

# L'Éthique transhumaniste

Jean-Yves Goffi \*

## *Résumé*

L'idéologie transhumaniste exprime probablement la forme de subjectivité la plus radicalement différente de celle auxquelles nous sommes accoutumés : au minimum, les transhumanistes revendiquent, dans une perspective libertarienne, la liberté inconditionnée pour chacun de transformer sa morphologie ; au maximum, ils envisagent le remplacement de l'humanité carbone par une humanité silicium, l'individu existant alors à titre de flux informationnel sur des réseaux informatiques. De telles annonces, comme on pouvait s'en douter, ont été souvent condamnées au nom de l'éthique comme révélatrices d'une insupportable attitude hubristique et comme porteuses de lourdes menaces à l'endroit de "notre commune humanité". On a moins souvent pris au sérieux l'éthique qui pourrait être celle des transhumanistes. Je me propose ici de dégager les éléments constitutifs d'une telle éthique. Je chercherai à établir qu'elle s'enracine dans plusieurs traditions philosophiques vénérables : utilitarisme, perfectionnisme, hédonisme, recherche de l'invulnérabilité, éthique de la responsabilité. Cet éclectisme même la rend extrêmement instable.

## *Mots-clefs*

Transhumanisme; Posthumanisme; Bio-libéraux; Utilitarisme; Perfectionnisme.

## *Abstract*

The transhumanist ideology represents a very different conception of subjectivity from the one we currently have. At the very least, transhumanist thinkers, true to a liberal tradition, claim a right to morphological freedom. But they may even consider the replacement of a carbon humankind by a silicon humankind, an individual being then nothing more than an information flow on non-biological supports. As might be expected, such

---

\* Professeur émérite de philosophie. Université Pierre Mendès-France (Grenoble II).

declarations have regularly been dismissed on ethical grounds: they would represent a threat to “our common humanity” and express and unbearable transgressive stance. As a consequence, the existence of a possible transhumanist ethics has not been taken seriously. Nevertheless, I shall try to outline the elements of such an ethics. Actually, it takes its roots in some venerable traditions of normative ethics: utilitarianism, perfectionism, hedonism, search for invulnerability, responsibility ethics. Such an eclecticism makes it strong and weak at the same time.

### ***Keywords***

Transhumanism; Posthumanism; Bio-liberal; Utilitarianism; Perfectionism.

### *Introduction*

Les idées transhumanistes ont longtemps été ignorées. On pourrait penser qu'elles sont restées absentes du débat public parce qu'elles ont été diffusées par l'intermédiaire de canaux atypiques : internet, éditeurs marginaux comme « Popular Library » pour la trilogie transhumaniste de Fereidoun M. Esfandiary, etc. Il y a certainement du vrai dans une telle hypothèse. Mais il est possible aussi qu'elles soient passées inaperçues parce que, énoncées de façon isolée et hors d'un contexte qui en ferait apparaître la cohérence, elles n'ont pas été repérées comme telles. L'émergence des idées transhumanistes s'est faite souvent par la construction d'un point de vue rétrospectif sur des thèses déjà avancées et progressivement rectifiées. Un exemple permettra de comprendre ce dont il s'agit. Robert Ettinger est le promoteur de la cryogénisation, procédé de conservation d'êtres vivants dans l'espoir de pouvoir les ressusciter ultérieurement. Dans son ouvrage de 1962, *The Prospect of Immortality*, il annonce «sobrement» :

«La plupart de ceux d'entre nous qui vivent actuellement ont une chance (d'accéder à) l'immortalité personnelles, physique»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> [http://www.cryonics.org/images/uploads/misc/Prospect\\_Book.pdf](http://www.cryonics.org/images/uploads/misc/Prospect_Book.pdf) (consulté le 22 février 2017).

Mais dans la première édition de son livre de 1972, *Man into Superman*<sup>2</sup>, les choses ont changé. La quête de l'immortalité physique - c'est-à-dire une vie indéfiniment prolongée - s'inscrit maintenant dans un projet bien précis, celui de devenir un surhomme immortel. Ceux qui n'adhèrent pas à un tel projet, ceux qui restent attachés à la mortalité et à l'humanité ne comprennent tout simplement pas le malheur dans lequel ils se trouvent. La préface de l'édition de 1989 du même ouvrage est encore plus explicite. Robert Ettinger assimile l'immortalisme et le transhumanisme : l'une et l'autre attitude résultent de la volonté de transcender les limites de la condition humaine. Une condition transhumaine permettrait d'accéder à une vie illimitée ; elle ne reconnaîtrait aucune limite spatiale, temporelle, aucune limite, non plus, en termes de qualité. Chose intéressante, Robert Ettinger fait allusion, indirectement, à une communauté. Il écrit, en effet : «Us immortalists, us transhumanists ...». La dimension transhumaniste de son projet semble être parvenue à la conscience d'elle-même entre ces deux préfaces et, comme souvent dans ces cas-là, cette conscience de soi est largement fonction des résistances et des oppositions rencontrées.

Cela revient à dire qu'il n'y pas un mouvement transhumaniste, entièrement équipé dès l'origine de thèses parfaitement identifiées et qui aurait accédé un beau jour à la reconnaissance. Petit à petit, des thèmes se sont précisés, renforcés, organisés pour émerger en pleine lumière, enfin rendus explicites. Ces thèmes ont parfois été formulés par les transhumanistes eux-mêmes afin de préciser et de faire connaître leur propre démarche. On pense, par exemple, à l'illustre « A Letter to Mother Nature », initialement accessible sur Internet et reprise dans le recueil *The Transhumanist Reader*<sup>3</sup>. Parfois encore, ils ont été proposés par des auteurs qui ne sont pas des transhumanistes à proprement parler, mais plutôt des «compagnons de route» en ce sens qu'ils retrouvent des analyses proches des leurs ou qu'ils développent des analyses semblables aux leurs<sup>4</sup>. Parfois enfin, ils ont été révélés par des auteurs désireux d'attirer l'attention du public sur le danger présenté par les idées des transhumanistes. F. Fukuyama est probablement le plus connu de ces « lanceurs d'alerte » : dans un article publié en 2004<sup>5</sup>, il faisait du transhumanisme

---

<sup>2</sup> <http://www.cryonics.org/images/uploads/misc/ManIntoSuperman.pdf> (consulté le 22 février 2017).

<sup>3</sup> *The Transhumanist Reader*, Max More et Natasha Vita-More (eds), Chichester, Wiley-Blackwell, 2013, pp. 449-450.

<sup>4</sup> On pense, par exemple, au Britannique John Harris, spécialement dans *Enhancing Evolution*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2007 et à l'Américain Allen Buchanan, *Better than Human, The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011 et *Beyond Humanity*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011. Je reviendrai sur leur statut dans quelques instants.

<sup>5</sup> *Foreign Policy*, 144: 42-43.

un étrange mouvement de libération se promettant rien moins que de libérer l'homme de ses contraintes biologiques. Il soumettait ce programme, à première vue séduisant, à une contre-argumentation serrée. Selon lui, les systèmes politiques libéraux sont fondés sur l'égalité des droits. La thèse de l'égalité des droits, à son tour, repose sur la croyance que tous les êtres humains sont dotés d'une nature (d'une essence) qui annule les différences (accidentelles) liées à la couleur de la peau, à la beauté et même à l'intelligence. Cette nature a un fondement biologique. C'est lui que les transhumanistes risquent de remettre en cause en se proposant d'agir sur la dotation biologique de chaque être humain. Il s'agit donc d'une analyse menée en termes politiques<sup>6</sup>.

Nous n'avons pas, semble-t-il, l'équivalent exact dans le domaine de la morale ou de l'éthique (deux termes qui seront ici tenus pour équivalents). Il existe, certes, une critique du transhumanisme menée au nom de l'anthropologie de la technique. Michel Besnier, par exemple, dans ses ouvrages *Demain les posthumains* et *L'Homme simplifié*<sup>7</sup> développe brillamment une thèse, somme toute assez classique, consistant à diagnostiquer la lassitude existentielle d'être soi qu'exprime le consentement à se laisser simplifier dont témoigne la délégation toujours accrues de compétences humaines aux machines. Toutefois, il ne s'agit pas là d'une analyse qui mettrait en évidence des positions éthiques propres aux transhumanistes et qui ferait apparaître ce qu'elles ont d'approximatif ou d'erroné. En revanche, il existe un article académique dans un ouvrage « savant » qui aborde frontalement une telle tâche. Cet article servira de point de départ à notre réflexion.

### *Qu'est-ce au juste que le transhumanisme ?*

Il s'agit d'un article de Robert Ranisch, «Morality», publié en 2014 dans le recueil *Post- and Transhumanism*<sup>8</sup>. Cet ouvrage étant le premier d'une série qui se propose de penser les rapports entre le transhumanisme et le posthumanisme on indiquera en d'abord ce

---

<sup>6</sup> Dans le même registre, on peut également mentionner le politiste Klaus-gerd Giesen (Université de Clermont-Ferrand). Mais ce dernier se montre beaucoup plus attentif que Francis Fukuyama à la portée socio-économique de l'idéologie transhumaniste et à ses effets prévisibles dans le monde du travail.

<sup>7</sup> *Demain les Posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Fayard, 2010. *L'Homme simplifié. Le syndrome de la touche étoile*, Paris, Fayard, 2012.

<sup>8</sup> Robert Ranisch et Stefan Lorenz Sorgner (eds), *Post- and Transhumanism, an Introduction*, col. « Beyond Humanism; Trans - and Posthumanism/Jenseits des Humanismus: Tans - und Posthumanismus », Frankfurt am Main, Peter Lang, 2014.

que l'on entend par ces deux termes<sup>9</sup>. Opérons donc un détour par le terme "posthumanisme". Il existe, en effet, deux façons très différentes d'employer ce terme, qui renvoient à deux conceptions très différentes du débat.

Certains considèrent que le sujet de l'humanisme classique a atteint depuis longtemps ses limites et qu'il est dépassé de tous côtés par de nouveaux modes de subjectivation ; en France, les représentants les plus connus de cette posture sont Donna Haraway et Peter Sloterdijk, ce dernier critiquant également la capacité de l'humanisme au sens d'« humanités » à penser la réalité contemporaine, ce qui ne fait rien pour clarifier les choses. Bien entendu, le sujet de l'humanisme classique, l'Homme, est une entité protéiforme à laquelle il est difficile d'assigner une silhouette parfaitement définie. Il ne s'agit pas exactement du cogito cartésien ni de l'ego transcendantal kantien, trop étroitement dépendants de considérations épistémiques et métaphysiques particulières, mais bien plutôt de leur expression dans les domaines psychologique, éthique, politique, esthétique, économique, etc. Kant, dans ses textes les plus « populaires » en fait une personne par opposition aux choses, lui confère une dignité par opposition au prix - si élevé ce dernier soit-il - et affirme qu'on ne peut jamais en disposer à sa guise. De façon générale, le sujet de l'humanisme classique est conçu comme un être de liberté dans un univers déterminé de part en part. Il est capable de rationalité pratique, contrairement aux êtres de nature, agis de l'extérieur par des lois physiques ou par des instincts sur lesquels ils n'ont pas vraiment prise. Par conséquent, ces êtres sont à la disposition de l'Homme ce qui fait de la nature plutôt un espace à aménager et à conquérir qu'un cosmos devant lequel il est possible de s'émerveiller ; les moyens de cette conquête constituent, collectivement, la technique. Mais l'Homme peut aussi adopter un point de vue désintéressé sur le monde. Lorsque ce point de vue met en œuvre une visée cognitive et théorique, on a affaire au sujet de la science ; lorsque cette visée est productrice de satisfaction pure, isolée de tout contexte utilitaire, il s'agit du sujet esthétique, capable de jugements de goût. L'espace public, où l'arbitraire de la volonté des sujets et le caractère exclusif de leurs intérêts sont soumis à des règles, est le Droit : le sujet est alors considéré comme une personne juridique. Ses droits sont le reliquat de ce qui peut être socialement conservé de son autonomie naturelle, illimitée. Le système politique convenant le mieux

---

<sup>9</sup> Nous nous inspirons ici d'une contribution cosignée avec Francesco Adorno : « Pour s'orienter dans le débat autour du transhumanisme. Une distinction essentielle », in *Éthique politique et religion*, « Le Transhumanisme », 2015-1, N° 6, pp. 9-17.

à ce sujet est le libéralisme, pour lequel l'autorité étatique ne doit s'appliquer que pour garantir que la liberté des uns ne s'exercera pas au détriment de la liberté des autres. Il est à peu près universellement admis que le sujet n'est pas donné à lui-même d'emblée. Individuellement, il se construit par l'éducation qui est avant tout éducation à la liberté. Dans la mesure où l'éducation est un travail sur soi qui met l'individu en relation avec les œuvres et les accomplissements exemplaires des autres sujets, spécialement ceux du passé, elle est culture et s'oppose à la vulgarité et à la grossièreté des satisfactions immédiates. Collectivement, envisagée, l'aventure du sujet de l'humanisme classique constitue l'Histoire. Au cours de celle-ci, ce qui était toujours-déjà donnée, mais restait implicite à l'origine - l'essence de l'Homme - , devient de plus en plus explicite, même s'il s'agit d'un processus qui ne connaîtra peut-être jamais de terme. Enfin, les amis de l'humanisme classique considèrent que le langage ménage un accès incontestable au réel, non parce que le Logos est au principe de tout, comme on croyait dans l'Antiquité, mais parce que le discours véridique manifeste d'emblée l'unité de la forme et du contenu. Par là, il est un miroir fidèle de la nature.

Certains, donc, font profession d'aller au-delà de l'humanisme ainsi caractérisé. Ils considèrent que l'heure du posthumanisme est advenue et entendent par « posthumanisme » à la fois le scepticisme manifesté à l'endroit de l'humanisme classique et les tentatives pour penser au-delà de ses catégories faussement évidentes. Nous nous permettrons ici deux remarques, dont nous reconnaissons volontiers qu'elles sont, en partie, perfides. Comme il arrive souvent, les résultats de ces tentatives sont plutôt minces et contrastent avec le caractère grandiose des ambitions affichées. Il s'agit le plus souvent de « déconstruire»<sup>10</sup> des dualismes massifs comme : nature/culture, civilisé/sauvage, homme/animal, individu/réseau, naturel/artificiel, masculin/féminin, être humain/machine et d'autres du même genre, ce qui est à la portée de tout lycéen un peu dégourdi. Par ailleurs, dans la perspective qui vient d'être évoquée, le posthumanisme est quelque chose qui existe déjà effectivement, au moins dans la pensée des avant-gardes culturelles qui s'adonnent aux *gender studies*, aux *postcolonial studies*, aux *cultural studies* et autres. Cela se comprend aisément : quiconque s'estime au delà des catégories de

---

<sup>10</sup> Critiquer, c'est encore s'inscrire dans le paradigme humaniste de confiance envers le langage, puisque la critique se rapporte à des arguments afin de faire apparaître, en particulier, qu'ils ne sont pas valides, ou pas concluants. Déconstruire, c'est pratiquer l'analyse textuelle de façon telle qu'on est d'emblée dispensé de cet ennuyeux travail d'évaluation et de vérification : on peut à loisir creuser le non-dit du texte, ce qui laisse de la marge.

l'humanisme accède *ipso facto*, à condition de bénéficier de la reconnaissance de ses pairs, au statut de posthumaniste. On peut conclure que le posthumanisme est un mouvement de dépassement de l'humanisme, qu'il existe déjà - pour le meilleur ou pour le pire - et que ceux qui s'en réclament ne prétendent pas être des posthumains, mais plutôt des posthumanistes (pour autant qu'ils acceptent ce genre d'étiquette, ce qui n'est pas toujours le cas).

Il s'agit là d'une situation qui n'a échappé ni aux transhumanistes eux-mêmes, ni aux observateurs avisés et informés du débat. Par exemple, Nick Bostrom reconnaît que le mot « posthumain » est utilisé de façon tout à fait différente dans le débat « continental » et chez les transhumanistes<sup>11</sup>. De la même façon, il se démarque nettement des auteurs qui pensent que nous pourrions devenir des posthumains (ou que nous le sommes déjà devenus) du simple fait que nous changerions notre conception de nous-mêmes (ou que nous l'aurions déjà changée)<sup>12</sup>. Les transhumanistes, en effet, ont affirmé de façon constante qu'une personne posthumaine est une personne qui a au moins une capacité posthumaine, c'est-à-dire au moins une capacité générale centrale dépassant de beaucoup le maximum accessible à tout être humain actuel<sup>13</sup>. Il s'agit, par exemple, de capacités intellectuelles énormément accrues ; d'une résistance inédite à la maladie et au vieillissement ; d'une maîtrise inouïe des ses désirs, humeurs et états mentaux ; de l'expérience d'états de conscience inaccessibles aux êtres humains tels qu'ils existent actuellement. L'entreprise transhumaniste consiste donc à faire venir à l'existence de telles personnes et les transhumanistes sont ceux qui se reconnaissent en cette entreprise ou qui l'animent. Mais il faut bien comprendre qu'ils ne sont pas portés par l'intention d'élever (au sens littéral de « mettre au-dessus du lot ») par l'éducation un type surhumain, au sein de nouveaux établissements d'enseignement ou de communautés intellectuelles inédites. Il s'agit là d'une chose qu'a très bien vue Bill Hibbard, un spécialiste de l'intelligence artificielle à l'Université de Madison :

---

<sup>11</sup> Communication personnelle du 18 février 2014. De façon très optimiste, Nick Bostrom pense que c'est l'effet d'une confusion terminologique, de sorte que si celle-ci était levée, des écoles de pensée différentes pourraient plus facilement interagir

<sup>12</sup> The Transhumanist FAQ, version 2.1 (2003), 1,2, <http://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>, consulté le 27 février 2017.

<sup>13</sup> N. Bostrom, « Why I want to be Be a Posthuman when I Grow Up » in Gordijn B. & Chadwick R. (eds), *Medical Enhancement and Posthumanity*, s.l., Springer, 2008, p. 108.

« Le surhomme est un idéal plutôt qu'une réalité qu'il serait possible d'atteindre. Les posthumains, tels que les imaginent la pluparts des transhumanistes, seront effectivement ceux qui succéderont aux êtres humains et qui lutteront encore pour s'améliorer »<sup>14</sup>.

Les transhumanistes pensent à la mise en œuvre de transformations radicales du cerveau et du corps, obtenues par le biais de la technique. Dès lors, on comprend en quoi leur grille d'interprétation du réel est différente de celle qui a été décrite précédemment : il ne s'agit plus de se déprendre des croyances de l'humanisme par une attention accrue aux présupposés et aux illusions de celui-ci, qu'il s'agit de déconstruire par une pratique textuelle fondée sur le diagnostic, la généalogie et le soupçon. Il s'agit, bien plutôt, de se défaire des limites biologiques empêchant les êtres humains d'accéder à des modes d'existence nouveaux. En d'autres termes, ce qu'il s'agit de transcender, c'est l'humanité et non l'humanisme et c'est pourquoi certains tiennent pour équivalentes les expressions « entreprise transhumaniste » et « *enhancement radical* »<sup>15</sup>.

On laissera de côté les tentatives pour penser les rapports entre transhumanisme et posthumanisme comme mouvements : le numéro du *Journal of Evolution and Technology* qui vient de faire l'objet de la note 14 ci-dessus donne une assez bonne idée de l'allure qu'elles peuvent prendre. On en reviendra maintenant à la question initiale.

### *L'Éthique transhumaniste*

On va donc se demander, à la suite de Robert Ranisch, s'il y a une éthique transhumaniste, et ce qu'elle est. Avec le sens de la formule provocante qui est une de ses caractéristiques, John Harris définit ainsi la portée du problème posé :

« (...) Nous devons maintenant nous tourner vers ces questions très complexes : “ L'affirmation selon laquelle l'*enhancement* est une menace pour le genre humain est-elle vraie ? Et, à supposer qu'elle le soit, y-a-t-il de bonnes raisons de

---

<sup>14</sup> Bill Hibbard, « Nietzsche's Overhuman is an Ideal Whereas Posthumans Will Be Real » in *Journal of Evolution and Technology*, Vol 21-1, janvier 2010, p. 10. <http://jetpress.org/v21/hibbard.pdf>, consulté le 27 février 2017.

<sup>15</sup> Par exemple, Nicholas Agar, *Humanity's End. Why we Should Reject Radical Enhancement*, Cambridge (MA), MIT Press, 2010.



croire que cesser d'être un être humain soit, en quelque façon que ce puisse être, quelque chose de moralement problématique ?<sup>16</sup> ».

On pouvait évidemment s'attendre à ce que de telles affirmations soulevassent un tollé et c'est, bien entendu, ce qui s'est produit. Aussi, l'article de Robert Ranisch - qui ne conteste en aucune façon que telle soit la question dans toute sa portée - est-il bienvenu en ce qu'il apporte une distance et une rigueur tout académiques au débat.

L'auteur commence par distinguer les transhumanistes à proprement parler de ceux qu'il nomme les *biolibéraux* ; parmi eux, on retrouve ceux que nous avons baptisés il ya quelques lignes les « compagnons de route » du transhumanisme. Pour dire les choses rapidement, ce sont ceux que Jürgen Habermas identifiait, naguère, comme les partisans d'un eugénisme libéral. Ce sont les philosophes ou les politistes qui estiment, dans la grande tradition libérale, que l'État doit rester neutre quant aux diverses conceptions de la vie bonne et ne favoriser aucune de ces conceptions par rapport aux autres. On laissera de côté les différentes justifications qui ont pu être avancées pour défendre ce principe (pluralisme chez Isaiah Berlin ; caractère inéliminable et, en réalité, constitutif pour la rationalité pratiques des désaccords raisonnable, chez Charles Larmore ; impuissance et fragmentation de la raison dès lors qu'elle est séparée de la foi chez Hugo Tristram Engelhardt, Jr, etc). On soulignera plutôt que les *biolibéraux* sont libéraux même dans les questions relatives à l'*enhancement* c'est-à-dire à l'augmentation de capacités humaines par des moyens technologiques. Bien entendu, il faut comprendre de quelle augmentation il s'agit. S'il est question simplement de restaurer, par exemple, la vue déficiente de quelqu'un par le port de lunettes et de lui faire retrouver une capacité visuelle à peu près normale pour quelqu'un de son âge, ce n'est pas de l'augmentation mais de la thérapie. C'est l'objectif immémorial et à peu près universellement admis de la médecine. On parle ici, au contraire, de capacités qui seraient transformées de façon telle qu'elles excéderaient de beaucoup celles qui sont considérées comme normales quand bien même cette transformation serait sans visée thérapeutique, quand bien même elle serait transmissible à la descendance, quand bien même elle entraînerait une modification importante de l'apparence physique. Les *biolibéraux* peuvent donc être tout aussi radicaux que les transhumanistes en ce qu'ils envisagent de telles transformations d'un œil impavide ; ce

---

<sup>16</sup> John Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2007, p. 18. On trouve dans le même ouvrage une formule très proche, p. 40.

qui les distingue, c'est qu'ils ne les tiennent pas pour des moyens de réaliser un objectif commun, qui serait l'accès à une condition posthumaine. Pour eux, il s'agit de décisions relevant du choix individuel et s'inscrivant dans la sphère privée, où la puissance politique n'a pas à intervenir<sup>17</sup>. Toutefois, une partie de leurs arguments va recouper ceux des transhumanistes.

Cette distinction étant opérée, Robert Ranisch expose le cadre général de l'éthique transhumaniste, partagé jusqu'à un certain point par les biolibéraux. Selon cet auteur - et nous sommes d'accord avec lui sur ce point - il s'agit d'une éthique conséquentialiste. Rappelons brièvement que, dans le cadre d'une éthique conséquentialiste, un acte <sup>18</sup> est évalué comme moralement correct ou non en fonction de la façon dont ses conséquences font ou non venir à l'existence un état du monde tenu pour désirable - ou pour objectivement bon. Les conséquences d'un acte étant le plus souvent complexes et multiples, les conséquentialistes procèdent ainsi : ils se demandent en quoi les conséquences mesurables de l'acte ont promu un tel état du monde ; en quoi aussi elles ont pu l'entraver cette promotion. La différence entre les deux - sa tendance - est une mesure de la correction morale de l'acte. Dans le cadre du transhumanisme, cet état désirable ou objectivement bon est celui où les limites biologiques de l'humanité ont été dépassées. En réalité, peut-être serait il nécessaire de préciser cette formulation : l'état du monde désirable est celui où les limites biologiques de l'humanité sont perpétuellement en voie de dépassement. Mais cela n'importe guère : cela signifie simplement que l'état désirable du monde n'est pas stable, mais qu'il s'agit plutôt d'un processus. En ce cas, l'acte serait évalué en fonction de sa contribution à la réalisation, voire à l'accélération, de ce processus. En revanche, il est important de noter qu'une telle approche de l'éthique n'est pas sans effets sur la façon dont les actes sont pris en compte : de façon générale, un conséquentialiste considère qu'il n'y a pas de différence moralement pertinente entre une action et une omission. Ainsi, à dommage égal, omettre de conférer un bénéfice équivaut à infliger une perte<sup>19</sup>. Il faut aussi noter que les conséquentialistes ne

---

<sup>17</sup> Ce sont là des choses qu'il conviendrait de nuancer. Par exemple, John Harris pense que les progrès de la biomédecine sont à ce point important qu'ils justifieraient que les individus soient enrôlés dans l'expérimentation biomédicale. Il affirme par là l'existence de biens communs, susceptibles d'être promus par l'intervention de l'État : c'est une posture qui n'est pas, *prima facie*, celle d'un libéral. De façon générale, il serait intéressant de s'interroger sur la signification exacte et sur la genèse du couple «biolibéral/bioconservateur», ce qui n'est pas le lieu.

<sup>18</sup> Ou un type d'acte ; on laissera de côté cette complication.

<sup>19</sup> Toutes choses égales par ailleurs, bien entendu : le bénéfice aurait pu être conféré sans pertes qui lui seraient supérieures, etc. On compare alors la différence entre l'état du monde où le bénéfice aurait été conféré et celui qui s'est réalisé en fait : la différence entre les deux est la mesure du dommage. Robert

s'intéressent pas à la structure ou à la nature de l'acte, mais bien à ses conséquences : par exemple, qu'une amélioration soit obtenue par des moyens conventionnels, comme l'éducation, ou par des moyens « simplement » technologiques n'entre pas en ligne de compte dans l'évaluation des actes qui l'ont rendue possible.

Dans le cadre d'une éthique conséquentialiste, Robert Ranisch va donc repérer dix thèmes propres aux transhumanistes. On va ici les présenter dans un ordre qui n'est pas celui qu'il adopte, afin de montrer leur cohérence peut-être plus nettement. Il existe d'abord deux orientations générales :

- Le perfectionnisme : il existe bien des façons d'être conséquentialiste. Le conséquentialisme des transhumanistes a une orientation nettement perfectionniste. Dans son ouvrage pionnier<sup>20</sup>, Thomas Hurka distingue le perfectionnisme au sens large, qui vise à réaliser des excellences humaines, mais sans ancrage dans la nature humaine et un perfectionnisme au sens étroit, qui vise à réaliser des perfections constitutives de la nature humaine. Dans la mesure où ce qui est en jeu dans le transhumanisme c'est de transcender la nature humaine, il semble bien que nous ayons affaire à un perfectionnisme au sens large. Cela signifie que des traits particuliers de la nature humaine ne peuvent pas jouer le rôle de contraintes, une difficulté qui a été perceptible dès les origines et qui conduit, par exemple, Julian Huxley à des formulations embarrassées lorsqu'il s'agit de définir le transhumanisme.

- Le progressisme : en français, les progressistes sont les adversaires des conservateurs et la notion est essentiellement politique. Le progressisme des transhumanistes comporte un aspect de ce genre. Mais il ne s'agit pas seulement de cela : l'idée essentielle est que le futur est la perspective à partir de laquelle on doit évaluer le présent, non l'inverse, parce que plus de perfection y sera réalisée. En ce sens, il y a bien une thématique utopiste dans le transhumanisme.

On peut ensuite distinguer deux libertés et un principe visant à limiter ces libertés. Par « liberté », on entend ici le pouvoir d'agir ou de ne pas agir comme on l'entend, sans en référer à une autorité extérieure qui aurait pour fonction d'autoriser :

---

Ranisch estime que la non-distinction conséquentialiste entre action et omission brouille aussi la différence entre thérapie et *enhancement*. Nous ne le suivons pas sur ce point. Il semble qu'il s'agisse là d'un problème différent, plutôt lié à la définition de la santé et à la question des limites de la médecine.

<sup>20</sup> *Perfectionism*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993.

- La liberté morphologique (*Morphological Freedom*) comme capacité (Max More) ou comme droit (Anders Sandberg) de modifier (ou non) son propre corps en fonction de ses désirs et ce au moyen de la technique<sup>21</sup>.

- liberté reproductive : il s'agit essentiellement, dans le contexte du droit de doter sa progéniture d'*enhancements*.

Ces deux libertés sont conçues comme des extensions de libertés généralement admises et qui ne sont remises en question que par des conservateurs extrêmes ou des intégristes religieux. Par exemple, il est admis que dans une société libérale, c'est à l'individu qu'il revient de déterminer ce que sera son apparence physique (comment il s'habillera, s'il se rasera ou portera la barbe, si ses cheveux seront coupés ras ou laissés longs, etc). Par extension, il faut admettre qu'il peut opter pour des opérations de chirurgie esthétique ou même de réattribution sexuelle ; et de façon générale, modifier son corps comme il l'entend. Le raisonnement est le même en ce qui concerne la liberté reproductive. Puisque ce n'est pas à la puissance publique de décider de la quantité des enfants que l'on peut avoir, elle n'a pas non plus à décider de leur qualité, ni des circonstances de leur conception. La liberté de donner une éducation telle ou telle n'est pas contestée ; on ne devrait pas non plus contester la liberté de créer les conditions biologiques de cette éducation. Bien entendu, ces libertés peuvent être interprétées de façon abusive et il faut disposer d'un principe qui permette d'éviter de tels abus.

- Ce sera le principe de non-nuisance (*Harm principle*) ; il s'agit d'une vieille connaissance en philosophie morale et politique. Il affirme que la puissance publique ne peut limiter la liberté de l'individu que lorsque l'exercice de celle-ci entraîne un dommage à autrui, lui nuit, en quelque façon. Mais qu'il n'en est pas de même si celui à qui il nuit est celui qui l'exerce : ici, une intervention serait paternaliste. Bien entendu, la définition du dommage ainsi que l'identification des entités susceptibles de subir un dommage sont des questions débattues. Ainsi, on peut soutenir que des interventions génétiques visant

---

<sup>21</sup> Max More, «Technological Self-Transformation. Expanding Personal Extropy», 1993, <http://www.maxmore.com/selftrns.htm>, consulté le 02 mars 2017. Anders Sandberg, « Morphological Freedom - Why We Not Just Want It, But Need It » in Max More et Natasha Vita-More (eds), *The Transhumanist Reader*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2013., pp. 56-64. Paradoxalement, Anders Sandberg défend cette liberté en termes de droits, ce qui est une approche inusitée pour un conséquentialiste.

à conférer à des enfants à naître des capacités autres que générales leur causeraient un dommage.

Selon Robert Ranisch, on peut encore repérer trois obligations principales dans la littérature transhumaniste.

- En premier lieu, il y a l'obligation de soutenir la science ; il a déjà été question de ce point dans la note 17 *supra*. Dans un contexte de désenchantement envers les sciences et les techniques, les transhumanistes se singularisent en ce qu'ils se montrent de fervents partisans des unes et des autres. Max More, en particulier, a été l'auteur d'une critique du principe de précaution auquel il entend substituer un *proactionary principle* favorisant l'audace, l'innovation et le risques<sup>22</sup>.

- L'*enhancement* a un statut particulier : il est, d'une certaine façon la « marque de fabrique » du transhumanisme, à tel point, on l'a déjà signalé, que certains font du transhumanisme un projet d'*enhancement* radical. Mais si certains transhumanistes renvoient la décision de procéder à un *enhancement* au bon vouloir de l'individu - quitte à préciser avec un certain cynisme que si quelqu'un préfère rester à la traîne et se priver de toutes sortes d'avantages, libre à lui<sup>23</sup> - d'autres ont une approche différente. Ils considèrent qu'il existe une obligation positive de procéder à de tels *enhancements*.

- L'obligation de procéder à des *enhancements* constitue un cas particulier d'une obligation plus générale, celle qui consiste à promouvoir le bien-être ; il s'agit en tout premier lieu du bien-être des humains. Mais Nick Bostrom, par exemple, admet qu'outre les valeurs transhumanistes que l'on peut tenir pour centrales, il existe aussi des valeurs dérivées<sup>24</sup>. Parmi celles-ci : s'occuper du bien-être de tout ce qui manifeste de la sensibilité (*caring about the well-being of all sentience*). De même, la *Déclaration Transhumaniste* de 2012 affirme :

---

<sup>22</sup> <http://www.maxmore.com/proactionary.html>, consulté le 03 mars 2017. Il est à remarquer, toutefois, que chez lui le *proactionary principle* est conçu comme la conséquence de la liberté d'innover. Les idées esquissées par Max More ont été développées et systématisées plus récemment : Steve Fuller et Veronika Lipinska, *The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism*, Londres, Palgrave Macmillan, 2014. Leur thèse est que l'opposition qui va structurer le débat politique dans les années à venir sera entre les partisans du principe de précaution et les partisans du *proactionary principle*.

<sup>23</sup> Simon Young, *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*, New York, Prometheus Books, 2006.

<sup>24</sup> <http://www.nickbostrom.com/ethics/values.html> ; consulté le 03 mars 2017.

« Nous plaidons pour le bien-être de tout ce qui est sensible, en y incluant les humains, les animaux non-humains, les futures intellects artificiels quels qu'ils soient, les formes de vie modifiées, ou autres intelligences auxquelles les progrès technologique et scientifiques pourraient donner naissance »<sup>25</sup>.

Les transhumanistes retrouvent ainsi une thématique permanente chez les utilitaristes classiques (Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Henry Sidgwick) et leurs héritiers (Peter Singer, par exemple) qui ont tous affirmé que la communauté morale doit être élargie jusqu'à inclure les patients moraux, à savoir les êtres dotés seulement de sensibilité. Mais ils innovent en ce sens qu'ils intègrent également dans cette communauté des artifices ou des formes de vie modifiées qui seraient venues à l'existence du fait des progrès de la technologie.

Par là, ils s'inscrivent en faux contre deux formes de préjugés moraux.

Le premier est l'anthropocentrisme. Il s'agit d'une posture qui fait de l'Homme l'entité la plus importante au sein de l'univers, les êtres humains étant doté d'une valeur intrinsèque et investis d'une dignité qui les met à part de tout autre « créature ». À première vue, c'est là quelque chose de surprenant. Comment concilier le refus de l'anthropocentrisme et le fait que les transhumanistes revendiquent de façon appuyée une filiation humaniste, se cherchant en permanence des antécédents chez les penseurs de la Renaissance et des Lumières ? En fait, on peut lever le paradoxe assez simplement : les transhumanistes considèrent, on l'a vu, que les êtres humains ont vocation à prendre en main leur évolution et à faire advenir des posthumains qui leur succéderont. Cela signifie qu'ils ne se choisissent pas n'importe quels ancêtres. Ils mettent en valeur ceux qui insistent sur la plasticité de la nature humaine : Pic de la Mirandole plutôt que Marsile Ficin ; Condorcet plutôt que Kant.

Le second préjugé consiste à invoquer la « sagesse de la nature ». Cette « sagesse de la nature » peut s'exprimer par adages : « Nature knows best », voire par interjections, comme avec le « Yuck Factor », cher à Leon Kass. Elle peut également (et heureusement !) prendre une forme argumentative beaucoup plus sophistiquée, comme c'est le cas avec la loi naturelle de la tradition thomiste. Mais l'idée essentielle est que la structure même

---

<sup>25</sup> « Transhumanist Declaration » (2102) in *The Transhumanist Reader*, Max More et Natasha Vita-More (eds), Chichester, Wiley-Blackwell, 2013, pp. 54-55..

de la réalité est normative, prescrivant certaines actions et en interdisant d'autres. À l'évidence, ce schéma ne peut être retenu dans une perspective transhumaniste, selon laquelle la nature est un chantier à jamais inachevé, où ne se révèle aucune structure particulière et où, en tout état de cause, on ne saurait chercher aucune indication relative à ce qu'il convient de faire. Pour illustrer ce point, il est intéressant de noter avec quelle facilité on est passé, dans la littérature relative aux nanotechnologies, des performances effectives des microscopes à sonde locale, permettant de « voir » les atomes et de les manipuler individuellement, au projet d'élaborer la matière en agissant sur elle à l'échelle atomique<sup>26</sup>. Il s'agit d'une approche typiquement transhumaniste, même si ceux qui s'en font l'écho n'en ont pas toujours parfaitement conscience.

Au total, le projet transhumaniste que l'on tient parfois pour intellectuellement indigent, se révèle, en ce qui concerne l'éthique, philosophiquement informé et structuré. Il ne s'agit pas d'une simple propagande visant à manipuler des foules crédules, avides de promesses grandioses et de grands récits. Sans doute l'arrière plan philosophique de la littérature transhumaniste n'est-il pas la « grande métaphysique allemande » sans laquelle, c'est bien connu, rien d'important ne peut se faire. Tout de même, les transhumanistes sont capables d'articuler des thèmes qui n'ont rien d'insignifiant.

Mais le font-ils de façon cohérente ? C'est avec cette question que nous souhaiterions conclure.

### *Conclusion*

Nous pensons que, tout bien considéré, l'éthique transhumaniste est parcourue de tensions, voire de contradictions qui en font une entreprise plutôt instable. Nous allons justifier cette réponse.

En premier lieu, il faut rappeler, encore et toujours, que le transhumanisme n'est pas un mouvement homogène : les transhumanistes invoquent des sources diverses, pas toujours de façon explicite et certaines de ces sources sont, pour le moins, peu connues.

---

<sup>26</sup> On peut se rapporter à ce propos aux analyses éclairantes de Bernadette Bensaude-Vincent dans *Les Vertiges de la technoscience. Façonner le monde atome par atome*, Paris, Editions La Découverte, coll. « Sciences et Société », Paris, 2009, pp. 95-100.

On sait que Pierre Teilhard de Chardin a inspiré Julian Huxley. Mais on connaît très mal les Cosmistes Russes, dont les idées présentent une analogie évidente avec celle du célèbre jésuite, alors qu'elles ont eu une influence indéniable sur des transhumanistes contemporains. Ainsi, Ben Goetzel a publié il y a quelques années un ouvrage dans lequel il se réclame explicitement du Cosmisme pour élaborer une philosophie de l'âge posthumain<sup>27</sup>. Bref, on parle ici plutôt d'un type idéal que d'autre chose, et l'éthique transhumaniste est difficile à articuler dans ses détails : une irréductible diversité subsiste lorsqu'il en est question.

Néanmoins, il est possible d'essayer de réduire cette diversité. Le débat interne au mouvement avait pu, initialement, comporter un volet concernant l'interprétation de Nietzsche : peut-on établir un rapprochement entre les humains de transition et le danseur de corde dans *Ainsi parlait Zarathoustra*? Les posthumains peuvent-ils être comparés au surhomme nietzschéen ? Ces rapprochements avaient été suggérés par Max More. Ce dernier a une formation philosophique et a soutenu sa thèse en décembre 1995 à l'University of Southern California ; elle porte sur l'identité personnelle à travers le temps et est, au demeurant, consultable en ligne<sup>28</sup>. C'était, peut-être, l'occasion d'un débat philosophique, comportant un volet éthique : quelle est la nature de l'élitisme de Nietzsche ? Cet élitisme permet-il d'élaborer des normes de juste conduite entre les humains radicalement « augmentés » et ceux qui sont restés « naturels » ? Il semble bien, cependant, que cette approche ait plus enrichi, le débat sur les rapports entre posthumanisme et transhumanisme, débat qui n'est pas interne au mouvement et qui a surtout permis d'intégrer ou de rejeter des questions initialement ignorées.

Au bout du compte, c'est peut-être l'orientation perfectionniste qui est, stratégiquement, la plus importante pour l'éthique des transhumanistes. Rappelons que la version du perfectionnisme qui semble la plus cohérente à Thomas Hurka est un conséquentialisme maximisateur, neutre quant au temps et quant à l'agent. Si nous avons soutenu que les transhumanistes défendent un perfectionnisme sans ancrage dans la nature humaine ; si nous avons soutenu aussi qu'ils accordent une préférence au futur par rapport au présent, il n'en reste pas moins que l'aspect maximisateur est essentiel à la compréhension de leurs thèses. Leur théorie de l'obligation ne se comprend que par rapport à l'exigence de maximiser certaines excellences - humaines, bien que non-fondées

---

<sup>27</sup> Ben Goetzel, *A Cosmist Manifesto. Practical Philosophy for the Posthuman Age*, s.l., Humanity + Press, 2010.

<sup>28</sup> <http://digitallibrary.usc.edu/cdm/ref/collection/p15799coll17/id/482203>



sur la nature humaine - qui sont les sources premières de la valeur. Un monde dans lequel il existe une plus grande quantité de ces excellences est supérieur à un monde où il en existe une moins grande quantité. L'attitude appropriée à l'endroit des valeurs n'est pas de les respecter ou de les honorer, mais de les maximiser. En cela, le transhumanisme est comparable à l'utilitarisme. Mais, d'un autre côté, comme l'a très bien relevé Robert Ranisch, on trouve chez eux une aspiration à la liberté en ce qu'elle peut avoir de plus radical et même de plus capricieux. C'est particulièrement le cas chez Max More, tout spécialement dans des écrits de la période « extropienne » où se décèlent facilement des analyses inspirées d'Ayn Rand et de Friedrich Hayek. Si l'on formule les choses en termes plus politiques que moraux, il existe dans le mouvement transhumaniste une tension assez vive entre une inspiration technocratique et une inspiration libertarienne.

Mais ce n'est pas tout. On a vu apparaître chez certains transhumanistes et chez certains biolibéraux des textes à la tonalité assez différente de celle qui prévalait à l'origine. Par exemple, Nick Bostrom a publié en 2013 un article sur les risques existentiels<sup>29</sup> définis comme les risques qui menacent de causer l'extinction de la vie humaine ou de provoquer son échec dramatique et permanent à réaliser son potentiel et à se développer autant qu'il est désirable. L'approche est, dans ses grandes lignes, utilitariste. Mais l'article se termine par quelques réflexions sur la précarité de la nature humaine qui semblent indiquer une certaine distance par rapport à l'optimisme habituel des transhumanistes et à leur indéfectible confiance envers les sciences et les techniques.

Il est peut-être possible de formuler les choses en prenant comme fil conducteur la notion d'invulnérabilité. Partons d'une constatation de bon sens, pour ne pas dire triviale : de très nombreux facteurs échappent au contrôle de l'être humain et cette (relative) impuissance va affecter négativement son bonheur ainsi que ses capacités d'épanouissement. Sa vie est transitoire, précaire et il ya quelque chose d'arbitraire dans son existence même<sup>30</sup>. Une façon classique de remédier à cette finitude et à cette insécurité est, selon la maxime cartésienne, de changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde et de se vaincre plutôt que la Fortune. Cette maxime peut recouvrir plusieurs stratégies, comme l'a remarquablement souligné Steven Luper<sup>31</sup>, mais c'est un point que

---

<sup>29</sup> « Existential Risk Prevention as Global Priority » ; <http://www.existential-risk.org/concept.html>

<sup>30</sup> Nous nous inspirons ici de l'ouvrage de Steven Luper, *Invulnerability. On Securing Happiness*, Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1996, p. 16.

<sup>31</sup> Cet auteur distingue :

- une stratégie *autarcique*, qui consiste à ne désirer que ce dont la satisfaction est entièrement sous le contrôle du sujet.

nous laisserons de côté. En principe, les transhumanistes s'érigent contre cette attitude défaitiste, qui recommande une forme ou une autre d'adaptation : ils attendent de la technologie une protection effective contre les traits et les insultes de la Fortune. Les remarques de Nick Bostrom semblent indiquer, au contraire, que la vulnérabilité et la fragilité de la condition humaine présentent peut-être un caractère inéliminable.

Il n'est pas exclu que le débat qui s'est développé autour du *moral enhancement* exprime une réserve comparable, et inédite, envers les effets de la technique. Ingmar Persson et Julian Savulescu se sont rendus célèbres en plaidant la cause du *moral enhancement*, soit pour contrebalancer un *enhancement* cognitif qui laisserait l'individu déséquilibré, soit pour conférer un surcroît de sens moral afin de faire face aux risques entraînés par le développement de la technique<sup>32</sup>. La première approche soulève des problèmes délicats en matière de liberté et de responsabilité : nous les laisserons de côté et nous bornerons à relever que John Harris, un fervent partisan de l'*enhancement* cognitif, se montre fort critique envers les arguments de ces deux auteurs. La seconde est intéressante parce qu'elle revient sur une question qui, en philosophie de la technique, a un *pedigree* bien établi. Un parallèle pourrait être établi avec la célèbre formule de Bergson sur le « supplément d'âme » dans *Les Deux Sources* : les instruments sont des organes artificiels ; l'outillage de l'humanité est un prolongement de son corps ; ils lui ont donné un corps démesurément grossi dans lequel l'âme est restée ce qu'elle était à l'origine. Par conséquent : « (...) Le corps agrandi attend un supplément d'âme »<sup>33</sup>. L'*enhancement* moral serait ce supplément d'âme. Mais il semble que le rapprochement qui s'impose le plus naturellement soit avec l'éthique de la responsabilité de Hans Jonas. Nos auteurs se demandent, certes plus prosaïquement que le philosophe allemand, comment faire pour que l'humanité ait une chance raisonnable de survivre à ce siècle et aux suivants (à défaut de s'interroger sur les conditions qui permettraient de préserver « l'image et la ressemblance »). Mais c'est bien à une éthique pour un univers de haute technologie qu'ils

---

- une stratégie *conformiste* qui se présente sous deux moutures différentes :

- *nécessitiste* où le sujet n'accorde de valeur qu'à ce qui se produira nécessairement, de telle sorte que ses désirs seront toujours satisfaits (ce qui arrive nécessairement arrive toujours ; le désir de ce qui est nécessaire n'est donc jamais frustré).

- *malleabiliste* où le sujet fait sienne l'attitude qui consiste à affirmer que tout ce qui se produit est bon (que cela se produise nécessairement ou non).

- une stratégie *nihiliste* où le sujet se rend indifférent à tout ce qui advient, en éteignant en lui tout désir.

<sup>32</sup> Une différence que Massimo Reichlin a très bien relevée et formulée : « Is there a need for moral enhancement? », in *Éthique politique et religion*, « Le Transhumanisme », 2015-1, N° 6, pp. 137-153.

<sup>33</sup> Henri Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF coll. «Quadrige», 1984 [1932], p. 331.

pensent, même si on peut leur reprocher de céder à l'illusion selon laquelle un surcroît de technique pourrait venir à bout de problèmes techniques. Ces nouvelles interrogations indiquent-elles une perception plus pessimiste des avancées de la technique ? Ou bien sont-elles caractéristiques d'une méfiance de principe envers les limites d'une nature humaine incapable de faire grand chose si elle est laissée à ses seules capacités naturelles, de telle sorte qu'elle a besoin de ce que les philosophes de la première modernité nommaient la méthode et que les contemporains ont baptisé l'*enhancement* ? À tout le moins, elles semblent difficile à concilier avec une adhésion naïve au *proactionary principle* conçu comme une simple permission d'aller de l'avant en toute insouciance

On peut donc bien parler d'une certaine instabilité de l'éthique transhumaniste : elle est certes plus cohérente que le supposent ceux qui n'y voient qu'une sorte de propagande grossière. Mais elle n'est cohérente que jusqu'à un certain point. J'ajouterai qu'il s'agit là de quelque chose qui, paradoxalement, peut tourner à l'avantage des transhumanistes et de leurs partisans plutôt que de les desservir. Ils s'adressent rarement à des spécialistes de l'éthique afin de les convaincre, mais très souvent au grand public, afin de le persuader. Ce qui peut sembler mal construit et parcouru de tensions sérieuses à un philosophe moral, peut paraître d'une souplesse toute pragmatique et d'un éclectisme de bon aloi à quelqu'un qui ne l'est pas.