

LE DÉFI POLITIQUE DU POSTHUMANISME

Mark HUNYADI

Le posthumanisme désigne ce courant de pensée qui prône l'amélioration de l'humain par les technologies, sur la base notamment d'une convergence nouvelle entre nanotechnologies, biotechnologies, sciences informatiques et sciences cognitives. Comment ce projet entre-t-il en résonance avec nos modes de vie ?

L'homme est né limité, et la technologie va abolir cette limitation, en couplant l'homme à ses artefacts¹. Il ne faut donc plus parler ici de *perfectibilité*, mais, en toute rigueur, de *constructivisme*, comme volonté de fabriquer *ad libitum* les performances humaines par des moyens extérieurs à nos dispositions naturelles. Ce n'est plus là, on le voit, un projet éducatif et humaniste, mais un projet *technologique* et *ingénieurial*, ce qui est évidemment tout différent. Il s'agit de fabriquer un humain de toutes pièces (et même, dans certaines de ses versions, pièce par pièce), de construire un hybride, un cyborg, un humain *augmenté*, voire illimité, en suivant en cela un projet technologique ou anthropotechnique². Le posthumanisme témoigne globale-

Philosophe, Université catholique de Louvain, directeur du Centre de recherche *Europé*, membre de Louvain Bionics.

1. Le philosophe français Jean-Michel Besnier parle joliment d'« impatience à fuir la condition humaine » (Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Hachette Littératures, 2009, p. 76.)

2. Rappelons que le mouvement *transhumaniste* s'est constitué en association mondiale en 1998 (<http://transhumanism.org/index.php/WTALanguages/C46>) et a rédigé une déclaration en 1999 (*Transhumanist Declaration*). Il s'agit d'un manifeste qui proclame (dans sa version française) « le droit moral, pour ceux qui le désirent, de se servir de la technologie pour accroître leurs capacités physiques, mentales ou reproductives et d'être davantage maîtres de leur propre vie ».

ment d'une confiance illimitée dans les capacités d'*Homo Faber* à tout façonner, y compris lui-même, jusqu'à vaincre la mort³.

La question qui m'intéresse ici n'est pas celle des présupposés anthropologiques et épistémologiques du projet posthumaniste. Peter Sloterdijk⁴, Jürgen Habermas⁵ et beaucoup d'autres ont parlé des premiers, et pour les aspects épistémologiques, je renvoie aux remarquables travaux de Bernadette Bensaude-Vincent notamment⁶. Ce qui m'intéresse, c'est plutôt la manière dont un tel projet réussit à devenir simplement audible et plausible, la manière dont un tel projet devient insensiblement légitime, en exprimant quelque chose de la « condition humaine » de notre temps – même aux yeux de ceux qui s'y opposent. Une telle question mériterait évidemment un traitement empirique (étudier qui le propose et dans quel contexte, qui le finance, qui sont les relais et les canaux médiatiques et universitaires, etc.). Ce n'est toutefois pas une telle analyse empirique que je propose, mais plutôt une réflexion philosophique sur l'innovation technique en général et sur la manière dont elle s'impose à nous à travers les *modes de vie*, précisément. Dans ce contexte, je considère que le mouvement posthumaniste n'est que le symptôme chimiquement pur des valeurs sous-jacentes portées par nos modes de vie contemporains.

La robotisation croissante de nos modes de vie

Je vais donc partir du problème de la place croissante qu'occupent les robots dans notre monde quotidien. Le premier choc passé, nous sommes désormais tous accoutumés à suivre au téléphone les instructions de voix préenregistrées, à obéir dans notre voiture au bip nous ordonnant d'accrocher notre ceinture de sécurité, ou à exécuter les tâches demandées par l'écran tactile de nos distributeurs d'argent. De plus en plus, *nous obéissons aux injonctions des machines*. Ce sont

3. Notons en passant qu'il s'agit bien là, en son fond, d'un grand récit d'émancipation – l'émancipation des contraintes que sa condition naturelle fait peser sur l'homme. Sous cet aspect à tout le moins, le posthumanisme se distingue singulièrement du postmodernisme tel que diagnostiqué par Jean-François Lyotard dans sa *Condition postmoderne* (éd. de Minuit, 1979).

4. Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, Mille et une nuits, 2000 (texte intégral disponible sur : <http://multitudes.samizdat.net/Regles-pour-le-Parc-humain>); *La domestication de l'être*, trad. d'Olivier Mannoni, Mille et une nuits, 2000.

5. Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine*, trad. Christian Bouchindhomme, Gallimard, 2002.

6. Notamment : Bernadette Bensaude-Vincent, *Les vertiges de la technoscience. Façonner le monde atome par atome*, La Découverte, 2009.

là de petites habitudes qui se sont immiscées dans notre vie quotidienne, et qui nous ont rapidement accoutumés à vivre en partenariat avec elles. Un pas supplémentaire a été franchi avec l'apparition des robots ménagers, tels ces robots-aspirateurs qui reniflent toute la surface de notre appartement en notre absence. Mais tout ceci n'est rien à côté du monde peuplé d'androïdes dont on prédit qu'ils seront bientôt chargés d'accompagner nos vieillards, de garder nos enfants, de combattre l'ennemi, d'assister les grands blessés, de garder les prisons, de conduire nos voitures, de surveiller les musées, de régler la circulation, avant qu'ils ne se démocratisent en compagnons de notre vie quotidienne, veillant sur notre sommeil et notre bonne humeur, réglant nos tâches administratives tout en se souciant de notre hygiène corporelle et de notre équilibre diététique. Ils pourront recruter le personnel en sélectionnant les CV, ou être membres de conseils d'administration⁷. Un jour viendra peut-être où l'on pourra épouser son robot, suite logique de ce concubinage pour le meilleur et pour le pire... L'imagination des chercheurs couplée au capitalisme intelligent n'a guère de limite dès lors qu'il s'agit de fantasmer un monde allégé nous libérant au maximum technologique possible des contraintes matérielles et corporelles qui nous enchaînent au monde. Il sera facile toutefois de montrer alors que cette libération se retourne dialectiquement en asservissement, que des chaînes ont été échangées pour d'autres et que viendra un jour où s'élèvera un autre horizon, celui où il faudra se libérer de la technologie elle-même. Mais tel n'est pas mon propos ici.

J'aimerais plutôt attirer l'attention sur le fait qu'aucune de ces machines n'est éthiquement neutre. Aucune thèse n'est à mon sens plus fausse et plus malfaisante que la thèse de la *neutralité éthique de la technique* qu'on entend régulièrement : « les outils sont moralement neutres ou indifférents, c'est l'usage qu'on en fait qui est bon ou mauvais ». Les outils font partie d'un *système* – Jacques Ellul l'a suffisamment montré, et de façon convaincante –, et le système façonne les gens qui y sont intégrés, les obligeant à partager les normes et valeurs

7. Aucun de ces exemples n'est naturellement fictif. Voici ce que nous apprend *Le Figaro* du 20 mai 2014 : « Une société basée Hong Kong va encore plus loin. Deep Knowledge Venture, spécialisée dans la gestion de dons à haut risque, a décidé d'innover dans sa gestion des ressources humaines en nommant à son conseil d'administration un robot dénommé Vital (Validating Investment Tool for Advancing Life Sciences). Son rôle? Essentiel: préserver les intérêts financiers de la société et identifier les investissements les plus judicieux à effectuer... Un robot digne de confiance, avec de vraies responsabilités. » La suite nous apprend que Vital a une voix au Conseil d'administration, au même titre que ses collègues humains.

qui le sous-tendent : rien n'est neutre là-dedans. Certes, utiliser un robot aspirateur nous débarrasse d'une corvée, et on dira que c'est bien, d'un point de vue simplement utilitaire : on a l'impression que, pris isolément, c'est un simple outil nous débarrassant d'une corvée répétitive. Mais même dans un cas aussi anecdotique, les choses ne sont pas si simples. Car ce qu'on appelle « corvées » participe en réalité à notre rapport au monde, à la manière dont nous sommes connectés à notre environnement le plus direct. Imaginons un instant que toutes les tâches ménagères soient désormais assumées par des robots : quel type d'humains fabriquerions-nous ? Des humains déconnectés d'un monde qu'ils n'habitent plus, des humains qui n'auraient plus à lutter contre l'usure, la salissure ou la dégradation des choses... Des humains ayant repoussé le cours naturel du monde, ayant en quelque sorte immunisé leur existence face aux cycles immuables des processus vitaux. Le robot aspirateur a donc un impact anthropologique qui n'a rien de neutre, malgré les apparences.

La question n'est pas de faire l'éloge des corvées, naturellement, d'autant que l'humanité trouve toujours le moyen de les faire exécuter par des plus dépendants que soi. Mais il s'agit de mettre en évidence la *signification* de quelque chose d'aussi apparemment *insignifiant* que les corvées quotidiennes, qui recèlent en réalité toute une éthique de notre rapport au monde. On voit en quoi la thèse, ou le lieu commun, de la neutralité éthique de la technique est fondamentalement erronée. Il n'y a évidemment aucune *intention mauvaise* à utiliser un aspirateur-robot ; mais cet usage n'est pas éthiquement neutre pour autant, puisqu'il porte en germe l'idée d'une humanité découplée de l'inertie propre de la vie, qui est, aussi, usure et dégradation ; d'une humanité qui serait affranchie de ce que Hannah Arendt appelait le *travail* (mais elle est la seule à l'appeler ainsi ; je l'appelle « corvées »), c'est-à-dire l'ensemble des activités nées de la nécessité de tenir tête aux « cycles perpétuels de la nature⁸ » qui toujours menacent notre monde de corruption. Poussé à la limite, l'usage généralisé de ces libérateurs de corvées dessine le projet d'une humanité hors-sol, flottant confortablement au-dessus d'un monde dématérialisé et insipide.

Nous n'en sommes certes pas là, mais tel est bien le monde qu'on nous prépare, le monde auquel on nous accoutume peu à peu. Ce

8. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. de Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1983, p. 144.

techno-monde robotisé avance tout seul, par capillarité ou par logique systémique, petits pas par petits pas, sans que personne ne l'ait réellement voulu, alors même que chacun y contribue chaque jour sans le savoir. Chaque achat d'un objet technologique vaut comme acquiescement tacite à un projet qui n'a été le dessein de personne mais que nous n'avons plus le choix de ne pas vouloir, alors même qu'il détermine nos existences comme jamais. Nous alimentons le système, alors que personne ne nous a jamais demandé si c'est bien là le système que nous voulions, si c'est bien le mode de vie que nous souhaitions pour nous-mêmes et nos enfants. Nous n'avons donc aucune emprise éthique sur nos modes de vie, alors que ce sont eux qui conditionnent le plus notre existence.

Certes, à chaque nouvelle mise sur le marché, on se préoccupe de l'innocuité éthique de la nouvelle invention, on crée des commissions pour garantir le respect informatique de nos vies privées et on veille à ce que la sécurité des usagers finaux soit garantie. Mais voici le problème : alors même que les règlements éthiques bourgeonnent, on ne peut plus traiter de la question éthique fondamentale, de la question de savoir si c'est bien là le monde que nous voulons, un monde peuplé de robots ; si ce mode de vie est bien celui que nous choisirions, un mode de vie fait d'interactions avec des cerveaux programmés ; si cette société est bien celle que nous souhaiterions, une société où l'on abandonne les plus vulnérables – vieillards, enfants, malades – aux machines, parce qu'on n'a pas le temps de s'en occuper. Voilà donc une illustration spectaculaire du formidable *paradoxe éthique* sous lequel nous vivons : dans le respect éthique scrupuleux des droits individuels, on nous prépare un monde qui est peut-être éthiquement détestable. Et ce paradoxe a quelque chose de tragique, dès lors qu'on nous présente l'avancée de ce monde technologique comme inéluctable.

Une éthique des modes de vie

Comprendre comment le système opère sur les acteurs permettra, aussi, d'identifier les moyens concrets par lesquels on pourrait se donner les moyens d'agir sur le système, plutôt que de le subir mécaniquement. C'est à cela que contribue aussi l'approche par les modes de vie : en n'isolant pas les pratiques les unes des autres (tel progrès en médecine, tel progrès en informatique, tel progrès en télécommunications),

en ne fragmentant pas les savoirs mais en s'interrogeant transversalement sur la manière donc chacun de ces domaines contribue à façonner un mode de vie, cette approche permet d'interroger et d'évaluer éthiquement les modes de vie en tant que tels – précisément ces modes de vie qui se reproduisent par la fragmentation de leurs constituants. C'est là un domaine globalement ignoré par la recherche en sciences humaines, qui ne connaît pas cette catégorie de « mode de vie » ; et l'éthique des modes de vie n'est à l'agenda d'aucun Comité d'éthique.

En l'occurrence, pour en revenir à l'exemple des robots, il s'agit de mettre en évidence la manière dont, de proche en proche, d'invention en invention, ils en viennent à peupler notre quotidien, à modifier et à façonner nos habitudes de comportement et à dessiner un nouveau contexte de vie. Ce mode n'est pas celui de la planification volontaire – car personne n'a eu le dessein explicite de fabriquer une société technologique –, ni celui du pur hasard historique, né de la conjonction d'événements au départ sans rapport les uns avec les autres ; le mode sur lequel ils progressent est plutôt celui de *l'émergence*, où une multitude d'actions isolées finissent par imposer, par leurs effets cumulés et convergents, une conséquence générale que personne n'a voulue comme telle. Dans le cas de la robotique, ces actions *isolées* (c'est-à-dire les diverses inventions et innovations) sont elles-mêmes volontaires, car personne ne peut construire un robot sans le vouloir ; et la conséquence générale, désormais prévisible, d'une société peuplée de robots est acceptée par ceux qui la provoquent (les ingénieurs en robotique), car il est normal que ceux qui se sont affairés une carrière durant à concevoir des robots de toute espèce acceptent la société qui en résulte. Mais est-elle acceptée par ceux sur lesquels elle a le plus d'impact, les usagers finaux, c'est-à-dire les citoyens ordinaires ? On ne leur a pas demandé, et il y a là, assurément, un grand paradoxe démocratique. Certes, encore une fois, on a la plupart du temps vérifié que les protocoles de recherche, puis la mise sur le marché, enfin les usages possibles soient éthiquement corrects, mais il n'est de la compétence ou de la responsabilité de personne de dire si l'usage de ces robots est, *d'une manière générale*, souhaitable. Le choix de la forme de vie qui en résulte ne figure évidemment pas dans leurs attributions, ni d'ailleurs dans celles de qui que ce soit. La robotisation de notre monde vécu par des robots éthiquement corrects échappe à tout contrôle. C'est ainsi que, de proche en proche, notre environnement se peuple de machines impérieuses, d'écrans autoritaires, d'androïdes

algorithmés. Nous nous y sommes habitués, nous l'avons accepté par défaut. Le propre de l'émergence, c'est précisément cela : nous faire passer de l'accoutumance progressive au fait accompli, sans solution de continuité.

C'est sur ce mode de vie que se greffe avec aisance le projet posthumaniste, qui en exprime les valeurs sous-jacentes avec une naïveté spectaculaire, prônant l'amélioration pour l'amélioration, l'immortalité pour l'immortalité, la transformation de l'humanité pour la transformation de l'humanité, hors tout contexte, hors toute réflexion sur le sens, la justice ou la finitude. Ce faisant, il profite en quelque sorte de notre mode de vie, de notre accoutumance progressive et aveugle au monde robotisé pour s'imposer par défaut, comme la suite inéluctable, déjà programmée dans l'ADN de nos machines d'un mode de vie qui s'implante jour après jour sous nos yeux. Il profite aussi de la fragmentation des pratiques et des savoirs grâce à laquelle il progresse pas à pas, insensiblement, comme par capillarité naturelle. On peut rappeler ici combien cette déconstruction/reconstruction technologique de l'homme qui est au cœur du projet posthumaniste et de ses « sciences convergentes » est en phase avec les exigences du capitalisme avancé, qui est en réalité le capitalisme qui avance⁹. Avec chacune des branches des sciences convergentes, on fait de la technologie qui va bien avec le marché. L'éclatement du vivant en briques élémentaires va bien avec le marché, parce qu'il permet d'octroyer des brevets sur le vivant. Les biotechnologies, à travers la métaphore du « texte génétique », ont permis aux sciences de la communication de contribuer de façon majeure à la colonisation de la vie par le capitalisme, avec toutes les questions redoutables que pose la question de la propriété intellectuelle sur le vivant. Mais plus fondamentalement encore, le projet posthumaniste cristallise en lui un choix politique originaire, qui encore une fois va bien avec l'air du temps libéral : en voulant améliorer la *nature* humaine plutôt que les *conditions de vie* de tout un chacun, le posthumanisme *décontextualise* l'être humain en se focalisant non sur le monde qui l'entoure, mais sur sa réalité biologique d'être vivant. La confiance dans la science prométhéenne va de pair avec une déresponsabilisation politique ; la décontextualisation de l'homme est simultanément un projet politique de dépolitisation.

Cette déresponsabilisation politique va elle-même de pair avec

9. Frederic Vandenberghe, *Complexités du posthumanisme : trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*, L'Harmattan, 2006.

ce qui est le moteur même des modes de vie, à savoir l'irréflexion éthique. Les modes de vie et les valeurs qui leur sont sous-jacentes étendent leur empire précisément par l'incapacité qu'on a à les saisir *comme tels*, comme catégorie et réalité sociale à part entière, ce qui les soustrait à la réflexion. C'est pourquoi le geste épistémologique de saisir le mode de vie comme un tout est en soi un geste *politique* : c'est un défi à la fragmentation des savoirs et des pratiques sociales qui impose dans le dos des acteurs des modes de vie qu'ils ne maîtrisent en rien. Cette fragmentation est donc l'irréflexion même ; c'est cette fragmentation qui empêche la réflexion, notamment la réflexion et l'évaluation éthiques.

Un Parlement des modes de vie

Le défi éthique que nous lance donc le posthumanisme, si l'on ne veut pas simplement qu'il s'installe par défaut comme un fait accompli, ce défi éthique est identiquement un défi *politique*. Nous avons vu que le paradoxe éthique de notre temps – un mode de vie où l'éthique est omniprésente, mais qui est incapable de juger les modes de vie eux-mêmes – s'alimentait de la fragmentation et du cloisonnement des savoirs et des pratiques, qui permettait au système de se déployer sans heurts. Cela veut dire qu'une réponse *individuelle* aux modes de vie que le système nous impose serait vaine et illusoire, confortant en fait le système dans sa marche en avant triomphale. C'est pourquoi seule l'instauration d'une institution *politique*, c'est-à-dire *commune*, pourrait être à la hauteur de ce défi. Sans une institution de ce genre, aucun agir ne pourra prendre corps, toute indignation est condamnée à rester vaine imprécation, le système continuera à reproduire et amplifier les conditions de sa domination. Une telle institution devra être le *lieu* d'un agir commun, le lieu où peut se former une volonté *commune*, orientée vers le monde et non vers les principes individualistes que défendent aujourd'hui tous les comités d'éthique. Et dans le désert individualiste actuel, il ne faut pas craindre d'imposer de manière volontariste la création de cet organe, afin qu'il anticipe sa fonction. Il y a urgence : on ne peut pas attendre que se dégage, sur la base des procédures politiques qui régissent actuellement le monde démocratique, un consensus sur la nécessité d'une institution évaluant les modes de vie : obtenir un tel consensus est totalement irréel,

étant données les forces en présence, l'inertie écrasante du système et le taux d'adhésion passive des individus au système qui les nourrit. Ne craignons pas de dire qu'il faut, par la lutte, bousculer le temps démocratique, le temps long des procédures, des négociations et des compromis, pour aller droit à l'urgence : créer, à l'échelle européenne par exemple, une forme de *Parlement des modes de vie*, creuset d'un agir commun qui permettra de réorienter la logique des systèmes qui ne sont livrés qu'à eux-mêmes.

J'entends déjà les objections monter de toute part : un Parlement ? Européen ? Une nouvelle usine à gaz ? Avec quels représentants, élus selon quelle procédure ? Un Parlement de politiciens ? Ou de membres de la société civile ? Représentatifs de quoi, de qui ? Avec quelle autorité, et sur qui ? Avec quelle force exécutive ? Avec quelle légitimité ? À cela, je réponds : tout sera bon. Tout sera bon qui favorise l'émergence d'un agir commun, qui soit capable de catalyser une volonté commune et de lui donner corps. Pour l'heure, l'important n'est pas le design institutionnel, mais bien que l'organe existe, sous une forme ou sous une autre. Il sera toujours temps, une fois qu'il existe, de le corriger, de l'améliorer, de le redessiner, de le repenser ; l'essentiel est de nous mettre à l'école du commun, pour briser le face à face tragique et entêté du système qui se déploie et de l'éthique qui reste impuissante. Il faut faire fonctionner notre imagination institutionnelle, créer, inventer, tenter ; il faut expérimenter de nouveaux possibles, faire advenir les conditions d'un autre rapport à la pratique, ne pas se laisser enfermer dans des routines sociales qui à chaque fois confirment et renforcent le système. Il ne faut pas se laisser intimider par la force normative du factuel, comme si l'on ne pouvait s'avancer que dans des chemins déjà tracés à l'avance ; il s'agit au contraire de se laisser guider par un idéal qui n'est pas encore, par du *contrefactuel* précisément, seul capable de démentir et d'enrayer la force écrasante de ce qui est.

C'est à l'évolution générale des modes de vie que nous invite à réfléchir un mouvement comme le posthumanisme. Si l'on considère en effet, comme je le fais, que celui-ci n'est que le symptôme objectif et porté à l'extrême des valeurs sous-jacentes à nos modes de vie, alors on ne peut pas se borner à simplement critiquer le posthumanisme, à débattre sur tel ou tel argument posthumaniste ou à évaluer telle ou telle de ses conséquences. L'ennemi, ce n'est pas lui ; l'ennemi, c'est *l'irréflexion* qui accompagne le développement de nos modes de vie en général.

Le problème auquel nous avons à faire face désormais, et qui dépasse de loin l'évaluation éthique du posthumanisme lui-même, est qu'en l'absence d'une institution des modes de vie, nos institutions sont aujourd'hui *entièrement asservies* à la reproduction du système, et à l'adhésion à ses valeurs sous-jacentes. Alors même que, selon une grande tradition de pensée inaugurée par Rousseau, la capacité institutionnelle de l'homme est ce qui est capable de nous arracher à la nature, le monde d'aujourd'hui a réussi à l'asservir massivement à une seconde nature, celle des systèmes qui se déploient selon un processus apparaissant comme irréversible. Les systèmes, et les modes de vie qu'ils nous imposent, sont devenus notre seconde nature, la cage d'acier de nos existences. *Homo Faber* a asservi *Homo Institutional* à son profit, et ce, en apparence, sans échappatoire possible. Le projet posthumaniste est le symptôme émergé de cet asservissement. C'est pourquoi, en saisissant réflexivement tout ce faisceau de phénomènes divers sous la catégorie de *mode de vie* considérée comme une catégorie sociale à part entière, on brise cette chaîne d'irréflexion et on se donne les moyens d'infléchir. Seule une institution du commun peut se révéler à la hauteur de ce défi.

Mark HUNYADI