

Corps et transhumanisme.

Quelle forme de rapport à soi les prothèses transhumanistes induisent-elles ?

Body and transhumanism. What type of relation to the self do transhumanist prostheses induce?

Adrien Péquignot



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2876>

DOI : 10.4000/leportique.2876

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2016

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Adrien Péquignot, « Corps et transhumanisme. », *Le Portique* [En ligne], 37-38 | 2016, document 10, mis en ligne le 01 octobre 2017, consulté le 25 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2876> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.2876>

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.

Tous droits réservés

Corps et transhumanisme.

Quelle forme de rapport à soi les prothèses transhumanistes induisent-elles ?

Body and transhumanism. What type of relation to the self do transhumanist prostheses induce?

Adrien Péquignot

- 1 Du fait des progrès techniques accomplis continuellement depuis la révolution industrielle en occident, jamais les hommes n'ont aussi peu utilisé les ressources de leurs corps qu'aujourd'hui. D'une part, les activités physiques dans la vie quotidienne se sont restreintes, grâce au développement de moyens de transports et de divers instruments ou machines ; d'autre part, l'adaptation à l'environnement a été facilitée par le confort (chauffage, eau chaude...).
- 2 Le corps tend toujours plus à être perçu comme un obstacle à l'adaptation à un monde toujours plus technicisé. Incapable d'égaliser les performances des inventions humaines, il ne s'y accommode en outre que partiellement, parfois difficilement, faisant alors signe de façon négative (fatigue, stress, émotions, douleurs...). Il se signale à soi dans des besoins élémentaires (manger, boire, dormir, avoir des relations sexuelles) ou dans sa résistance aux disciplines ¹ quotidiennes. Le corps ramène l'individu à sa condition d'être humain, trop humain : contrairement à la machine, il vieillit et est voué à la mort.
- 3 Dans ce contexte apparaît le transhumanisme qui, grâce aux apports de la biologie et des nouvelles technologies, permet désormais à l'homme de s'affranchir toujours plus des contraintes de son espèce. Le transhumanisme tend – notamment – à rendre le corps plus performant, résorbant ainsi l'écart entre l'homme et ses créations. Les innovations techniques apparues ces dernières décennies permettent en effet désormais de modeler la matière du corps elle-même. Le transhumanisme marque et accentue le passage d'un corps vécu comme *fatum* (destin) à un corps produit : l'homme augmenté (*exhanced*). La médecine n'est plus uniquement thérapeutique mais devient méliorative ; la notion même de santé évolue : elle devient « une santé *maximaliste*, construite, apte à décupler sensations, estime de soi et maîtrise du temps imparti » ².

- 4 Ce nouveau type de rapport au corps suscite parfois des réserves. Au corps conçu comme objet améliorable techniquement grâce à la biologie et à la génétique, certains opposent le corps comme lieu d'un vécu. Cette opposition s'enracine dans des conceptions différentes de l'humain. La conception socio-anthropologique du corps, que défend par exemple David Le Breton, se distingue de celle de la biologie et de la psychologie, sur laquelle s'appuie le philosophe belge Gilbert Hottois. Dans cette dernière, ce n'est pas l'acquis mais l'inné qui est déterminant : le patrimoine génétique et un instinct commun à toute l'espèce humaine conditionnent les perceptions et émotions du corps. Les partisans du transhumanisme ont tendance à minorer la part de l'acquis, notamment la dimension symbolique du corps. Hottois, notamment, reconnaît l'existence de cette symbolique, mais il la déprécie, la qualifiant de « technique du pauvre »³. Selon lui, elle est à dépasser par la « transcendance opératoire », c'est-à-dire par le dépassement de la condition humaine par la reprogrammation des gènes de l'homme.
- 5 La discussion entre biologistes et socio-anthropologues semble difficile : chacun des deux camps accuse l'autre d'*a priori* et de préjugés de type religieux, coupant court à toute discussion⁴. Les difficultés à établir un dialogue entre les partisans de ces deux approches tiennent à des objets de savoir et à des références différentes, ceci étant sans doute accentué par la méconnaissance des idées d'autrui. D'autre part, les enjeux financiers, politiques, sociaux et épistémologiques autour du corps et du transhumanisme sont majeurs aujourd'hui, expliquant également la profusion de discours parfois très opposés sur cette thématique.
- 6 L'apparition de techniques transhumanistes soulève des questions, celles-ci pouvant impacter grandement nos modes de vies et nos représentations⁵. Ici, nous nous focaliserons uniquement sur un aspect : quel type de rapport au corps induit le recours aux prothèses transhumanistes ? Ces prothèses peuvent-elles nous permettre de mieux vivre, d'enrichir qualitativement notre existence ? Si oui, sous quelles conditions ?
- 7 Pour tenter de répondre à ces vastes questions, nous allons nous questionner sur trois cas pratiques de recours aux biotechnologies. Ceux-ci nous permettront de trouver des *critères* pour penser le transhumanisme, afin d'entrevoir quelques-unes des *limites* à l'idée d'amélioration de l'humain.
- 8 Les transhumanistes travaillent à rendre le cerveau humain plus performant, en augmentant par exemple la concentration ou les capacités de la mémoire à l'aide de prothèses. Les progrès réalisés par la biologie dans la compréhension du fonctionnement du cerveau permettent d'ores et déjà de corriger des troubles du comportement au moyen d'implants cérébraux⁶.
- 9 Les avantages de ce type de techniques sont multiples pour le patient lui-même : ces implants sont efficaces, ceci dès leur pose, et la disparition du symptôme ne demande au patient que peu d'efforts comparé à un travail analytique. Il est plus simple de se faire implanter une prothèse qu'apprendre à se connaître, se découvrir et se confronter à une partie de soi-même dans le cadre d'une thérapie analytique par exemple.
- 10 En dépit de son incontestable efficacité, cette solution est un pansement existentiel : il s'agit d'une médecine palliative plutôt que curative, dans laquelle on supprime un symptôme sans en comprendre sa cause, celle-ci étant réduite à un problème d'ordre biologique. Ce qui a donné lieu à l'apparition du symptôme est nié ou dénié, mais reste présent et inconnu en dépit de la prothèse. Cette conception de la médecine entretient

une méconnaissance de soi voire une négation d'une partie de soi. Pourtant, dès l'Antiquité, les médecins grecs cherchaient à comprendre pourquoi un patient était malade, en situant le symptôme dans l'histoire du patient ; trente-quatre éléments étaient pris en compte lors d'une consultation médicale pour Hippocrate, soulignant l'importance de l'activité du patient dans le processus de guérison. Le fait que le patient soit absent du processus de guérison dans la médecine occidentale a déjà été décrit par les phénoménologues, les psychanalystes et les artistes ; toutefois, les prothèses transhumanistes accentuent encore la séparation entre sujet conscient et corps propre.

- 11 Assumer une part d'existence individuelle deviendrait-il une charge insupportable et intolérable, encore davantage de par la praticité et l'absence d'efforts promises par les techniques transhumanistes, celles-ci rendant toujours plus obsolètes les psychothérapies, longues et inconfortables psychiquement ? Le recours à des prothèses cérébrales pour soigner des troubles du comportement deviendra-t-il une nouvelle norme, une nouvelle condition du fait du développement transhumaniste ? Quelles seront les conséquences individuelles et collectives d'une conception du soin où la bonne santé s'acquiert au prix de l'ignorance voire de la négation d'une partie de soi ?
- 12 Le transhumanisme conçoit le corps comme quelque chose d'imparfait à améliorer grâce à des moyens techniques (prothèses, interventions génétiques...). Sans critiquer *a priori* les améliorations à apporter au corps, il semble toutefois qu'il y ait un risque à réduire le corps à un objet utile et façonnable, que la construction d'un corps performant devienne une nécessité pour s'adapter aux valeurs contemporaines et s'intégrer socialement, ceci dans un monde où l'existence sociale passe de plus en plus par l'appartenance à des réseaux, où donc la séduction et la perte d'une fidélité à soi deviennent nécessaires pour intégrer de nouveaux projets ⁷. Il semble dès lors qu'il y ait un risque que de nouvelles normes apparaissent et conduisent à l'oubli du corps comme lieu d'une subjectivité.
- 13 Le transhumanisme tend au développement de pratiques reposant sur la croyance que l'on peut construire son identité par l'exercice de la volonté seule, celle-ci étant perçue comme autonome et souveraine ; la transformation du corps vise alors à se rendre conforme à l'idée que l'on se fait de soi, de son corps. Or, croire à la toute-puissance de la volonté à l'égard du corps conduit à se couper de l'écoute de son corps ; dès lors, l'intériorité du sujet, son identité se réduisent à sa surface, à son image. Cette conception réductrice du corps conduit à croire que l'existence puisse s'envisager comme pur processus technique.
- 14 Ainsi, Gordon Bell, autour du projet MyLifeBits, a fabriqué une sorte de prothèse transhumaniste avant l'heure visant à collecter tous ses souvenirs et à archiver sa vie. Il a pour cela construit un dispositif prenant jusqu'à 1000 photos par jour, enregistrant ses conversations orales, et permettant également l'accès à de multiples documents numériques (e-mails, fichiers informatique). Au cours d'une interview à ce sujet, Bell « affirme que « décharger ses souvenirs » sur un ordinateur « donne en un sens le sentiment d'être lavé » ⁸. Selon Sherry Turkle, ce type de dispositif « soulage » à l'égard « du fardeau du récit individuel ». Bell recherche une certaine objectivité vis-à-vis de ses souvenirs ; pourtant, c'est la manière dont un moment est vécu qui importe, ce qui peut échapper à la conscience. Lorsque Marcel Proust écrit *La recherche du temps perdu*, c'est davantage le temps de *recherche* de souvenirs oubliés ou refoulés qui a du sens pour Proust que le fait de réussir à retrouver des souvenirs ; c'est cette recherche

qui transforme Proust, le retour du souvenir à la conscience marquant uniquement un accomplissement.

- 15 L'exemple de Bell nous incite à tempérer l'enthousiasme de certains transhumanistes à l'égard de ce type de prothèses, qui pourraient se révéler décevantes à l'usage.
- 16 Ainsi, il semblerait que le transhumanisme se développe actuellement au prix d'un oubli : celui de l'importance de la symbolique culturelle, des affects individuels, ceci en réduisant l'humain à un objet technique, façonnable d'après sa *seule* volonté. La condition corporelle est vue et vécue comme un fardeau duquel on peut se libérer grâce aux techniques transhumanistes, ce qu'illustrent également les projets de création d'utérus artificiels, visant à libérer les femmes de l'inconfort de l'accouchement et des inconvénients de la grossesse. Selon Henri Atlan, les couveuses artificielles vont devenir la norme dans l'avenir⁹. Tout en étant sensible aux contraintes liées au fait d'être enceinte, de tels desseins soulèvent quelques questions. Même si celle-ci est limitée, il y a sans doute au cours de la gestation une relation affective qui s'établit entre le fœtus et son environnement. Quelles seront les conséquences pour un fœtus de se développer dans un environnement artificiel médico-technique plutôt que dans un utérus ?
- 17 Si les incontestables progrès techniques ont permis une amélioration de la condition humaine, une libération individuelle et collective, il semble toutefois nécessaire de questionner à quel prix se font ces libérations. Que risque-t-on de perdre, d'un point de vue existentiel, dans le façonnement transhumaniste du corps ? Il est difficile de répondre avec exactitude ici, d'autant plus que ce que nous perdons n'est pas de la même nature que ce que nous gagnons. Toutefois, nous avons vu, dans les trois exemples cités, que le recours à ces prothèses de type transhumaniste peut entretenir une forme d'ignorance sur soi ou sur le monde. D'autre part, ne pas être à l'écoute de notre propre corps, de nos sensations, de nos affects tend à instiller un certain type de rapport au monde où nous nous coupons d'une partie de la réalité – comme peuvent le faire d'une façon extrême les psychotiques ou les paranoïaques. Il semble donc qu'il y ait un risque à ce que le développement transhumaniste rende étranger à son environnement et aux signes de son corps, en apportant des solutions *purement* techniques à des problèmes culturels, minorant ainsi l'importance des interactions entre le corps et son environnement. Réduire le corps à une machine que l'on administre chimiquement, sans comprendre ou voir le corps autrement que mécaniquement, conduit à une réification de l'existence.
- 18 Dès lors, à quelles conditions les prothèses transhumanistes peuvent-elles améliorer l'existence ? Pour Henri Atlan, le développement technique (comme les prothèses transhumanistes) améliorent la vie « si le progrès moral peut subir des accélérations comparables à celles des progrès techniques »¹⁰. Or, comme nous l'avons vu, ces avancées techniques et leurs applications se font parfois au détriment de la connaissance de soi et du travail sur soi. Le recours à des prothèses ne détruit-il donc pas les conditions nécessaires à un éveil individuel, celui-ci étant nécessaire à ce qu'Atlan appelle « progrès moral » à l'échelle d'une société ? Si ces techniques transhumanistes se développent, ne vont-elles pas instaurer de nouvelles normes, rendant caduques les moyens d'actions autres que biologiques ? Une tension est ici manifeste entre l'appropriation de son existence et le recours à des prothèses techniques, entre la volonté de maîtriser techniquement son corps et le désir de se connaître soi-même, qui nécessite au contraire une déprise de soi. Ainsi, construire son

corps et son identité à partir de prothèses techniques peut conduire à devenir passif à l'égard de sa propre existence, en dépit de la forte volonté parfois à l'œuvre dans ce processus par les acteurs.

- 19 Comment alors juger des techniques transhumanistes, ceci sans rejeter *a priori* les possibilités offertes ni les accepter par fascination pour la nouveauté ? Nous proposons, pour tenter d'apporter une réponse à cette question complexe, le critère suivant : le recours aux prothèses transhumanistes, le traitement technique du corps sont problématiques lorsqu'ils conduisent à minorer, à invisibiliser, à occulter ou à renier l'inconscient que le corps exprime et la dimension symbolique dans laquelle le corps s'inscrit. Le développement transhumaniste devient problématique lorsque de nouvelles techniques se développent *au prix* de cet oubli de l'humain, lorsque l'on considère que l'univers symbolique peut se réduire à un processus technique, lorsque l'on se coupe d'une partie de sa réalité vécue pour se conforter à sa volonté ou à l'image que l'on veut donner de soi. Ce critère nous semble plus précis que celui qui consisterait à identifier des usages où la technique serait inappropriée, comme le proposait l'historien américain Lewis Mumford¹¹ : en effet, la limite entre les domaines techniques et les domaines non techniques évolue avec le développement. Il nous semble en effet que, comme le souligne Isabelle Queval, et ceci à l'encontre d'une posture technophile ou technophobe, la technique est « l'autre de l'humain, lorsqu'il s'agit d'établir leurs identités », mais aussi que la « spécificité humaine [est] de vivre avec, dans et par la technique »¹².
- 20 La mise en lumière des limites du modèle matérialiste sur lequel s'appuient les transhumanistes ne conduit pas nécessairement à rejeter ce modèle et ses apports. Il nous semble ici qu'il faille faire preuve de discernement et distinguer l'analyse conceptuelle – qui permet de rendre plus visibles et compréhensibles certains phénomènes du corps dans la médecine et la biologie – de l'observation de la réalité que l'analyse conceptuelle – en dépit de ses incontestables apports – ne saurait circonscrire intégralement. Il existe en effet une part de vécu qui échappe, pour l'instant, aux modèles biologistes : l'humain n'est pas réductible à un ensemble de fonctions, et il existe une part du corps que la technique ne peut prendre en charge, singulière, dont chacun a à s'occuper.
- 21 L'importance de la dimension vécue du corps a été mise en lumière par les phénoménologues (opérant une distinction entre le corps que l'on a et le corps que l'on est), les analystes (montrant que le sujet conscient n'est pas maître dans sa propre maison, qu'il existe en lui un « Ça » qui le détermine à son insu) et de nombreux artistes ou écrivains. S'ouvrir à la part d'immaîtrisable du corps en soi semble être une condition nécessaire au façonnement de son corps avec discernement au moyen de techniques transhumanistes. Il semble donc que les problèmes individuels que pose le transhumanisme tiennent avant tout à un risque d'impréparation à user sciemment des techniques proposées. Une moralité et de nouvelles formes d'éducation semblent donc nécessaires pour utiliser avec discernement ce type de nouvelles techniques du corps. Celles-ci nous semblent d'autant plus nécessaires que certains partisans du transhumanisme prétendent que le développement technique puisse s'y substituer¹³. Au-delà de ce type de discours, de nos jours, la construction de son corps est parfois assimilée au souci de soi au sens antique du terme. Le souci de soi se dissout alors dans un soin du corps, dans une production technique de soi : il s'agit ici d'avoir un corps performant, « sain » ou esthétique, plutôt que d'être à l'écoute de soi et de son corps.

Ces techniques transhumanistes comportent un risque d'assujettissement aux normes contemporaines incitant à se rendre toujours plus performant, à accroître son pouvoir. Prendre soin de soi au sens socratique ne vise pas à améliorer son corps en vue de le rendre plus beau et plus performant, ni à tenter d'éviter des souffrances corporelles, mais au contraire à se confronter à la part de *vulnérabilité* qu'abrite chacun, en apprenant à se connaître, en reconnaissant son ignorance à l'égard de soi.

- 22 Ce décalage entre le degré de nos avancées techniques et notre capacité à en user avec consistance a déjà été évoqué en 1934 par Lewis Mumford : « Nous avons multiplié la demande mécanique sans aucunement multiplier nos capacités humaines d'y répondre et de réagir intelligemment devant elle »¹⁴. Ces capacités ne sont pas innées et s'acquièrent par une *éducation*. Il semble donc que l'apparition de techniques transhumanistes appelle à la constitution de nouveaux savoirs, au-delà de ceux relevant de l'ergonomie, ceci afin que tout un chacun puisse être capable de décider ou non d'utiliser de ces techniques et de les utiliser dans son propre intérêt.
- 23 Face aux risques d'oubli que présentent les techniques transhumanistes, il semble donc nécessaire d'élaborer de nouveaux savoirs et de nouvelles pratiques, individuellement comme collectivement, pour ne pas être captifs de ces avancées techniques.
- 24 Comment alors penser ces nouvelles formes d'éducation ? Si l'objet de cette vaste question dépasse le cadre de cet article, nous pouvons néanmoins ici poser quelques jalons pour un tel dessein.
- 25 Deux écueils semblent possibles dans une telle démarche. Le premier serait d'essentialiser la technique, comme l'ont fait Jacques Ellul et Martin Heidegger par exemple, considérant la technique comme indépendante de la culture. Or, c'est notre *rapport* à la technique et non la *nature* de la technique que le transhumanisme questionne. Le second écueil serait de réduire les problèmes posés par les prothèses transhumanistes à un travail individuel sur leur appropriation. Ceci conduirait à s'adapter au transhumanisme et aux valeurs de cet environnement (abondance, confort...) sans questionner celles-ci, ce qui risque d'être aliénant individuellement et déresponsabilisant socialement.
- 26 Pour produire de nouveaux savoirs et pratiques auxquels appellent le transhumanisme, nous nous proposons d'élaborer un horizon éducatif à partir d'une critique éthique de ce type de techniques. En ceci, la philosophie peut nous être utile et nous fournir quelques *repères* pour penser le transhumanisme. Montaigne et Emerson, par exemple, ont tous deux mis en évidence et en pratique l'importance de la force mentale et de la santé de l'esprit dans la vie quotidienne. Leurs écrits et surtout leurs exemples montrent que nous sous-estimons parfois le pouvoir du psychisme, même si d'autres facteurs interviennent par ailleurs.
- 27 Nous avons vu précédemment que le corps comporte une part d'immaîtrisable. Or, cet autre qui est en nous et qui nous hante demande un travail, une *élaboration*. Celui-ci implique d'accepter de faire l'épreuve de la réalité, c'est-à-dire d'avoir conscience de sa réalité et de celle du monde, ceci afin d'agir en étant présent à son existence comme au monde. Deux conditions semblent nécessaires à cette *épreuve de réalité* : la fidélité à soi et l'humilité.
- 28 La fidélité à soi (« *self reliance* ») au sens où l'entend Emerson¹⁵ ne consiste pas à fuir ce qui nous est désagréable, ni à rechercher le plaisir en permanence, dans toutes les situations, mais à ne pas écarter ou renier nos propres pensées et envies. Il s'agit ainsi

de mettre en mots ce qui nous est propre, ceci sans préjuger moralement de ce qui va être dit, ceci en assumant le décalage éventuel entre soi et le milieu dans lequel nous évoluons.

- 29 L'attitude d'Emerson nous incite à préserver des moments de temps pour soi, dans la solitude : celle-ci nous est nécessaire pour assimiler nos expériences (notamment celles avec les techniques), se préserver de l'insignifiance de nos propres bavardages, et mettre en lumière l'essentiel parfois perdu dans la banalité du quotidien ou dans le rythme effréné auquel nous vivons nos vies. Dans ces moments pour soi, il ne s'agit pas simplement de se trouver seul mais de se rencontrer, de se rendre sensible à soi et à ses désirs, ceci pour se réapproprier son rapport au temps et à soi.
- 30 Montaigne insiste également sur l'importance de moments d'existence non sociale, d'un temps pour soi, où l'on se retrouve face à soi-même. Ceux-ci permettent en acte de distinguer nos désirs de ceux d'autrui, d'écouter ou d'exprimer ce qui nous est propre sans le confondre avec ce qui concerne autrui. Ceci n'implique nullement de vivre à part de la communauté et de ne pas exposer ses idées à d'autres : Emerson parle également de l'importance de « dire la vérité » (to « *speak the truth* ») aux autres après ces temps d'ascèse.
- 31 L'ascèse apparaît donc comme une occasion de donner une forme à cette part d'étrangeté en nous. Ces moments d'existence non sociale sont nécessaires à un rapport à soi sain, permettant de se maintenir ouvert à une part cachée en soi-même, d'être à l'écoute de signes ou de manifestations de son inconscient, de s'approprier son existence donc, ce pour quoi les prothèses techniques ne sauraient suffire. C'est la découverte de l'autre en soi qui révèle à Montaigne ou à Proust leur propre identité¹⁶, alors que l'individu ayant recours à des prothèses amélioratives voudrait s'autodéterminer, le rôle de l'autre se bornant alors à l'approbation de cette supposée autodétermination.
- 32 La fidélité à soi n'est pas la toute-puissance de soi : elle demande de l'humilité. L'humilité au sens ou l'emploi Montaigne dans les *Essais* est distincte de celle au sens chrétien du terme, qui renvoie à la haine de soi, au *sentiment* de n'être pas grand-chose, de se sentir petit face au monde qui nous entoure. Or pour Montaigne, l'humilité est plutôt une *attitude non présomptueuse face au monde et à soi*, signalant une conscience de soi et des autres. En ce sens, elle est plutôt le signe d'une maturité, d'un rapport objectif à soi et à autrui. Elle ne s'oppose pas à la fierté mais à la présomption, c'est-à-dire à la méconnaissance de son ignorance¹⁷. L'humilité consiste à connaître ou à découvrir ses points faibles ; celle-ci permet à Montaigne de se rendre sensible à ses erreurs, de les voir comme telles et d'en prendre conscience au moment même où il les commet.
- 33 Montaigne nous montre que l'humilité s'acquiert en prenant conscience de sa propre ignorance. S'adressant avant tout à lui-même, il dit qu'« il faut [...] apprendre que l'on n'est qu'un sot »¹⁸, que « [nous] ne [voyons] le tout de rien »¹⁹. Être humble implique donc de se confronter à sa propre ignorance, de l'accepter, de s'y rendre sensible, d'en reconnaître les signes, ceci par exemple en décelant sa propre présomption dans ses propos ou intonations de voix.
- 34 Or, nous sommes parfois fortement attachés à notre ignorance, notamment parce que nous tenons à garder la face, auprès de nos proches mais aussi auprès de nous-mêmes. En effet, nous éprouvons parfois des difficultés à accepter de reconnaître nos désirs les plus profonds, ceux-ci étant parfois très éloignés de nos convictions morales ou de ce que nous nous figurons être. C'est donc notre attachement excessif à notre image

idéalisée de nous-mêmes qui nous empêche de voir les choses moins confusément. L'humilité permet de se défaire d'un attachement excessif à une image idéalisée de soi-même, ce qui semble plus sain que le recours à un substitut prothétique permettant de se rapprocher de cette image (en recourant, par exemple, à une prothèse transhumaniste pour masquer un symptôme d'ordre psychique et se croire en bonne santé mentale). Elle permet de se découvrir, d'apprendre à se connaître, ce qui permet, aussi, ensuite, d'agir davantage sur sa propre existence.

- 35 Montaigne s'est lui-même rendu sensible à son ignorance et à sa propre présomption, non pas en culpabilisant et en se reprochant d'être ignorant, mais en explorant son ignorance pour en comprendre les causes, pour voir dans quoi celle-ci s'originait. L'humilité est donc une condition à la fidélité à soi : Montaigne nous incite à *douter de nous-mêmes au nom de notre fidélité à nous-mêmes* ; ceci n'est paradoxal que si nous considérons que la totalité de notre être est réductible à ce dont nous avons conscience de nous-mêmes à un moment donné.

NOTES

1. Au sens où Michel Foucault l'entend dans le chapitre « Les corps dociles » de *Surveiller et punir*, où les corps sont une matière que les disciplines façonnent, afin de produire certains comportements et de rendre les corps efficaces ou performants.

2. Isabelle QUEVAL, *Le Corps aujourd'hui*, Paris, Folio Essais, 2008, p. 124.

3. Gilbert HOTTOIS, *Species Technica*, Paris, Vrin, 2002, p. 272.

4. Gilbert HOTTOIS dit par exemple qu'en matière de « réaction dogmatique, les personnalités “intellectuelles” ou “symbolistes” voire “morales” me paraissent l'emporter souvent » (*Species technica, op. cit.*, p. 217). De même, dans la partie fictionnelle de cet ouvrage, Hottois met en scène contre les technoscientistes des « anarches » qu'il dépeint comme des religieux. De son côté, David Le Breton emploie des termes bibliques connotés lorsqu'il décrit le projet transhumaniste : « La génétique tend à devenir idéologiquement [...] une forme moderne et laïcisée du *destin* [je souligne], une explication *totalisante* [id.] [...] qui exige la seule solution d'un recours à la génétique pour construire la *voie du salut* [id.] » (*Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 2008, p. 311 s.). La « honte du corps » auquel il fait souvent référence pour désigner ce qui pousse à la transcendance opératoire poursuit et actualise selon lui la condamnation du corps par le christianisme. Dans un autre ouvrage, il dit que le corps est « marqué du *péché originel* [id.] de n'être pas un pur objet de création technoscientifique » (*L'Adieu au corps*, Paris, Métailié, 2006, p. 10). L'ADN est ainsi vu par les technoscientistes comme une transcendance remplaçant l'âme : « L'ADN se transforme en une nouvelle religion proche de la gnose » (*Ibid.*, p. 114).

5. Ceci, notamment, socialement (qui aura accès aux techniques transhumanistes ?), environnementalement (qu'en est-il de l'empreinte écologique de ces techniques ?) ou sociétales (allons-nous devenir plus intolérants aux imperfections du corps dès lors que celles-ci seront traitables techniquement ? La performance deviendrait-elle la seule valeur, le seul critère pertinent pour le vivre-ensemble ?).

6. Ce qu'expose, entre autres, le documentaire « Un homme presque parfait », réalisé par Cécile Denjean et diffusé sur France 2 le 11 juin 2013 dans l'émission *Infrarouge*. Ce documentaire

montre une femme ayant eu recours à un implant cérébral pour supprimer les symptômes dus à des troubles obsessionnels compulsifs.

7. Voir à ce sujet Luc BOLTANSKI & Ève CHIAPPELLO, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, p. 186.

8. Cette citation et les suivantes sont extraites de Sherry TURKLE, *Seuls ensemble*, Paris, L'échappée, 2015, p. 461-468.

9. « Un seuil qualitatif de plus sera franchi [...] quand des utérus artificiels libéreront encore plus, si l'on peut dire, les femmes qui le voudront des contraintes de la grossesse. Bien que cela ne soit pas pour demain, peut-être faudrait-il commencer à s'y préparer. ». Henri ATLAN, « Les frontières revisitées », *Les Frontières de l'humain*, Paris, Éditions le Pommier, 2007, p. 20.

10. *Ibid.*, p. 21.

11. Lewis Mumford mentionne le risque d'utiliser la technique dans des domaines non techniques, lorsque nous avons « besoin de réagir directement sur la vie ou d'employer les arts humains ». Pour Mumford, la technique doit nous aider à vivre plus intensément, mais sans se substituer à l'esprit humain ou aux activités humaines mobilisant les corps et les émotions. Voir Lewis MUMFORD, *Technique et civilisation*, Paris, Seuil, 1950, p. 274.

12. Isabelle QUEVAL, *Le Corps aujourd'hui*, Paris, Folio Essais, 2008, p. 320-322.

13. Gilbert Hottois se demande « si les catégories de l'éthique conviennent bien pour penser la technoscience ». Gilbert HOTTOIS, *op. cit.*, p. 310 s.

14. Lewis MUMFORD, *Technique et civilisation*, Paris, Seuil, 1950, p. 242.

15. Voir l'essai « La confiance en soi » de Ralf Waldo EMERSON, *La Confiance en soi et autres essais*, Paris, Payot Rivages, 2000. Dans la version française de l'essai d'Emerson, « self-trust » et « self-reliance » ont tous deux été traduits par « confiance en soi ». Il existe pourtant une différence entre la confiance en soi et la fidélité à soi, la confiance étant une croyance, un sentiment, une valeur, alors que la fidélité à soi est une façon d'agir par-delà la conscience et les valeurs. « Self-reliance » est présent un plus grand nombre de fois dans le texte original, et Emerson insiste surtout sur la fidélité à soi entendue comme un processus actif. Nous parlons donc ici de terme de fidélité à soi plutôt que de confiance en soi, qui semble coller davantage à l'intention originelle d'Emerson.

16. Il faut souligner ici que celle-ci est toujours provoquée par une *rencontre* : une phrase d'un ami ou d'un amant, une œuvre d'art, la saveur d'une madeleine...

17. Voir à ce sujet l'essai « *Sur la présomption* » des *Essais*, Livre II, chapitre XVII. Montaigne s'y dépeint en décrivant ses défauts, mais aussi ses qualités.

18. Michel de MONTAIGNE, *Les Essais en français moderne* (trad. André Lanly), Paris, Quarto Gallimard, 2009, Livre III, Chapitre XIII, p. 1295.

19. *Ibid.*, Livre I, Chapitre L, p. 372.

RÉSUMÉS

Au-delà des possibilités de façonnement du corps qu'elles permettent ou promettent, les prothèses transhumanistes questionnent sur la qualité du rapport à soi et au monde qu'elles induisent. Celles-ci se développent parfois aujourd'hui au prix de l'oubli du corps en tant que lieu d'un vécu. Dès lors, le transhumanisme appelle à une nouvelle forme d'éducation, à l'élaboration

de savoirs et pratiques pour les utiliser avec discernement, pour ne pas être captifs des avancées techniques.

Beyond body construction allowed by transhumanist prostheses, that kind of technology is questioning how we want to live. The development of these prostheses sometimes leads to forgetting the body's life scope. Freedom and the possibilities that enable transhumanist technologies demand that we develop a new kind of education, one that would enable us to use them with discernment if we are to avoid falling captive to these technologies.

AUTEUR

ADRIEN PÉQUIGNOT

Adrien Péquignot est ingénieur en informatique (UTBM, 2004) et titulaire d'un Master 2 de philosophie (Université de Paris 8, 2015). Il donne actuellement des cours de philosophie en lycée en tant que contractuel dans l'Académie de Versailles.