

JESSICA LOMBARD

Transhumanisme(s)

**La philosophie à la rencontre
de nos imaginaires techniques**

Transhumanisme(s)

Collection Technologia,
dirigée par Franck Damour et David Doat

*Ouvrage publié avec le soutien de l'Université catholique de Lille,
laboratoire ETHICS EA-7446, et la région Hauts-de-France.*

www.editions-hermann.fr

ISBN papier : 9791037049353

ISBN ebook : 9791037049360

ISBN pdf web : 9791037049377

© 2026, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

JESSICA LOMBARD

TRANSHUMANISME(S)

La philosophie à la rencontre
de nos imaginaires techniques

Préface de Jean-Yves Goffi

*À Noémie, à notre vie,
Et aux artistes et penseurs qui nous accompagnent.*

PRÉFACE

par Jean-Yves Goffi

TRANSHUMANISMES : SEULEMENT DANS NOS IMAGINAIRES ?

Hier encore objet de dérision, de déploration ou de détestation, le transhumanisme est devenu, tant bien que mal, un objet d'étude à peu près respectable ; mais quel genre d'étude, demandera-t-on ? Ceux qui s'intéressent au transhumanisme et veulent en traiter avec un minimum de rigueur ont souvent pris le parti de la description de pratiques, ou de l'interprétation d'un corpus. On voit ainsi se développer des approches sociologiques ou archéologiques du « phénomène transhumaniste », débouchant souvent sur une évaluation éthique de celui-ci. Il s'agit indiscutablement de tentatives qui méritent d'être prises au sérieux : une description exacte des pratiques des transhumanistes et une lecture précise de leurs écrits, attentives à leurs constants changements d'angle et aux multiples nuances d'un mouvement qui, précisément, se veut perpétuel mouvement en avant et refuse les configurations trop stables, est de nature à discréditer les jugements à l'emporte-pièce et les condamnations grandiloquentes qui s'expriment encore çà et là, mais dont on n'a nul besoin.

Jessica Lombard estime toutefois qu'il est possible d'aller plus loin et d'adopter une approche résolument philosophique. Le transhumanisme comporte, en effet, une dimension spéculative certaine : il engage un ensemble de représentations et d'images de l'homme qui relèvent de la philosophie. Mais quelle philosophie ? À plusieurs reprises, Jessica Lombard indique que c'est la phénoménologie qui inspire sa démarche. Mais, derechef, quelle phénoménologie ? Maurice Merleau-Ponty, Hubert Dreyfus, Alfred Schutz, Paul Ricœur, Françoise Dastur, Don Ihde, Roman Ingarden, Eugen Fink, Dagfinn Føllesdal, Jean-Paul Sartre, Jacques Derrida, Martin Heidegger, Jan Patočka, Mikel Dufrenne,

Aron Gurwitsch se sont tous à des titres, à des degrés et dans des domaines très divers, réclamés de la phénoménologie. Mais il serait difficile de dire en quoi ils ont élaboré une méthode, des concepts ou même seulement des notions permettant de discerner ce qui se joue maintenant avec le transhumanisme. On peut même estimer qu'un usage paresseux de certains textes majeurs de la tradition phénoménologique risque de constituer un obstacle rendant impossible, ou presque, une compréhension fine du transhumanisme. Pensons à *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* d'Edmund Husserl. Une de ses analyses les plus fameuses consiste à dégager le sens de l'histoire de l'esprit moderne dans le combat entre deux idées : l'objectivisme et le transcendantalisme. L'objectivisme s'attache à ce qui est en soi, c'est-à-dire « [...] qu'il se meut sur le terrain du monde donné d'avance avec évidence par l'expérience et que ses questions visent la "vérité objective" de ce monde, ce qui est valable inconditionnellement pour ce monde aux yeux de tout être raisonnable¹ ». Sans doute le transhumanisme, puisqu'il est porteur d'une volonté de transformation radicale de tout ce qui existe, n'accepte pas le monde *tel qu'il est*. Mais il constitue une forme non moins radicale de technophilie : pour tout problème, actuel ou possible, présent ou futur, il est en quête d'une solution technique. Il ne quitte donc pas le terrain du monde *donné d'avance*, visant simplement à le recomposer de façon totalement inédite. Il représente donc une forme particulièrement retranchée d'objectivisme. On devine aisément vers quelle conclusion irait une argumentation fondée sur de telles prémisses. Il faut être reconnaissant à Jessica Lombard de ne pas s'engager sur un chemin aussi rebattu et de chercher à ouvrir de nouvelles perspectives.

L'idée qui organise son propos est la suivante : le transhumanisme ne conçoit pas l'être humain comme un *homo faber*, ni comme un individu poursuivant son avantage dans la compétition économique, mais comme un être habitant le monde en technicien. Pour le dire de façon directe : « Une réflexion philosophique prenant pour objet le transhumanisme [...] permet [...] de dévoiler que la sphère humaine n'est humaine que parce qu'elle est technique » (introduction, p.8). On comprend alors ce qui fait la cohérence de la démarche : « Habiter le monde » est une réaffirmation de son ancrage phénoménologique ;

1. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduction et préface de Gérard Granet, Paris, Gallimard, 1976, p. 79-80.

« en technicien » précise ce qu'apporte la prise en compte d'un thème aussi déroutant que le transhumanisme. L'idée selon laquelle la technique n'est pas détachable de l'être humain, celui-ci étant, de part en part, un être technique, n'est pas nouvelle. On pense, bien sûr à Bernard Stiegler qui n'a cessé d'affirmer que la technique est anthropologiquement constitutive, de telle sorte qu'on ne saurait soutenir la thèse d'un destin humain se déployant à côté d'une histoire des techniques, les deux restant étrangers l'un à l'autre. L'originalité de la démarche de Jessica Lombard ne consiste donc pas en la réaffirmation d'une analyse formulée en termes anthropotechniques, installant la technique au sein de la culture, l'hypothèse de leur dissociation étant ainsi écartée. Elle consiste plutôt à faire du transhumanisme un phénomène dévoilant qui permet de saisir le mode d'apparaître de l'être humain à travers l'expression d'un imaginaire particulièrement foisonnant. On ne cherchera donc pas dans son livre les éléments d'une philosophie transhumaniste à la manière stoïcienne – avec une logique, une physique et une éthique. Le propos est plutôt de montrer que les éléments structuraux du transhumanisme peuvent faire l'objection d'une réflexion philosophique, et même qu'ils le doivent : par leur pouvoir d'étonnement, ils contraignent une certaine sagesse philosophique trop aisément satisfaite d'elle-même, à l'intranquillité, à l'incertitude et à l'insécurité. Comment cela est-il possible ?

À explorer les divers éléments en mouvement qui composent la nébuleuse transhumaniste, on voit se dégager un noyau commun : c'est la conviction que l'amélioration de la condition humaine par la technique et par la science est non seulement possible, mais encore souhaitable et désirable. Plus concrètement, notre présent commun est travaillé par des aspirations transhumanistes, de sorte que – dans la plus pure tradition utopiste, c'est le futur qui est la clef du présent². À première vue, rien là d'extraordinaire : la Science-Fiction nous a habitués à bien mieux – ou à bien pire. Cependant, là où le sujet humaniste émane de l'histoire et voit le progrès scandé par des étapes, discursives et institutionnelles, qui sont de l'ordre du symbolique, le transhumanisme institue un imaginaire au sein duquel la médiation symbolique voit sa souveraineté contestée au profit d'une intervention brute sur le réel et, tout spécialement, sur l'être humain. C'est en

2. Le vieux Saint-Simon disait déjà que l'Âge d'or est devant nous et non derrière nous.

ces termes qu'il est possible de penser les rapports entre transhumanisme et posthumanisme, rapports qui sont trop souvent méconnus ou interprétés de façon superficielle. On a pu dire, par exemple, du transhumanisme qu'il est un hyperhumanisme, c'est-à-dire qu'il reprend les concepts et les idéaux de l'humanisme, des Lumières, mais en les amplifiant – tout en les simplifiant. C'est vrai jusqu'à un certain point et cela permet de faire clairement la différence entre le transhumanisme et le posthumanisme : ce dernier constitue essentiellement une critique des valeurs de l'*humanisme* qu'il prétend dépasser. Le transhumanisme a un objectif autrement ambitieux : il veut reformuler les valeurs de l'humanisme pour une *humanité* dépassée. Il se représente l'ontologie de l'être humain non plus à partir d'une essence stable, qui resterait intacte à travers l'histoire, mais à partir des conditions de production et de modifications de l'humain lui-même. Selon une telle approche, la technique n'est pas une menace pour l'être humain en tant que tel, mais pour l'homme individué, conçu comme propriétaire d'une essence constituée dès l'origine et se manifestant, identique à elle-même, depuis toujours et à jamais. Pour aller au-delà de ce qu'il faut bien appeler une forme de technophobie, même si elle est instruite, il est nécessaire de prendre en compte une tradition anthropologique à la Ernst Kapp, à la Paul Alsborg, ou à la Arnold Gehlen. On y comprend que la technique a un effet double : d'une part, elle extériorise autour de l'être humain un monde fait à son image, mais qui le façonne en retour ; d'autre part, elle libère l'homme de certaines contraintes physiques pesant, en particulier sur son propre corps. C'est une telle tradition que relève l'imaginaire transhumaniste, d'où son pouvoir de séduction, mais aussi sa faculté de répulsion. Le transhumanisme, en effet, est radicalement interventionniste. Il entend, en effet, intervenir sur le corps humain non pas pour en augmenter les capacités, mais pour les augmenter *radicalement*. Mais pour les augmenter radicalement, il est peut-être nécessaire d'abandonner la voie de l'amélioration biologique, encore dépendante des tâtonnements d'une Mère Nature bien intentionnée, mais peu compétente, et de s'engager dans la voie informatique. Pour paraphraser une formule célèbre, la conscience agrandie par nos outils technologiques attend peut-être un support inédit.

La plupart des commentateurs reculent ici devant l'énormité de l'obstacle et voici pourquoi : les biotechnologies, comme leur nom l'indique, agissent sur un donné qui est en fait quelque chose de légué, d'hérité ou de transmis. Corriger des gènes « défectueux », en dépit

de l'aspect transgressif de l'opération, c'est encore intervenir sur du vivant. Mais transférer un esprit sur un support informatique, c'est s'affranchir de la biologie et retrouver, peut-être, une inspiration très ancienne, tenant la condition corporelle pour indésirable ou pathologique et légitimant les tentatives pour s'en défaire – selon l'expression en vigueur dans les milieux transhumanistes, pour la « transcender ». On pourrait dès lors reconduire cette inspiration à la tradition gnostique³ qui, depuis Irénée de Lyon et Plotin, est considérée comme infréquentable par les théologiens comme par les philosophes. Jessica Lombard, pour sa part, poursuit bravement. Les effets réels du transhumanisme sont de transformer radicalement notre rapport au temps et de nous faire prendre au sérieux l'idée rebattue selon laquelle le présent est un laboratoire des possibles. C'est devant la perspective d'un avenir radicalement ouvert par une transformation radicale de toute chose que les transhumanistes sont presque unanimement optimistes. Mais un transhumaniste ne saurait être banalement optimiste, croyant naïvement en un futur meilleur que le présent, présent lui-même meilleur que le passé. À une reconfiguration radicale de toute chose et, en particulier de l'être humain, correspond un futur radicalement ouvert, sans ligne directrice menant vers un but bien défini à l'avance, en fonction d'un projet conçu dès l'origine et dont les sages pourraient dès maintenant discerner l'intention.

Le politiste Langdon Winner a proposé, il y a bientôt un quart de siècle⁴, d'interpréter le transhumanisme de la façon suivante : dans la perspective d'un optimisme à la Bacon-Descartes les penseurs du progrès ont estimé que, de plus en plus, l'humanité serait en mesure de bénéficier des progrès de la technique. Cette approche a été à la fois subvertie et radicalisée par les transhumanistes qui ont compris que ces progrès potentiels sont devenus tellement énormes que l'humanité doit se transformer de fond en comble si elle prétend continuer à en bénéficier. Toujours pour paraphraser la formule célèbre : les progrès agrandis par nos outils technologiques attendent peut-être un supplément d'humanité. L'immense mérite du travail de Jessica Lombard est de montrer que L. Winner a, en un sens, raison, mais qu'il faut élargir son propos : c'est dès l'origine que l'être humain est dépassé par ses techniques. Filles de l'évolution, elles ne peuvent se penser

3. Ce qu'a fait, à juste titre, Jean-Michel Besnier.

4. Langdon Winner, *Are Humans Obsolete?* *Hedgehog Review* 4(3), 2002, p. 25-44

que sur une échelle temporelle qui n'est pas celle de l'histoire. Les transhumanistes sont souvent naïfs. Mais en dépit de leur ingénuité philosophique – parfois confondante –, ils administrent une leçon magistrale : habiter le monde en technicien, ce n'est pas le régir en *Paterfamilias* ni l'administrer comme un maître et possesseur.

JEAN-YVES GOFFI

*Professeur honoraire de l'Université Grenoble-Alpes,
membre associé de l'IPhiG (Institut de philosophie de Grenoble),*

février 2026.

« Et qu'est l'immortalité sinon une mémoire? »

GUSTAV MEYRINK,
L'Ange à la fenêtre d'Occident

INTRODUCTION

L'HOMME HABITE LE MONDE EN TECHNICIEN

« Totalitarisme⁵ », « idéologie dominante de la quatrième révolution industrielle⁶ », « illusion et imposture⁷ »... Très largement médiatisé, parfois intentionnellement caricaturé, le transhumanisme est un phénomène complexe qui fait verser beaucoup d'encre et nécessite une lecture attentive. En remontant à sa généalogie première, Olivier Dard et Alexandre Moatti⁸ rappellent à raison l'existence de ce terme sur la scène intellectuelle française dès les années 1930, notamment employé par l'ingénieur Jean Coutrot en 1939 durant les entretiens de Pontigny, mais également et peut-être de façon encore plus distincte dès le *Paradis* de Dante, une œuvre qui remonte au xiv^e siècle. Habituellement, le mot *transhumanisme* est néanmoins affilié au texte *Transhumanism* rédigé par le biologiste Julian Huxley en 1957 et dans lequel il écrit que « l'homme demeurera l'homme, mais se transcendant en réalisant les possibilités de sa nature humaine et à leur avantage⁹. » Il va de soi que les avancées techniques contemporaines ne sont plus celles de l'époque de Huxley ; dès lors, le concept de transhumanisme s'est progressivement chargé d'acceptions nouvelles, plus circonscrites,

5. Natacha Polony, *Le transhumanisme ressemble à s'y méprendre à un totalitarisme*, <<https://usbeketrica.com/fr/article/le-transhumanisme-vide-de-sa-substance-etat-nation>>, 2018, (consulté le 03/10/2025).

6. Klaus-Gerd Giesen, « Le transhumanisme comme idéologie dominante de la quatrième révolution industrielle », *Journal international de bioéthique et d'éthique des sciences*, 2018, vol. 29, n° 3, p. 189-203.

7. Danièle Tritsch et Jean Mariani, *Transhumanisme : de l'illusion à l'imposture*, <<https://lejournel.cnrs.fr/billets/transhumanisme-de-lillusion-a-limposture>>, 2018, (consulté le 03/10/2025).

8. Olivier Dard et Alexandre Moatti, « Aux origines du mot “transhumanisme” », *Futuribles*, 2016, n° 413.

9. Julian Huxley, « New Bottles for New Wine: Ideology and Scientific Knowledge », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1950, vol. 80, n° 1-2, p. 73.

portées par des acteurs, des associations et des programmes explicites. C'est pourquoi il nous semble plus rigoureux de parler aujourd'hui de *mouvements transhumanistes* au pluriel.

Nous nous trouvons ainsi confrontés à un premier obstacle : en quelques lignes seulement apparaît déjà la pluralité des ancrages historiques, des usages et des orientations que recouvre ce terme. Or cette diversité est rarement soulignée en dehors du champ de la recherche. Le terme *transhumanisme* fonctionne le plus souvent, dans les médias notamment, comme une désignation englobante, mobilisée pour qualifier toute proposition technoprogessiste fondée sur l'idée d'augmenter l'humain aux moyens de la technique et des sciences.

Pourtant, la diversité de ces mouvements et de leurs manières d'aborder la question des rapports entre l'humain et la technique constitue précisément ce qui rend possible une appréhension théorique du transhumanisme. Loin d'en affaiblir la cohérence, cette pluralité en fait au contraire un objet philosophique pertinent et dont les tensions sont susceptibles d'être interrogées.

En effet, en raison de son traitement médiatique, le transhumanisme est rarement appréhendé comme un phénomène analysé rationnellement à partir de ses acteurs, de ses intentions et de ses destinataires ; il apparaît davantage comme une image saturée, recouvrant et condensant d'autres représentations. Il se présente ainsi comme une constellation d'apparences démultipliées qui inquiètent et fascinent. Rarement un phénomène a nécessité une telle refonte de son poids et de sa portée symbolique, une telle réactualisation des valeurs arbitraires et subjectives qu'il recouvre, et un tel dépoussiérage de ses effets d'annonce.

L'enjeu du rôle médiatique dans la (re)présentation du transhumanisme est pourtant de taille et réclame, pour être dépassé, la mise en place d'un véritable appareil de déconstruction. En effet, l'idée d'augmenter l'humain par la technique que promeuvent les mouvements transhumanistes se fonde en grande partie sur le développement de technologies futures, des technologies que l'on pourrait qualifier de *technologies imaginaires*, car elles n'existent pas encore concrètement, bien qu'elles soient immensément représentées dans nos fictions, dans nos œuvres culturelles, dans nos imaginaires. Pensons par exemple à la cryonie, qui nous permettrait de conserver un corps à très basse température afin d'un jour le ressusciter en meilleur état ; au *mind uploading*, qui nous permettrait de transférer notre esprit sur des supports numériques ; ou encore à nombre de prothèses sophistiquées, grâce

auxquelles nous pourrions améliorer nos capacités physiques. En se reposant sur un ensemble de discours qui concernent des technologies imaginaires, le transhumanisme fonctionne certes à partir d'une forme d'économie des promesses, mais il fait également naître des réponses et des réactions à ces promesses. Ces réactions prennent la forme, d'une part, d'une médiatisation extrêmement active et difficilement objectivable, d'autre part de suggestions, de rappels à l'ordre ou de contre-indications éthiques, pourtant basées sur des propositions entièrement spéculatives, et qui entrent dans le cadre de ce que certains ont nommé une « éthique spéculative » ou une « éthique au futur¹⁰ », comme le rappelle le philosophe Xavier Guchet. En somme, l'exacerbation du « scandale » transhumaniste annule une forme de réalité et confine la question de la technique aux prospectives, en renforçant un ensemble de critiques à l'égard de ce qui n'est pas encore advenu, et en compliquant tout travail éthique et philosophique autour de l'émergence et de l'évolution véritables de nos objets techniques actuels et futurs.

Or, si l'intérêt d'une réflexion philosophique sur le transhumanisme paraît dès lors s'imposer, la question doit également être renversée : le transhumanisme peut-il, à son tour, nourrir la réflexion philosophique ?

Le point de départ de cet ouvrage repose sur une réponse affirmative. Nous soutenons que les présupposés et l'économie des promesses qui entourent le transhumanisme ne suffisent ni à en rendre compte comme phénomène significatif et, à ce titre, révélateur de nos modernités, ni à éclairer adéquatement la question philosophique de la technique et de son rapport à la sphère humaine.

Cet enjeu, qui est de pouvoir penser le transhumanisme en tant que phénomène révélateur de nos modernités, un phénomène qui porte donc un discours explicite sur celles-ci mais en dévoile aussi de nombreux implicites, est également un enjeu présent sur la scène philosophique. En effet, l'aspect spéculatif des propositions transhumanistes n'invalide pas pour autant les enjeux qu'elles impliquent. Nous assistons à des avancées concrètes dans divers champs des sciences et des techniques, qui viennent constamment réactiver ces propositions. Par exemple, la question de savoir si le vieillissement doit être considéré comme une maladie et faire l'objet de politiques actives,

10. Xavier Guchet, « L'éthique des techniques, entre réflexivité et instrumentalisation », *Revue française d'éthique appliquée*, 2016, n° 2, p. 8.

comme des financements alloués aux travaux sur la réjuvenation et le longévité, se pose avec d'autant plus d'intensité que les mécanismes certes complexes du vieillissement sont de mieux en mieux cernés en biologie moléculaire.

En réalité, la mise en tension de l'humain dans son rapport à la technique, plus spécifiquement avec l'idée d'augmentation humaine, s'inscrit dans des débats aux circonstances inédites qui remettent en question la possible stabilité et permanence de nos représentations. Elles font de ce fait l'objet d'une forte attention et d'un discours critique important. À titre d'exemple, une critique fréquemment adressée au transhumanisme repose sur l'idée de « fatigue de soi¹¹ », qui exprime un malaise existentiel notamment lié à l'identité corporelle et que Jean-Michel Besnier développe à travers le concept de « fatigue d'être libre¹² », selon lequel les auteurs transhumanistes seraient, finalement, las de l'espèce humaine. La notion de « honte prométhéenne¹³ » d'être soi du philosophe Günther Anders fait également date. Selon lui, le désir d'imiter la machine ou d'incorporer dans le corps humain une forme de technicité matérielle résulterait d'un sentiment d'insatisfaction et de frustration, nourri par la comparaison entre la perfection (schématique) de la machine et l'imperfection de la biologie humaine. Le philosophe Nicolas Le Dévédec porte pour sa part cet enjeu à une échelle politique, en soulignant que l'idéologie de l'humain augmenté participerait d'une « anthropologie de la déficience¹⁴ » moderne. Pour lui, le transhumanisme doit être réinterprété comme un « outil de légitimation du biocapitalisme¹⁵ » dans son entreprise de ce qu'Isabelle Queval nomme le « corps-projet¹⁶ ». En adoptant

11. La fatigue de soi, le culte de la performance, l'autonomisation et la responsabilisation exacerbée, sont des manières classiques d'aborder l'étude de l'individualisme contemporain représentatif de cette « fatigue d'être soi » que théorise notamment Alain Ehrenberg dans A. Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998 ; A. Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

12. Jean-Michel Besnier, « Le posthumanisme ou la fatigue d'être libre », *La pensée de midi*, 2010, vol. 30, n° 1, p. 75-80.

13. Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, Saint-Front-sur-Nizonne, Encyclopédie des Nuisances, 2002, p. 37.

14. Nicolas Le Dévédec, *Le mythe de l'humain augmenté. Une critique politique et écologique du transhumanisme*, Québec, Ecosociété, 2021, p. 68.

15. *Ibid.*, p. 67.

16. Isabelle Queval, *Le corps aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2008.

cette perspective politique, et en montrant de ce fait l'importance de la portée politique, économique et institutionnelle du transhumanisme, Le Dévédec élargit la question du corps du sujet au corps social. Pour lui, l'augmentation technoscientifique des corps est une prémisses à l'augmentation des travailleurs eux-mêmes. Cette évolution s'inscrirait alors dans un nouvel horizon d'exploitation productiviste, marquant une transition d'un modèle tayloro-fordien vers une ère biocapitaliste, où l'on assisterait à la transition du travailleur humain vers un employé augmenté. À ce titre, les modifications (physiques ou symboliques) du corps humain sont souvent mises en parallèle avec les transformations (techniques ou mythiques) du corps social. Ce que Pierre Musso nomme le « technocorps¹⁷ » est selon lui le « levier de transformations humaines plus amples », qui nécessite donc une réflexion politique et éthique urgente avant de s'incarner de façon arbitraire dans un ensemble de « techno-utopies¹⁸ ». Dans cette perspective, les modifications du corps propre sont renvoyées en miroir à l'échelle de nos sociétés et les transformations du corps individuel se reflètent dans des dynamiques collectives. On constate dans ces réflexions la force et l'intrication des imaginaires techniques tant sur la formation continue des sociétés humaines que sur celle de l'identité du sujet. En parallèle, elles rendent compte des tensions et des incertitudes liées aux mouvements transhumanistes, qui semblent se faire les messagers de techno-utopies ou technodystopies difficiles à réguler, ainsi que de modifications corporelles et symboliques de l'humain impossibles à anticiper.

De fait, le transhumanisme entretient un fort intérêt spéculatif et pose d'importantes questions sur l'impact de l'imagination, de la projection et des anticipations sur les développements techniques et scientifiques. Peut-être est-ce en cela que le transhumanisme fait véritablement partie de ce que nous qualifions de nos *imaginaires techniques* : il porte un ensemble de représentations et d'images de l'humain influencées, voire déterminées, par la technique et le développement de nouveaux objets techniques. Ces représentations sont en cela co-constitutives de l'humain, non comme simples idées portant sur

17. Pierre Musso, « Le technocorps, symbole de la société technicienne », dans *Technocorps. La sociologie du corps à l'épreuve des nouvelles technologies*, Paris, François Bourin, 2013, p. 128.

18. *Ibid.*

la transformation humaine, mais parce qu'elles forment un milieu actif de production de l'humain, façonné non seulement par des infrastructures et dispositifs techniques concrets, mais aussi par les constructions symboliques et culturelles qui dépassent la simple fonctionnalité des objets techniques pour englober les valeurs, les mythes et toutes les représentations collectives, positives ou négatives, que nous associons aux progrès et innovations.

Dès lors, l'hétérogénéité constitutive des discours transhumanistes garantit à la fois la fécondité des débats qu'ils suscitent et leur constante exposition à nombre d'appropriations ou d'approximations parfois inégales, dont l'énumération et les modalités pourraient faire l'objet d'un ouvrage à part entière. De fait, de nombreux travaux se sont attachés à retracer l'histoire, les réseaux ou encore la structuration idéologique des divers courants transhumanistes, en proposant une archéologie de ces mouvements et de leur organisation sociale, ou en portant un regard critique sur les enjeux éthiques qu'ils suscitent. Le présent ouvrage entend pour sa part s'inscrire dans une réflexion philosophique portant sur la question de la technique qu'engage fondamentalement le transhumanisme.

En ce sens, nous faisons l'hypothèse que la question du transhumanisme est partie, plus littéralement et fort simplement, de la question de la technique. De ce fait, il n'est pas possible d'en faire l'économie au sein d'une pensée de la technique apte à capter les enjeux de nos modernités. Or, comme le souligne Dominique Saadatian dans son commentaire de l'approche heideggerienne de la technique : penser la technique socialement ou moralement, avec « ses excès et méfaits, en vue toujours de les corriger, n'est pas penser la technique, cela empêche même de penser la technique¹⁹. » Il en va de même, à plus forte raison, pour le transhumanisme, dont il nous faut résister à la capture normative. Ce n'est donc pas sur la tension entre transhumanisme et éthique que nous devons focaliser notre attention, comme deux représentants de forces opposées et divergentes, tirant caricaturalement entre l'irrationnel et le rationnel, la technophilie et le technoscepticisme, les technologies imaginaires et les technologies

19. Philippe Arjakovsky, François Fédier et Hadrien France-Lanord, *Le Dictionnaire Martin Heidegger - Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013, 1450 p., entrée « Technique », p. 1274.

actualisées. Il nous faut au contraire revenir à la manière dont l'objet ou le phénomène transhumaniste porte une véritable dimension de recherche philosophique, qui inscrit peut-être cet ouvrage dans une branche de ce que l'historien des idées Franck Damour nomme les « *transhuman studies*²⁰ ».

Dans la proposition pour une *philosophie du transhumanisme* que nous portons ici, ou pour un transhumanisme philosophique qui ferait écho au « posthumanisme philosophique²¹ » que théorise la philosophe Francesca Ferrando, nous ne prétendons pas que le transhumanisme est un mouvement philosophique en tant que tel, encore moins une philosophie voire une méthode philosophique. Il ne s'agit pas non plus de comprendre quelle est la philosophie que porte le transhumanisme et d'en faire, comme le critique le philosophe Gilbert Hottois, une simple « *philosophie de la technique et de l'action* qui ne se préoccupe de *ce qui est* qu'afin de déterminer ce qui est possible et souhaitable²². » Bien plutôt, il s'agit d'articuler l'idée que les éléments structuraux du transhumanisme peuvent faire l'objet d'une réflexion philosophique, et non seulement d'une description sociologique ou d'une évaluation éthique tels qu'ils sont habituellement présentés. Plus précisément, et comme le souligne Jean-Yves Goffi dans la préface de cet ouvrage, il s'agit d'interroger la possibilité d'une *phénoménologie du transhumanisme*, c'est-à-dire d'un cheminement philosophique apte à dévoiler la façon dont le transhumanisme interroge également et avec intensité les modalités du vécu humain, en faisant porter une réflexion d'importance sur les rapports de l'humain à la technique.

Cet ouvrage explore par conséquent la pertinence d'une lecture philosophique du transhumanisme pour la réflexion portée sur la technique dans et par nos sociétés contemporaines. À cet égard, l'une des approches philosophiques que nous mobilisons relève de l'approche phénoménologique, dont la réduction eidétique peut prendre intérêt

20. « Peut-être aussi qu'à côté de cette dimension militante, se constitueront des *transhuman studies*, champ de réflexion universitaire qui discuterait certaines intuitions des transhumanistes au sujet des enjeux que soulève l'essor actuel des technologies, sans toutefois en reprendre les attentes. » Franck Damour, « Le transhumanisme, une idée chrétienne devenue folle? », *Études*, 2017, Juillet-Août, n° 7-8, p. 53.

21. Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, London, Bloomsbury, 2019.

22. Gilbert Hottois, *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2017, p. 73. L'auteur souligne.

pour le transhumanisme en tant que phénomène, c'est-à-dire, comme le propose Heidegger, en tant *qu'être manifesté* mais également *manifestant*.

« Qu'est-ce donc qu'il faut nommer "phénomène" en un sens marqué? [...] Manifestement quelque chose de tel que, d'abord et la plupart du temps, il ne se montre justement pas; quelque chose qui, comparé à ce qui d'abord et la plupart du temps se montre, est *à couvert en retrait*; mais quelque chose qui du même coup fait essentiellement partie de ce qui se montre d'abord et la plupart du temps, et de telle sorte à la vérité qu'il en constitue bien le sens et le fondement²³. »

Loin de constituer un plaidoyer technophile ou une condamnation critique, nous abordons le transhumanisme comme un phénomène dont toute réflexion qui en fait son objet doit participer à le manifester pour ce qu'il propose réellement. Cette perspective nous pousse à nous distancier de la recherche d'une éthique spéculative risquant de garroter la réflexion sur le transhumanisme, mais également sur la façon dont les enjeux relatifs à la technique se manifestent dans nos sociétés. Il s'agit de penser le transhumanisme comme un phénomène dévoilant, qui nous permette une saisie du mode d'apparaître de l'humain. Plus précisément, comme un phénomène dévoilant de nos imaginaires techniques, capable de nous révéler certaines modalités de notre propre relation à la technique, ainsi que la façon dont nous considérons cette relation, fortement sujette aux reconfigurations amenées par les développements de la technique. En un mot, le transhumanisme nous dévoile une manière de nous représenter nous-mêmes et notre devenir. Si, en prenant au sérieux les significations véhiculées par le transhumanisme, nous tentons d'y lire les structures d'une certaine compréhension de l'humain, alors il nous faut assumer, comme le souligne déjà Gilbert Hottois, que « ce qui fait que le transhumanisme est philosophique, c'est qu'il conserve une relation à l'infini et n'est pas aveugle à l'abyssalité de la condition humaine²⁴ ».

Et en cela, le transhumanisme constitue un terrain d'observation critique pour une anthropologie philosophique réactualisée. Il contraint

23. Philippe Arjakovsky, François Fédier et Hadrien France-Lanord, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, op. cit., p. 1017, entrée « Phénoménologie », traduction par François Fédier du §7.C d'*Être et Temps*.

24. Gilbert Hottois, *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*, op. cit., p. 9.

à reconsidérer les structures de l'humain, en montrant qu'elles sont toujours déjà prises dans un devenir technologique, et que leur naturalité repose sur des choix qui sont également métaphysiques, culturels et symboliques. Le transhumanisme devient alors un révélateur du régime de sens que nous assignons aux limites de l'humain. L'enjeu que nous portons n'est donc pas seulement anthropologique, en ce qu'il vient caractériser la façon dont l'humain se constitue à travers le langage et la culture, mais *anthropotechnique*, en ce qu'il vise à rappeler de la technique qu'elle prend intrinsèquement place au sein de la culture humaine et ne saurait en être distincte. Dans l'étude de notre objet, la technique, nous recourons par conséquent à une onto-anthropotechnie qui implique véritablement l'homme à l'égard de ses propres conditions d'existence et de représentation. Nous croisons à cet égard le projet du philosophe Peter Sloterdijk, « de répéter l'interprétation ontologique [ici heideggérienne] de l'existence dans une *onto-anthropologie*, en nous donnant pour principe d'entrer dans le cercle qui n'apparaît pas ici comme herméneutique [langage, signe, culture...], mais comme *anthropotechnique*²⁵ ». En un mot, une réflexion philosophique prenant pour objet le transhumanisme nous permet en définitive de dévoiler que la sphère humaine n'est humaine que parce qu'elle est également technique. L'étude du transhumanisme présente ici un intérêt fondamental. Il nous permet de proprement réengager la question de la technique et d'en revitaliser l'aspect structurant et essentiel dans la genèse et l'évolution de l'humain. Si, d'après la formule de Hölderlin « l'homme habite [le monde] en poète²⁶ », il convient aujourd'hui de dépoussiérer la poésie de la technique, entendue dans son étymologie grecque de *technè*, à l'instar de l'art, et de la faire assumer de nouveaux enjeux, les enjeux renouvelés et en constante mutation de nos modernités.

25. Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la Lettre sur l'Humanisme de Heidegger; suivi de la Domestication de l'Être. Pour un éclaircissement de la clairière*, traduit par Olivier Mannoni, Mille et une Nuits, Paris, 1999, p. 92. Nous soulignons.

26. Martin Heidegger, « ... L'homme habite en poète... », dans *Essais et conférences*, traduit par André Préau, Gallimard, Paris, 1958 [1951], p. 224. Si nous ne revenons pas dans cet ouvrage sur la définition heideggérienne de l'habitat, la référence est, quant à elle, explicite.

La première partie de cet ouvrage (« L'imaginaire technique et ses avatars transhumanistes, une introduction ») s'attache à situer le transhumanisme dans la configuration contemporaine des idées, en tant que symptôme révélateur et peut-être opérateur de transformations dans les représentations contemporaines de l'humain. Ce déplacement engage une évolution de nos imaginaires culturels, en particulier dans la manière dont la technique y prend désormais place comme vecteur constitutif de l'humain. Dès lors, si le transhumanisme s'affiche comme un projet de transformation de l'humain par la technique, il mobilise et reconfigure au demeurant un ensemble plus large d'enjeux qui lui sont indépendants et traversent nos sociétés.

Dans le premier chapitre, nous abordons la nébuleuse transhumaniste à partir de ses lignes de cohérence les plus manifestes en revenant sur les origines de ce concept, ses ancrages et ses textes emblématiques, pour mettre au jour certaines matrices et idées communes qui permettent de l'identifier mais n'en dissimulent pas l'hétérogénéité. En effet, loin de constituer un programme unifié, nous montrerons que le transhumanisme est en réalité représenté par différents mouvements transhumanistes, qui forment un champ mouvant et expriment des tensions internes. Ce travail de clarification implique également d'introduire les distinctions conceptuelles et stratégiques entre transhumanisme, posthumanisme critique et posthumanisme eschatologique.

Le second chapitre s'appuie sur un déplacement d'échelle, pour inscrire le transhumanisme dans un horizon philosophique plus large. À travers l'examen des tensions entre humanisme et transhumanisme, nous cherchons à comprendre en quoi ce dernier actualise un véritable imaginaire technique, au sens où il révèle une transformation dans les modalités de conceptualisation de l'humain où la technique apparaît comme fondamentale. Nous tâchons d'éclairer cette réflexion en portant une attention particulière à la transition d'un ensemble d'imaginaires humanistes (qui projettent l'humain dans la sphère de l'éducation, du langage, du signe, etc.) à nos imaginaires techniques (dans lequel la technique participe activement à la figuration de l'humain). En ce sens, le transhumanisme nous permet de penser un récit proprement anthropotechnique, et non « seulement » anthropologique. Cet enjeu suppose de revenir sur ce que nous appelons ici l'*interdit technologique* qui traverse nos sociétés, à savoir cette difficulté, ancrée historiquement, à reconnaître la technique comme porteuse d'une réalité culturelle propre, au même titre que le langage – un interdit qui contribue à

figer une ontologie de l'humain peinant à intégrer la plasticité de son devenir technique. Cet élan de réinterprétation (ou de traduction moderne) du concept d'humanisme apparaît ici fondamental pour la philosophie de la technique, dans la mesure où la compréhension que l'humain peut avoir aujourd'hui de sa propre existence repose également sur un monde désormais amplement structuré par la technique. Mettre au jour le rôle structurant de nos imaginaires techniques sur nos conceptions contemporaines de l'humain implique en conséquence d'examiner les conséquences plus directes de ces reconfigurations, à savoir la manière dont se pense la nature humaine et le corps humain au sein de nos « sociétés prothétiques²⁷ », selon le mot d'Yves Michaud.

En explorant les résultats de cette démarche initiale, la deuxième partie (« L'héritage anthropotechnique : images et frontières de l'humain au transhumain ») ancre les propositions transhumanistes dans une interrogation plus fondamentale, à l'intersection de l'anthropologie philosophique et de la philosophie de la technique, en engageant une réflexion sur la manière dont l'humain se pense comme être transformable. Il ne s'agit pas seulement de discuter des effets pratiques des technologies dites d'augmentation, mais également d'éclairer les sous-basements conceptuels qui rendent possible et pensable la modification du corps humain. Autrement dit, cette partie cherche à dégager les régimes de sens dans lesquels les notions de nature humaine et de corps humain prennent place et sont aujourd'hui réinterprétées à travers les logiques de transformation technologique. Cela nous amène à montrer que le transhumanisme ne mobilise pas ces notions comme de simples prolongements des développements techniques et scientifiques actuels, mais les resitue dans des cadres normatifs et symboliques largement reconfigurés et toujours soumis à de profondes tensions. Il contribue ainsi à déstabiliser des oppositions qui structurent pourtant la pensée moderne et nous permet de relire ce que signifie être humain à l'aune d'une constitution tant historique, que culturelle et technique.

Le premier chapitre examine donc comment les discours transhumanistes, loin d'apparaître *ex nihilo*, s'inscrivent dans une longue tradition anthropologique qui pense l'humain à travers sa plasticité, sa néoténie

27. Yves Michaud, *Humain, Inhumain, Trop humain. Réflexions philosophiques sur les biotechnologies, la vie et la conservation de soi à partir de l'œuvre de Peter Sloterdijk*, Flammarion, Paris, 2006, p. 38.

et sa dépendance à son milieu technique. Il s'agit de montrer comment certaines représentations contemporaines de la condition humaine prolongent ou déplacent ces traditions en les réinvestissant dans un horizon de transformation proactive, qui suppose que si l'humain est défini par sa capacité à se modifier, alors les techniques d'augmentation s'inscrivent dans un processus évolutif, voire hominisant. À travers cette perspective, c'est bien entendu la notion même de nature humaine qui se voit réarticulée, non comme substrat ou invariant, mais comme vecteur d'ouverture et de transformation au sein de ce que nous nommons une conception de la *nature technique* de l'humain.

Le second chapitre poursuit cette réflexion, en déplaçant son attention vers le statut du corps, en tant que support, scène et enjeu des pratiques anthropotechniques envisagées par le transhumanisme. En soulignant la multiplicité des dimensions du corps, tant matière biologique que support informationnel, mais aussi site d'investissement identitaire, social et politique, le transhumanisme dévoile bien entendu la complexité de cet objet. Il témoigne de ce fait de la difficulté peut-être paradoxale qu'il y a à définir le corps en proposant de l'exposer à un ensemble d'objets techniques frontières, tant au sein de pratiques thérapeutiques nouvelles que de pratiques dites d'augmentation à proprement parler.

Si penser l'humain dans ce cadre suppose dès lors de reconsidérer les normes et les langages à travers lesquels se structure notre rapport au corps et au concept de nature humaine, cette réflexion ouvre également à une autre problématique majeure : celle des temporalités que supposent ces transformations, et des nouvelles formes de devenir humain qu'elles esquissent.

La troisième partie (« Le temps des possibles : une philosophie du devenir technique ») de cet ouvrage entend approfondir les reconfigurations contemporaines du temps induites par les discours et les imaginaires transhumanistes. En prolongeant les analyses ontologiques et anthropologiques menées dans les précédentes parties, il s'agit ici d'interroger la manière dont le transhumanisme mobilise, transforme ou déconstruit les catégories traditionnelles du devenir, notamment à travers les notions de finitude, de progrès, de virtualité, et d'optimisme technique.

À rebours d'une lecture strictement techniciste, cette section vise à dégager les implications philosophiques profondes d'un projet qui,

au-delà de la modification du corps, engage une mutation du rapport de l'humain au temps, à son avenir, à travers la possibilité même de sa transformation. L'hypothèse centrale est que le transhumanisme n'envisage pas seulement des projections techniques sur le vivant, mais qu'il propose, de manière souvent implicite, une philosophie du devenir, où le temps cesse d'être l'horizon de la finitude pour devenir celui d'un avenir arborescent et ouvert.

Le premier chapitre de cette partie explore la mise en crise contemporaine de la finitude dans nos sociétés à partir de deux mouvements conjoints : la pathologisation du vieillissement, dont les ressorts de mieux en mieux compris permettraient d'envisager le dépassement, et le développement d'une pensée de l'immortalité. En examinant les promesses techniques de prolongation de la vie, il s'agit de mettre au jour les soubassements philosophiques d'un imaginaire qui substitue à la finitude une logique de maintenance indéfinie. Ceci nous mène à penser l'impact des développements techniques sur notre conception de l'évolution elle-même. Nous explorons la façon dont celle-ci est mêlée, pour les mouvements transhumanistes, à une conception contingente et expérimentale du devenir technique.

Le second chapitre prolonge cette analyse en abordant de manière critique la notion d'optimisme technique, non comme une simple attitude psychologique, mais comme une norme d'anticipation du devenir. Dans un monde où la technique s'impose comme le vecteur central du progrès, c'est l'éthique implicite de l'optimisme qui est ici interrogée. Ce chapitre propose une généalogie critique de cet optimisme, en questionnant notamment les récits de dépassement de la fin de l'histoire et les figures contemporaines du démiurge technologique. En contrepoint, il examine un cas limite, celui de la Transcendance noire, concept par lequel sont explorés des devenirs technologiques non optimistes, voire littéralement tragiques, où la promesse de dépassement et d'autonomie s'affirme comme une perte de sens et un effondrement des cadres symboliques, qui dissout nos horizons d'historicité. En analysant ce cas, il devient possible de formuler une hypothèse sur la pertinence de l'optimisme dans le discours transhumanisme, mais aussi dans la pensée du devenir contemporain de l'humain, où la technique s'affirme comme une dynamique ou un champ de mutations venant reconfigurer à la fois les cadres de l'action et les régimes de signification de l'existence humaine.

PARTIE I

L'IMAGINAIRE TECHNIQUE ET SES AVATARS TRANSHUMANISTES, UNE INTRODUCTION

I.

QU'EST-CE QUE LE TRANSHUMANISME ?

Chercher à dessiner la question du rapport ontologique que l'humain entretient avec la technique, en prenant pour point d'entrée le transhumanisme comme témoin et révélateur de nouvelles manières de concevoir nos modernités techniques, suppose tout d'abord d'interroger deux éléments. D'une part, ce que veut dire être humain, d'autre part, ce qu'implique de référer à autre chose que l'humain, à savoir le transhumain. Ne s'agit-il pas simplement de décrire une appartenance ontologique, telle que nous aurions toujours été transhumains ? Qu'entendons-nous, dans nos travaux, par transhumanisme ? Et en quoi cet imaginaire technique ouvre-t-il une approche féconde à la discussion onto-anthropotechnique, c'est-à-dire à la question du rapport essentiel entre l'homme et la technique ?

Nous en arrivons ici plus précisément à l'étonnement transhumaniste. Dans la lignée de Platon, le philosophe Peter Sloterdijk fait de la philosophie ce royaume d'étonnement, cette « méditation de l'état d'exception¹ » qui la différencie de la pensée vulgaire (au sens de *vulgate*). Il décrit l'étonnement phénoménologique à partir de Heidegger, dont la pensée porte selon lui « sur le “que”, lequel s'enflamme face à la donnée qu'est le monde² ». L'étonnement philosophique, et phénoménologique en particulier, interroge dès lors la pensée et l'existence de l'être, ou plutôt s'interroge devant l'existence de l'être. Si Sloterdijk lie directement cette pensée à l'étonnement philosophique que suscitent les bouleversements mondiaux et les développements techniques et

1. Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, op. cit., p. 75.

2. *Ibid.*, p. 77. On lit plus précisément l'assertion suivante : « cet étonnement se penche, au-delà même de la question des fondements, au-dessus de l'abîme de ce “miracle de tous les miracles” qui fait que l'étant *est*. » *Ibid.*