réclament de cette approche ultra-critique du projet de civilisation occidentale, alors que les transhumanistes revendiquent une filiation avec les penseurs des Lumières et les positivistes. On peut donc voir dans ce désaccord idéologique une raison fondamentale des difficultés que rencontrent les transhumanistes à se situer sur l'échiquier politique, raison qui a trait aux valeurs mêmes que ceux-ci défendent.

Sous la direction de Bostrom, la préoccupation éthique des transhumanistes a adopté la forme d'un dualisme qui oppose utopie et dystopie. Les transhumanistes défendent le droit à l'innovation technique par espoir en la science et rêvent ainsi d'améliorer la condition humaine, mais ils ont aussi développé, à la différence des extropiens, une activité de spéculation futuriste pessimiste toute aussi radicale. A l'institut James Martin, la chaire principale s'occupe, dans un dualisme outré, d'élaborer soit les futurs radieux possibles d'enrichissement de l'humain, soit les scénarios catastrophiques globaux de destruction de l'humanité par des désastres sociaux, militaires ou

écologiques. Mais, que cela soit à dessein ou non, l'approche catastrophique globale issue de la futurologie produit surtout des scénarios à long terme qui extrapolent énormément à partir de la situation actuelle. Les jugements éthiques qu'elle peut formuler restent donc principalement des mots d'ordre très larges, et leur capacité normative reste à démontrer, tout comme la pertinence de leurs idéaux transformationnistes issus du néolibéralisme dans un contexte de gauche.

LE CORPS PROTHÉTIQUE. « CYBORGLOGIE »

Nous venons de voir comment l'extropie et à sa suite le transhumanisme s'inscrivaient dans le champ politique traditionnel comme des mouvements libéraux-libertaires, tout en tentant d'en sortir suite au virage vers la gauche initié par la scission transhumaniste. Le libéralisme est donc l'engagement politique qui correspond au transhumanisme, c'est la forme d'organisation de l'activité qui rend possible l'idéal contemporain de rénovation du corps humain par la technique. Mais l'économie politique ne suffit pas à rendre compte des tendances intellectuelles à l'œuvre dans ce mouvement car, en tant qu'il travaille sur la conception du corps et l'identité générique humaine, le transhumanisme est aussi un mouvement métaphysique : il ne traite pas que des événements du monde sous l'angle objectif, mais aussi de l'extra-mondain : la perception, la pensée, les émotions. Pour les transhumanistes, le versant théorique de la praxis économique est la cybernétique. C'est dans ce modèle, contemporain du néo-libéralisme de Hayek et Becker, que le transhumanisme fonde sa théorie de la connaissance, ses jugements de valeurs.

LA CYBERNÉTIQUE

LA SYSTÉMATIQUE CYBERNÉTIQUE COMME PARADIGME TOTALISANT

Pour bien comprendre cela, il faut faire un détour par une brève histoire conceptuelle de la cybernétique. C'est Norbert Wiener, personnage fascinant, autre avatar de la figure du savant fou surdoué – il était docteur à 20 ans – qui a posé les bases de la cybernétique. La cybernétique a deux caractéristiques principales : c'est une théorie du savoir, du langage et de l'information d'un côté, et de l'autre, et c'est son sens étymologique, une science du gouvernement (le grec cubernos signifie diriger, guider, un bateau par exemple). Le sous-titre du livre de Wiener *Cybernétique et société* qui vulgarisa sa pensée est *L'utilisation humaine des êtres humains*, c'est-à-dire la façon dont, selon la grille de lecture cybernétique, l'homme peut assumer de la façon la plus adéquate son gouvernement. La théorie de la communication qu'est la cybernétique vise à l'utilisation la plus optimisée de l'information que nous sommes pour nos systèmes dirigeants, par nos systèmes dirigeants.

C'est en développant pour l'armée américaine pendant la seconde guerre mondiale le « Predictor », une machine de prédiction et de contrôle des positions des avions ennemis en vue de leur destruction, que Wiener inventa la cybernétique. Comment prévoir à partir des positions passées de l'avion son comportement futur ? L'intuition de Wiener consiste à traduire le problème de l'incertitude en problème d'information dans une série temporelle où certaines données sont déjà connues, d'autres pas encore, et à considérer l'objet et le sujet de la connaissance comme un tout, un système. La solution consiste à introduire constamment dans le jeu de données initiales l'écart constaté entre le comportement désiré et le comportement effectif, de sorte que ceux-ci coïncident lorsque l'écart s'annule, comme l'illustre le mécanisme d'un thermostat. Contrôler un

système dépendrait donc de l'institution d'une circulation d'informations appelée « feedback », rétro-action. La cybernétique, comme toute systématique, pose un système déjà-là, à l'œuvre dans son objet. Le contrôle optimal sur le système s'obtient donc par une réduction de l'écart entre le système reconstruit par l'observateur et le système effectif dans l'objet : c'est par la maximisation de la quantité d'informations disponible que le contrôle des systèmes sera plus effectif. Le mathématicien Shannon, proche ami de Wiener, élabore l'outil qui permet de qualifier la cybernétique comme outil dans les « sciences dures » : son théorème postule que l'on peut assigner à toute information une valeur numérique déterminée par la probabilité qu'a l'information d'être exprimée. « Il est possible d'interpréter l'information fournie par un message comme étant essentiellement la valeur négative de son entropie, et le logarithme négatif de sa probabilité. C'est-à-dire, plus le message est probable, moins il fournit d'information. Les clichés ou les lieux communs, par exemple, éclairent moins que les grands poèmes. » On comprend ainsi pourquoi l'information et la communication sont les deux valeurs que le projet de société cybernétique revendique : l'information est la donnée sans laquelle le dispositif cybernétique ne peut fonctionner, la communication est l'organisation sociale requise pour augmenter la quantité d'informations dans la société et faciliter son contrôle par le pouvoir.

Cette systématique de l'information s'est quasiment dès son invention transformée en paradigme totalisant : du mouvement de l'avion au fonctionnement du cerveau, toute activité sur laquelle l'homme peut agir peut être considérée comme de l'information. Le point le plus important est bien notre dernier exemple : ramener l'esprit humain à une machine de traitement de l'information est un des premiers glissements de sens de la cybernétique naissante. L'activité humaine, intellectuelle comme productive, peut toujours être envisagée comme information organisée en systèmes redondants ; c'est bien d'une *Weltanschauung* qu'il s'agit : une vision totalisante du monde qui cherche à instaurer sa structure à tous les niveaux. Celui de l'existence humaine et de sa détermination sera couvert par la génétique, qui fait des chromosomes un programme

informationnel et de la différenciation des cellules et de l'élimination des cellules non-conformes un mécanisme de feedback. Celui du comportement humain le sera par la fonctionnalisation du corps : le système nerveux est un réseau d'informations, le cerveau qui les centralise un centre de contrôle par rétroaction. On comprend donc le lien ténu entre la cybernétique et l'approche transhumaniste de perfectionnement, d'optimisation du corps. Ce n'est qu'en faisant de la vie non un mouvement synthétique mais un système analytique que l'on peut avancer l'idée d'une amélioration quantitative d'un corps vivant. Ce n'est qu'en décomposant en fonctions algorithmiques auto-ajustées le système-vie qu'on peut formuler le projet d'une optimisation des organes. Mais le projet cybernétique ne se limite pas à considérer les hommes comme des machines : il va aussi proposer une symbiose concrète, effective, technique, de l'homme avec ses machines.

LA « SECONDE CYBERNÉTIQUE » : DÉVELOPPEMENT DE L'INFORMATIQUE

« Si les machines motrices ont constitué le deuxième âge de la technique, les machines de la cybernétique et de l'informatique forment un troisième âge qui recompose un régime d'asservissement généralisé : des "systèmes hommes-machines", réversibles et récurrents, remplacent les anciennes relations d'assujettissement non réversibles non récurrentes entre les deux éléments ; le rapport de l'homme et de la machine se fait en termes de communication mutuelle intérieure, et non plus d'usage ou d'action. »

La cybernétique n'est pas qu'une idéologie abstraite, un folklore scientifique qui, aussi reconnu soit-il, n'aurait eu qu'une influence terminologique sur les chercheurs de tous horizons. Bien au contraire, elle a donné naissance à une discipline qui, si elle porte bien en anglais le nom de computer science, est difficile à classer dans la taxinomie scientifique. L'informatique peut en effet se qualifier comme science d'abord parce qu'elle sert à aborder le monde selon un formalisme

mathématique ; ensuite, et à ce titre elle donne plus de force au mot science que ne le font la physique ou la biologie, parce qu'elle est réflexive : l'informatique est autant l'art d'utiliser l'ordinateur pour assimiler le monde que la science qui conçoit et organise les ordinateurs eux-mêmes. Mais en tant qu'ingénierie, l'informatique est aussi et surtout une technique : celle de l'utilisation des ordinateurs, c'est-à-dire la programmation. Ce qui est par contre indéniable, c'est l'influence saisissante que cette discipline – qui entérine plus qu'aucune autre la validité du concept de techno-science – a eue sur le monde depuis sa création. Depuis la démocratisation de jeux vidéo au début des années 1980, rares sont les domaines de l'activité humaine qui n'ont pas été bouleversés par leur informatisation. « Sous l'influence de l'informatisation, les techniques d'ajustement de l'offre et de la demande, issues de la période 1930-1970, ont été épurées, raccourcies et décentralisées. L'image de la "main invisible" n'est plus une fiction justificatrice mais le principe effectif de la production sociale de société, tel qu'il se matérialise dans les procédures de l'ordinateur. Les techniques d'intermédiation marchande et financière ont été automatisées. Internet permet simultanément de connaître les préférences du consommateur et de les contrôler par la publicité. A un autre niveau, toute l'information sur les comportements des agents économiques circule sous forme de titres pris en charge par les marchés financiers. Chaque acteur de la valorisation capitaliste est le support de boucles de rétroaction quasi-permanentes, en temps réel. [...] Le capitalisme présent peut être qualifié d'économie de l'information. L'information est devenue la richesse à extraire et à accumuler, transformant le capitalisme en auxiliaire de la cybernétique. » Permettant tant le contrôle que la communication – les deux principes cybernétiques – l'informatique a fait de l'information l'un des enjeux centraux du monde économique et social, c'est-à-dire du cadre de l'expérience humaine. Les exemples ne manquent bien sûr pas pour prouver cette assertion, du pouvoir toujours croissant de médias désormais interactifs à la vie plus virtuelle que réelle de nombre d'adolescents aujourd'hui. Mais il est intéressant encore une fois pour l'objet qui nous occupe – la généalogie de la prothétique dans la cybernétique – de constater que cette interpéné-

tration est au cœur même du projet informatique.

Selon certains auteurs, on peut faire remonter l'histoire de l'informatique à Stonehenge, où les arrangements de dolmens formaient un dispositif de calcul des trajectoires célestes. Identifier nos ordinateurs personnels avec ces monuments paraît évidemment tenir de l'amalgame un peu grossier, pourtant cette remarque a le mérite de nous forcer à distinguer les ordinateurs, tels qu'on les conçoit aujourd'hui, de leurs prédécesseurs les machines à calculer. En effet, la technologie a toujours produit des outils voués à faciliter les calculs arithmétiques, du boulier à la machine de Pascal. Les premiers ordinateurs IBM de Hollerith à cartes perforées, par exemple, ont la même architecture logique d'effectuation des calculs que la machine de Pascal : il s'agit dans tous les cas d'effectuer des opérations arithmétiques plus rapidement. Ce qui marque l'entrée dans l'informatique est la collusion, vers 1950, des technologies de comptage et de la cybernétique. Comme le fait remarquer Le Breton dans *L'Adieu au corps*, la métaphore entre ordinateur et humain est inaugurale de l'informatique : « Von Neumann construit le premier ordinateur avec le sentiment d'imiter dans son œuvre le fonctionnement du cerveau humain. Ses représentations à cet égard sont lacunaires mais ne nuisent en rien à l'efficacité de son projet, qui sera d'ailleurs présenté au grand public toujours à travers la même référence au cerveau humain. » De fait, Licklider, un autre des pionniers de la « computer science », écrit en 1960 un texte fondamental et programmatique pour le développement de la science de l'information : *Man-Computer Symbiosis*. Il est intéressant de noter que, dès l'origine du développement de l'informatique au-delà de son usage comme calculateur, cette science a été conçue sur le mode, sinon de la prothèse, en tout cas de la symbiose c'est-à-dire de la fusion avec la vie. Le cyborg n'est pas qu'un fantasme luddite apeuré, qui viendrait reproduire dans les technologies de l'information les peurs du Dr. Frankenstein : au contraire, la fusion avec l'activité vitale de l'humain, l'interfaçage avec le corps vivant, est un des principes selon lequel l'informatique s'est développée.

Licklider envisage donc la « symbiose entre homme et ordinateur » comme la tâche principale

de l'informatique. Son objective est de faciliter le « formulative thinking » (pensée formulée, exprimée rationnellement) et de rendre possible la prise de décision conjointe par l'homme et l'ordinateur. Le terme reflète bien l'ambition de Licklider : ce n'est pas simplement l'homme qui se fait assister par l'ordinateur, mais l'ordinateur et l'homme qui décident ensemble, qui ont une part égale bien qu'asymétrique dans la prise de décision. A l'homme reviennent la mise en place des objectifs, des hypothèses et des critères d'une telle pensée, ainsi que son évaluation, tandis que l'ordinateur se charge du travail « routinizable » (néologisme d'après le mot « routine » qui désigne en anglais un processus répété en boucle par l'ordinateur : il s'agit donc du travail de traitement de l'information en boucle, de tri et de classement) préalable à la prise de décision. Il existe certes déjà au moment de la rédaction de l'article des systèmes homme-machine, comme la main et l'outil, mais pas encore sous la modalité symbiotique : il ne s'agit jusqu'ici que d'étendre mécaniquement la force des pouvoirs mécaniques de l'homme.

Au contraire, dans cette symbiose l'ordinateur permet de traiter rapidement et de façon autonome un problème qui suit une procédure déjà établie ; souvent, le fait même de devoir traduire le problème réel en données informatiques force à le clarifier et à l'inscrire dans une procédure. Toutefois, les ordinateurs contemporains de Licklider ne permettaient pas du tout de faciliter la problématisation de la réalité. La question proprement humaine est, comme le disait Poincaré, non « Quelle est la réponse », mais « Quelle est la question ? ». A l'homme revient selon Licklider de trouver les questions, et à l'ordinateur, une fois la question bien formulée, de trouver les réponses. Il s'agit donc d'incorporer l'ordinateur au processus de pensée humaine. L'homme devra se charger de rechercher l'information et surtout de mettre en place l'action et les jugements de valeurs qui lui sont inhérents, ainsi que de gérer les situations peu probables, non comprises dans la programmation, qui ne manquent jamais de se produire. La machine, quant à elle, se charge du reste.

On le voit donc, l'informatique pense bien la complémentarité fonctionnelle de l'homme et de la machine dans une symbiose qui forme un système total et autonome où chaque partie est

indispensable. La cybernétique quant à elle avait déjà rendu possible la conception du corps physiologique comme un système de fonctions contrôlées par feedback. Avec la mise en place du paradigme cybernétique, on a donc homogénéisé le fonctionnement du corps et de la machine qui obéissent désormais aux mêmes règles ; l'informatique a pensé les modalités de la complémentarité des deux agents dans une symbiose. Tous les outils conceptuels pour fusionner corps humain et machine sont désormais en place.

LE CORPS PROTHÉTIQUE COMME SYMBOLE DE LA MODERNITÉ : NAISSANCE D'UNE IMAGE

Dans le procédé techniciste de réalisation de l'homme prothétique, les handicapés occupent un rôle d'avant-garde. C'est au corps cassé, au corps difforme, que l'effort prothétique va commencer par s'appliquer, car les handicapés vivent déjà un corps matériellement différent du standard génétique. « Les handicapés des pays industrialisés les plus fortunés, avec leurs fauteuils roulants, membres prothétiques, leurs interfaces informatiques novatrices et leur informatique portable, sont les humains les plus dépendants de la technologie jamais connus, et sont agressifs dans leur revendication au droit d'être assisté technologiquement dans leur pleine participation à la société. » L'enhancement s'initie ainsi pour les apologues de la prothèse dans l'initiative thérapeutique. L'interdépendance entre machine et corps humain se noue de façon plus ténue chez les handicapés chez qui des machines effectuent les fonctions régaliennes du corps : perception et mouvement. Devançant les opinions de beaucoup de techniciens, les transhumanistes font de cette thérapie une revanche du handicapé, du mis au ban, sur la norme qui le disqualifie. Le handicapé devient aux post-humanistes ce que le prolétaire est aux marxistes : la population d'exclus qui dépend et souffre de ce qu'ils dénoncent, en l'occurrence une conception conservatrice du corps

héritée de préjugés moraux. Souffrant déjà de l'absence de membres, de privations fonctionnelles, le handicapé n'a pas la répugnance de l'homme normal pour la mécanisation de ses organes car le jugement selon lequel la dignité du corps tient à son intégrité ne s'applique plus à lui. Post-humain, selon la norme biologique, il l'est déjà. « Les handicapés ont un sérieux avantage dans cette discussion. Ils utilisent la technologie de façon collaborante, intime depuis des années – pour se déplacer, communiquer, interagir avec le monde. [Les handicapés] vivent désormais, grâce à la technologie médicale, des vies à part entière. Ce faisant, la définition de ce qu'est être un humain a commencé de s'étendre. »

Dans Critique de la raison cynique, Peter Sloterdijk détaille l'émergence d'une « raison cynique » engoncée dans les paradoxes de son auto-réflexivité, et la façon dont la distanciation extrême qu'adopte la posture intellectuelle de l'époque introduit une défiance contre la vérité au profit de la liberté de création (ce qu'il nomme kunisme, de la graphie grecque du mot cynisme) mais aussi d'une énergie destructrice et nihiliste qui épouse le mouvement de la violence déchaînée du réel (le cynisme proprement dit). C'est dans l'étude de la République de Weimar qu'il ancre la partie historique de sa critique : « Dire oui avec une étrange énergie et une dureté cynique aux maux en tant que réalités valables et inévitables fait partie de l'esprit de l'époque de Weimar. » Parmi les manifestations de ce Zeitgeist, Sloterdijk relève les rêveries d'hommes-machines, d'hommes prothétiques.

La Première Guerre Mondiale a créé des populations d'infirmités de retour des champs de bataille. Les manuels psychotechniques qui leurs étaient distribués à l'époque faisaient l'apologie du travail et du retour à la vie active de ces mutilés de guerre et, comme Ford a pu le faire à la même époque, une exaltation du manchot comme mieux adapté au travail que son concitoyen valide : « Plus d'un a trouvé, ainsi mutilé, après avoir suivi une formation avec assiduité, un meilleur revenu qu'avant d'être blessé. » « Durant les années de Weimar, la technique s'attaque avec provocation au vieil humanisme. A cette époque, l'association conceptuelle « homme et technique » se

transforme en une liaison obsessionnelle, du haut de la philosophie bourgeoise jusqu'aux dissertations scolaires. Le schéma est le suivant : la technique s'accroît « outre mesure » ; elle « menace » de dégrader l'homme ; elle « veut » faire de nous des robots. Mais si nous faisons bien attention et si nous restons vigilants, rien ne nous arrivera. » On peut reconnaître dans le techno-optimisme bourgeois décrit par Sloterdijk le précurseur des transhumanistes : des rêves de mécanisation de l'homme au sein d'une société industrielle dominante et en essor. Cette réhabilitation du corps handicapé par le miracle de la science n'est pas sans équivalent dans la société américaine : alors que Foucault situait dans le fordisme une des origines du néolibéralisme, Mark Seltzer y voit aussi un laboratoire de l'homme prothétique post-moderne :

« La production du Model T nécessitait 7882 opérations de travail distinctes, mais, observa Ford, seules 12 pour cent de ces tâches – 949 opérations – nécessitaient 'des hommes forts, au corps apte et pratiquement parfaits.' Des opérations restantes – et c'est clairement ce que Ford voyait comme la réalisation centrale de sa méthode de production – 'nous avons remarqué que 670 pouvaient être remplies par des hommes sans jambes, 2637 par des unijambistes, deux par des manchots, 717 par des manchots d'un bras et dix par des aveugles.' Si d'un point de vue un tel fantasme est un projet de démembrement violent du corps naturel et de vidage de l'agencement humain, d'un autre point de vue c'est un projet de transcendance du corps naturel et d'extension du corps par les formes de technologie qui le suppléent. C'est une double logique de la technologie comme prothèse qui rend apparents les problèmes intriqués du corps et de son agencement incertain que les questions technologiques soulèvent. »

Dans ces usines s'élabore une occurrence dans le paysage social de l'image schizophrène d'un homme-machine littéralement fragmenté. Avec l'accentuation de la division du travail dans ses

usines, Ford entreprend un découpage physiologique de l'activité de production ; la coordination des parties du mécanisme de la chaîne de montage coïncide avec la division fonctionnaliste du corps. C'est un récit similaire qui unit l'homme à la machine dans le fordisme et dans les utopies cybernétiques de Wiener ou Licklider : complémentarité systémique de la machine et de l'homme, programmation du corps selon une anatomie qui se lit en vecteurs de fonctions algorithmiques.

Le terme « cyborg » a été inventé par Manfred Clynes dans les années 1960 dans le cadre de sa recherche au sujet des combinaisons pour les astronautes. Remarquant que dans un tel contexte, où le corps humain, inadapté au vide et à l'apesanteur, devait se voir suppléé par la machine, il inventa le mot de « Cyborg », cyber-organisme, pour décrire la fusion inextricable qui se liait entre l'organisme et la machine. Manfred Clynes définit le cyborg comme la modification de l'homme par l'homme : une fois sorti de la sélection naturelle, l'homme a directement accès à ce qu'il croyait être sa nature : l'organisation de son corps, sa formation même par la maîtrise du génome. La post-humanité obéit au même mouvement de pensée que le cyborg : la maîtrise des conditions existentielles de l'homme par la technique. Bien qu'issu de la recherche scientifique, le concept de cyborg a dû son essor à sa récupération par la science-fiction et l'art : cyberpunk et body art ont révélé la puissance imaginaire que peuvent éveiller les nouvelles technologies aux prises avec le corps. Toutefois, l'essor et la diffusion globale de l'informatique ces dernières décennies a donné naissance à une littérature érudite qui envisage très sérieusement une politique cyborg. Ces modèles ne sont pas revendiqués par le transhumanisme ; je les cite ici pour donner une idée des conceptions politiques que l'on peut extrapoler à partir de la figure du cyborg.

Selon Chris Gray dans *Citizen Cyborg*, le projet cyborg consiste à favoriser l'intégration homme-machine. La condition postmoderne est le corollaire intellectuel du glissement technique de la société vers le cyborg : le postmodernisme, et le balbutiement du sens qu'il introduit, va de pair avec la remise en cause de la nature humaine à laquelle procéderait une société cyborg. Le postmodernisme a pour éléments constitutifs la chute des grands récits narratifs, la conception

de la coexistence comme « bricolage » plutôt que comme hiérarchie, la place centrale accordée à l'information comme métaphore et comme technologie, et enfin la généralisation de l'instabilité. En remettant en cause, entre autres, le concept d'humain, le postmodernisme ouvre la porte aux penseurs de la post-humanité, même si certains penseurs post-modernes comme Baudrillard le déplorent. Si certains, notamment les féministes les plus radicales, s'enthousiasment pour le post-modernisme comme création d'un nouveau paradigme qui rejette l'étroitesse des dogmes scientistes, c'est selon Gray en oubliant le rejet, fondateur de ce nouveau paradigme, de toute Weltanschauung. On ne peut ignorer le refus, qui peut confiner au nihilisme, de tout modèle ou structure fixe par le post-modernisme.

L'idée de corps politique, d'Aristote à Hobbes, fait du corps humain le modèle de l'agrégat d'hommes qu'est une société. Selon Gray : « Désormais le corps politique ne se cartographie plus selon celui du Roi ; en lieu et place, il est un cyborg dans sa forme et ses faits. » Bien qu'il ne s'agisse que d'une métaphore, qui n'est pas programmatique et prescriptive mais descriptive des possibilités utopiques prégnantes dans le tissu social, elle n'en est pas moins appropriée par l'accent qu'elle met sur le rôle politique central qu'occupe la technologie. Comment nos corps « cyborgisés » fabriquent-ils un corps politique cyborg ?

Dans la série Star Trek, un épisode tourne autour du procès fait à l'androïde nommé « Data » pour déterminer s'il est un objet ou un citoyen. L'affaiblissement contemporain du domaine politique remet en effet en question, selon Gray, la pertinence de la citoyenneté. Alors que les organisations totalisantes et centralisées comme l'Etat sont sur le déclin, Gray, en s'appuyant sur la doctrine de Locke selon laquelle la légitimité et la citoyenneté se fondent sur le consentement à être gouverné, fait de la participation active à des communautés d'intérêt (qui peut être spatial, comme dans un pays, mais tout aussi bien une cause humanitaire dans le cas d'une ONG ou un goût pour une association artistique) la matrice d'une « citoyenneté cyborg, » une « citoyenneté culturelle ».

Gray propose sur cette base un « cyborg bill of rights » qui s'avère décevant car il ne fait que garantir explicitement de nouvelles libertés que la Constitution américaine suppose déjà. Superposant l'irruption de l'informatique, l'exigence de transparence issue de la cybernétique, la mise en interface du corps et de la machine, l'émergence d'un millénarisme technique (chez la secte Aum ou les scientologues par exemple), les tenants d'une politique cyborg veulent voir dans cet agrégat d'idées novatrices le substrat social de l'avènement d'une ère du cyborg. Bien que critique de l'enthousiasme naïf des « techno-prophètes » de la Silicon Valley, Gray ne parvient à aucun moment à donner à son concept de « corps politique cyborg » une articulation logique. « Nous allons désormais nous plonger plus encore dans les implications sociales du postmodernisme, et nous pourrions tout aussi bien le faire de façon postmoderne : des commentaires succincts, des idées contradictoires, des citations collées ensemble, car le style lui-même peut être politique. » Tout au plus indice d'un certain fantasme de pensée sans réflexion, la politique cyborg fait de la question centrale de sa réflexion, à savoir l'indistinction entre corps vivant et science, la forme de sa pensée. Si faire du problème une partie de sa solution est bien une étape de la pensée dialectique, elle n'est en aucun cas ce à quoi elle se résume, et encore moins la meilleure manière d'en sortir.

Récupérant le concept de raison cynique de Sloterdijk, Hannu Eerikäinen le formalise pour l'appliquer à la politique du corps cyborg : « d'abord on détruit l'intégrité de l'être humain en mutilant son corps, puis on répare les dommages en substituant des suppléments mécaniques aux parties organiques. » Depuis la première guerre mondiale, la prothèse serait devenue le symbole du passage de l'humain au post-humain : le handicapé de Weimar est la matrice du cyborg de la science-fiction américaine. Toutefois, alors que l'Allemagne de l'entre-deux guerre faisait du robot un symbole guerrier et viril, le concept a été, depuis le fameux Cyborg Manifesto de Donna Haraway, récupéré de façon très virulente par la branche la plus postmoderne et radicale du féminisme. Mais là où Haraway propose un pamphlet ironique qui vise à retourner les clichés masculins de l'homme-machine, ses épigones semblent se prendre plus au sérieux et vouloir

élaborer un activisme de la pensée cyborg. Ce « féminisme de troisième génération, » contrairement à ce que propose Gray, se refuse néanmoins à proposer un modèle global pour la société. Résolument minoritaires, elles fondent l'idée de la symbiose homme-machine dans la nécessité pour les femmes de construire ex nihilo une identité différente du rôle aliéné qui a toujours été le leur. Eerikäinen cite Jeanne Hammings qui pense le godemiché, substitut machinique du phallus, comme une « mutation technologique de l'homme en post-humain. » Symbole d'un désir « extraphallique » émancipé de la domination masculine, il se présente, tout comme les opérations des transsexuels, comme une réécriture de la sexualité en termes de signifiants ambigus, et non de symboles assignés à des signifiés déterminés. Post-genre, post-humain, post-corps, le plaisir et le désir artificiels semblent être les concepts fondateurs d'une lecture matérialiste et scientifique du concept de « machine désirante » cher à Deleuze ou Lyotard.

Toute extravagante qu'elle paraisse, cette construction conceptuelle a par rapport à celle de Gray le mérite de porter sur un objet précis : la sexualité, et de fournir une articulation logique à certaines nouvelles pratiques. Mais Gray comme les féministes de troisième génération restent des penseurs isolés, à l'écart du débat institutionnel. Comme nous allons le voir dans le deuxième chapitre, les enjeux politiques réels de l'interfaçage de l'homme à la machine sont plus précis, moins originaux, et ne peuvent se contenter de refonder abstraitement l'activité humaine. La pensée cyborg n'existe dans le champ social qu'en tant qu'elle se confronte et s'adapte aux modèles qui lui préexistent.

LICENSE INFORMATION

Une idéologie de la prothèse et ses représentants: Etude critique du mouvement transhumaniste
© 2006 Lucas Trostaniecki. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 2.5 License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/2.5/> or send a letter to Creative Commons, 543 Howard Street, 5th Floor, San Francisco, California, 94105, USA.

FREE PRESS

Free Press is an open-access publishing house initiated by Sal Randolph at Röda Sten contemporary art center in Göteborg, Sweden September 16 - October 15, 2006.

For the duration of the project, Free Press will accept all kinds of writing from the public; contributions in any language can be as short as a single word or as long as an encyclopedia and can include any content. All participating manuscripts are published as printed books in the Free Press series, available in the project's library and reading room at Röda Sten, where events and discussions also take place. Additional copies are placed on shelves in local bookstores and libraries. Readers can download books from the website and order them at cost from an internet book printer.

For more information about Free Press, please visit <http://freewords.org/freepress>.