

*PhD DISSERTATIONS OF
NORTHWESTERN ITALIAN PHILOSOPHY CONSORTIUM –
FINO*

**POUR UNE ONTO-ANTHROPOTECHNIE DE LA SPHÈRE HUMAINE.
LA QUESTION DE L'INTERDIT TECHNOLOGIQUE AU PRISME D'UNE LECTURE
PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU TRANSHUMANISME.**

Lombard Jessica (XXXIV Cycle)

2022

Comité de Thèse

Luca Savarino	[Directeur de thèse] Université du Piémont Oriental, Italie
David Doat	Université Catholique de Lille, France
Xavier Guchet	Université de Technologie de Compiègne, France

The copyright of this Dissertation rests with the author and no quotation from it or information derived from it may be published without proper acknowledgement.

End User Agreement

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No-Derivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode>

You are free to share, to copy, distribute and transmit the work under the following conditions:

- *Attribution: You must attribute the work in the manner specified by the author (but not in any way that suggests that they endorse you or your use of the work).*
- *Non-Commercial: You may not use this work for commercial purposes.*
- *No Derivative Works - You may not alter, transform, or build upon this work, without proper citation and acknowledgement of the source.*





AVERTISSEMENTS.

Les idées et opinions émises dans cette thèse n'engagent que la responsabilité de son auteur et ne reflètent en aucun cas celles des enseignants, des chercheurs ou du personnel de l'Université du Piémont Oriental « Amedeo-Avogadro », Consortium de Philosophie du Nord-Ouest (FINO), Italie.

Dans le cadre d'une synthèse anglaise, nous avons rédigé un tiers de cette thèse sous le titre : "TOWARDS AN ONTO-ANTHROPOTECHNIC OF THE HUMAN SPHERE. THE QUESTION OF THE TECHNOLOGICAL BAN THROUGH A PHENOMENOLOGICAL APPROACH OF TRANSHUMANISM."

Les mêmes droits de copyright s'appliquent.

RÉSUMÉ.

Le débat visant à évaluer dans quelle mesure la technique structure la sphère humaine est aujourd'hui grandement bridé par la vulgarisation d'analogies mythologiques (menace prométhéenne, etc.) ou narratives (menace de l'IA, du cyborg, etc.). De nombreux auteurs qui ont questionné en détail l'essence de la technique la scindent aujourd'hui selon deux modalités, résumées schématiquement en une technique (post)moderne et une technique ancienne, en évacuant la quiddité formelle de la technique. Le sentiment d'inquiétude qu'éprouvent nos sociétés face à l'autonomisation et à la puissance technique s'expliquerait par la discontinuité ontologique des relations humain-technique. Le transhumanisme, d'ailleurs, ne se fait-il pas l'incarnation concrète de cette rupture ?

Notre thèse postule qu'afin de correctement interpréter l'émergence de phénomènes comme le transhumanisme, nous avons besoin d'une lecture philosophique du phénomène de la technique. Cette lecture philosophique de la technique nécessite de réinterroger les racines anthropologiques et ontologiques de la technique elle-même.

Nous adoptons pour cela une approche phénoménologique de l'objet transhumaniste, qui se propose d'esquisser les enjeux métaphysiques propres à nos imaginaires techniques, en plus de servir d'entrée nouvelle à la question de la technique elle-même. La réduction eidétique nous permet de localiser les divergences internes au transhumanisme pour les rendre à l'expression d'un discours minimal, la volonté d'amélioration de l'homme par la technique. Ce discours manifesté et manifestant peut dès lors être pris en charge par la philosophie de la technique et servir de phénomène dévoilant, en prenant part à une discussion majeure et au demeurant largement entamée.

Malgré l'évolution culturelle et anthropologique de la technique et de ses objets, nous défendons l'hypothèse qu'il n'y a pas de rupture entre une technique moderne et une technique ancienne, et que l'émergence ou la solidification de formes d'imaginaires techniques contemporains participe ontologiquement de la sphère d'existence humaine, et non accidentellement. Notre intention est donc de revenir aux questions que soulève la technique envers l'être de l'humain, au lieu d'en rester à l'humain comme l'être soulevant des questions sur l'impact de la science et de la technique. Le transhumanisme est pensé comme une porte d'entrée à la question de la technique, permettant de réinscrire les relations humain-technique dans la temporalité d'une évolution continue, induisant l'adaptation renouvelée et plastique de l'homme à son milieu.

Notre première partie introduit le cadre conceptuel de la compréhension de l'objet technique, comme objet s'insérant dans les médiations humaines. Nous interrogeons cet objet à partir de points de repères familiers, entre mécanisme et finalisme, geste et médiation, organe et outil. Ces éléments nous permettent de déterminer certains apports phénoménologiques quant à l'unité organique et au rapport entre « util » et objet technique. Ces éléments de définition sont concrétisés dans l'analyse d'objets technoscientifiques contemporains, qui détermine les

convergences et divergences entre le mode d'existence des objets techniques et celui des objets émergents, afin d'induire la possibilité d'une continuité formelle dans l'ontologie de l'objet technique. Il devient nécessaire de questionner le rapport de l'humain à l'engagement de sa matérialité, et donc de ses rapports au milieu et à la temporalité.

Notre seconde partie cherche à revitaliser la phénoménologie de l'habitat par l'anthropologie, afin de faire jouer la technique au centre de la notion de vécu humain. Nous y replaçons le milieu technique au centre d'une épistémologie faisant travailler les notions d'intention, d'invention et d'imagination, pour reconstruire la relation de la technique à la virtualité humaine et proposer une analyse de l'évolution de la technique et de ses objets hors du cadre ontique de l'historicité humaine. Cette apparente autonomisation de la technique nous enjoint dès lors à questionner les ressorts du sentiment de danger que fait naître la technique contemporaine.

Notre troisième partie participe d'une tentative de redéfinition de l'humanisme, apte à dépasser l'interdit technologique et à témoigner de la réalité culturelle de la technique. Elle restructure les dangers rationnels et irrationnels dont la technique se fait le bouc-émissaire en les resituant en dehors de l'essence de la technique elle-même, à partir d'une métaphysique de la substance des objets mondains qui replace ces périls concrets dans le cadre de l'évolution anthropologique de modes de production et de la notion de progrès technique. Nous présentons ces éléments comme le symptôme du passage d'un imaginaire humaniste vers une forme d'imaginaire technique, dont l'exemple emblématique est l'émergence du transhumanisme.

La quatrième partie prolonge donc ces questionnements concrets en s'appuyant sur la façon dont le transhumanisme se réapproprie les enjeux métaphysiques de notre matérialité. Elle s'appuie sur la conception transhumaniste du corps humain à travers la différence thérapie/augmentation, qui dévoile l'invariant du phénomène corporel et vient revitaliser l'aspect véritablement ruptuel des considérations immortalistes transhumanistes. Celles-ci viennent en contrepoint à la relation existentielle de l'humain à la finitude, considérée comme horizon de structuration du temps et du monde. L'ouverture de la finitude à de nouvelles temporalités nous invite alors à questionner la façon dont le transhumanisme fait jouer une pensée de l'eschatologie et de la transcendance comme mesure d'un temps vécu.

Notre cinquième et dernière partie interroge par conséquent la notion de Grand Récit transhumaniste à l'aune de mythes techniques emblématiques, pour dévoiler la métapoétique de l'imaginaire qui sous-tend les discours transhumanistes et anti-transhumanistes. Nous en venons à resituer la mythification du transhumanisme dans un processus eschatologique et temporel plus général, prenant en compte le recours choisi des mouvements transhumanistes à l'optimisme technophile. Ces interrogations nous permettent de réinvestir nos analyses du milieu et de la temporalité pour synthétiser l'évolutionnisme continuiste faisant du transhumanisme un vecteur consistant de la structuration onto-anthropotechnique de la sphère humaine.

Mots-clefs : Technique, Transhumanisme, Phénoménologie, Métaphysique, Dasein, Interdit technologique, Évolution, Humanisme, Optimisme.

ABSTRACT.

The discussion about the extent to which technology structures the human sphere is nowadays severely hampered by the popularization of mythological (Promethean threat, etc.) or narrative analogies (threat of AI, cyborg, etc.). Many authors who have questioned the essence of technology in detail have come to divide it into two categories, roughly summarized as (post)modern technology and ancient technology, thus evacuating the formal quality of technology. The feeling of anxiety that our societies experience in front of the autonomy and empowerment of technology would be explained by the ontological discontinuity of the human-technology relations. Isn't transhumanism, incidentally, the concrete embodiment of this rupture?

Our thesis postulates that in order to correctly interpret the emergence of phenomena such as transhumanism, we need a philosophical reading of the phenomenon of technique. Now, a philosophical reading of the technique is only possible by questioning the anthropological and ontological roots of technology itself.

Our intention to use philosophy to tackle this complex and highly mediatized issue of transhumanism leads us to reinvest pre-existing and absolutely fundamental metaphysical questions regarding the relationship between technology and human beings. We have chosen to take a phenomenological approach to better understand transhumanism, in order to outline the metaphysical issues at stake in our technical imaginary, as well as to serve as a new entry point to the question of technology itself. The eidetic reduction allows us to identify the internal divergences of transhumanism in order to express a minimal discourse, the desire to improve the human being through technology. This dialogue can from then on be assumed by the philosophy of technology and serve as a revealing phenomenon, while taking part in a major discussion that is still ongoing.

In spite of the cultural and anthropological evolution of technology and its objects, we defend the hypothesis that there is no rupture between a modern technology and an ancient one, and that the emergence or the solidification of forms of contemporary technical imaginaries contributes to the ontological sphere of human existence. Our purpose is to return to the questions that technology raises towards the being of the human, instead of staying at the human that raises questions about the impact of science and technology. The transhumanism is considered as a starting point to the question of technology, which allows to reinstate the human-technology relations in the temporality of a continuous evolution, and induces a renewed and plastic adaptation of the human being to his environment.

Our first part introduces the conceptual framework of the understanding of the technical object, as an object embedded in human mediations. We question this object from familiar landmarks, between mechanism and finalism, gesture and mediation, organ and tool. This allows us to determine some phenomenological aspects regarding body unity and the relation between "paraphernalia" and technical object. These defining elements are embodied in the analysis of

contemporary techno-scientific objects, which determines the convergences and divergences between the mode of existence of technical objects and the one of emerging objects, in order to induce the possibility of a formal continuity in the ontology of the technical object. It is then necessary to question the relationship of the human being to his materiality, and thus his relationship to his milieu and temporality.

Our second part aims at revitalizing the phenomenology of the dwelling through anthropology, in order to bring technology into play at the center of the human experience. We put our technical milieu back at the center of an epistemology that focuses on the notions of intention, invention and imagination, in order to reconstruct the relation of technology to human virtuality and to propose an analysis of the evolution of technology outside the ontic framework of human historicity. This apparent independence of technology requires us to question the reasons behind the feeling of threat that contemporary technology gives rise to.

Our third part reshapes the rational and irrational dangers of which technique is the scapegoat by placing them outside the essence of technology itself. We start from a metaphysics of the substance of worldly objects which locates these concrete perils within the framework of the anthropological evolution of production modes and technical progress. We present these elements as the symptom of the transition from a humanist imaginary to a form of technical imaginary. This transition participates in a redefinition of the humanism that is able to overcome the technological ban and to testify of the cultural reality of technology. The emblematic example of these new technical imaginaries is the emergence of transhumanism.

The fourth part thus extends these concrete questionings by focusing on the way in which transhumanism reclaims the metaphysical stakes of our materiality. It is based on the transhumanist conception of the human body through the difference therapy/enhancement, which reveals the invariant of the body phenomenon and revitalizes the truly disruptive viewpoints of transhumanism on immortality. They contrast with the existential relation of the human to finitude, considered as a structuring horizon of time. The opening of finitude to new temporalities invites us to question the way in which transhumanism brings into play the thought of eschatology and transcendence as a measure of lived time.

Therefore, our fifth and last part questions the notion of transhumanist Grand Narrative in the light of emblematic technical myths, in order to unveil the metapoetics of imaginaries that support transhumanist and anti-transhumanist discourses. We locate the mythification of transhumanism in a more general eschatological and temporal process, taking into account the chosen recourse of transhumanist movements to technophilic optimism. These interrogations allow us to reinvest our analyses of the milieu and temporality to synthesize the continuistic evolutionism that makes transhumanism a consistent and metaphysical vector of the technical organization of the human sphere.

Key-words: Technology, Transhumanism, Phenomenology, Metaphysics, Dasein, Technological ban, Evolution, Humanism, Optimism.

REMERCIEMENTS.

À Dalí,

Puisse-t-il avoir découvert, en plus de la peinture et de la littérature, les méandres insondables de la philosophie, pour en éclairer les abysses de son pinceau rocheux de Cadaqués.

Je ne dis rien pour Ballard ni Ducasse, qui distinctement connaissaient déjà tout cela, lorsqu'ils survolaient leurs propres esprits le crayon à la main.

Aux artistes et penseurs qui nous accompagnent.

J'ai conscience que cette énumération ne sera jamais que fragmentaire et suggestive. Elle ne peut subsumer la diversité des gens que j'ai rencontré ces dernières années et dont les préoccupations rejoignaient, d'une façon ou d'une autre, les miennes propres.

Je remercie tout naturellement mon directeur de thèse, Luca Savarino, pour la confiance qu'il a placée dans la direction d'une étudiante non-italophone, et sa capacité à relire une thèse dans une langue qui n'est pas la sienne. Cette thèse n'aurait pu être écrite en dehors du français sans perdre sa proverbiale substantifique moelle.

Avant toute autre chose, je remercie Barbara Carnevali pour avoir envisagé, dès la fin de mon master, la possibilité d'une affiliation doctorale avec un laboratoire italien. Cela m'a grandement encouragée à sauter le pas de la carrière universitaire.

Bien qu'il ne soit aucunement au courant de ce qu'il est advenu de moi depuis, je remercie également Roberto Casati pour avoir accepté, il y a déjà quatre ans de cela, de diriger mon master de philosophie après ma sortie de l'armée. Votre confiance a eu une importance considérable pour ma reconversion.

Plus près de moi à cette heure où s'esquisse un nouveau pan de ma vie, je remercie chaleureusement l'équipe Éthique, Technologie et Transhumanisme du laboratoire de recherche ETHICS (ETH+ - ETHICS EA 7446) de l'Université Catholique de Lille. Ce port d'attache m'a accompagnée à travers les délicates années de confinement qui m'ont géographiquement éloignée de l'Italie.

Je remercie tout particulièrement le responsable d'ETH+, David Doat, dont la rencontre en 2019 s'est suivie d'un soutien constant, et se concrétise aujourd'hui par l'honneur qu'il me fait de participer à mon jury.

Au même titre, je remercie sincèrement Xavier Guchet, qui me fait l'honneur de participer au jury d'une thèse largement modelée par ses travaux.

Je remercie l'ensemble de mes collègues du laboratoire ETHICS, pour leurs conseils avisés et leur bienveillance, notamment ceux dont la relecture attentive et experte s'est confrontée aux fragments épars d'une thèse inachevée : Anne Alombert, Franck Damour, Laure Dobigny, Éric Fournieret, Héloïse Michelon, Yves Pouillet, Tyler Reigeluth...

Merci aux chercheurs externes qui ont accepté de se soumettre au même exercice et d'apporter à ma rédaction de vibrantes remarques : messieurs Augustin Berque, Philippe Huneman, et à ceux

dont la rencontre a été déterminante : Henri Atlan, Bernadette Bensaude-Vincent, Jean-Yves Goffi...

Je remercie mes amis et contacts du côté des transhumanistes, posthumanistes, métahumanistes, et tout ce que la modernité a pu inventer d'-isme pour nous encourager à généreusement développer nos imaginaires techniques et à repenser la fécondité des relations entre l'humain et cette sphère qu'il habite : Dinorah Delfin, Jaime Del Val, Francesca Ferrando, Stefan Sorgner, et au cœur de l'Association Française Transhumaniste Marc Roux, Didier Coeurnelle, Frédéric Balmont...

Plus près de moi encore, je remercie mes amis et ma famille, mes parents et mon inestimable petite sœur, pour leur affection et leur confiance. Je vous souhaite un bonheur infini.

À présent et pour toujours, je remercie la femme qui partage ma vie et dont je ne saurais dépeindre en quelques lignes l'importance, tant elle s'étend loin au-delà de mon horizon et l'englobe d'une douce lumière. Il n'est jamais nécessaire que le doctorat soit une œuvre solitaire et aliénante, et jamais aliénation et solitude n'auront eu plus fougueux adversaire que le soleil qui nous berce. Noémie, cette thèse n'aurait pas été la même sans toi. Je dédie ces derniers mots à ta relecture minutieuse et passionnée, et au beau parcours de pensée qui nous a menés jusqu'à l'émergence de l'image surréaliste du bébé tractopelle.

SOMMAIRE.

AVERTISSEMENTS.	III
RÉSUMÉ.	IV
ABSTRACT.	VI
REMERCIEMENTS.	VIII
SOMMAIRE.	X
<u>OUVERTURE.</u>	<u>1</u>
I. DE L'ÉCUEIL TRANSHUMANISTE À L'IRRÉSOLUTION ÉTHIQUE : UN JEU DE MIROIR.	2
A. Proposition pour une philosophie du transhumanisme.	4
B. Évolution théorique, entre philosophie de l'absurde et phénoménologie.	9
II. GLISSEMENT THÉMATIQUE : LE PROJET D'UNE ONTO-ANTHROPOTECHNIE.....	17
A. La question de la technique : une approche métaphysique.	20
B. Contextualisation phénoménologique.	25
<u>α. UNE LECTURE PAR LES FONDAMENTAUX : L'OBJET DE LA TECHNIQUE.</u>	<u>32</u>
I. LE PARADIGME DE L'INSTRUMENT ET DE L'ORGANE.....	35
A. Réflexion introductive contre une conception instrumentale de la technique.	35
B. Cet objet qui se détache de l'organisme.	44
II. UNE THÉORIE TRANSVERSALE DE LA CHOSE À L'OBJET.....	71
A. L'étant, ou les choses mondaines.	72
B. L'objet technique, ou les choses humaines.	94
III. UNE ÉTUDE DU MODE D'EXISTENCE DES BIO-OBJETS.....	126
A. Les technosciences : paternité d'un nouvel objet philosophique.	127
B. Le bio-objet : filiation d'un nouvel objet artificiel.	134

β. ÉBAUCHE D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA SPHÈRE HUMAINE : TEMPORALITÉ ET SPATIALITÉ TECHNIQUES. 151

I.POUR UN MÉNAGEMENT DU MILIEU HUMAIN. 156

- A. Le *Wohnen* heideggérien. 161
- B. L'*Umwelt* uexküllien. 175
- C. La *positionalität* plessnerienne. 200

II.POUR UN ÉVOLUTIONNISME ÉPISTÉMIQUE DU TEMPS TECHNIQUE. 216

- A. Les modes de la connaissance technique. 218
- B. L'évolutionnisme continuiste de la technique. 238

γ. CRITIQUES DES RUPTURES : UNE PENSÉE DU CONTINUISME TECHNIQUE. 257

I.LA TECHNIQUE, UNE MENACE ONTOLOGIQUE ?..... 258

- A. Altération du milieu : le dépôt du monde. 260
- B. Altération du temps : un progrès régressif. 287

II.DE L'HUMANISME AU TRANSHUMANISME, PASSAGE OU RUPTURE ? 302

- A. La « nature humaniste » et ses tentatives. 303
- B. Production, évolution et engendrement de l'humain. 326
- C. En explosant l'horizon humaniste : la domestication technique. 342

δ. VARIATIONS FORMELLES D'UNE HUMANITÉ TECHNIQUE : LES STRUCTURES FINIES. 370

I.L'IMAGINAIRE TECHNIQUE ET SES AVATARS TRANSHUMANISTES, UNE INTRODUCTION..... 373

- A. Origines et concrétisations du concept. 373
- B. Le transhumanisme en relief. 382

II.LE CORPS SCINDÉ, DU DUALISME CLASSIQUE À L'HYBRIDATION TECHNOLOGIQUE. ... 399

- A. Du corps tombeau au corps vécu. 399
- B. Des sutures médicales aux prothèses anthropotechniques. 421

III.LE TEMPS INFINI, D'UN ÊTRE-VERS-LA-MORT EN QUÊTE D'IMMORTALITÉ..... 462

A.	Contempler la maladie : un transhumanisme de la finitude.	462
B.	Contempler le temps : une phénoménologie de la finitude.	479
<u>ε.</u>	<u>IMAGINAIRES ESCHATOLOGIQUES ET TECHNIQUES : LE GRAND RÉCIT</u>	
	<u>TRANSHUMANISTE.</u>	<u>499</u>
	I.L'ARGILE TRANSHUMANISTE : ENTRE RELIGION, MYTHE ET HERMÉNEUTIQUE.....	504
A.	Dans le sillage des mythes gréco-antiques.	514
B.	Les fabrications dédaléennes.	539
	II.D'UNE ONTOLOGIE DU RELIGIEUX À LA MÉTAPHYSIQUE DE LA TECHNIQUE.....	549
A.	L'apothéose transhumaniste : entre théodicée et théogonie.	549
B.	La transcendance transhumaniste : du statut métaphysique de la technique.	570
C.	L'eschatologie transhumaniste : des contingences arborescentes.	587
	CLÔTURE.	612
	ÉCLAIRCIE.	621
	ANNEXES.	622
	BIBLIOGRAPHIE.	650
	TABLE DES MATIÈRES.	680

OUVERTURE.

En 2015, le magazine *Science* élisait CRISPR-Cas9 « découverte majeure de l'année¹. » En 2020, le prix Nobel de Chimie récompensait les chercheuses française et américaine à l'origine de l'invention de cette technique, Emmanuelle Charpentier et Jennifer Doudna. CRISPR-Cas9 est une endonucléase, c'est-à-dire une enzyme capable de couper l'ADN² en milieu de chaîne, d'où son surnom de « ciseaux génétiques ». Les techniques de clivage en ingénierie génétique permettent l'introduction de certains gènes ou l'inactivation d'autres. Pourtant, l'utilisation de Cas9 diffère des méthodes de découpe avec les nucléases à doigts de zinc ou les protéines TALEN. D'une part, contrairement aux enzymes précitées, Cas9 n'est pas une enzyme de restriction : elle ne nécessite pas la présence d'un site de restriction (une séquence particulière de nucléotides dans la molécule d'ADN cible) reconnu comme unique site de coupure possible. D'autre part, son ciblage direct est guidé par l'ARN : la simple modification de la séquence de celui-ci permet de cibler la séquence ADN complémentaire. CRISPR-Cas9 permet donc d'intervenir en deux zones de coupe précises qui correspondent aux deux brins de la double hélice d'ADN.

Cas9 représente donc une avancée technologique considérable en thérapie génique, qui pourrait permettre la mise au point de traitements de pathologies héréditaires liées à la mutation d'un gène unique et contribuer à éliminer certaines maladies. Prenons pour exemple la cardiomyopathie hypertrophique contre laquelle Cas9 a déjà été testée sur le génome d'embryons humains viables aux Etats-Unis, par l'équipe du biologiste Shoukhrat Mitalipov³.

En toute logique, des questions éthiques mais également ontologiques sont soulevées par ces procédés innovants mais controversés. Toutefois, l'un des acteurs en jeu ne souffre aucune hésitation : selon les discours transhumanistes, les avancées médicales et anthropotechniques rendent préférable, à la seule évolution naturelle, la tentative proactive de l'amélioration humaine. « La technologie CRISPR-Cas9 pourrait nous permettre, à l'avenir, d'influer sur les mécanismes du vieillissement tels que la sénescence cellulaire, et permettre à l'être humain de gagner en longévité et de rester en bonne santé⁴. »

Mais qu'est ce transhumanisme, qui semble poser une définition ontologique *a priori* de l'homme (comme être pouvant ou devant s'améliorer via la technique) sans même contextualiser

¹ (Science News Staff, 2015)

² Acide désoxyribonucléique, molécule constituant le support de l'information génétique héréditaire.

³ (Ma et al., 2017)

⁴ (Cavallasca, 2017)

les problématiques éthiques que font émerger les objets techniques ? Sommes-nous aussitôt face à un écueil ? Le transhumanisme n'est-il qu'un nouvel eugénisme, qui ne dit pas son nom ?

I. De l'écueil transhumaniste à l'irrésolution éthique : un jeu de miroir.

À l'origine, notre projet visait à introduire la résolution des tensions philosophiques et éthiques qu'institue l'eugénisme envers les mouvements transhumanistes. Malgré leurs divergences irréconciliables, mouvements eugénistes et transhumanistes sont réunis sous le label commun de deux *mouvements technoprogressistes*, c'est-à-dire fondant ou pouvant fonder certains de leurs objectifs respectifs sur le progrès des évolutions techniques et technologiques.

L'eugénisme se définit en son sens dépassionné comme l'ensemble des recherches et des pratiques favorisant l'apparition de caractères génétiques (eugénisme positif) ou l'élimination de maladies héréditaires (eugénisme négatif), et ayant pour terme l'amélioration de l'humain. Il peut être pratiqué dans un cadre privé ou familial non coercitif, comme l'interruption volontaire de grossesse, ou dans la sphère publique par la mise en place d'une idéologie politique.

Le concept d'« amélioration humaine⁵ » qui sous-tend cette définition soulève de nombreux enjeux. Malgré leur complexité, tout projet eugéniste visant à améliorer l'humanité aurait pu sembler irrémédiablement disqualifié par les procédés opérés au cours de l'histoire dans l'objectif de sa réalisation, dont l'exemple le plus bouleversant (mais non le seul) fut celui de l'Allemagne nazie. Les questions éthiques et ontologiques soulevées par la notion d'*anthropotechnie* forment le cadre spéculatif ayant permis à Habermas d'accuser d'« eugénisme libéral⁶ » l'évolution technoprogressiste actuelle. En effet, l'anthropotechnie recoupe une politique publique ou privée volontaire qui, si elle n'est pas nécessairement irréversible, n'exclut pas la création de nouveaux caractères génétiques. Son lien avec les perspectives eugénistes précitées est donc évident et singulièrement problématique. « [L'anthropotechnie] est une intervention délibérée qui, par l'application des sciences biomédicales, vise à améliorer une capacité existante dont disposent la plupart des êtres humains normaux ou à créer une capacité nouvelle, en agissant directement sur le corps ou sur le cerveau⁷. »

Les récents progrès technoscientifiques pouvant participer d'une forme d'anthropotechnie étendent donc le champ des possibles en matière de sélection et d'extension des caractéristiques humaines, allant parfois jusqu'à susciter l'image de l'eugénisme. Or, l'anthropotechnie est assimilée, récupérée et questionnée par les multiples discours transhumanistes, dans leur dimension commune d'amélioration individuelle ou sociale par les moyens de la technique et de la science.

⁵ Le terme *enhancement* (ou *human enhancement*) s'est imposé, avec celui de médecine d'amélioration, pour qualifier l'amélioration humaine préférentiellement restreinte à l'anthropotechnie biomédicale et n'incluant pas l'éducation, le langage, les arts, soit la modalité culturelle d'amélioration. Sa polysémie s'avère néanmoins problématique et nous considérons le terme *anthropotechnie* moins nébuleux à l'emploi.

⁶ (Habermas, 2002)

⁷ (A. Buchanan, 2011, p. 23)

Notre projet de recherche initial visait donc l'appropriation et la mise en rapport de ces enjeux, en articulant les formes d'eugénisme et les mouvements transhumanistes par l'intrication ou l'opposition des principes performatifs qu'ils plébiscitent. Certains axes de l'anthropotechnie relèvent-ils de l'eugénisme et, si oui, à quelle manifestation de l'eugénisme appartiennent-ils ? En ce sens, eugénisme et transhumanisme relèvent-ils de l'amélioration de l'homme et/ou de sa domestication (au sens que lui donne Sloterdijk) ? Ceci ne signifie aucunement que les mouvements transhumanistes sont eugénistes, ni qu'ils approuvent l'eugénisme ou les eugénismes, ni même que les postulats théoriques de l'eugénisme se réduisent aux dérives épouvantables du siècle passé.

C'est la compatibilité (ou l'incompatibilité) des interrogations et perspectives des mouvements technoprogressistes qui était en question, dans le sens où l'éthique de la technique (technoéthique) est forcée de suivre, de s'accorder ou de cadrer les avancées des technosciences et le champ des possibles qu'elles induisent. Les nouvelles difficultés entraînées par l'anthropotechnie, elle-même plébiscitée par une pluralité de mouvements transhumanistes, forceraient donc la technoéthique à former le visage futur d'un éventuel eugénisme. L'éthique ne serait plus qu'un conséquentialisme devant (ré)agir *a posteriori* sur des objets récemment advenus, sans imaginer ni même reconnaître la complexité des effets à venir, ni prétendre s'appuyer sur une base philosophique solide.

Mais que sont ces réflexions éthiques, qui porteraient des jugements moraux et normatifs sur les objets techniques, sans même prendre en compte la question du rapport ontologique que l'homme entretient avec la technique ?

Ce jeu en miroir dévoile à la fois les problèmes d'un transhumanisme réduit à sa plus simple et naïve apparence, à la fois ceux d'une réflexion éthique limitée au conséquentialisme. Les nouvelles virtualités et potentialités techniques semblent accentuer la vision contingente de la sélection naturelle et son éventuel désaveu au profit de théories technoprogressistes. 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, l'imaginaire et la normativité...

Il nous faut au contraire revenir à la manière dont l'objet ou le phénomène transhumaniste a pour nous une véritable dimension de recherche philosophique, qui nous inscrit peut-être dans ce que Franck Damour a nommé les « transhuman studies⁸ ». Pour cela, il nous faut annoncer ce que nous entendons par transhumanisme [cf. **δ.I.A**⁹].

⁸ « 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. » (Damour, 2017, p. 53)

⁹ Étant donné la transversalité de certains thèmes, termes ou domaines, cette notation nous permet de renvoyer le lecteur aux parties directement concernées par la mention. Ici, par exemple, le renvoi indique que la notion de transhumanisme est détaillée en partie **δ**, chapitre **I**, section **A**.

A. Proposition pour une philosophie du transhumanisme.

En remontant à son archéologie première, on entend souvent dire que le mot transhumanisme est d'abord recensé en 1957 chez Julian Huxley – l'un des biologistes à l'origine du *Manifeste des généticiens*¹⁰. Néanmoins, Olivier Dard et Alexandre Moatti¹¹ rappellent à raison l'existence de ce mot (en un sens certes différent) sur la scène intellectuelle française dès les années 30, notamment chez Jean Coutrot, un proche d'Huxley ; mais également dans le *Paradis* de Dante.

Dans son texte fondateur, Julian Huxley décrit le transhumanisme de sorte que « l'homme demeurera l'homme, mais se transcendant en réalisant les possibilités de sa nature humaine et à leur avantage¹². » Naturellement, les avancées technoscientifiques actuelles diffèrent de celles de son époque et le terme transhumanisme prend aujourd'hui un sens plus large, en quoi il nous semble préférable de parler de *mouvements transhumanistes*.

La diversité de ces mouvements et de leurs manières d'aborder la question de l'évolution humaine et de la technique est précisément ce qui nous permet de penser le transhumanisme comme un objet théorique viable. Malgré cela, cette diversité n'est que rarement mentionnée, et le terme *transhumanisme* sert généralement d'appellation collective visant à discuter toute proposition technoprogessiste s'appuyant sur certaines thématiques ou certains auteurs communs.

Par conséquent, la notion de transhumanisme, constamment réutilisée par les médias, est altérée par de nombreux présupposés. Ce n'est plus un phénomène dont les initiateurs, les moyens et les destinataires s'étudient rationnellement, mais une image qui en recouvre d'autres : le transhumanisme est une somme d'apparences démultipliées. Les effets d'annonce des manifestes transhumanistes sont amplifiés par les réponses à teneur futurologique, éthique ou politique qui en résultent. Les univers littéraires, cinématographiques et vidéoludiques prenant pour enjeux des questionnements que soulèvent également les mouvements transhumanistes participent d'un imaginaire commun qui peine aujourd'hui à démêler le progrès technique envisageable de l'art chimérique. Malheureusement, la déconstruction de tout problème par la simplification qu'en fait l'offre médiatique et le « mauvais journalisme » n'est pas uniquement une gêne, mais un véritable danger, comme le souligne Norbert Wiener.

¹⁰ Ce *Manifeste* de 1939 prône un eugénisme socio-progressiste, qui n'oublie pas dans l'hérédité l'impact du milieu humain, du milieu familial et du milieu socio-culturel. L'amélioration qualitative de la population, objectif avoué d'une humanité qui prendrait en charge son évolution, y dépend d'une marche de concert entre politiques sociales et théorie eugéniste. « Cette question "Comment la population mondiale peut le plus efficacement être améliorée génétiquement ?" soulève des problèmes bien plus larges que ceux qui sont purement biologiques, des problèmes que le biologiste rencontre inévitablement dès lors qu'il tente de mettre en pratique les principes de son propre champ de spécialité. Car l'amélioration génétique effective de l'humanité dépend de changements majeurs dans les conditions sociales, et de changements corrélatifs dans les attitudes humaines. » (Huxley et al., 1939)

¹¹ (Dard & Moatti, 2016)

¹² (Huxley, 1957)

Dans cette période où la vie et la mort de la race humaine dépendent d'une évaluation correcte de certains problèmes bien définis qui nous sont imposés par le développement de la technique, [...] il est d'une importance vitale pour notre survie d'apprendre à distinguer entre la science, qui est une préoccupation constante, et un bavardage populaire à propos de la science¹³.

Notre choix du transhumanisme procède de cette urgence théorique et pratique née d'un phénomène hautement médiatisé, effrayant pour certains, porteur d'espoir pour d'autres. Rarement un phénomène a nécessité une telle refonte de son poids symbolique, une telle déconstruction des valeurs arbitraires et subjectives qu'il recouvre, et un tel dépoussiérage de ces effets d'annonce.

Nous ne nions pas que ces éléments aient un fort intérêt spéculatif et posent de fascinantes 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 est véritablement ce que nous qualifions d'*imaginaire technique*, à savoir une sollicitation de l'imaginaire par la réalité technique qu'il mobilise et déploie. Mais ces imaginaires persistants portent également la marque d'une menace à venir qui suscite en retour diverses craintes et perspectives antagonistes.

Dans une perspective de recherche, nous tâchons d'aplanir toute prise de position et d'évacuer ces modalités de présence, dont l'énumération pourrait faire l'objet d'une thèse à part entière. Notre angle d'approche, qui se veut proprement philosophique et non historique, économique ou socio-politique, nécessite un regard distancié des enjeux éthiques que pose le transhumanisme et de ses implications sociales.

Néanmoins, étant donné que le transhumanisme est majoritairement présenté sous l'angle de propositions médiatiques et d'opinions critiques, il nous faut commencer par expliciter l'appareil de déconstruction que nous mettons en place. Cet appareil relève majoritairement d'un refus de l'aveuglement technophile ou technophobe, et d'une rationalisation de ses effets d'annonce.

L'enjeu du rôle médiatique dans la présentation du transhumanisme est de taille, puisqu'il sert insidieusement de base théorique aux questionnements éthiques et socio-politiques qui s'ensuivent. Ceux-ci peuvent reposer sur un matériau d'analyse peu fiable, qui créent les conditions de possibilité de ce que nous appelons une *éthique technico-imaginative* ; un ensemble complexe de suggestions et de contrindications éthiques, basées sur des propositions spéculatives ou anticipatrices majoritairement nées des hypothétiques progrès des réalités techniques. La proposition « si nous augmentions l'espérance de vie, il y aurait trop de générations à vivre simultanément en même temps », en réponse aux recherches sur le longévisme, est un exemple typique de cette éthique technico-imaginative. Elle spéculé d'ores et déjà les normes ou le résultat d'une technologie pour longtemps encore en développement, si elle arrive un jour à terme, sans prendre en compte la diversité et l'imprédictibilité des évolutions socio-politiques qui auraient

¹³ (Cassou-Noguès, 2014, p. 127, Archives de N. Wiener)

lieu entre temps en réponse aux mutations multifactorielles de nos sociétés – parmi lesquelles l’augmentation de la population.

Cette éthique qui se pense à partir d’objets techniques non actualisés, mais surtout non actualisables, trouve un terreau fertile dans la teneur de certaines propositions transhumanistes, lorsqu’elles envisagent un futur bien au-delà de notre portée. Le cas de la Singularité Technologique de Kurzweil [cf.ε.II.A] en témoigne emblématiquement. La Singularité consiste en l’avènement à moyen terme d’une super IA autonome dépassant la raison humaine et terminant l’évolution biologique. Ce sont précisément les avancées spéculatives de cette éthique technico-imaginative qui mènent aux amalgames en générant un sentiment d’urgence. David Chalmers dresse ainsi le portrait des *conséquences* qu’aurait sur l’humanité la Singularité Technologique, bien que celle-ci-même soit à l’état de fiction théorique. Selon lui, les possibilités sont au nombre de quatre : 1/ l’humanité s’éteindrait définitivement, 2/ l’humanité serait isolée de l’IA supérieure, 3/ l’humanité serait subordonnée à l’IA supérieure, 4/ l’humanité serait informatiquement intégrée à l’IA supérieure¹⁴. De telles projections concernant une technologie encore inexistante frappent évidemment l’imagination et expliquent en bonne partie les présupposés qui encombrant le phénomène transhumaniste. Mais un élément linguistique s’impose immédiatement : le terme d’« IA » prête à confusion et impose une prise de position envers ce qui est devenu un sujet de société. Comme le signale justement Jean-Gabriel Ganascia, l’appellation n’est pas anodine. « Il s’agit en fait de l’intelligence *avec les moyens* de l’artificiel. Mais derrière, il y a en même temps l’idée d’une entité qui, tout d’un coup, va être douée d’intelligence¹⁵. » La première définition s’accorde aux recherches scientifiques existantes tandis que la seconde bourgeoise dans l’esprit journalistique, médiatique et spéculatif.

C’est ce dernier esprit, qui ne recherche pas d’idée viable de l’objet qui le préoccupe, que nous essayons d’écarter de nos enjeux de recherche. Ces effets d’annonce sont selon nous insuffisants pour l’analyse du phénomène transhumaniste, mais également pour l’étude philosophique de la question de la technique elle-même, et du rapport entre technique et sphère humaine. En effet, la tentative de s’approprier un questionnement technique à partir d’une éthique technico-imaginative entraîne des réactions majoritairement aveugles au réel. Selon les gros titres, une expérience encore récente aurait soi-disant permis à deux ordinateurs de « communiquer dans une langue indéchiffrable par l’homme¹⁶ », voire d’inventer « une langue secrète sans que l’on sache comment¹⁷. » Naturellement, l’événement a fait grand bruit. Pourtant, le compte-rendu de l’expérience scientifique menée à cette occasion relativise totalement ces conclusions : deux IA, spécifiquement programmées pour communiquer entre elles sans qu’une troisième IA ne puisse les décoder, ont réussi à protéger leurs communications – après plus de 7000 tentatives et l’aide

¹⁴ (Chalmers, 2010)

¹⁵ (Ganascia, 2017) Nous soulignons.

¹⁶ (David, 2016)

¹⁷ (Morgen, 2016)

du programmeur¹⁸. Cette discussion à peine isolée entre deux ordinateurs passe difficilement pour nous projeter dans le cadre dystopique d'une humanité informatisée dominée par des robots an-éthiques.

Il n'y a aucune commune mesure entre ces expériences de pensée, fussent-elles souhaitées ou non par leur narrateur, et leur réalité pratique. L'écart est tel que le philosophe Jürgen Habermas a critiqué en des termes peu élogieux ces « spéculations adolescentes sur l'intelligence artificielle supérieure des futures générations de robots¹⁹. » Dans le même ordre d'idée, nous ne reviendrons pas sur les critiques de certains penseurs bercés de cette même vision magique qu'ils dénoncent et pour lesquels le transhumanisme ne peut irradier que « [d']utopistes souffrant de misologie [...] qui produit la misanthropie²⁰ » ; ou d'intellectuels pâtissant malheureusement d'un « handicap moral », ainsi que le souligne Ion Vezeanu, peu après avoir décrits les scientifiques comme des « gamins dépités et frustrés par la vie [dont] l'impétuosité [des] désirs nécrophiles a de quoi nous étonner²¹. » L'exacerbation de ce qu'il nous faudrait appeler le « scandale transhumaniste » dépasse et annule la réalité : il est médiatiquement décidé que l'avènement du transhumain nous guette, ce qui renforce les critiques à l'égard de ce qui n'est pas encore.

La plupart des avancées technoscientifiques actuelles subit donc une extraction de son contexte et un basculement dans la lignée mystico-hypothétique. Toute prévision technophile ou technophobe semble pour le moment à reléguer au rang de tribune catastrophique et les auteurs concentrés sur un transhumanisme conjectural tel qu'il apparaît dans les manifestes du genre risquent de manquer les véritables problématiques.

Ainsi, excepté comme expérience de pensée éthique ou politique, la conception ou la critique d'un élément non encore advenu perd son sens philosophique, tant le contexte socio-culturel de telles propositions atténue voire empêche que soit menée une analyse correcte de leurs enjeux théoriques. La conséquence marquante de l'effervescence des effets d'annonce médiatisés et des tentatives d'éthique technico-imaginative est autrement problématique et discutable : pour certains détracteurs, le transhumanisme n'existe pas sur le plan philosophique. Selon Jean-Michel Besnier, il s'agit d'un « simple plaidoyer favorable à la cause des technologies innovantes et souvent un catéchisme à l'usage de ceux qui veulent croire dans le pouvoir régénérant des machines²². »

Pour notre part, nous considérons cette vision du transhumanisme comme partielle. Comme précisé, les spéculations sur la possibilité ou la véracité de ces perspectives n'entrent pas dans le

¹⁸ Pour le résumé concis de l'expérience par d'autres journaux, on peut citer Agence Science-Press. 2016. *Cryptographie : Ceci n'est pas Terminator*, sciencepresse.qc.ca [Site de vulgarisation scientifique] ; et Poulain Maubant. 2016. *Non, deux IA n'ont pas inventé en 2016 une langue indéchiffrable*, medium.com [Site d'information], consultés le 04/03/2018.

¹⁹ (Habermas, 2002, p. 29)

²⁰ (Vezeanu, 2007, p. 136)

²¹ (Vezeanu, 2007, p. 145)

²² (Hottois et al., 2015, entrée « Posthumain », p. 106)

cadre de notre étude, non plus que de savoir si l'anticipation politique et sociale de changements technoscientifiques menacent notre présent. Par voie de conséquence, nous ne discutons ni le bien-fondé des diverses théories transhumanistes, ni celui des auteurs condamnant *a priori* ce qui reste à l'état de spéculations – pour la simple raison qu'un traitement théorique de l'avenir reste un exercice paradoxal en soi. Nous nous dissociions ainsi de ce qui touche de trop près la vulgarisation médiatique du transhumanisme, prompte à ensemençer de tels excès, à l'instar de Gilbert Hottois, qui doute qu'il faille uniquement rendre le transhumanisme « suspect de complaisance entre la tyrannie du désir et du caprice²³. » Une réflexion proprement philosophique sur les mouvements et discours transhumanistes, et leurs détracteurs, doit se démarquer des effets d'annonce médiatique et de l'éthique technico-imaginative qu'elle entraîne presque inévitablement. Le discours des mouvements transhumanistes révèle bien plus qu'une humanité qui ne contrôlerait pas ses passions et s'infantiliserait dangereusement. Ces énoncés distancient par principe le transhumanisme de toute conception métaphysique. Pourtant, le transhumanisme renouvèle aujourd'hui les enjeux de la technique et des technosciences dans l'espace de discussion et de recherche. Il relance ainsi le débat sur la croissance, la puissance et le mouvement (δύναμις) de la technique, mais également sur la finalité, conceptualisée ou non, du progrès et de l'évolution humaine. Il devient impossible d'ignorer que la technique pose à l'homme des questions sur sa vérité, sa mythologie et son devenir.

Dès lors, il ne s'agit pas de déterminer quelle est la philosophie du transhumanisme, entendue comme le propos philosophique que développent les transhumanistes. Il ne s'agit pas non plus de lui accoler un prédicat ou une catégorie philosophique, et de faire du transhumanisme « une *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 souhaitable²⁴. » Au contraire, nous souscrivons au postulat suivant lequel, si le transhumanisme ne vise pas à répondre à la question ontologique « qu'est-ce qui est ? », il éclaire toutefois sur le sens anthropologique de « qu'est-ce que être ? ». Nous ne cherchons pas à saisir le transhumanisme tel qu'il serait éventuellement à venir, mais tel qu'il se dévoile aujourd'hui à nous – et ce qu'il dévoile de l'évolution de notre rapport à la technique. C'est en cela que le transhumanisme est un sujet d'étonnement proprement philosophique.

Selon nous, la question de la technique est ontologique et anthropologique avant d'être politique, éthique ou sociale. Ou, plus précisément, du fait d'être une question ontologique et anthropologique, la question de la technique est également politique, éthique ou sociale. Il nous faut donc résister à la capture normative pour penser la technique avec l'homme, et non pour ou contre. Car 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 technique²⁵. » Il en va de même, à plus forte raison, pour le transhumanisme. Dès lors, afin

²³ (Hottois et al., 2015, entrée « Transhumain », p. 161)

²⁴ (Hottois, 2017, p. 73) L'auteur souligne.

²⁵ (Arjakovsky et al., 2013, entrée « Technique », p. 1274)

d'aborder ce phénomène de façon philosophique, il nous faut employer une méthode philosophique. La méthode d'analyse qui constitue le cadre théorique majoritaire de notre thèse est la *méthode phénoménologique*.

B. Évolution théorique, entre philosophie de l'absurde et phénoménologie.

Nous présentions auparavant notre projet comme le rapport de l'*absurde* au transhumanisme, en nous interrogeant sur les répercussions du sentiment de l'absurde sur les excès techniques. Nous reprenions pour cela la définition camusienne : « ce divorce entre l'homme de sa vie, l'acteur et son décor, c'est proprement le sentiment d'absurdité²⁶. » Dans une telle perspective, la réflexion agit comme un miroir réverbérant qui exclue l'homme du décor, cet acteur modifiant la scène par sa simple présence et intellection, et qui l'inclue dans le même mouvement, comme acteur vivant cette même scène. L'absurde, schématiquement compris comme cette inclusion-distance au monde, implique notamment une pensée de la finitude, de l'insatisfaction ; précisément certains éléments inhérents à la recherche de l'amélioration humaine, que prend explicitement en charge le transhumanisme. Le longévitéisme ou l'immortalisme par exemple, deux axes dont les espoirs et les recherches se centralisent autour du prolongement de l'espérance de vie et du dépassement de la mortalité humaine, semblent typiques d'un effort d'extraction de l'homme de sa propre condition, résultant de sa relation à l'absurde et de l'angoisse qui s'ensuit. L'expérimentation technoscientifique visant à faire tendre le sujet humain vers une immortalité potentielle ne serait-elle pas la tentative, déjà mille fois répétée, de l'individu cherchant à s'extraire de sa situation ? Comme le dit Raoul Hausmann, « l'homme a toujours essayé de se prouver son immortalité, sinon corporelle, du moins en s'imaginant que son Âme est immortelle²⁷. » Le transhumanisme, sous cet angle, n'invente rien : il témoigne.

Cependant, il est possible de considérer que le sentiment de l'absurde (qui dépasse bien entendu Albert Camus pour se trouver exemplifié, par exemple, dans le néant pascalien), quoique fondamental pour l'expérience humaine et la compréhension intime de sa condition, ne suffit pas à la pensée philosophique. L'expression de ce sentiment manque peut-être la portée explicative et prospective, plus méthodologique, que soulève le lien entre technique et phénomène humain.

La bascule entre un domaine philosophique et le suivant s'est donc opérée à l'appui de notions issues de la phénoménologie, notamment heideggerienne.

Bien qu'il s'agisse historiquement et conceptuellement de champs philosophiques distincts, la parenté phénoménologie-existentialisme-absurde qui relie Heidegger à Camus, en passant par Sartre, est indéniable. En employant ce terme d'absurde, Camus exprime une intuition fondamentale comparable à celle de Martin Heidegger. Dans son analytique du Da-Sein²⁸,

²⁶ (Camus, 1985, p. 20)

²⁷ (Hausmann, 2005, p. 77)

²⁸ Être-le-là : traduction de François Vézin, qui retranscrit la dynamique de l'inclusion participative du Dasein au monde via l'article *le*. Formellement, Dasein signifie être-là. (*Da* : là ; *sein* : être).

Heidegger présente l'homme comme l'étant qui s'avère le seul capable de questionner le monde afin de penser la question de l'être, et par extension la question du non-être. Ce questionnement spécifique à l'homme implique une séparation entre celui qui recherche et ce qui est recherché – séparation qui n'est aucunement physique ou spatiale. Cette manière de connaître est une mise à distance entre le sujet et son objet, c'est-à-dire le paradoxe d'une rencontre, d'un rapprochement instauré par la réflexion, qui pourtant éloigne. Par l'application de sa pensée, la possibilité de faire advenir l'être des étants, l'homme est acteur d'une interaction singulière avec le monde ainsi dévoilé.

En termes de filiation philosophique, la conception existentielle de l'humain comme Dasein, être-au-monde dont la conscience pourtant l'en distancie, est le point de départ des conceptions existentialistes et absurdes, quand bien même elles font l'économie du concept même de Dasein. Puisque faire l'archéologie de la filiation théorique entre absurde à phénoménologie serait un travail considérable et infécond pour notre objet premier, la question de la technique, nous nous sommes désolidarisés de l'absurde pour nous concentrer, avec les mêmes objectifs, sur la phénoménologie.

Notons de prime abord que la phénoménologie appelle à une réduction eidétique permettant de réduire à peu de choses les préjugés et de dépasser ce qui reste au fixisme d'un état unilatéral. La réduction eidétique est une méthode visant à faire abstraction de la conscience que nous avons de l'existence des choses et de leurs caractéristiques accidentelles, pour mettre en évidence leur essence en atteignant une intuition de l'*eidōs* (on retrouve ici le sens de l'Idée platonicienne) de la chose, qui forme sa structure substantielle et invariable. Dans le cadre du transhumanisme, la médiatisation apocalyptique ou technophile, les manifestes futurologiques, les avancées technoscientifiques envisagées ou actuelles, ne sont que certaines de ses esquisses ou de ses *prismes*. La réduction eidétique circule autour du sujet d'une façon tout à fait différente.

[Afin de] renoncer à tout ce qui est factuel ou ne se présente que de telle ou telle manière [...] on procède à une multiplicité de variations, [...] on focalise son attention sur ce qui demeure inchangé dans la multiplicité ; c'est-à-dire l'essence, qui est ce quelque chose d'identique qui se maintient sans cesse au cours du processus de variation, [...] l'invariant²⁹.

Ainsi, la phénoménologie propose par principe de nous éloigner des apparences du phénomènes pour dévoiler son être véritable. Pour François-David Sebbah, la réduction eidétique est même le dénominateur commun de la phénoménologie : « on pourrait désigner comme "phénoménologue" qui s'attache à l'exigence de réduction³⁰. » Sebbah précise qu'il fait référence à la phénoménologie « continentale », car les usages de la phénoménologie qui sont faits en philosophie analytique et dans les sciences cognitives se détournent explicitement de l'exigence de réduction. Cette méthode qui s'arrache de ce qui apparaît pour se porter vers le mouvement invariant de l'apparaître nous éloigne de l'image sous laquelle vient figurer le transhumanisme.

²⁹ (Biemel, 2009, p. 170)

³⁰ (Sebbah & Salanskis, 2008, p. 188)

Ici, le terme d'image peut être pris au sens le plus ordinaire, car tout un chacun possède du transhumanisme une ou plusieurs images en tête – un bras cyborgisé, un cerveau branché sur l'IA d'un ordinateur, un humanoïde robotique, etc. Ces images photographiques, ces images de magazines ou de journaux, de manifestes et de dénonciation, ne forment que l'esquisse apparente du transhumanisme.

À l'inverse, la réduction eidétique l'incorpore *en tant qu'être manifesté et manifestant*, c'est-à-dire, comme le dit Heidegger à propos du phénomène, le *manifeste*. Loin de constituer un plaidoyer technophile ou une condamnation technosceptique, avancer un propos philosophique sur le transhumanisme revient à le manifester pour ce qu'il propose réellement, afin de faire émerger au-delà des apparences la façon dont le transhumanisme pose la question du rapport de l'homme à la technique. Ce changement radical de perspective nous pousse à nous distancier de la recherche d'une éthique technico-imaginative, risquant de garroter les études sur la technique et ses avatars technoprogressistes et imposant de prendre parti pour ou contre en préambule. Nous cherchons à saisir le phénomène transhumaniste et son discours sur les relations humain-technique à travers un prisme différent, celui d'une lecture phénoménologique de ce qui se manifeste.

Car l'intérêt véritablement primordial de cette approche résulte du fait suivant : toute étude phénoménologique dissimule une phénoménologie de l'humain. Cela signifie que tout regard phénoménologique dévoile l'humain qui se manifeste derrière le phénomène étudié. C'est dans ce cadre que s'inscrit l'anecdote éclairante de Simone de Beauvoir.

Aron désigna son verre [à Sartre] : "Tu vois, mon petit camarade, si tu es phénoménologue tu peux parler de ce cocktail, et c'est de la philosophie !" Sartre en pâlit d'émotion ou presque ; c'était exactement ce qu'il souhaitait depuis des années : parler des choses telles qu'il les touchait et que ce fût de la philosophie³¹.

Jean-Paul Sartre s'inspire de la phénoménologie, dans son essai d'une anthropologie phénoménologique, pour élaborer les thèses formelles de l'existentialisme athée. L'anecdote citée, loin de faire de la posture phénoménologique une attitude fourre-tout qui s'intéresserait à la trivialité des objets tels qu'ils apparaissent – n'importe quel verre à cocktail –, caractérise au contraire un regard philosophique incluant à la fois le monde tel qu'il se donne à l'homme, à la fois l'intellection de la conscience telle qu'elle se donne au monde, telle qu'elle « [touche] » les choses. Ce mot employé par Simone de Beauvoir discerne, anticipe déjà la dimension des sens, de l'intuition, de l'immédiateté. C'est de cette façon que toute étude phénoménologique porte transcendentement une phénoménologie de l'humain. Elle n'oublie pas que derrière l'interprétation des phénomènes se positionne le facteur interprétant, c'est-à-dire l'homme, et que tout sens est donné par l'homme *en même temps* que se manifeste l'homme derrière le sens. Voilà pourquoi Merleau-Ponty a pu écrire de la phénoménologie qu'elle est « la philosophie qui replace les essences dans l'existence³². »

³¹ (de Beauvoir, 1960, p. 157)

³² (Merleau-Ponty, 1989, I)

La phénoménologie, souvent étendue à l'expression « méthode phénoménologique », tire donc des choses un dévoilement explicatif, non uniquement une esquisse descriptive. Penser la technique sous l'angle de l'absurde camusien pourrait d'office entraîner la méprise suivante : de faire sous-entendre, comme il est possible de le croire en lisant l'exemple du longévitéisme, que la peur de la finitude humaine et le rejet de cette condition absurde accentueraient une forme d'hubris voulant dépasser l'humain, et exprimée paroxystiquement dans les excès technoscientifiques contemporains et à venir. C'est de tout autre chose dont nous allons témoigner par le regard phénoménologique : que, dissimulée sous les mouvements transhumanistes se *redécouvre* ou se *manifeste* la finitude humaine, d'emblée présente et dévoilée *par* l'effervescence des débats technoscientifiques actuels. Un renversement total de propos s'opère. Nous tâcherons dans cette thèse de faire montre d'une pensée fluide et souple, ne plaquant pas un ensemble de concepts phénoménologiques sur le transhumanisme pour en décrire les points de coupe, mais nourrissant l'un par l'autre afin d'entretenir leur correspondance et leur dialogue. Par conséquent, notre travail ne porte pas sur le rapport de la technique à l'absurde, mais sur la fécondité d'une lecture phénoménologique du transhumanisme, en ce qu'il réinvestit nos questionnements techniques. C'est ainsi qu'en matière de cadre théorique, le champ de l'absurde est remplacé, de lui-même semble-t-il, par la phénoménologie.

1. Succession et dissension : l'héritage de l'analytique existentielle.

Pour mieux comprendre ces éléments introductifs, il nous faut revenir à la phénoménologie husserlienne. Husserl dénonce les philosophies systématiques révélant une vision du monde schématique de l'esprit de leurs penseurs ; de fait, il se refuse à poser aucune théorie quant à la nature de la connaissance. Ce philosophe des mathématiques et de la logique décrète au contraire l'importance d'une philosophie scientifique.

Son objectif, explicité par l'anecdote de Simone de Beauvoir, est le fameux « retour aux choses mêmes³³ » c'est-à-dire aux phénomènes. Par cette expression, Husserl s'oppose au positivisme dominant la seconde moitié du XIX^e siècle. Pour le positivisme, les propositions métaphysiques et théologiques sont stériles car toute connaissance scientifique valide s'appuie sur des faits expérimentaux. À cet égard, si l'on considère le positivisme comme la pensée objective qui vise à établir les réalités sur le sol originaire des faits, Husserl se dit lui-même positiviste, voire seul véritable positiviste. C'est sur la définition de « fait » et la manière d'arriver à l'expérience d'un « fait » qu'Husserl entre en désaccord avec le positivisme. Pour lui, le vécu immédiat et l'expérience première du monde sont des faits, à partir desquels les énoncés scientifiques sont formulés. En somme, le positivisme prétend bâtir des vérités logiques sans comprendre d'où proviennent les faits dans lesquelles ces vérités s'enracinent. Il suppose que le sens du monde préexiste à notre esprit et qu'on peut y « trouver » des vérités objectives et neutres, sans concevoir que le fait de trouver, de formuler, de bâtir, d'énoncer des vérités présuppose notre entendement. Ce qui nous est « donné » par les faits, selon le positivisme, présuppose en réalité une donation,

³³ (Husserl, 1900–1901/1962, p. 171)

une expérience, une perception. Laquelle, naturellement, est toujours parcellaire et incomplète ; c'est la raison pour laquelle notre compréhension du monde se figure par « esquisses » (*Abschattungen*) et attend d'être vérifiée et constituée – même pour les sciences formelles comme la logique et les mathématiques. Le retour aux choses-mêmes ne consiste pas à aller vers les faits, mais à comprendre la genèse en l'homme du sens des choses. Ces éléments font la base de la phénoménologie husserlienne, telle qu'elle sera également comprise par Heidegger et par l'ensemble des phénoménologues après eux.

Ce « retour aux choses même » n'est pas uniquement l'ouverture d'un champ de perception qui aurait été oublié, à savoir l'étude de la choseité, mais un mouvement (retour) de la conscience vers les choses – nommée l'*intentionnalité* – nécessitant une conversion du regard fondamentale à la phénoménologie. Cette variation du regard abandonne la perception froide de l'apparence indirecte des choses pour s'attacher à la manière qu'ont les objets de se présenter, comme un va-et-vient agissant entre ce qui est pensé et ce qui pense.

L'apport d'Husserl à la philosophie est en ce point indiscutable. Sans prendre en compte l'intentionnalité husserlienne, le phénomène ne serait qu'un objet à-plat dont l'homme prétendrait pouvoir étudier l'image de façon absolument objective. C'est précisément cette perspective positiviste, qui implique que les propositions théoriques et les connaissances non encore validées par des faits expérimentaux soient inconsistantes, qu'Husserl rejette. Avec lui, la conscience cherche à se libérer du réceptacle d'images passif qu'il lui était donné d'être pour recouvrir sa dimension de mouvement. Percevoir, se souvenir, imaginer, comprendre ne sont pas des processus statiques mais dynamiques duquel le sujet fait partie intégrante.

Notre étude s'imprègne, par conséquent, de ce premier apport du regard phénoménologique suivant lequel l'homme transparait dans tout acte de conscience, non seulement en tant que sujet percevant mais en tant qu'objet de la perception.

Pour étudier et comprendre un phénomène, *telle la technique*, il ne s'agit plus de décrire, cadrer et se rapporter à la façon dont il apparaît, mais d'aller vers son essence, sans nier l'intentionnalité qui le vise. La phénoménologie se réapproprie son moyen d'étude, la conscience, mais également son champ d'étude, le phénomène.

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 fondement³⁴.

Dans son sens usuel, tout phénomène est une simple monstration. Au sens phénoménologique, les phénomènes, quoique susceptibles de se laisser percevoir, le plus souvent ne se montrent pas. Ceci implique une redéfinition de la vérité, déterminée non plus comme adéquation (de l'image à

³⁴ (Arjakovsky et al., 2013, p. 1017, entrée « Phénoménologie », traduction par François Fédier du §7.C d'Être et Temps)

l'idée, du réel au conceptuel) mais comme dévoilement (*alétheia*). À titre d'exemple, chez Heidegger, la question de la technique n'est plus considérée depuis celle de la technologie, comme ensemble de schèmes et relations d'objets et d'activités techniques, mais depuis celle de l'essence de la technique. De même, la question de l'outil ne renvoie plus aux instruments en tant qu'objets réels et instanciés, mais à la compréhension de la notion d'ustensilité.

Dévoiler l'être de la chose, en deçà des connaissances objectives de l'homme, revient à dépasser cette apparence qui, du fait de se montrer, détourne et dissimule son être. Le phénomène n'est pas ce qui se présente immédiatement dans sa réalité ; il s'agit de la réalité que la présence cache et dissimule, appelant le dévoilement.

Heidegger désigne comme « phénomène » ce qui est devant, l'image qui s'appose et non l'image qui dessine et éclaircit, c'est-à-dire ce dont l'existence elle-même va dissimuler la réalité de l'être. « Comme signification de l'expression "*phénomène*", nous devons donc *maintenir* ceci : *ce-qui-se-montre-en-lui-même*, le manifeste³⁵. » La définition heideggérienne de phénomène comme « *ce-qui-se-montre-en-lui-même* » n'entre pas en opposition avec le « retour aux choses mêmes » (*Zurück zu den Sachen selbst*) d'Husserl, car le terme utilisé en allemand pour « chose » renvoie moins à l'objet physique (*Ding*) qu'à l'enjeu, la cause, le soubassement (*Sache*). D'où la nécessité d'un retour aux phénomènes – aux choses-mêmes finalement, selon l'expression non contradictoire d'Husserl. Avec Husserl puis Heidegger, le phénomène n'est plus uniquement ce qui apparaît, ce qui se montre : il l'est suivant une modalité particulière, celle de l'apposition réciproque du sens par l'interaction qui le vise, celle du caché à com-prendre.

L'une des distinctions fondamentales entre la phénoménologie telle que l'élabore Husserl et telle que la poursuit Heidegger résulte d'une rupture dans la conception de cette conscience qui intègre le monde. Nous nous distancions de la phénoménologie husserlienne à partir de cet élément aux répercussions essentielles. Chez Husserl, le premier pas philosophique est réalisé : l'homme n'est plus cette conscience fermée se représentant soi-disant objectivement le monde, sur le modèle cartésien ou kantien. Il est une conscience qui s'ouvre intentionnellement aux esquisses phénoménales du monde. Mais avec Heidegger, la « conscience » *est* une ouverture première au monde.

En philosophie, le terme de « monde » possède de nombreuses significations, que nous pouvons ici ramener à deux sens usuels. Le premier sens (proche du concept d'univers) englobe la totalité des phénomènes, de ce qui existe, ou de ce qui est. Cette totalité cosmogonique est dissociée de la perspective et abstraite de tout point de vue. Le second sens renvoie au milieu, à la communauté, sans idée totalisante et dans un cadre borné (le monde des universitaires, par exemple).

³⁵ (Heidegger, 1927/1985, §7.A)

Mais l'être-au-monde³⁶ heideggérien est une disposition qui articule le monde total et le monde propre. Il s'ensuit que si la pierre est « sans monde » et l'animal « pauvre en monde », l'homme est, pour sa part, « configurateur de monde³⁷ » [cf.β.I.C]. Cet élément n'implique pas la domination de l'homme sur les choses, mais le mouvement d'ouverture que l'homme porte essentiellement sur ce qui l'entoure. La projection se déploie par le phénomène de perception entendu au sens large. Cela implique que ce qui est perçu est une présence, et que ce qui perçoit est la présence « au » monde rendant active (en termes de forme, c'est-à-dire faisant émerger, permettant de faire exister mais aussi modulant et recombinaut, diversifiant) la présence « du » monde. Ou, comme le dit Rémi Brague, « la présence des choses est notre présence. Nous apportons de la présence au milieu des choses³⁸. » Ainsi, être configurateur de monde ne signifie pas que l'homme prend le monde sous sa coupe, mais qu'il (ap)porte un sens aux choses, ou un sens des choses, voire de la chose. En cela, il configure le monde, et la notion de configuration est à prendre avec recul. L'homme est un étant lui-même, de sorte qu'existentiellement, il est un *là* lui-même. Il n'est pas un sujet conscient qui appose sa marque sur les choses et leur octroie un sens ; c'est son existence qui fait de lui un porteur de sens. L'homme n'intellig pas les choses en les réifiant, car il est d'abord et avant tout l'immédiateté d'un rapport aux choses. Il est le médiant entre les choses et le sens. « La présence comporte deux aspects inséparables : les choses sont là, et nous sommes là – nous sommes le là des choses³⁹. »

En somme, le Dasein heideggérien ne s'ouvre pas au monde dans un mouvement qui lui serait second et volontaire. Le Dasein n'est pas cette conscience husserlienne qui s'ouvre aux choses, mais ouverture aux choses *per se*. Ce qui est fondamental chez Husserl, à savoir la réduction transcendantale, est alors inenvisageable chez Heidegger. La réduction transcendantale est l'exercice de pensée qui permet de prétendre que l'existence du monde est contingente : c'est-à-dire, de prétendre que l'existence du monde pourrait ne pas être. Il n'existe rien de tel chez Heidegger. Pour lui, l'homme *est d'abord au monde* et son regard, d'une certaine façon, ne peut pas éviter de regarder. Il est impossible de prétendre que le monde pourrait ne pas être, puisque le Dasein (qui formule le sens d'être) est au monde avant toute chose. La méthode philosophique de la réduction transcendantale ne peut donc pas exister chez Heidegger, car elle est existentiellement impossible à penser. D'une certaine façon, la phénoménologie heideggérienne ne départage pas le Dasein du philosophe (celui-ci ne peut pas prendre les objets et les mettre à *distance* en les pensant).

³⁶ Terme traduisant *In-der-Welt-sein*, autre appellation du Dasein. La traduction formelle serait être-dans-le-monde (in : dans ; der : le ; Welt : monde ; sein : être) : on y retrouve les trois moments, celui de l'être, celui du monde ou là, et celui de leur présence corrélée (dans le/au).

³⁷ (Heidegger, 1929/1992, p. 267) Parfois traduit par « formateur de monde » (Joachim Fischer) sans modification fondamentale de sens.

³⁸ (Rémi Brague, cité dans Destrée, 1989, p. 635)

³⁹ (Rémi Brague, cité dans Destrée, 1989, p. 636)

Dans cette optique, l'intentionnalité n'est plus un mouvement du sujet au phénomène, mais l'essence du sujet. Cette question recoupe les débats sur la possibilité d'une naturalisation de l'intentionnalité, débats auxquels le philosophe Hans Blumenberg répond par l'affirmative. « Ma thèse est la suivante : l'intentionnalité, comme déterminabilité de la conscience qui lui ménage sa capacité à avoir des objets, peut être fondée de façon suffisante sur un fondement anthropologique⁴⁰. » Malgré le refus d'Heidegger d'être assimilé à l'anthropologie (philosophique ou non), il reste dès lors à déterminer si le Dasein peut être considéré lui-même comme fondement anthropologique – ou s'il reste exclusivement *ce qui ouvre* à la question de l'être. Pour Heidegger au moins, la réponse est sans appel.

L'analytique du Dasein ainsi conçue demeure entièrement orientée sur la tâche directrice de l'élaboration de la question de l'être. C'est par là que se déterminent ses limites. Elle ne peut prétendre fournir une ontologie complète du Dasein – laquelle bien entendu doit être construite si quelque chose comme une "anthropologie philosophique" doit un jour s'élever sur une base philosophiquement suffisante⁴¹.

On trouve ici une référence explicite à l'*interdit anthropologique* de la phénoménologie, entendu comme ce refus méthodologique, par la phénoménologie tant heideggérienne qu'husserlienne, d'inclure l'anthropologie dans leur recherche ontologique, notamment lorsque ceux-ci posent la question de l'être de l'homme.

Si l'intentionnalité existentielle n'est plus un mouvement du sujet au phénomène, mais l'essence du sujet, alors la structure de la condition humaine elle-même implique l'ouverture originelle au monde – phénomène essentiel pourtant peu pris en compte, et présenté par Heidegger de façon novatrice. Nous pourrions dire que les phénomènes dévoilent l'humain mais, pour être plus précis, il serait préférable de dire que, dissimulé sous les phénomènes, l'humain se manifeste. Finalement, en nous distanciant de la phénoménologie telle que la conçoit Husserl, nous mettons en valeur la geste heideggérienne qui replace la conscience dans le champ primordial de son rapport au monde : le Dasein *est*, en tant qu'il est dans-le-monde (*In-der-Welt-sein*). Comme le constate Blumenberg, qui semble porter la phénoménologie heideggérienne pour mieux s'en éloigner, le fait du soi au monde semble en partie occulté par l'idéal scientifique de la philosophie husserlienne.

Ceci nous permet d'expliquer la façon peu conventionnelle que nous aurons d'aborder notre étude sous l'angle de la phénoménologie, *en appelant également* phénoménologie *l'analytique existentielle heideggérienne*. Le propos, une fois résumé, est le suivant : chaque phénomène exprime une manière de se manifester au monde dans lequel l'homme, en tant que Dasein, est structurellement (donc ontologiquement) engagé.

⁴⁰ Hans Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Francfort/Main, 2002, p.132, cité par Jean-Claude Monod dans (Monod, 2009, p. 225)

⁴¹ (Heidegger, 1927/1985, §5)

2. Traduttore, traditore.

Étant donné les origines allemandes de la pensée phénoménologique, il nous faut ajouter un mot concernant la traduction des termes étrangers à la langue française. Comme en témoigne le fameux novlangue du 1984 d'Orwell, dont la suppression d'un mot fait risque à la suppression de son concept, « toute langue est une vision du monde, [elle] n'est pas par conséquent le simple *instrument* d'expression de significations préexistantes, mais [elle] les *constitue*. [...] Cela implique que la traduction soit toujours un travail de pensée et une tentative d'interprétation⁴². » En philosophie comme en littérature, la langue est parfois insolite, parfois « [inouïe]⁴³ ».

Traduire n'est donc pas équivaloir les termes, et certains auteurs représentent les cas limites d'une pensée dont la mouvance de la langue fait défi à la traduction. En conséquence, il ne saurait être reproché l'appui que prend la pensée sur la multiplicité des traductions que réclame une œuvre originale et complexe. Certains termes seront définis au fur et à mesure de leur complexification, ou simplification, et plusieurs traductions pourront être discutées à la lumière de différents auteurs. La propre langue maternelle d'un auteur lui est déjà une traduction, et parfois une énigme.

Pour cette raison, nous suivons et entrelaçons les tournures qu'ont initiées les traducteurs des auteurs étrangers, mais nous nous réservons la possibilité de proposer ponctuellement une traduction originale ou peu usitée des concepts utilisés.

II. Glissement thématique : le projet d'une onto-anthropotechnie.

L'axe thématique de cette recherche, dont les grandes lignes de la méthode ont été posées, doit encore être explicité. Malgré l'intérêt philosophique du transhumanisme, l'étude de cet objet ne constitue pas le but final de notre thèse. En tant qu'être manifesté et manifestant, ce sont bien *les éléments qu'il manifeste* qui nous intéressent avant tout. Et quels sont ces éléments, sinon les multiples enjeux philosophiques sous-jacents aux rapports entre homme et technique ? Ces enjeux vont dès lors nous permettre de constituer le chemin de pensée par lequel le transhumanisme manifeste le cœur de notre sujet, la question de la technique.

Le lieu fondamental de notre axe de réflexion découle de l'*évolutionnisme* qui fait prendre à un propos d'ordre politique et éthique le virage, ou plutôt le chemin, du questionnement proprement philosophique que nous pensons prioritaire de traiter. Dans le contexte restreint que nous lui donnons en philosophie de la technique, l'évolutionnisme interroge l'évolution de l'homme et la mise en circulation (et mouvement) de l'idée de prise en charge par l'homme de cette évolution. Ce mouvement, cette prise en charge par l'homme de sa propre évolution, est notamment celui que prônent la vaste majorité des mouvements transhumanistes.

En contrepartie, les détracteurs des discours transhumanistes se basent en général sur une conception *discontinuiste* des rapports homme-technique. Ils mettent en avant l'idée suivant

⁴² (Dastur, 1990, p. 119)

⁴³ (Heidegger, 1927/1986, p. 516, NdT)

laquelle l'homme s'extrait de la nature ou sort des limites de la condition humaine en cultivant la technique. Par extension, il risque d'entrer dans un rapport quasi pathologique à celle-ci, dont l'analogie classique reste la référence à la figure de Prométhée. Précisons que rejeter ce discontinuisme et adopter une perspective continuiste n'implique pas forcément d'adhérer aux mouvements technoprogressistes contemporains. Il ne suffit pas de lier la structure de l'évolution technique à l'humain pour adhérer aux principes développés par les mouvements transhumanistes. Il est possible de considérer que la technique fait partie de la sphère onto-anthropologique de l'homme, tout en considérant que les mouvements technoprogressistes rompent avec ce continuisme parce qu'ils l'exagèrent ou le déforment. Pour prendre un exemple, le continuisme entre le vivant et son milieu n'est pas assumé ou semble déconnecté de certains mouvements transhumanistes, qui adhèrent au transfert de l'esprit sur un support virtuel : le corps biologique est évacué, ainsi que le rapport du vivant à son milieu ou au monde. Au sien même d'une perspective continuiste, il existe des débats souvent posés en termes dualistes (corps/esprit, nature/culture, technique/culture) qui vont mettre en tension la cohérence du continuisme homme-technique récupéré par les mouvements transhumanistes.

En effet, le transhumain, ne serait-ce que par l'étymologie du préfixe trans-, est en rupture avec l'humain. Cette opinion est parfois celle des transhumanistes eux-mêmes. C'est précisément dans cette distinction formelle que serait supposément localisée la supériorité du transhumain sur le « chimpanzé du futur⁴⁴ » que serait l'humain actuel, quand c'est aussi par où s'immiscent les possibilités de sa critique. Cette recherche phénoménologique s'avère donc nécessaire pour comprendre la teneur de l'évolutionnisme continuiste entre l'homme et la technique.

Durant cette thèse, nous entendons démontrer que, quoiqu'il n'y ait aucune nécessité du devenir transhumaniste, le transhumain ne saurait ontologiquement discorder d'avec l'humain. Nous prétendons précisément découvrir derrière le phénomène du transhumanisme, qui théoriquement et par définition dépasse et échappe à l'homme, le phénomène humain. Si le Dasein est continûment l'invariant du phénomène technique, peut-être l'est-il également du phénomène transhumaniste qui s'y rapporte.

Notre théorie est donc une *théorie évolutionniste continuiste*. L'évolution étant la modification d'un système avec le temps, nous entendons par continuisme un principe de continuité équivalent au fait de durer sans interruption ou presque et avec des variations de qualité, d'intensité nulles ou imperceptibles⁴⁵. Une vision continuiste de la technique se propose de considérer que les réalités techniques prennent essentiellement matière dans une ontologie, puisque la technique est un objet fondamental d'où s'origine l'évolution de l'homme. Les réalités techniques ne sont pas renvoyées à l'historicité anthropologique des objets techniques, qui les donne comme des ensembles d'instruments disparates pouvant apparaître de façon discontinue dans les sociétés humaines. Au

⁴⁴ On trouve une explicitation détaillée de cette fameuse expression du transhumaniste Kevin Warwick dans l'ouvrage de Damour, F., & Doat, D. 2018. « L'homme d'aujourd'hui sera le chimpanzé du futur », dans *Transhumanisme. Quel avenir pour l'humanité ?* Le Cavalier Bleu, Paris, pp. 159-168.

⁴⁵ Définition littérale du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, entrée « Continuité ».

contraire, elles sont toujours renvoyées à l'habitat ontologique de l'homme dans le monde, et à sa manière de formuler sa sphère d'existence.

Nous défendons donc l'hypothèse suivant laquelle de nouveaux imaginaires techniques, à commencer par le transhumanisme, viennent éclairer et renforcer l'onto-anthropotechnie de la sphère humaine. Celle-ci engage la disposition ontologique et anthropologique de l'humain, en tant qu'elle est structurée par la technique. Cette structuration de la sphère humaine n'est pas spécifique à la technique, comme le démontre le cas du langage, d'où s'origine précisément le domaine de l'anthropologie. Mais dépasser cette référence au langage, référence pourtant inévitable et à laquelle nous retournons toujours, nous permet de dépasser la conception suivant laquelle la technique n'a aucun jeu dans la réalité humaine, et n'y fait lieu que comme instrument transparent ou menace écologique. Nous cherchons à dépasser cet interdit technologique, qui refuse à la technique toute place dans la sphère d'existence humaine en se contentant de fermer le champ du signe à la technique. Si l'hominisation est un processus anthropologique ou paléanthropologique, elle consiste en le développement de caractéristiques et d'une sphère d'existence proprement humaine. Ces caractéristiques ou cette sphère d'existence sont les fondements concrets ou ontiques sur lesquels s'appuie l'ontologie de l'humain, c'est-à-dire la définition formelle de l'homme en tant qu'homme. Nous postulons que cette onto-anthropologie, qui nous permet de dire de l'humain qu'il est humain, est préservée et organisée par la technique. Ce postulat donne lieu à la nécessité d'un néologisme aisé à resituer, l'onto-anthropotechnie. La thèse d'un évolutionnisme continuiste au sien de l'essence de la technique nous permet de dévoiler humain comme l'être qui résulte d'une technogenèse. L'humain ne saurait être humain, ne saurait apparaître à la suite d'un processus onto-anthropogénétique, qu'à partir du *là* qui l'ouvre à la technique.

L'étude du transhumanisme présente ici un intérêt fondamental. Il nous permet d'engager la question de la technique en réinterrogeant l'interdit technologique qui se fait habituellement à l'avantage de la culture, du signe ou du langage. La lecture phénoménologique du transhumanisme que nous tâchons de présenter dans cette thèse revitalise l'aspect structurant et essentiel de la technique dans l'onto-anthropogenèse.

Nous nous proposons donc d'établir que, dans son dévoilement par le transhumanisme, le Dasein revient vers lui-même « dans un choc en retour⁴⁶. » Il est télescopé dans le transhumanisme, de façon continue et sans aucune rupture, avec cet aspect d'un lapin dévoilé et capturé, donc rappelé à lui, par les phares d'une voiture. N'extrayant jamais la technique d'un continuisme existentiel, notre étude pose les questions suivantes : l'homme est-il véritablement capable d'entrer en rupture avec son médium technique, qui est pourtant l'une des substances soutenant l'existence de sa sphère temporelle et spatiale ? La disruption est-elle envisageable, entre Dasein et *technè* ? Qu'ils se concrétisent ou non, les enjeux transhumanistes sont-ils autre

⁴⁶ (Arjakovsky et al., 2013, p. 1016, entrée « Phénoménologie », traduction par François Fédier du §7.C d'Être et Temps)

chose qu'une prolongation évolutionnaire de l'homme – et jamais une césure artificielle précédant l'avènement de l'étranger ou du monstrueux ?

Les mouvements technoprogressistes mettent donc à l'épreuve l'évolutionnisme continuiste, et réciproquement. Certes, les mouvements transhumanistes semblent forcer l'évolution de l'homme en accentuant en un sens et dans une direction son rapport à la technique. Néanmoins, penser la genèse et l'évolution des rapports homme-technique permet de reproblématiser l'émergence de ces imaginaires techniques que sont les mouvements technoprogressistes. Réciproquement, une perspective continuiste bien formulée pourrait servir de base philosophique à la bonne compréhension des enjeux éthiques et socio-politiques de ces mouvements.

Si nous cherchons à développer un meilleur entendement de cet objet contemporain et à témoigner de son amplitude conceptuelle, c'est parce que le transhumanisme pose avant toute chose *la question de la technique*, et ce de façon péremptoire et urgente. Plutôt qu'une étude éthique et politique des mouvements technoprogressistes ou de la technoéthique, c'est bien la question de la compréhension du lien ontologique entre homme et technique qui doit être étudiée, et plus généralement la relation entre l'humain et l'essence de la technique.

Nous soutenons donc la thèse selon laquelle, afin de correctement interpréter l'émergence de phénomènes comme le transhumanisme (ou posthumanisme, métahumanisme, abhumanisme, etc.) nous avons besoin d'une lecture philosophique du phénomène de la technique. Or, une lecture philosophique (notamment phénoménologique) de la technique n'est possible qu'en questionnant les racines anthropologiques et ontologiques de la technique elle-même, et son inscription dans la sphère d'existence de l'homme.

A. La question de la technique : une approche métaphysique.

1. Éclaircissement de l'objet de recherche.

Avant de recontextualiser la question de la technique dans le cadre méthodologique qui est le nôtre, la phénoménologie, un léger détour doit nous permettre de préciser notre position théorique sur plusieurs points fondamentaux.

L'usage que nous ferons du mot *technique* durant cette thèse doit d'abord être éclairci. L'herméneutique de ce terme est si vaste qu'il ne serait pas incorrect de prétendre que chaque auteur l'emploie à sa façon. Dans son acception anthropologique (ce qui évacue ici les activités techniques des autres animaux), la technique peut recouvrir tout phénomène d'action rapporté à l'homme, puisqu'il en est cause, fin et spectateur. Ceci englobe une vastitude de domaines et de tâches propices à l'énumération : médecine, génomique, propagande, publicité, diffusion de pensée, mécanisation de l'ouvrier, travail à la chaîne, organisation des moyens de productions, commercialisation, etc. De cette façon, lorsque Jacques Ellul dit que la technique s'engendre d'elle-même, il conçoit un système de gouvernementalité technicienne bien plus vaste que celui de nos objets techniques. Il évoque par exemple la « nécessité technique de la production qui

s'impose aux consommateurs⁴⁷. » L'acception large du terme « technique » englobe donc tout ce qui possède un fonctionnement orienté vers un but, organisé de façon plus ou moins rationnelle, et ayant un impact sur le monde humain. Pourtant, l'application systémique d'une pensée logico-rationnelle à nos sociétés, ou ce que le philosophe de la complexité Lambros Couloubaritsis nomme le monde « technico-économique⁴⁸ », ne saurait faire l'objet de notre étude.

C'est en un sens « restreint » que, pour notre part, nous étudions la technique. Par *technique*, nous revenons à l'étymologie grecque *technè*, comme désignant la substance de l'action poïétique qui fait passer du non-être à l'être. Nous localisons cet ensemble au niveau de la concrétisation ontologique de l'*objet technique* à proprement parler. C'est pour étudier la substance de cet ensemble restreint qu'est employée l'expression *essence de la technique*.

Il n'est néanmoins pas refusé à l'essence de la technique de rôle structurant dans la réalité humaine, au contraire. Mais nous ne considérons pas celle-ci comme un processus ellulien de gouvernementalité de nos rationalités. Il s'agit selon nous d'une véritablement disposition ontologique impliquant que l'*humanitas* de l'humain repose sur sa condition d'être technique. Cette lecture métaphysique implique que l'humain ne s'investit dans un ensemble de méthodes, objets et réseaux techniques que parce que l'essence de la technique structure ontologiquement son existence – et non parce que l'organisation technico-économique régit adéquatement sa vie. Selon Langdon Winner, “technique is entirely anthropomorphic because human beings have become thoroughly technomorphic⁴⁹.” En considérant qu'il s'agit moins du devenir métamorphe de l'homme que de la forme de son existence, nous proposons qu'il s'agit moins de *devenir* technomorphe, que *d'être*.

2. Unité formelle et multiplicité concrète.

Nous souscrivons donc au parti-pris simondonien qui vise à faire reconnaître l'unité ontologique de la technique, seule apte à appuyer l'évolutionnisme continuiste de notre sphère humaine.

Il faut donc réparer d'abord une injustice : alors qu'il existe en fait des cultures, on postule aisément l'existence de "la culture" que l'on oppose en bloc aux techniques, ou même aux objets techniques. On doit accorder le même crédit, la même postulation d'unité possible à la technique⁵⁰.

Il nous est dès lors possible d'étudier la quiddité de l'essence de la technique, au lieu de réduire cet ensemble à la somme d'instruments de l'anthroposphère, ce qui nous limiterait à établir l'archéologie ou la généalogie d'objets techniques ou d'activités et méthodes techniques.

Par conséquent, lorsque notre domaine de réflexion s'étendra à l'anthropologie, nos développements ne prendront que rarement appui sur l'énoncé de faits scientifiques et paléanthropologiques. Ils s'inscriront dans un type de réflexions anthropologiques proprement

⁴⁷ (Ellul, 1954, p. 86)

⁴⁸ (Couloubaritsis, 2015)

⁴⁹ (Winner, 1978, p. 42)

⁵⁰ (Simondon, 2014b, p. 328)

« philosophique », tels que les conçoivent par exemple Leroi-Gourhan, Alsberg, Plessner, etc. Comme l'écrit Peter Sloterdijk, cette précaution au demeurant classique dans notre champ de recherche assume pour les besoins de la démonstration que nous pouvons « présenter l'histoire de l'hominisation comme un récit d'exode dont la cohésion assure l'autorité⁵¹. » Autrement dit, nous supposons que l'existence de notions fédératrices menant à la formation onto-anthropologique, à la création substantielle et anthropologique de l'homme en tant qu'homme, sont sous-entendues *de facto*, par leur nécessité logique. Nous supposons par ailleurs que ces notions fédératrices peuvent être amenées par une narration dont l'aspect mythique et unificateur apporte les éléments nécessaires à la réflexion.

À titre d'exemple, il ne s'agit pas de savoir si la vérité scientifique établit que le premier objet technique fut une arme ou un récipient, mais bien de reconnaître que la passation du sens dans l'un ou l'autre de ces objets techniques fut le point de départ de l'hominisation à proprement parler, c'est-à-dire d'une forme d'existence spécifiquement technicienne, concrétisée en l'espèce humaine.

On ne peut pas se contenter de faire descendre le singe des arbres pour faire ensuite descendre l'homme du singe descendu ! La régression vers un pré-singe disparu, même si elle a un sens paléontologique, ne peut pas, elle non plus, améliorer la situation d'un point de vue philosophique⁵².

Dans notre étude, les questions d'évolution et d'hominisation sont donc à comprendre toujours sous l'angle de la philosophie, et non des sciences dures, ni même sous l'angle de la diversité ethnologique des cultures et faits techniques qui s'y déploient. Le mot « homme » lui-même sera utilisé comme terme collectif équivalant au terme « humain », sans association qualifiante de genre ou de particularisme.

Cette thèse porte donc une limite interne nécessaire, qui n'engage pas la diversité culturelle des techniques et des productions techniques dans le monde, ni la compréhension du concept de « philosophie de la technique » hors du contexte occidental que nous connaissons. Nous sommes conscients, par exemple, du travail majeur d'Yuk Hui sur la philosophie de la technique chinoise, qui le pousse à signaler en préavis qu'en Chine, la technique telle que l'a construite la philosophie occidentale n'a jamais existé. Yuk Hui fait bien ici référence à la technique considérée philosophiquement, c'est-à-dire conceptuellement.

The technics we refer to here is one that is the subject of philosophy, meaning that it is rendered visible through the birth of philosophy. Understood as such, *as a philosophical category*,

⁵¹ (Sloterdijk, 1999, p. 87)

⁵² (Sloterdijk, 1999, p. 91)

technics is also subject to the history of philosophy, and is defined by particular interrogative perspectives⁵³.

Dans ce cadre théorique, accepter et reconnaître les variations philosophiques concernant l'essence de la technique ne remet aucunement en cause la conception de l'unité de cette même essence. Il s'agit simplement d'ouvrir la compréhension de cette notion aux diverses manières philosophiques de l'aborder ; exactement à la façon dont la question de la substance elle-même se décline en multiples esquisses philosophiques, entre métaphysique grecque et phénoménologie, empirisme philosophique et idéalisme, etc. Par conséquent, et malgré l'intérêt des apports culturels et historiques situés, cette thèse ne s'étend pas au-delà du cadre tracé ou ébauché par la philosophie de la technique occidentale, et nous ne prétendons pas universaliser le concept philosophique de technique à l'entendement qu'en propose chaque culture et société.

3. L'impropre de l'homme.

Bien que nous focalisions notre étude sur la structuration onto-anthropotechnique de la sphère humaine, l'objectif de cette étude n'est pas d'établir que la technique est le *propre* de l'homme.

Sans pour autant avoir fait l'objet d'une démonstration absolue et indiscutable, tant il est vrai que l'aspect circonstancié de celle-ci la rend sans doute hors de portée, une telle entreprise n'est pas nouvelle et connaît déjà de multiples développements, à commencer par l'importance qu'a pris le concept d'*Homo Faber*⁵⁴, qui rivalise avec le concept plus traditionnel d'*Homo Sapiens*. En dehors de ce fait, il resterait encore à démontrer que l'homme possède effectivement quelque chose de propre – raison, dignité, technicité – et qu'il n'est pas plutôt la somme ou le résultat d'un développement prolongé de tels attributs catégoriels.

Les récents développements (à l'échelle du moins du domaine philosophique qu'il faut faire remonter aux présocratiques, soit au milieu du VI^{ème} siècle avant Jésus-Christ) de sciences humaines émergentes tendent à questionner l'unicité voire la simple existence du propre de l'homme. Il fait l'objet de spéculations depuis Platon déjà, et ce qui s'avère ironiquement correspondre à l'homme autant qu'à un poulet déplumé. La nature humaine ne fait donc pas l'objet de notre étude, encore moins l'assertion selon laquelle la nature humaine relève en toute exclusivité et dans son intégralité de son être technique.

En revanche, nous postulons fermement que l'humain est un être technicien, c'est-à-dire qu'il emploie la technique, à la façon dont il est être de raison, c'est-à-dire qu'il raisonne (à défaut d'être essentiellement raisonnable). Ici, le fait pour l'homme d'être individu technicien ne signifie donc aucunement que la technique est le propre de l'homme, si propre de l'homme il y a, mais que l'homme se situe techniquement dans le monde. De la même manière que l'homme se situe artistiquement dans le monde, voire religieusement, c'est-à-dire que l'emploi de l'art et de la

⁵³ (Hui, 2016, p. 10) Nous soulignons. Yuk Hui écrit peu avant : “in China, technics in the sense we understand it today – or at least as it is defined by certain European philosophers – never existed.” (Hui, 2016, p. 9)

⁵⁴ (Arendt, 2018; Bergson, 2013)

religion sont parties non négligeables voire fondamentales de sa condition. Bien entendu, la discussion est ici discussion ontologique de substance, et non ontique et conditionnelle : il ne s'agit pas d'affirmer que chacun d'entre nous est essentiellement technicien, artiste et religieux, mais que la condition humaine s'accompagne de ces dispositions structurelles.

Par ailleurs, nous ne cherchons pas à établir que la technique est *spécifique* à l'homme, c'est-à-dire serait caractéristique de l'homme comparativement aux autres animaux.

Malgré les perspectives majoritairement anthropocentrées des philosophes que nous mobilisons, nous ne faisons pas valoir une quelconque supériorité d'espèce de l'homme sur l'animal. Christian Sommer remarque à raison que, pour Plessner comme pour Heidegger, l'homme reste un animal métaphysique dont la spécificité réitère « la définition canonique, c'est-à-dire aristotélicienne, de l'homme comme seul *animal rationale*⁵⁵. » Cet élément tombe incontestablement sous le coup des critiques anti-spécistes visant l'anthropocentrisme des auteurs qui pensent (ou re-pensent) la notion d'humanisme, ce qui est bien évidemment le cas d'Heidegger avec sa fameuse *Lettre sur l'humanisme*, ou de Plessner pour qui « l'hominité [...] n'est possible que par l'humanité, l'*humanitas*, synonyme [...] de "liberté" métaphysique⁵⁶. » À l'opposé du spectre se constituent les approches naturalistes ou cognitivistes qui font de l'homme un animal (biologique et ontologique) comme les autres, ce qui revient finalement à éluder la question de l'homme elle-même. Par conséquent, nous pensons que chercher à établir les soubassements d'une condition humaine ne va pas nécessairement de pair avec la création de sa prétendue supériorité biologique et axiologique. Nous cherchons donc à comprendre *la spécificité de l'homme* en regard de sa sphère d'existence *technique*. Soutenir que l'homme entretient une différence de degré ou de qualité avec les animaux serait le moyen le plus sûr d'établir une hiérarchisation d'espèces, en écho à celle qui existe actuellement et fait que l'insecte est considéré au plus bas échelon, que le poulpe sert à des expériences scientifiques, que le chat ne se mange pas, que l'homme est sacralisé dans sa dignité, etc. Au contraire, une distinction d'essence ouvre avant tout à la possibilité de discuter les spécificités des espèces entre elles. Naturellement, notre thèse questionne la spécificité de l'homme et non des autres vivants, puisque c'est cette condition humaine que nous connaissons et expérimentons. Il serait tout à fait possible d'envisager de définir la spécificité du chat vis-à-vis des autres vivants, si nous exerçons de l'intérieur ce que signifie exactement être chat, ou quel est le milieu vécu (*Umwelt*) du chat comme l'envisage l'éthologue Jakob von Uexküll.

Pour clore ce préavis, les développements heideggériens relatifs aux étants peuvent être qualifiés, et le sont couramment, d'hautement anthropocentriques. Nous sommes conscients que le dépassement de l'anthropocentrisme est une thématique clef de nombreuses tentatives contemporaines cherchant à (re)trouver le comment d'une vie en bonne intelligence entre l'homme et son environnement. Cependant, l'anthropocentrisme d'Heidegger nous semble

⁵⁵ (Sommer, 2013, p. 77)

⁵⁶ (Sommer, 2013, p. 61)

différer de l'exemple mieux connu qu'est l'anthropocentrisme cartésien. Le premier n'est pas un anthropocentrisme des Lumières, garantissant à l'homme une préséance effective dans la nature et sur le vivant, mais un anthropocentrisme phénoménologique. Par anthropocentrisme phénoménologique, nous entendons un anthropocentrisme méthodologique nécessaire au regard philosophique que la phénoménologie ambitionne de porter en vue des choses. La phénoménologie fait de l'homme son *sujet* non pour lui préserver une place de valeur dans une supposée hiérarchie naturelle, mais parce que sa méthode elle-même part du *vécu* tel qu'il ouvre à toute perception des phénomènes dans le monde. La seule manière de concevoir, pour tout vivant, est de vivre, c'est-à-dire d'exister au centre de sa conception, même lorsqu'il est fait l'effort de prendre une certaine distance et de s'ex-centrer. C'est en cela que la phénoménologie est une discipline anthropocentrique. Le fait d'établir la supériorité de l'homme sur l'ensemble du vivant relève d'une autre forme d'anthropocentrisme, aujourd'hui largement décriée et qu'à titre personnel nous ne cautionnons pas.

Nous avons cependant conscience que, pour les théoriciens de l'antispécisme, la précaution actuelle fera tout juste figure de virgule dans l'ensemble des énoncés de cette thèse, dirigés pour la plupart vers l'anthropologie et l'ontologie soit l'étude de l'homme et de son être. S'il est donc possible que nos hypothèses passent pour vouloir établir le propre de l'homme ou sa supériorité sur les autres vivants via l'œuvre technique, il est explicitement affirmé et réitéré que nous n'en avons aucunement l'intention.

B. Contextualisation phénoménologique.

Bien qu'elle ne soit pas la seule, l'approche phénoménologique constitue le tableau dominant de nos raisonnements. En conséquence, un lecteur du premier Heidegger pourrait trouver contradictoire que nous nous attelions à proposer une lecture phénoménologique de la technique. En effet, nous avons bien précisé que, dès l'inclusion du concept de Dasein, notre propos s'inscrit dans la lignée d'une phénoménologie heideggérienne plutôt qu'husserlienne.

On comprendra donc que, malgré son ancrage théorique, cette thèse ne poursuit pas l'ontologie générale envisagée par Heidegger. La raison en est évidente : nous étudions très spécifiquement « la technique ». Cette thématique prolonge donc une pensée *régionale* de l'être, nous reconduisant à la critique du paragraphe 3 d'*Être et Temps*, et assumant cette critique.

Le tout de l'étant peut, en ses diverses régions, devenir le champ d'une libération et d'une délimitation de domaines réels déterminés. Ces domaines, quant à eux, l'histoire, la nature, l'espace, la vie, le Dasein, la langue, etc., peuvent être thématiques comme objets par autant de recherches scientifiques correspondantes⁵⁷.

L'étude de la substance de ces domaines, que sont l'histoire, la nature, la langue ou encore la technique, relève de ce qu'Heidegger appelle une ontologie régionale. La physique s'intéresse par exemple à l'immutabilité des lois naturelles et la biologie au fonctionnement du vivant. Bien que

⁵⁷ (Heidegger, 1927/1985, §3, p. 31)

cette conceptualisation régionale soit selon Heidegger « [accomplie] de manière naïve et grossière⁵⁸ », elle sert notre objet de recherche. Il ne nous revient pas de poursuivre une pensée de l'être en tant qu'être, ou ontologie, tel qu'elle fut oubliée par la métaphysique selon Heidegger. En ceci, nous répondons par la *négative* à la question telle que la pose Blumenberg ; « doit-on consentir au primat de l'intérêt de Heidegger pour la question de l'être de telle sorte que l'on ne pourrait s'approprier et faire valoir les stimulations anthropologiques de l'analytique du Dasein que dans sa fonctionnalisation au profit de l'ontologie fondamentale ?⁵⁹ » Le projet heideggérien ne constitue donc pas notre but, mais la fécondité ontologique de l'analytique existentielle nous sert à multiples reprises de grille de lecture. Dès lors, nous nous approchons plutôt de ce qu'il fut commenté de l'existentialisme de Jaspers, qui entendait « pour elles-mêmes les analyses relatives au Dasein (être-au-monde, angoisse, souci, on, être-avec, etc.) comme autant de phénomènes humains relatifs à l'existence en les séparant de la question du sens de être dont elles étaient la préparation⁶⁰. »

Dès l'introduction de son œuvre séminale *Être et Temps*, Heidegger s'oppose à l'onto-théologie parcourant la métaphysique et la théologie⁶¹. Pour lui, les fondements de cette onto-théologie ont aveuglé la philosophie à la question de l'être et laissé faire des ontologies régionales (biologie, sociologie, physique, etc.) ne dévoilant le monde que sous des modalités ontiques diverses. Selon Heidegger, la recherche qui se distancierait de l'ontologie primordiale serait un divertissement – c'est d'ailleurs le principal divertissement (au sens étymologique de *divertere*, se détourner) de la métaphysique. Selon nous, cette recherche ne saurait pourtant être vaine puisque l'étude des ontologies régionales recoupe déjà l'exhibition d'un informulé. La biologie, par exemple, s'attache à appréhender la vie organique, comprise comme une région de l'être. Les étants ont ainsi la ressource d'explicitier l'authentique. Mais considérer l'étant en termes de *ressource* cristallise d'ores et déjà le péril relationnel qui prédomine entre l'homme et le monde, à savoir le rapport d'exploitation qui semble s'incarner à outrance via de nouveaux objets et systèmes techniques. Le découpage de l'être en ontologies régionales est à lui seul une menace ontologique, pouvant impliquer le renversement de notre conception métaphysique du réel, pour une conception des réalités régionales, qui en deviennent appropriables. Le risque est donc toujours

⁵⁸ (Heidegger, 1927/1985, §3, p. 31)

⁵⁹ Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p.208, cité dans (Monod, 2009, p. 227)

⁶⁰ (Arjakovsky et al., 2013, entrée « Existentialisme », p. 469) Au sujet de l'interprétation que fait Jaspers d'Heidegger, Pierre Jacerme remarque : « la langue française va fournir à Heidegger la limite de la clarté, et le sens de la nuance juste, le protégeant du risque de démesure du prophétisme (*ce danger que Jaspers avait senti*). » (Jacerme, 2002) Nous soulignons. Cette importante piste d'introduction au refus de voir en Heidegger un auteur prophétique, *donc explicitement technophobe*, à l'image de Günther Anders, Hans Jonas ou Jürgen Habermas, est ici appelée par le dialogue franco-germaniste entre Heidegger et Jean Beaufret.

⁶¹ Selon Heidegger, en substantialisant l'être suprême, la théologie oublie elle aussi l'être à travers la figure ou la figuration d'un étant suprême. D'où la communauté ou la similitude entre la geste de la métaphysique occidentale et de la théologie.

présent, là où justement l'urgence du propos nécessite que nous le dépassions. Car si les innovations techniques menacent le monde, c'est qu'elles mettent en danger la condition d'existence de l'être-*au-monde* qu'est le Dasein. Comment l'existence du Dasein pourrait-elle être menacée par l'une des catégories anthropologiques qui le déterminent, à savoir son rapport vital à la technique ?

C'est pour cette raison que, si l'étude de la technique ne peut prétendre renvoyer à l'ontologie primordiale telle que l'entend Heidegger, nous ne nous contentons cependant pas d'étudier les apparences ontiques de la technique ; les objets ou activités techniques et leurs enjeux éthiques, politiques et sociaux. Éviter de poser la question de la technique à partir des activités, méthodes, enjeux ou objets techniques, semble de prime abord un manque, un oubli de l'état de l'art relatif aux catégorisations positives des technosciences. Pourtant, partir de tels prédicats ontiques nous astreindrait en réalité au phénomène en surface. Ce « manque » ou cet « oubli » évite au contraire de recouvrir à nouveau le phénomène technique par ses démonstrations et ses apparences. Il permet de dévoiler notre objet depuis le lieu de son rapport à l'homme, et de souligner l'ambiguïté paradoxale du Dasein : la technique appert comme ce qui fonde et déploie l'existence humaine, bien qu'elle puisse en souffrir.

Notre discours assume donc la prise en charge de la technique comme question *d'ontologie régionale*, certes fragmentaire ou en esquisses mais dont, de ce fait précis, l'enjeu métaphysique n'est que plus pressant.

Dans l'étude de cet objet, la technique, nous recourons par conséquent à une onto-anthropologie qui implique véritablement l'homme à l'égard de sa propre condition d'existence. Par le terme onto-anthropologie, nous nous inscrivons dans le projet de Sloterdijk ; « de répéter l'interprétation ontologique 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*⁶². » Le Dasein faisant advenir l'être des étants est certes étant parmi les étants mais ne peut être qualifié de n'importe quel étant, puisqu'il peut tirer des choses le sens de leur être. Et c'est ce qu'il fait encore avec la technique, malgré le fait qu'elle soit d'une part l'objet d'une ontologie régionale et non le lieu de l'ontologie primordiale, d'autre part un médium distinct des médiums culturels et herméneutiques classiques, qui relèvent du langage. Heidegger lui-même le concède dans un texte aujourd'hui encore majeur pour la philosophie de la technique.

Où nous sommes-nous égarés ? Nous demandons ce qu'est la technique et sommes maintenant arrivés devant l'*ἀλήθεια* [*alétheia*], devant le dévoilement. En quoi l'essence de la technique a-t-elle affaire avec le dévoilement ? Réponse : en tout. Car tout "produire" se fonde dans le dévoilement. [...] En lui réside la possibilité de toute fabrication productrice⁶³.

⁶² (Sloterdijk, 1999, p. 92) Nous soulignons.

⁶³ (Heidegger, 1954/1958a, p. 17)

Le terme *alétheia* renvoie au dévoilement révélateur de vérité et de connaissance. Par cette formulation, Heidegger fait bel et bien de la question de la technique un domaine clef du questionnement du Dasein, et l'un de ceux duquel il est le plus responsable. Les enjeux de nos imaginaires techniques sont dès lors déterminants, car ils viennent à leur tour structurer les rapports entre l'humain et cette technique qui l'interroge et le confronte.

1. Mise en jeu.

Le transhumanisme, considéré comme aboutissement et concrétisation de l'idée d'une technique humaine, qui prend corps en l'homme et participe de son évolution tant culturelle que biologique, semble instaurer un principe discontinuiste quant à l'essence de la technique, à la compréhension et à la perception que nous avons de notre sphère technique. La technique ré-intelligée par nos imaginaires techniques contemporains, dont participe en bonne place le transhumanisme, semble entrer en rupture avec le phénomène technique tel qu'il nous apparaît. De nombreux auteurs qui se sont penchés sur l'essence de la technique ont scindé la technique selon deux modalités, résumées schématiquement en une technique (post)moderne et une technique ancienne, en évacuant de fait la quiddité formelle de la technique. Le sentiment d'inquiétude qu'éprouvent nos sociétés face à l'autonomisation et à la puissance technique s'expliquerait par la discontinuité ontologique des relations humain-technique. Le transhumanisme, d'ailleurs, ne se fait-il pas l'incarnation concrète de cette rupture ?

Selon nous, le rapport onto-anthropologique de l'homme à la technique est le premier jalon d'une série de définitions et de décisions menant aujourd'hui aux mouvements technoprogessistes, en passant par tout enjeu lié à l'évolution innovante des objets, systèmes et activités techniques. C'est cet élément qui souvent disparaît en retrait des discours transhumanistes ou des propositions éthiques relatives aux technologies. Au lieu d'examiner les conséquences socio-politiques de ces éléments sur notre modernité, nous remontons à la question du rapport ontologique entre l'homme et la technique, afin de proposer une analyse du premier mouvement sur lequel ces conséquences reposent ensuite. Ce développement, le passage d'une phénoménologie du transhumanisme à la question de la technique elle-même, n'est possible que parce que nous souscrivons à une approche évolutionniste continuiste des relations homme-technique. Proposer de passer des enjeux éthiques et politiques aux enjeux métaphysiques de notre objet ne peut se faire qu'à partir d'une conception continuiste des rapports homme-technique, qui impriment le transhumanisme dans la question de la technique, au lieu de l'en distancier et de ne le considérer que comme rupture.

Notre intention est donc de revenir aux questions que soulève la technique envers l'être de l'homme, au lieu d'en rester à l'homme comme l'être soulevant des questions sur l'impact de la science et de la technique. Approfondir ce dernier axe reviendrait rapidement à répéter que certaines de ses réalisations semblent se retourner contre lui ou lui échapper. Il ne s'agit donc pas de confronter la phénoménologie à un groupe d'objets techniques, aussi nouveau dut-il être comme les IA (intelligence artificielle) ou le clonage, mais de situer par la phénoménologie la

technique dans le mi-lieu qui lui revient, l'homme. Il y a une urgence à repenser le phénomène technique, non pas parce qu'il serait resté impensé (nous voyons dans les travaux d'Heidegger, Simondon, Leroi-Gourhan, Sloterdijk, etc., de véritables pierres d'achoppement à la pensée du phénomène technique, telles que ces analyses nous accompagnent encore aujourd'hui dans toute leur actualité), mais parce que le phénomène technique reste incompris. Loin s'en faut de considérer qu'il fut mal pensé par nos prédécesseurs : mais l'habitude est restée de méconcevoir la technique et son intrication ontologique à l'homme, pour la réduire ou bien à l'instrument domestique qu'elle incarne en partie, ou bien à la menace autonome qu'elle symbolise en second lieu.

Notre argument porte donc sur la quiddité de l'essence de la technique, que nous allons présenter comme essentiellement continue. Malgré l'évolution concrète des objets techniques, nous cherchons à montrer qu'il n'y a pas de rupture entre une technique moderne et une technique ancienne. L'émergence de mouvements technophiles et technoprogressistes, comme le transhumanisme, nous sert ici à la fois de phénomène interrogeant, et de phénomène dévoilant. Nous allons montrer que le développement de ces formes d'imaginaires techniques participe ontologiquement de la sphère d'existence humaine, et non accidentellement. Le transhumanisme est pensé comme une porte d'entrée à la question de la technique, permettant de repenser les relations homme-technique en les réinscrivant dans le contexte temporel d'une évolution nécessitant l'adaptation renouvelée et plastique de l'homme à son milieu. Envisager la technique non pas comme un procédé auquel recourent certains vivants, humain ou animal, mais en tant que mode d'expression ontologique du Dasein, est une fécondité d'importance. Voilà pourquoi notre lecture philosophique du phénomène de la technique s'appuie nécessairement sur la mise en perspective des racines anthropologiques et ontologiques de la technique elle-même.

Si d'après la formule de Hölderlin « l'homme habite [le monde] en poète⁶⁴ », il convient de dépoussiérer la poésie de la technique, entendue étymologiquement comme *technè*, à l'instar de l'art. La sphère humaine n'est donc humaine que parce qu'elle est également technique. Notre habitat technique ne désigne pas l'action ontique de la gouvernamentalité technico-économique, mais témoigne de la manière dont les hommes séjournent auprès des choses, de la façon dont la technique entraîne une forme de proximité avec le monde. La technique, et l'objet technique par lequel elle transitionne, se présentent alors comme le catalyseur d'une virtualité, de réalisations inscrites dans le temps ; un troisième terme entre l'action et le réel. Avant son importance politique, ce terme médiatise la relation entre l'homme et le monde en permettant le passage d'une virtualité à l'établissement et à la refonte d'un réel plastique.

Le pont fabriqué par l'ingénieur n'ajoute rien à l'être mais le recompose d'une certaine manière, selon une idéalité qui n'est pas, qui est imaginée et posée comme non existante et comme négation du donné, selon un certain point de vue. Il appartient par conséquent à la technique de

⁶⁴ (Heidegger, 1951/1958a, p. 224)

faire exister une telle possibilité, en niant et en recomposant le donné, pour faire advenir dans le monde des virtualités qui, sans l'activité technique, resteraient latentes au sein de la nature⁶⁵.

La négation du donné est ici un terme positif car *poïétique*, qui introduit la possibilité d'une transformation du donné. Il ne s'agit pas de considérer cette négation comme une preuve du dégoût de soi et de démesures prométhéennes. Dans la négation du donné se révèle non pas la détestation de l'actuel mais la fécondité du virtuel. La négation du donné qu'entraîne le transhumanisme d'une part, et plus généralement l'acte technique de l'autre, est avant tout pensée ici comme figure génératrice d'un nouveau réel, modélisant la pratique du lieu présent. À cet égard, notre thèse se propose d'approfondir la connaissance du rapport de l'homme à la technique, sans réduire la portée de cette question aux analyses éthiques contemporaines, ni concevoir les mouvements technoprogressistes hors de toute portée métaphysique.

2. Déroulé de la discussion.

Afin de fournir les outils de compréhension indispensables à l'étude ontologique de l'homme via le médium technique, entendu et sollicité comme l'un des médiums originaires permettant à l'homme d'exprimer son mouvement d'être-au-monde, notre thèse se déroule selon le plan suivant :

Notre première partie introduit le cadre conceptuel de la compréhension de l'objet technique dans cette thèse. Un premier chapitre commence par interroger cet objet à partir des questionnements que pose la forme concrète de ce médium à l'aide de points de repère familiers, entre mécanisme et finalisme, geste et médiation, organe et outil. Il est suivi d'un second chapitre visant à déterminer certains apports phénoménologiques quant à l'unité organique et au rapport entre « util » et ce que nous nommons objet technique, comme objet s'insérant dans les médiations humaines. Pour finir, un troisième chapitre propose une analyse des objets technoscientifiques contemporains en s'appuyant sur l'exemple du bio-objet, afin de déterminer les convergences et divergences entre le mode d'existence des objets techniques et cet objet émergent. Il devient nécessaire de questionner le rapport de l'humain à l'engagement de sa matérialité, et donc de ses rapports au milieu et à la temporalité.

Notre seconde partie présente une analyse de l'essence de la technique en regard de la condition humaine, subdivisée dans ses rapports au milieu et à la temporalité. Un premier chapitre discute les notions d'habitat, de milieu et de position dans plusieurs cadres, phénoménologique, anthropologique et éthologique, afin de présenter les modalités d'insertion de la technique dans la sphère environnementale de l'homme et de questionner sa place dans celle de l'animal. Le second chapitre replace ensuite le médium technique dans une épistémologie faisant jouer les notions d'intention, d'invention et d'imagination, pour reconstruire la relation de la technique à la virtualité humaine, et proposer une analyse de l'évolution de la technique et de ses objets hors du

⁶⁵ (Rizk, 2018, p. 151)

cadre ontique de l'historicité. Cette apparente autonomisation de la technique nous enjoint dès lors à questionner les ressorts du sentiment de danger que fait naître la technique contemporaine.

Notre troisième partie se propose de plonger dans les ressorts des équivoques relatives aux dangers de la technique. Un premier chapitre questionne la menace ontologique que fait peser la technique sur l'homme à partir d'une métaphysique de la substance des objets mondains, faisant écho à l'analyse du milieu précédemment évoquée. Le second replace ces périls concrets dans le thème de l'évolution des modes de production et de la notion de progrès technique, en écho à l'analyse temporelle évoquée plus tôt. Ces deux chapitres visent à structurer les dangers rationnels et irrationnels dont la technique se fait le bouc-émissaire, en les resituant en dehors de l'essence de la technique elle-même. Le troisième chapitre présente ces éléments comme le symptôme du passage d'un imaginaire humaniste vers une forme d'imaginaire technique. Ce chapitre participe d'une redéfinition de l'humanisme cherchant à démontrer la réalité culturelle de la technique et à la délester de sa charge pathologique, afin de témoigner de la naturalité des processus d'éducation et de domestication entrepris via le médium technique. L'exemple emblématique de ces nouveaux imaginaires techniques devient l'émergence du transhumanisme.

La quatrième partie prolonge donc ces questionnements concrets en s'appuyant sur l'exemple archétypal du transhumanisme, et sur la façon dont il se réapproprie les enjeux métaphysiques de notre matérialité. Un premier chapitre participe de définir ou redéfinir le transhumanisme, considéré comme un avatar de nos imaginaires techniques contemporains. Le second questionne l'impact de la conception transhumaniste de la technique sur la notion du corps humain et revient sur la différence thérapie/augmentation, qui complexifie la limite entre médecine et amélioration, pour montrer l'invariant du phénomène corporel ainsi dévoilé. Le troisième chapitre questionne l'aspect ruptuel des considérations immortalistes transhumanistes, afin d'étudier la relation de l'humain à sa finitude, considérée comme horizon de structuration existentielle du temps et du monde. L'ouverture de la finitude à la conception de nouvelles temporalités nous invite alors à questionner la façon dont le transhumanisme fait jouer une pensée de l'eschatologie comme mesure d'un temps vécu.

La cinquième et dernière partie achève de questionner l'imaginaire technique transhumaniste en présentant son rapport à la temporalité et à la transcendance. Le premier chapitre interroge la notion de Grand Récit transhumaniste à l'aune de mythes techniques emblématiques, pour dévoiler la métapoétique de l'imaginaire qui sous-tend les discours transhumanistes et anti-transhumanistes. Le second resitue la mythification du transhumanisme dans un processus eschatologique et temporel plus général, prenant en compte le recours choisi des mouvements transhumanistes à l'optimisme épistémologique et technophile.

Les deux dernières parties récupèrent respectivement nos analyses du milieu et de la temporalité pour synthétiser l'évolutionnisme continuiste faisant du transhumanisme un vecteur consistant et non dénué de portée métaphysique du rapport à la technique de l'homme contemporain.

Partie α

Une lecture par les
fondamentaux : l'objet de la
technique.

Dans le rapport *Converging Technologies for Improving Human Performance* de Roco et Bainbridge, premier rapport d'envergure mondiale à prendre très au sérieux l'apport des mouvements transhumanistes à la question de la technique, la ligne de démarcation entre les objets techniques en général et l'émergence de certains de nos objets techniques contemporains est issue du développement des NBIC, les nanotechnologies, biotechnologies, et technologies de l'information et des sciences cognitives. Les spécificités de ces technologies émergentes semblent apporter des perspectives nouvelles aux questions relatives à la technique et à l'humain. Cette partie ne vise pas à faire l'archéologie historique et sociale de leur développement, ni à les lister en une somme didactique, ni même à démontrer toute leur étrangeté pour les distinguer des autres objets techniques, qui seraient soi-disant plus traditionnels et ne poseraient pas, aussi fortement que les NBIC, d'enjeux au monde contemporain. Nous allons au contraire dédier cette première partie à une lecture philosophique des fondamentaux ; à l'étude de l'objet principal de la technique que s'avère être l'objet technique. La première difficulté majeure de toute entreprise entreprenant de faire retour sur l'essence de la technique consiste à comprendre ce qu'est l'objet technique et en quoi (ou si) il diffère d'autres catégories d'objet (l'œuvre d'art, l'édifice architectural, etc.). La question de l'objet technique intervient aux premiers degrés de connaissance permettant le déploiement d'une ontologie fondamentale prenant pour sujet d'étude la technique et la développant depuis la sphère phénoménologique jusqu'aux discours technoprogressistes façonnés par et façonnant nos nouvelles technologies. Seule la question « qu'est-ce qu'un objet technique ? » peut nous permettre de répondre à la question « les NBIC sont-ils des objets techniques comme les autres ? » Pour comprendre quelles sont leurs particularités ontologiques et si celles-ci imposent un traitement spécifique de l'objet émergent, il nous faut d'abord étudier de quelle ontologie relèvent les objets techniques dans leur ensemble.

Nous allons tout d'abord effectuer une mise en jeu importante des termes les plus courants du débat, à savoir le fait que l'objet technique puisse être aisément considéré comme un instrument axiologiquement neutre dont l'homme, puisqu'il en est le fabriquant, en possède et en maîtrise la finalité. Cette précaution introductive, relative aux écueils dans lesquels peut aisément tomber toute étude de la question de l'objet technique, est en réalité nécessaire. Elle implique qu'à l'inverse, certaines craintes relatives à l'autonomie ou à l'anthropomorphisme des objets techniques, bien que pouvant relever de spéculations dues au développement de nos imaginaires techniques, témoignent déjà de l'intuition suivant laquelle l'objet technique est détenteur d'une plus grande complexité ontologique que ce que nous entendons par simple instrument. Cette complexification va induire la mise en relation des deux enjeux fondamentaux de cette partie ; le premier revient à formuler une ontologie de l'objet technique, qui puisse entrer en discussion avec le mode d'existence des objets technoscientifiques ; le second renvoie plus fondamentalement aux enjeux métaphysiques que la conception de l'objet technique par l'homme induit. Cette partie ébauche donc un état de l'art, nécessairement partiel étant donné la vastitude du sujet et des excellents travaux nous précédant, relatif à la question de l'objet technique, afin de témoigner du fait que les diverses méconceptions qui jalonnent la compréhension de l'essence de l'objet technique véhiculent par extension, selon nous, une mécompréhension de l'essence de la

technique elle-même. Celle-ci, nous le verrons, a un impact déterminant sur la façon dont l'homme façonne son rapport au monde et au temps. En effet, nous soutenons l'hypothèse que la conception instrumentale de l'objet technique témoigne en réalité d'une détermination ontique de l'objet technique, qui ne saurait plus soutenir son ontologie propre et en serait automatiquement réduit à sa forme objectale. Une telle conception de l'objet technique comme réalité ontique et non ontologique trahit selon nous une transition en cours et en devenir dans la façon dont l'humain conçoit la substance du monde et des choses, comme objets du réel au sens le plus pauvre, ne pouvant plus se faire le support d'une réflexion métaphysique, encore moins se faire le lieu du dépôt d'une essence propre. La conception instrumentale de la technique annonce une transition (déjà avancée) vers une conception instrumentale de l'étant. Le dépassement de la conception instrumentale de l'objet technique est dès lors un premier pas fondamental nous permettant d'aller vers une « re-substantialisation » du monde et du temps, dont le dés-enchantement weberien est peut-être une esquisse séculière régionale, là où la « dé-substantialisation » en serait la forme ontologique.

Bien qu'elle n'en soit que la première étape, l'ontologie de l'objet technique devient donc un véritable enjeu philosophique qui va venir exposer l'évolution de la conception métaphysique du monde et de la choséité chez l'homme, mais également répondre à cette instrumentalisation du monde, par la pensée symptomatique d'une instrumentalisation des étants, d'abord techniques.

I. Le paradigme de l'instrument et de l'organe.

« Nul n'entrera dans ces lieux s'il a peur des machines et s'il croit que la littérature, la pensée peut-être, doit, n'y ayant rien à voir, exorciser la machine⁶⁶. »

~ Derrida

A. Réflexion introductive contre une conception instrumentale de la technique.

1. Une transparence insolite.

Comme énoncé, nous devons commencer par le rappel suivant, qu'il est d'usage de considérer l'objet technique comme un instrument produit par l'homme en vue d'une fin spécifique. Ceci implique une certaine neutralité du système de valeurs affilié à l'objet technique et une dissociation de l'axiologie et de la technique. Dans une telle perspective, l'objet technique est un instrument entre les mains de l'homme, qui en détient et en contrôle l'ensemble des principes. Dans la suite de cette thèse, nous appelons cet énoncé la *vision (ou conception) instrumentale* de l'objet technique.

Il serait vain de prétendre que l'objet technique n'est pas créé par l'homme et que son usage ne dépend pas des fins qu'il se donne. À cet égard, la conception instrumentale de l'objet technique semble si adéquate pour le définir qu'elle s'appliquerait à la fois à notre technique moderne, à la fois à une technique ancienne, artisanale, dont Heidegger a pu faire la distinction [cf.γ.I.A]. Ce qui est *instrumentalement* vrai du moulin l'est également de l'avion à réaction, quand il est dit qu'il s'agit de moyens pour des fins, donc d'appareils disposés dans une réticulation de dispositifs techniques complexes, finalisés et schématiques.

L'exemple emblématique qui implique une conception instrumentale de l'objet technique dans nos sociétés modernes est probablement celui de la transparence de nos objets. L'homme recherche dans l'objet technique domestique un outil transparent, ramené à une routine automatique et dont il lui est inutile de connaître le fonctionnement au-delà de ce qui permet son usage ou sa maintenance superficielle. Comme le remarque Simondon : « "moderne" signifie "magique", pour le subconscient individuel de l'utilisateur.⁶⁷ » L'usage d'un microscope, d'une imprimante 3D, d'un téléphone, d'une voiture, d'un appareil ménager, d'un ordinateur, voire d'une paire de lunettes ou d'une station orbitale, ne nécessite pas de comprendre les spécificités techniques garantissant leur fonctionnement, dont la majorité des individus visualisent seulement les grandes lignes. La plupart du temps, la connaissance du protocole de mise en route de l'objet technique suffit à son emploi, et seuls certains spécialistes (ingénieurs, généticiens, mécaniciens, etc.) sont symboliquement en charge de garder en réserve les connaissances relatives au fonctionnement et à la maintenance interne de l'objet, pour que quelqu'un sache toujours le réparer, reconfigurer, retravailler, etc. Au quotidien, l'appareil est valorisé à partir de la fluidité de

⁶⁶ (Derrida, 1973, p. 354)

⁶⁷ (Simondon, 2014c, p. 77)

son utilisation, et il semble que l'utilisateur refuse de se heurter quotidiennement à la présence de la machine. « Si nous sommes un peu bizarres c'est que, quand nous utilisons un outil, [...] on essaie plutôt de s'affranchir de l'outil⁶⁸. » La transparence de l'objet provient du fait de remplir parfaitement la fonction instrumentale qui lui est associée et dont la finalité est déterminée d'avance et rendue neutre. L'effort physique ou intellectuel est pris en charge par l'objet technique, dans une transposition fluide et invisibilisée. Cette fluidité repose aujourd'hui sur le caractère automatique (automaticité) d'un nombre croissant d'objets contemporains, comme la cafetière ou le volet roulant. La méconnaissance du fonctionnement de l'objet technique s'accompagne donc de l'oubli de sa présence, ou d'un refus de confrontation à la présence. Un objet technique mis en valeur est un outil ramené à la sphère de la quotidienneté, sphère dans laquelle l'utilisateur cesse de prêter attention à... L'objet technique lui-même est alors interprété eut égard à cette forme de transparence qui permet de ne plus prêter attention à lui. Cette conception confine l'objet technique au joug d'une instrumentalité totale de laquelle l'humain serait par ailleurs détenteur. L'instrument sera ici défini comme l'étant (qu'il s'agisse d'un objet technique, d'une chose mondaine, d'un organisme, etc.) en ce qu'il est manipulé, c'est-à-dire ramené sous le joug de l'agentivité humaine. La fameuse formule cartésienne « comme maîtres et possesseurs de la nature par les moyens de la technique et de la science⁶⁹ » est emblématique de cette perspective, dans laquelle la technique et la science sont vues comme subordonnées à l'homme, contrairement au règne naturel qui resterait de l'ordre d'un espace sauvage encore à domestiquer. Comme le note Giovanni Carrozzini, cette conception instrumentale de l'objet technique revient « à considérer l'univers machinique comme un simple ensemble d'esclaves⁷⁰. » Tout objet court donc le risque d'être assimilé à un moyen dont l'utilisation dépend intégralement des fins (ordinaires ou reconfigurantes) avancées par l'homme.

Or, il n'est pas acquis que l'usage en vue duquel a été produit l'objet technique lui soit une qualité intrinsèque déterminante. Au-delà de cet usage transparent qui le fait méconnaître, l'objet technique rejaillit tout à coup en pleine lumière lors d'un usage insolite (ou d'un dysfonctionnement [cf. α.II.A]), qui vient aliéner sa fonction première et reconduire l'objet à sa propre malléabilité. Tout usage dépend entièrement, et à chaque fois sous des formes nouvelles et recomposables, de la façon dont l'homme use ou mésuse d'un objet. Une voiture accomplit son office rituel *jusqu'à* sa réinsertion dans un nouveau schème utilitaire, lorsqu'elle sert par exemple d'arme terroriste et est utilisée pour renverser des passants. Ne considérer l'objet technique que comme un instrument intégralement déterminé et produit par l'homme en vue d'une fin spécifique néglige la création symbolique d'un espace ouvert autour à la plasticité ontologique de l'objet technique. C'est pourtant ce dévoiement de l'objet technique (en un objet technique dysfonctionnel ou détourné de son premier usage) qui induit le plus clairement la possibilité de dépasser les limites restreintes de son instrumentalisation.

⁶⁸ (Gervasoni, 2001, p. 34) Daniel Teruggi au colloque « Interfaces homme-machine » de 1998, cité par Pierre Gervasoni.

⁶⁹ (Descartes, 1637/1937, VIème partie).

⁷⁰ (Carrozzini, 2009, p. 44)

La confrontation de la réalité du phénomène technique, phénomène plastique et complexe, à cette croyance en une conception instrumentale de l'objet technique que l'homme maîtriserait en tous points, est à l'origine de certaines inquiétudes qui viennent redévoiler, derrière le déterminisme ontique de l'objet, sa capacité à porter charge proprement métaphysique. Ces inquiétudes, notamment relatives à l'autonomie ou à l'anthropomorphisme des objets techniques, témoignent selon nous de l'intuition suivant laquelle l'objet technique est dépositaire d'une dimension ontologique plus complexe que ne laisse entendre l'appellation d'instrument.

De nombreux débats contemporains, par exemple autour des caisses automatiques de supermarchés, des livreurs robotiques, des professeurs numériques, etc., font écho à certaines controverses plus anciennes, notamment issues de la Révolution industrielle, relatives à la machine et à l'automatisme. Ces débats soulignent la crainte qu'éprouve l'homme à l'idée d'être dépossédé de son action (ou de son emprise ?) sur l'objet technique, voire d'être remplacé par le développement de nouveaux objets performants. Ces craintes sont exacerbées en ce qui concerne les objets symboliquement anthropomorphes – les robots ou les Intelligences Artificielles (IA). Hadi Rizk souligne avec pertinence cette confrontation anthropomorphique à la présence technique.

Le "robot" devient ici une figure inquiétante parce que contradictoire, reposant, d'une part, sur un fantasme de dépossession de l'homme par les intentions malignes de la machine – celle-ci ayant été l'objet d'un processus non pertinent d'anthropomorphisation –, et, d'autre part, sur le caractère automatique et imperturbable de son fonctionnement, qui le rend imperméable aux significations⁷¹.

De même, il est généralement entendu par Intelligence Artificielle une entité artificielle (anthropomorphisée) qui serait douée d'intelligence, quand cette expression réfère originellement à la simulation de l'intelligence par les moyens de l'artificiel. Cette perte de contrôle supposée modèle sur l'image symbolique de l'objet technique un caractère anthropomorphe fantasmé, de sorte que l'autonomisation de l'objet pourrait l'affranchir du joug de l'homme. La technique ainsi anthropomorphisée irait jusqu'à vouloir dominer l'homme, ou catalyserait la domination de l'homme par l'homme.

Au centre de cette crainte mythique, l'automatisme de l'objet technique prend un relief, une charge que Simondon définit comme magique – alors même que cette automatisme est désirée, planifiée et techniquement programmée par le développement d'objets transparents. « L'intention magique est à l'origine même de la fabrication de l'objet technique comme automate. Ce n'est pas la technicité qui apporte inévitablement l'automatisme, mais l'homme qui demande à la technique un automatisme magique⁷². » En somme, la transparence d'usage que l'homme exige des objets techniques est notamment résolue par l'automatisme ou projetée dans l'automatisme. Elle devient ainsi paradoxalement insolite. L'indépendance de l'objet technique, due à son activité prédéfinie,

⁷¹ (Rizk, 2018, p. 114)

⁷² (Simondon, 2014c, p. 78)

routinière, automatique et efficace, simule une forme d'indépendance sur laquelle repose la tendance humaine à anthropomorphiser certains objets. L'homme crée donc des objets techniques transparents dont la fluidité de l'usage est un élément majeur, qui prévaut sur la compréhension du fonctionnement de l'objet, tout en redoutant de perdre le contrôle sur cet objet qu'il ne cherche plus à connaître. L'imaginaire technique contemporain semble donc relativement confus, en ce qui concerne l'autonomie de la technique et ses « instincts » de domination.

2. Nos objets sont nous⁷³.

Dans cette confusion entre la transparence de l'objet et son autonomie, nous trouvons un exemple fondamental des problèmes que soulève une conception instrumentale de l'objet technique, confrontée à la réalité du développement des objets. L'objet technique semble posséder une portée que ne laisse pas supposer sa conception strictement instrumentale. Il ne peut être considéré comme un instrument axiologiquement neutre à partir du moment où il s'insère dans un schéma complexe pouvant susciter un débat sur ses dispositions anthropomorphes. C'est d'ailleurs l'absence de neutralité de ce critère axiologique que critique Heidegger en remarquant que l'assimilation de l'objet technique à un instrument neutre et finalisé est un rapprochement *exact*, sans être *vrai*. Il écrit : « la représentation courante de la technique, suivant laquelle elle est un moyen et une activité humaine, peut donc être appelée la conception instrumentale et anthropologique de la technique. *Qui voudrait nier qu'elle soit exacte ?*⁷⁴ » Heidegger met en lumière la limite de la conception instrumentale de la technique en l'analysant sous l'angle de la vérité comme *alétheia*, comme ce qui ouvre l'homme à l'être en se faisant mode de dévoilement. Cette approche instrumentale permet une description ontique de l'objet technique mais nullement ontologique de la technique et de ses objets. Heidegger la considère comme indéniablement exacte, car elle « se conforme visiblement à ce que l'on a sous les yeux lorsqu'on parle de technique⁷⁵. » Cependant, nous avons rappelé en introduction que, dans le registre heideggérien, « ce que l'on a sous les yeux » renvoie à l'étant et non à l'être d'une chose. Ne considérer que l'étant de la technique, ou la technique sous le mode ontique, revient à s'illusionner sur son être, à faire de la chose en question une description exacte de son apparence, de sa (dé)monstration, sans pour autant parvenir à la vérité (habituellement dissimulée sous le voile des phénomènes) de son essence. Pour Heidegger, l'être n'est pas sous les yeux, mais reste à couvert en retrait. L'approche phénoménologique tente de dévoiler cette essence des choses qui reste cachée. En somme, si la conception instrumentale de la technique est strictement exacte, elle n'est cependant pas vraie, au sens de la vérité qui fait objet philosophique. « Pour être exacte, l'observation n'a aucun besoin de dévoiler l'essence de ce qui est devant nous. Or c'est là seulement où pareil dévoilement a lieu

⁷³ Cette expression référence à la formulation d'Andy Clark : "Tools-R-Us", « Nos-outils-sont-nous » (Clark, 2003, p. 7).

⁷⁴ (Heidegger, 1954/1958a, p. 10) Nous soulignons.

⁷⁵ (Heidegger, 1954/1958a, p. 10)

que le vrai se produit⁷⁶. » C'est dans le dévoilement que la philosophie peut finalement entrer dans un rapport libre à la chose étudiée. Non pas dans l'exactitude qui l'aveugle, mais dans le vrai qui « s'adresse à nous à partir de sa propre essence⁷⁷. »

Dès lors, nous pourrions affirmer de la conception instrumentale de la technique qu'elle n'est rien de l'essence de la technique. Lorsque la technique est uniquement considérée comme le déploiement de machines et d'outils ou comme un dispositif, un moyen à l'usage de besoins et de fins, elle n'appert que sous un mode de compréhension superficiel, dont la perception est fonctionnelle dans la vie courante mais improprement philosophique.

Mais Heidegger nous permet d'aller plus loin, en soulignant la menace que pose une radicalisation de la vue ustensile de l'homme sur tous les étants, dont l'un des termes politiques contemporains serait le productivisme capitaliste affilié au marketing mondial. « Il n'y a plus, rigoureusement parlant, d'objets ; seulement des "biens de consommation" à disposition de chaque consommateur, lui-même situé dans le marché de la production-consommation⁷⁸. » La conception instrumentale de l'objet technique que nous dénonçons dans ces pages s'affirme dès lors et en réalité comme l'indice d'une prédominance irréductible de la conception instrumentale de (l'être de) l'étant. Elle témoigne d'une modification du regard de l'homme, de sorte que tout étant-là-devant prend la charge d'une métamorphose modale en étant à-portée-de-la-main [cf.α.II.A]. Cette métamorphose est préalable à la reconnaissance même de l'être de l'étant, de sorte que l'objet n'est plus d'abord là (en soi), mais d'abord en vue de son usage instrumental. Le rapport instrumental de l'humain à la technique indique en réalité une modification plus générale de la façon dont vont se conceptualiser, pour l'homme, les enjeux métaphysiques relatifs au monde et aux choses. Par exemple, l'environnement naturel apparaît comme un espace instrumentalisable de ressources exploitables qui résiste à l'humain et, par cette résistance, entretient leur interaction. Cette manière de concevoir le monde provient de fait de la conception radicalement instrumentale des objets technique. En effet, la foreuse figure, en comparaison, cet *instrument unidimensionnel* à visée d'exploitation, c'est-à-dire cette machine-outil qui fonctionne par l'homme et pour l'homme, et de laquelle aucun problème ni résistance ne saurait provenir, puisqu'elle est subordonnée à l'homme. C'est sous cette modalité instrumentale ou « anthropologique⁷⁹ » que la technique s'entend – c'est-à-dire toujours depuis les fins et en vue des objectifs de l'anthropos. D'une substance indépendante de l'homme, l'être de l'étant devient le réceptacle d'une forme de main-mise nouvelle. On constate que cette conception instrumentale (exacte mais non vraie) de la technique est également appelée par Heidegger une conception « anthropologique » de la technique, ce qui met en avant son désaveu épistémologique de l'anthropologie, ce fameux interdit anthropologique que souligne Blumenberg [cf.β.I.C]. L'humain étend au-delà de l'objet technique la façon dont il conçoit cet étant spécifique, comme chose à visée ustensile par excellence, créée dans un but d'usage et que l'homme ne peut

⁷⁶ (Heidegger, 1954/1958a, p. 11)

⁷⁷ (Heidegger, 1954/1958a, p. 11)

⁷⁸ (Heidegger, 1976a, p. 327)

⁷⁹ (Heidegger, 1954/1958a, p. 10)

instrumentaliser pour être déjà instrument. Si l'objet technique est essentiellement instrument et que tout étant suit cette catégorisation, alors la conception instrumentale de l'étant s'affirme bien comme une conception ontologique, une conception de l'être de l'étant. « Aujourd'hui déjà, il n'y a plus d'objets, plus de *Gegenstände* (l'étant en tant qu'il se tient debout face à un sujet qui le prend en vue) – il n'y a plus que des *Bestände* (l'étant qui se tient prêt à être consommé)⁸⁰. » On peut déjà faire remarquer que le terme « aujourd'hui » introduit la démarcation heideggérienne entre technique classique et moderne, par lesquelles l'homme selon Heidegger se représente le monde et ses étants suivant des modes d'apparaître différents. Cette transition ontologique relève moins des opérations effectuées par l'homme sur la matière que d'une bascule du regard. Celui-ci passe d'une considération ontologique des étants et du monde à une considération ontique de la choséité, que nous pourrions résumer en ce sens que l'humain déconnecte l'ontologie de la présence de l'être, pour la rabattre sur une appréhension ontique de ce qui lui est fonctionnellement utile.

Si la conception instrumentale de l'objet technique atteste effectivement de l'émergence ou du renforcement d'une métaphysique de la substance reposant sur une conception instrumentale des étants, alors l'ontologie de l'objet technique devient un enjeu métaphysique majeur. En effet, des soubassements de cette ontologie va dépendre la manière dont l'homme conçoit l'objet technique, c'est-à-dire l'étant qu'il instrumentalise par excellence. Cette conception de l'objet technique influence grandement sa conception (instrumentale ou non) du reste des étants. L'ontologie de l'objet technique façonne donc la manière dont l'humain va décrypter sa relation au monde, ce en quoi la question de la technique nous permet de formuler une ontologie de l'être du monde.

Selon nous, la définition instrumentale et anthropocentrée de l'objet technique ne peut plus être soutenue dans le cadre d'une philosophie de la technique qui prend en compte les travaux de ces dernières décennies, comme ceux de Gilbert Simondon sur le mode d'existence des objets techniques, ou plus récemment l'*object-oriented ontology* (OOO) de Graham Harman, inspirée des travaux indispensables d'Heidegger. Cette conception purement instrumentale de l'objet technique limite d'une part la compréhension du phénomène technique (du milieu, du devenir et de l'essence de l'objet technique), et exclue d'autre part certaines catégories d'objets. À titre d'exemple, elle ne peut être appliquée aux bio-objets, comme les enzymes ou les protéines, puisque ces objets sont d'abord des objets naturels, ensuite utilisés comme objets techniques (bio-markers, outils d'ingénierie génétique, etc.). Dans la définition de l'objet technique que propose le philosophe Bernard Stiegler d'un « étant *inorganique organisé*⁸¹ » se trouvent occultées d'avance nombre de biotechnologies, ces étants organiques qui servent d'objets techniques mais n'en sont morphologiquement pas. CRISPR-Cas9, paragon des objets bio-technoscientifiques contemporains [cf. α.III.A], est une enzyme. Elle n'est initialement pas produite par l'homme, encore moins en vue d'une fin spécifique qu'il aurait préalablement envisagé. Considérer que

⁸⁰ (Heidegger, 1976a, p. 303)

⁸¹ (Stiegler, 2018, p. 38)

CRISPR n'est pas un objet technique, *a contrario*, reviendrait à prétendre que l'ingénierie (terme explicite au demeurant) génétique aventurée à l'aide de cette enzyme ne relève pas de l'entreprise technique.

La brève évocation de cet exemple vise à montrer en peu de mots que de limiter l'objet technique à l'intention programmatique qui lui a préexisté en vue de lui donner une forme et une fin ne relève que d'une compréhension restrictive de cet objet. L'ontologie de l'objet technique est ici fondamentale, car il nous reste à définir sur quoi s'appuie cet étant qui se laisse si facilement considérer sous le joug de l'instrumentalité. Peut-on servir d'objet technique tout en étant formellement exclu de cette catégorie ? Faut-il prétendre que tout travailleur aliéné par son travail, dans une perspective marxiste, devient objet technique ? Ce serait entendre la technique sous le mode global du système technique tel qu'il appert dans la pensée de Jacques Ellul. Dans ce système productiviste, la gratuité de l'œuvre d'art elle-même devient objet technique participant de la mondialisation et du marché (technique) de l'art, et il est vite conclu que *tout est technique*, comme il peut être entendu que tout est politique voire tout est philosophique – circonscrivant alors la définition d'un domaine au tout, donc au rien (de précis) qui s'y découvre.

Le problème ainsi exposé révèle la nécessité d'étudier phénoménologiquement la catégorie, encore à définir, qui réunit les multiples apparences de l'objet technique (pierre, langage, moteur, CRISPR, etc.), pour ne pas tomber dans l'aporie et, de Charybde limitant les objets techniques à un petit nombre d'élus (les outils), passer en Scylla pour qui tout est objet technique (même le travailleur aliéné et l'œuvre d'art, à terme). L'objet technique, dans cette thèse, n'est jamais traité uniquement comme objet (organique ou non) agencé en vue d'une fin. Il faut dès lors s'efforcer de percevoir le phénomène technique sans imposer un critère de reconnaissance *a priori* à l'objet technique, tout en soutenant ce paradoxe d'étudier une chose non caractérisée, car la caractériser annulerait la justesse de l'étude. Par conséquent, nos prochains développements ne formulent pas une axiologie technophobe, technophile ou technosceptique, mais cherchent plutôt à établir une compréhension phénoménologique des grandes lignes, des tendances, de la condition de l'objet technique et des objets technoscientifiques, c'est-à-dire de leurs modes d'existence à proprement parler. Pour cette raison, notre tentative de définition de l'objet technique a été introduite en négatif, par l'explicitation de cet écueil classique dont est issu la mécompréhension du genre d'être de l'objet technique.

Dans cette recherche définitoire, l'objet technique souffre d'un paradoxe. Par principe, il ne peut être identifié ni à un étant s'inscrivant pleinement dans la nature, ni à un instrument artificiellement produit par l'homme. L'objet technique est indiscutablement « inassimilable au domaine des réalités naturelles⁸² », et diffère en cela de l'util heideggérien (*Zeug*⁸³) [cf.α.II.A]. Car si la roche n'est pas objet technique, excepté après manipulation (taillée en silex par exemple), elle peut tout à fait servir d'util (de promontoire par exemple), au sens de ce qui médiatise une action humaine. Puisque l'objet technique ne relève pas des réalités naturelles ou

⁸² (Guchet, 2010, p. 185) D'où les problématiques nouvelles que soulève le bio-objet [cf.α.III.B].

⁸³ (Heidegger, 1929/1992, p. 314, §51.a)

choses mondaines, au sens de ce qui se trouve dans le monde avant toute manipulation humaine, nul ne conteste l'intervention effective de l'homme dans la fabrication de la plupart des objets techniques, qu'elle soit directe ou indirecte. Cette intervention préexiste dans l'idée même de production technique, en opposition au donné naturel. Assimiler l'objet technique aux objets relevant du plan naturel, au même titre que la roche ou le vivant, témoignerait d'une forme excessive de « mythologie⁸⁴. » Mais si l'objet technique n'est pas d'abord objet naturel, l'exemple de CRISPR-Cas9 (enzyme utilisée en ingénierie génétique) montre bien qu'il n'est pas toujours objet « de nature artificielle ». Dans cet entre-deux, qui semble reposer non sur l'étrangeté de sa structure (son genre d'être), mais sur le processus de création menant à sa concrétisation réelle (sa production), la situation de l'objet technique doit passer sous le coup de la production humaine qui va faire de l'objet mondain un artefact. Quels sont les ressorts de cette complexité ? L'objet technique est-il irréductible au dualisme nature-artifice, ou n'est-il qu'un artefact qui, dans le cas des objets naturels transformés et utilisés comme outils (protéines, etc.), a seulement dû transitionner d'un état à un autre ?

Si l'assimilation de l'objet technique à l'objet naturel trahit une mythologisation de la technique, écueil dans lequel se risquait d'ailleurs Lafitte selon Simondon [cf.α.II.B], la conception strictement instrumentale de l'objet technique, qui ne le détermine pas à partir de son être mais de son mode de production et n'en fait qu'un produit déterminé et disponible pour toutes sortes d'usages, relève d'une seconde forme mythologique non moins dommageable. Nous adhérons en cela à l'expression suivant laquelle, de « ne voir dans la technique qu'un ensemble de machines et d'instruments sans dimension symbolique, c'est s'interdire de regarder au cœur du phénomène⁸⁵. »

En effet, la conception instrumentale de l'objet technique empêche de penser l'épistémologie de cet objet en dehors de ses attributs scientifiques et anthropologiques. À cet égard, l'intérêt fondamental de la démarche de Lafitte trouve naissance dans la réfutation de cet écueil, classique à la pensée de l'objet technique, qui se contente de ramener sa genèse à une simple métaphore du devenir instrumental. « Il faut remarquer que, s'il n'y a genèse de cet objet qu'à partir de l'homme [...] on met en question sérieusement la possibilité d'une histoire des objets techniques qui ait son autonomie, qui corresponde à autre chose qu'à la dimension technique d'une histoire qui soit celle de l'homme comme être de besoin, de désirs, de vouloir, comme savant, comme travailleur, comme sujet social, etc. Une chronologie, une historiographie des objets techniques seraient alors possibles, mais on ne tiendrait pas ici le fondement d'une possibilité d'une histoire, d'une historicité propre des objets techniques, des techniques, de la technique⁸⁶. » Il n'est donc pas question des applications techniques nées de la conception instrumentale des objets techniques dans la suite de cette thèse. D'une part, la tendance onto-anthropologique de l'emploi de la

⁸⁴ (Simondon, 1989, p. 49)

⁸⁵ (Schmit & Chardel, 2008, p. 12)

⁸⁶ (Lafitte, 1972, p. 10)

technique chez l'humain se distribue concrètement de façon extrêmement diverse à travers les cultures humaines, d'où la contingence des artefacts qui en résultent. Mais avant cette complexité même, ce ne sont pas les modalités ontiques d'une généalogie des objets techniques qui font l'objet de notre étude, mais bien l'être de la technique et le genre d'être de ses objets. Nous devons donc présenter la pleine nécessité de déconnecter l'objet technique de l'objectification, afin de dissocier l'être de l'étant de l'historicité humaine, car cet amalgame risque de ramener l'ontologie à une forme d'archéologie – au sens foucauldien.

La conception instrumentale de l'objet technique ne témoigne pas uniquement d'un affaiblissement de la façon dont l'homme considère la portée axiologique de la technique, mais également d'une transition éminemment problématique dans sa manière de considérer toute ontologie, comme discipline de l'étant et non de l'être (de l'étant). L'enjeu porte ici sur les impacts, sur nos imaginaires techniques et notre manière de nous diriger dans le réel, de la confusion onto-théologique entre être et étant qu'implique ce qu'Heidegger nomme « l'oubli⁸⁷ » de la question de l'être dans la métaphysique. Cette conception instrumentale de l'objet technique annule toute compréhension du phénomène technique, en tant qu'il met en rapport l'homme et l'évolution de sa sphère d'existence. L'homme n'est pas uniquement une intention productrice qui organise activement le monde, et le reste des étants une dimension matérielle qui s'organise passivement sous impulsion humaine. Au contraire, comme le souligne Stiegler, « la matière qui s'organise technomorphologiquement [...] s'opère, au fil du temps, par sélection de formes dans un rapport de l'être vivant humain à la matière qu'il organise et *par laquelle il s'organise*⁸⁸. » S'il existe effectivement un lien ontologique entre l'homme et la technique, l'enjeu du dépassement de la conception instrumentale de l'objet technique n'est plus uniquement celui du dépassement de la conception instrumentale de l'être de l'étant, mais également de l'être de l'homme. C'est donc une phénoménologie de l'humain qui fait, à couvert en retrait, l'objet de cette thèse, en ce que la technique et ses objets ne sont pas uniquement des éléments appartenant à la sphère humaine, mais des structures nécessaires à sa seule possibilité ontologique.

Les enjeux à première vue simples que posent la question de la technique et l'ontologie de l'objet technique sont en réalité des questions fondamentales et de taille, entre d'une part l'abdication de la responsabilité humaine à l'image symbolique d'une technique autonome ; d'autre part la généralisation de l'instrumentalité des objets techniques à tous les étants – dont l'homme en définitive, énième étant soumis à manipulation.

Notre analyse ne vise pas uniquement à déterminer l'ontologie de l'objet technique, mais également à démontrer la portée onto-génétique de la technique dans le développement de l'humain et la perpétuation de sa sphère d'existence. Nos travaux questionnent la technogenèse de l'homme, c'est-à-dire la faculté de la technique à se faire l'expression d'un plan d'immanence par lequel l'humain devient humain et évolue en un temps et en un milieu humain. Le regard

⁸⁷ (Heidegger, 1927/1986, p. 25, §1)

⁸⁸ (Stiegler, 2018, p. 74) Nous soulignons.

phénoménologique commence donc par ceci, comme l'avance Heidegger, que « l'essence de la technique n'est absolument rien de technique⁸⁹. » Comprendre de quoi relève l'essence, de quoi relève le genre d'être (et non la distribution concrète, culturelle et artéfactuelle) de l'objet technique nous semble nécessaire pour réaffirmer la paradoxale « naturalité » du concret technique ; c'est-à-dire sa pleine participation dans la réalité de l'homme, qui en fait l'intérêt, la situation et la valeur. Ceci ne saurait en aucune façon se réduire à la conception instrumentale de la technique dont nous venons de dresser les écueils. L'enjeu de cette première partie vise donc à réapproprier l'objet technique à la sphère ontologique humaine, en démontrant qu'une ontologie de l'objet technique est possible, là où cet objet est généralement ramené au contraire à l'étant en ce qu'il a de plus emblématique, son instrumentalisation par l'homme. Cette conception problématique de l'objet technique repose en réalité sur ce que nous appellerons l'*interdit technologique* [cf. γ.II.C] de la réalité culturelle humaine. Dès lors, le fait que l'objet technique soit considéré en dehors de la culture et du signe, comme le rappelle maintes fois Simondon, nous pousse à chercher à réconcilier « le social avec lui-même au sein de sa nouvelle réalité technique⁹⁰. »

Par conséquent, cette première partie se propose de questionner l'être de l'objet technique, afin de résoudre les distinctions relevant de son genre d'être (assimilation à l'organe, à la chose, à l'util, etc.) et d'emprunter un chemin inverse qui puisse reconquérir le passage d'une conception ontique de l'objet technique à une conception ontologique de l'objet technique. Cette recherche sera ensuite étendue au genre d'être de l'objet technoscientifique, afin de montrer la continuité de l'évolution des modes d'existence des objets techniques, une continuité apte à traduire l'évolutionnisme continuiste formel de l'essence de la technique. Ébaucher ainsi les fondamentaux d'une phénoménologie de l'objet technique devient dès lors une première étape fondamentale permettant d'introduire les enjeux métaphysiques de cette thèse, à commencer par la formulation de la quiddité de l'essence de la technique, qui ne saurait être divisée en une technique moderne et une technique ancienne malgré les différents modes d'existence des objets techniques et des objets technoscientifiques. C'est à partir de la quiddité de l'essence de la technique que la philosophie peut établir en quoi la technique structure la sphère d'existence humaine, et réciproquement en quoi l'humain habite le monde par la technique, afin de venir requestionner l'évolution de nos imaginaires techniques à travers des formes émergentes telles le transhumanisme.

B. Cet objet qui se détache de l'organisme.

Afin de montrer en quoi la technique pose les bases ontologiques du développement de la sphère humaine, nous pourrions commencer par affirmer que le corps est d'avance objet technique, et que de cette technicité du corps provient la technicité de tous les objets techniques. De fait, l'objet technique ne serait qu'une monstration concrète de la technicité du corps. L'instrument n'est-il

⁸⁹ (Heidegger, 1954/1958a, p. 9)

⁹⁰ (Barthélémy, 2006, p. 304)

pas étymologiquement ce que nous nommons aussi organe (*organon*) ? L'homme serait par essence un animal technique, non parce qu'il est *Homo Faber*, mais parce que son corps est technique, ce qui implique que toute corporification (dont la production de l'objet technique) soit technique par essence. Ces éléments donnent une remarquable ampleur à l'objet technique en en faisant un énième corps humain, comme le bras ou la main seraient déjà corps techniques. Dans la perspective philosophique qui est la nôtre, ce raisonnement permet indéniablement de faire passer l'objet technique du domaine des réalités ontiques aux réalités ontologiques, en ouvrant la pensée à l'être de cet étant et en niant radicalement la conception instrumentale de l'objet technique, donc par extension de la choséité.

Certes, leur différence ontique semble introduire une divergence ontologique de taille entre l'organe et l'objet technique : l'organe est incorporé à l'organisme, tandis que l'outil en est indépendant. L'incorporation fait de l'organe le dépositaire d'une charge symbolique supplémentaire, qui le lie à l'humain en se confondant à son corps. Les frontières se brouillent néanmoins lorsqu'une fonction organique est assurée ou maintenue par appareillage. Le pacemaker, qui peut stimuler le battement cardiaque, est-il essentiellement outil ? Son incorporation d'une part, son rôle de sauvegarde de l'organisme d'autre part, n'en font-ils pas un organe à part entière, et peut-être aussi important que le cœur lui-même ? La prothèse, qui s'insère à la place d'un membre inexistant, comble une privation organique, exerce une fonction biologique, est-elle véritablement un outil ? Si l'incorporation de l'organe dans l'organisme établit la distinction entre organe et outil, alors tout outil incorporé qui entend, voit, sent, touche à la place d'un organe ou en complément pourrait aussitôt porter le statut d'organe, sans autre difficulté de catégorisation. À l'inverse, l'organe, du fait d'être utilisé, n'est-il pas avant tout outil ou instrument ? La main qui tape au clavier n'est-elle pas réifiée en sa fonction d'ustensilité, et de sorte assimilée au clavier sur lequel elle tape, puisque leur ensemble forme l'action ?

Ces nombreux questionnements, que peuvent s'approprier tant la philosophie que l'éthique ou les sciences politiques, soulèvent selon nous un problème majeur. Passer hâtivement des enjeux de la technicité du corps à ceux de l'incorporation des objets techniques est un indice décisif du voile qui recouvre la question de l'objet technique. Sans nier l'importance voire l'extrême nécessité de ces questionnements, il nous semble néanmoins nécessaire d'adopter en premier lieu une perspective phénoménologique tâchant d'esquisser le problème qui se trouve dissimulé sous ces enjeux. Ils détournent en effet l'attention de la dimension technogène de l'humain, en refusant d'interroger la spécificité propre de l'objet technique. La question est de savoir si l'objet technique est véritablement questionné *en soi*, s'il est ramené à la technicité organique. La notion d'incorporation de l'objet technique, en accentuant justement la ressemblance entre l'organe et l'outil, n'en permet pas la distinction. Si l'organe est d'avance corps technique, faut-il affirmer de l'objet technique qu'il est toujours corps humain ? Ces questions sont en réalité fondamentales, et le rapprochement entre organe et outil ne peut s'effectuer sans risque. Si le corps est effectivement une technique, il devient au contraire nécessaire, méthodologiquement parlant, de produire les prémisses d'une définition qui puisse distinguer l'organe de l'objet technique, au risque de confondre ces deux étants sur la base de cette même technicité ontologique.

En effet, la possibilité d'assimiler l'organe à l'outil est précisément ce qui provoque, en réaction, la distinction radicale qu'il est courant de tracer entre ces deux étants. En rester au fait que l'organe et l'outil ont en commun leur ustensilité, le fait de pouvoir être chargés d'une potentialité d'utilisable, nous ramène à une conception instrumentale qui vient englober l'organisme en plus de l'objet technique. C'est parce que la prothèse semble menacer l'identité organique du sujet, ou que la mémoire de l'individu en vient à se confondre avec la mémoire de son agenda électronique, qu'une distinction rigide en vient à être tracée entre l'organe et l'outil. Cette distinction semble devenir le seul moyen de garantir que l'organisme ne soit pas considéré comme un instrument, et donc de distinguer l'humain de l'étant. C'est la radicalité de cette distinction qui fait tomber l'outil sous le joug de l'instrumentalité et à cause de laquelle il ne lui est plus accordé de légitimité ontologique dans le cadre d'une recherche métaphysique, qui puisse étendre ses conclusions à la non-instrumentalité du monde et des choses. La confusion entre l'organe et l'outil provoque le rejet de l'objet technique hors de la sphère du signe, relégué au rang d'instrument qui menace de faire basculer tout étant sous le joug de l'instrumentalité. Il est aujourd'hui essentiel d'établir les enjeux philosophiques de la ressemblance entre outil et organe, afin d'établir plus concrètement les apports métaphysiques que vont induire leur distinction. Par conséquent, cette distinction ne servira pas de base à une scission entre l'organisme (humain) et l'objet technique, qui risquerait de glisser vers un dualisme entre l'humain, dépositaire de l'être, et les étants, à disposition. Au contraire, la distinction organe-outil interviendra à terme pour revitaliser la notion d'objet technique en l'insérant dans la technogenèse de l'humain, comme chose proprement humaine qui vient témoigner d'une différence fondamentale entre ustensilité et instrumentalité.

Cette section expose donc les prémisses d'une analyse de la ressemblance entre outil et organe, en en présentant deux éléments fondamentaux. Le premier est la forme ou l'essence ustensile de l'organe et de l'outil, c'est-à-dire le fait de pouvoir chacun être utilisé ou porter la potentialité d'une fonction. Le second élément est un même principe moteur d'organisation qui les incorpore à un organisme général de plus grande ampleur, à savoir l'organisme pour l'organe, et l'objet technique voire la machine pour l'élément technique ou l'outil. Mais au-delà de cette similitude fondamentale, et paradoxalement, nous émettons l'hypothèse que la relation entre ustensilité et organisation diffère quand elle porte sur un objet organique ou non organique. Cette différence nous dévoile donc la possibilité d'une formulation de l'être de l'objet technique indépendante de l'être de l'organe.

La main, la médiation et le geste.

La métaphysique de l'être de l'objet technique se fonde sur la spécificité dudit objet technique, et sa capacité à porter charge ontologique. Mais la confusion aisée entre l'être de l'organe et l'être de l'outil est elle-même un phénomène révélateur, méthodologiquement apte à dessiner une distinction qui vienne redéfinir les bornes de l'instrumentalité que l'humain applique à l'étant, en l'appliquant à l'objet technique. La définition de l'organe est donc le premier enjeu philosophique devant mettre en lumière le caractère du rapport humain à la technique.

Cet argument est donc construit de façon à questionner l'essence de l'organe, c'est-à-dire sa définition et cohérence ontologique ou ce qu'Aristote, et toute la métaphysique de la substance à sa suite (en incluant la scholastique médiévale), nomme sa « forme⁹¹. » La forme aristotélicienne est ce que nous appelons le plus souvent dans cette thèse la quiddité d'une chose, le principe en vertu duquel elle ne peut être différente de ce qu'elle est. La forme est la disposition unitaire de l'être, qui définit son essence et sa perfection par sa correspondance à lui-même. La forme aristotélicienne s'identifie en définitive et plus communément au terme de substance. Il est nécessaire d'introduire une pensée de la forme de l'organe afin d'en rapprocher l'outil. La forme de l'organe correspond-elle à la forme de l'outil ? Si oui, devons-nous bâtir une pensée métaphysique basée sur l'identité de l'organe et de l'outil et risquant, peut-être, d'élargir la conception instrumentale de l'objet technique à l'instrumentalisation des organismes humains ?

Afin de répondre à ces enjeux fondamentaux, il nous faut d'abord établir quelle est la forme de l'organe. Nous prenons pour support l'exemple aristotélicien emblématique, celui de la main humaine qui, comme le formule l'ethnologue Leroi-Gourhan, « est humaine par ce qui s'en détache et non par ce qu'elle est⁹². » Premier intermédiaire du toucher, la main est un symbole majeur de l'agir de l'homme sur le monde. Elle est considérée comme le premier outil organique capable d'en faire se détacher l'objet technique, par exemple de forger le couteau qui « se dégage⁹³ » subséquentement de l'action des dents. Dans une optique aristotélicienne, considérer la main humaine *en ce qui s'en détache* nous permet de séparer sa forme de sa matière. Nous allons montrer que l'essence de la main ne dépend pas de sa structure physiologique, donc de ses cinq doigts reliés au poignet, c'est-à-dire de « ce qu'elle est » en un sens matériel.

1. De la main et du geste.

a. La leçon d'Anaxagore.

Aristote constitue la première défense tant sur le plan anthropologique qu'ontologique de la main, organe qui inspire la littérature relative à l'hominisation depuis lors et nous permet d'introduire une forme de complémentarité entre finalisme et mécanisme. Nous nous efforçons pour la suite, sans nécessairement les comparer, de proposer deux sources aux *Traité des parties des animaux et de la marche des animaux* d'Aristote ; le cas présent Jules Barthélemy-Saint-Hilaire et Pierre Louis. Durant nos recherches, nous avons constaté que les variations de traduction pouvaient apporter certains éléments poétologiques pouvant susciter l'intérêt du lecteur et avons choisi d'inclure ces divergences pour sa commodité, bien qu'elles ne soient pas systématiquement exploitées.

Dans le traité précité, Aristote s'oppose à l'explication mécaniste d'Anaxagore. La théorie du Noûs (νοῦς) d'Anaxagore suppose un principe spontané de mouvement résolvant la question du premier moteur par l'initiation dynamique de la pensée et de la vie. Pour lui, l'Intellect (ou le

⁹¹ (Aristote, 1999, II, 3-9)

⁹² (Leroi-Gourhan, 1965, p. 41)

⁹³ (Rizk, 2018, p. 63)

Noûs) est principe de toutes choses. Mais ce principe cache en réalité un mécanisme qui peut induire une confusion entre les causes et les conditions nécessaires – sans lesquelles par ailleurs une cause ne saurait être une cause, puisque l’absence des conditions nécessaires à un mouvement l’empêcherait d’être causé⁹⁴. Le mécanisme enseigne aujourd’hui la succession anthropologique des phénomènes humains, c’est-à-dire l’enchaînement proprement logique de l’anthropogénèse sur la base du principe de causalité. La main précède l’intelligence car l’organe précède sa fonction. Ce sont les mains qui permettent de manipuler et de transformer le réel, introduisant de fait la *manufacture* fondamentale au processus d’homínisation. C’est parce que le pouce opposable a permis de saisir et de manipuler avec une acuité inégalée qu’*Homo Faber* a pu commencer à développer nombre d’outils, et donc à devenir *Homo Faber*. La possession d’un organe dont la physiologie est spécifique ouvre aux fonctions qu’un tel agencement matériel permet de réaliser, avant même d’initier le développement de l’intelligence entendue comme capacité à instrumentaliser.

Dans ses travaux, Leroi-Gourhan note pour sa part que la station verticale libère les mains, les rendant « disponibles⁹⁵ » dans toute leur indétermination pour d’autres tâches, notamment la préhension. Il nous faut souligner que, loin d’incarner la viabilité de l’homínisation à son plus haut degré, la main est pour Leroi-Gourhan étonnement archaïque.

Tout au long de son évolution, depuis les reptiles, l’homme apparaît comme l’héritier de celles d’entre les créatures qui ont *échappé à la spécialisation anatomique*. Ni ses dents, ni ses mains, ni son pied, ni finalement son cerveau n’ont atteint le haut degré de perfection de la dent du mammoth, de la main et du pied du cheval, du cerveau de certains oiseaux, de sorte qu’il est resté capable d’à peu près toutes les actions possibles, qu’il peut manger pratiquement n’importe quoi, courir, grimper, et utiliser l’organe *invraisemblablement archaïque* qu’est dans son squelette la main pour des opérations dirigées par *un cerveau surspécialisé dans la généralisation*⁹⁶.

Pourtant, en cherchant à questionner l’essence de l’organe d’un point de vue ontologique et non ontique (contrairement au mécanisme d’Anaxagore ou, plus récemment, à l’anthropologie de Leroi-Gourhan), Aristote propose une lecture de la forme de l’organe. L’essence de la main n’est plus renvoyée à sa matière (biologique ou physiologique) mais à sa forme. Il la décrit comme l’outil dont d’autres outils se détachent ou l’instrument qui en devient plusieurs, en ouvrant de fait le champ des possibles. « La main n’est pas un instrument unique ; elle est plusieurs instruments à la fois. Elle est, on peut dire, un instrument qui remplace tous les instruments⁹⁷. » « La main

⁹⁴ (Laks, 2002)

⁹⁵ Leroi-Gourhan remarque que Grégoire de Nysse (fin du IV^e siècle avant notre ère) avait déjà souligné l’importance de la relation entre le langage et la main. « Cette relation n’est pas donnée comme une banale participation de la main (par le geste) au langage, mais comme un rapport organique, la technicité manuelle répondant à l’affranchissement technique des organes faciaux, *disponibles pour la parole*. » (Leroi-Gourhan, 1965, p. 56) Nous soulignons.

⁹⁶ (Leroi-Gourhan, 1965, p. 168) Nous soulignons.

⁹⁷ (Aristote, 1885, 2nd volume, livre 4, chap. 10, 687b, §15)

semble bien être non pas un outil, mais plusieurs. Car elle est pour ainsi dire un outil qui tient lieu des autres⁹⁸. » En dépassant cette perspective mécaniste, Aristote met en avant la forme de la main ou « ce qu'elle est » ontologiquement, substantiellement, et qui repose sur ce que nous appelons *ustensilité*. L'essence de la main est son ustensilité technique, autrement dit le fait de porter un potentiel technique (manipuler, construire, produire, etc.). Le fait que l'organe puisse être utilisé relève de sa forme, et non de sa matière. L'organe est un instrument du fait de son essence, qui traduit sa fonctionnalité d'usage ou son ustensilité intrinsèque. La main n'est donc pas au principe du mouvement d'hominisation, mais porte la possibilité de s'en faire cause. Elle est condition nécessaire pour que l'homme devienne *Homo Faber* en manipulant les étants qui l'entoure, mais elle n'est pas cause de cette manipulation. C'est ailleurs qu'il faut chercher le principe moteur aristotélicien.

Selon Aristote, « ce n'est pas parce qu'il a des mains que l'homme est le plus intelligent des êtres, mais c'est parce qu'il est le plus intelligent qu'il a des mains⁹⁹ », ou « ce n'est pas parce que l'homme a des mains qu'il a une intelligence supérieure, mais que c'est au contraire parce qu'il est éminemment intelligent qu'il a des mains¹⁰⁰ ». Précisons que, pour Aristote, la cause formelle de la main est également sa cause finale, les deux causes étant parfois confondues dans son œuvre. En affirmant que c'est parce que l'homme est intelligent qu'il a su créer la main, il implique également une causation finaliste : c'est *dans le but de* créer la main que l'homme est intelligent. L'explication finaliste d'Aristote est aujourd'hui jugée problématique, pour qui considère qu'il n'est plus donné de représenter l'ordre naturel comme un système ordonnancé de fins, ni d'appliquer une intention anthropomorphe à la nature. Nous considérons la citation précédente uniquement dans son acception de cause formelle.

À cet égard, Aristote, comme Leroi-Gourhan, considère que la main est le propre du bipède, de l'animal dont le corps s'est positionné en station verticale. Cependant, ce qui est exact dans l'ordre de la genèse temporelle (à savoir que la main précède l'intelligence comme l'organe précède sa fonction) n'est pas valide dans l'ordre de la substance. Le mécanisme s'appuie sur une réalité ontique (causale), non pas ontologique. Mais l'explication finaliste d'Aristote, au lieu de s'y opposer rigoureusement, nous semble finalement anticiper et compléter le mécanisme d'Anaxagore, en une singulière forme de complémentarité. Ce qui fait qu'une main est une main, dans la perspective aristotélicienne, ce n'est pas son apparence matérielle, sa forme physiologique ou sa structure interne, mais la capacité de l'utiliser comme une main – ce qui n'est pas inscrit dans sa structure mécanique. Selon nous, il ne saurait exister de substance monadique « main » décorporéifiée de la plasticité qu'elle opère sur la matière. Si l'essence de la main humaine fait retour à son potentiel d'actualisation de la technicité, elle dévoile en somme la possibilité humaine non de manipuler, mais de faire d'une chose un être manipulant. La main ne pourrait être main sans l'intelligence qui fait d'elle une main, introduisant l'hominisation aux potentiels et virtualités

⁹⁸ (Aristote, 1956, p. 136, 137, chap. 10, 687b)

⁹⁹ (Aristote, 1956, p. 136, 137, chap. 10, 687b)

¹⁰⁰ (Aristote, 1885, 2nd volume, livre 4, chap. 10, 687b, §15)

inhérentes à cet organe. C'est l'intelligence qui est le principe moteur, permettant à la main (dont la forme est l'ustensilité) de se faire vecteur de causalité. La philosophie aristotélicienne introduit donc cette question sur le plan de la cause formelle, et non sur le plan de la cause matérielle – celui du temps de l'anthropologie, duquel découle la causation antécédente/mécaniste.

Il nous faut en conclure que la main comme l'intellect participent de la formation du système anthropologique *et* ontologique fondant et témoignant de la relation d'inclusion de l'homme au monde, par l'ustensilité. Selon Hadi Rizk, « le complexe main-intelligence forme un seul et même pouvoir de produire et d'utiliser de l'artificiel, c'est-à-dire de définir des actions détachables des sens et des organes moteurs du corps propre¹⁰¹. » Cette libération par la bipédie des mains (puis de la mâchoire, car les mouvements de préhension passent de la bouche aux mains, libérant le langage) marque la possibilité anthropologique de la transmission et du développement de pratiques poiétiques. Elle initie la dynamique évolutionnaire consistant en l'extériorisation des organes et de la mémoire, la création et l'intériorisation des prothèses. Par conséquent, si le parti-pris anthropogénique de Leroi-Gourhan et du mécanisme moderne se fonde sur la causalité, la métaphysique aristotélicienne nous apporte une meilleure compréhension l'aspect essentiel ou formel de ces interactions. Leroi-Gourhan nous en donne déjà une piste, lorsqu'il témoigne du potentiel libérateur de la main, en ajoutant la nécessité pour cet organe d'être intelligé par un cerveau spécifique, « surspécialisé dans la généralisation¹⁰² », donc apte à comprendre l'ustensilité sous-jacente à ce qui l'environne, dont ses organes. Aussi, c'est parce que l'intelligence humaine est configuratrice, fait inséparable de sa vocation instrumentale « quand elle remonte d'un futur imaginé vers les causes ou moyens susceptibles de l'atteindre ou de le réaliser¹⁰³ », que l'organe est formé de sorte à remplir une fonction que lui assigne ladite intelligence. Il s'ensuit que la main est main parce que l'intellect en a fait une main, ce qui est précisément le témoignage anthropologique de la relation de causalité ontologique que défend la métaphysique aristotélicienne.

Nous pouvons conclure de cette approche par la métaphysique aristotélicienne que la forme de la main repose sur la possibilité du maniement, c'est-à-dire sur ce que nous nommons l'ustensilité : l'organe est un médium ou intermédiaire ouvrant à la potentialité de la fonction, de l'utilisation. Il nous faut donc questionner ce qu'il en est de la forme ou de l'essence de l'outil, afin d'établir leur possible divergence, ou ressemblance, ontologique. Dans cette optique, nous allons poursuivre avec la façon dont Aristote formule, après Anaxagore, une seconde critique à ses contemporains, laquelle met en lumière un rapprochement fondamental entre organe et objet technique.

¹⁰¹ (Rizk, 2018, p. 65)

¹⁰² (Leroi-Gourhan, 1965, p. 168)

¹⁰³ (Rizk, 2018, p. 64)

b. La leçon de Protagoras.

Après son attaque envers le mécanisme d'Anaxagore, la seconde critique d'Aristote s'adresse à Protagoras, le fameux initiateur de la sophistique. Dans le *Protagoras* de Platon, Protagoras nous est présenté comme le sophiste qui considère que l'homme est victime de l'imprévoyance d'Épiméthée et que toutes ses entreprises visent à compenser une faiblesse naturelle. Dans la mythologie gréco-antique, Épiméthée, frère de Prométhée, distribue les qualités et défauts que donne Zeus en partage aux animaux. Mais ce faisant, il oublie l'humain. Ce dernier se trouve donc indéterminé de quelque façon que ce soit, sans griffe, ni aile, ni carapace, ni venin, etc., sans arme ni protection d'aucune sorte. Contrairement à son frère, qui représente la lucidité anticipatrice et la révolte solaire, Épiméthée représente l'imprévoyance et l'étourderie. Cette imprévoyance est accentuée par la suite du mythe, dans lequel Épiméthée épouse la première femme humaine, faite par Zeus à base d'argile ; à savoir Pandore, de laquelle découlent les maux funestes libérés de leur jarre. Il est nécessaire de garder ces notions en esprit lorsqu'on sait l'impact de la mythologie grecque antique sur ce que nous appelons l'*imaginaire technique* [cf.γ.II.B] contemporain. À titre d'exemples, l'un des ouvrages majeurs de Bernard Stiegler se nomme *La Faute d'Épiméthée* et la symbolique de la tentation prométhéenne dans le discours technocritique n'est plus à souligner [cf.ε.I.A].

En critiquant le biais de Protagoras, qui le pousse à voir la néoténie humaine comme une déficience, Aristote condamne en définitive l'aspect moralisateur du mythe épiméthéen. Selon lui, il n'y a pas de manque dans l'absence de spécialisation humaine. « On a bien tort de croire que l'homme est mal partagé et que sa constitution est inférieure à celle de tous les animaux, parce que, dit-on, l'homme n'est pas aussi bien chaussé qu'eux, parce qu'il est nu, et qu'il est sans armes pour sa défense¹⁰⁴. » « Aussi, ceux qui disent que l'homme n'est pas bien constitué et qu'il est le moins bien partagé des animaux (parce que, dit-on, il est sans chaussure, il est nu et il n'a pas d'armes pour combattre) sont dans l'erreur¹⁰⁵. » Pour Aristote, l'indétermination de l'homme n'est pas un défaut mais une qualité, dont va dépendre la spécificité anthropologique. « Tout au contraire, l'homme a pour lui une foule de ressources et de défenses ; il peut toujours en changer à son gré, et avoir à sa disposition l'arme qu'il veut et toutes les fois qu'il le veut. La main devient tour à tour griffe, pince, corne, lance, épée, ou toute autre arme et tout autre instrument. Si elle peut être tout cela, c'est qu'elle peut tout saisir et tout retenir¹⁰⁶. » « L'homme, au contraire, possède de nombreux moyens de défense, et il lui est toujours loisible d'en changer et même d'avoir l'arme qu'il veut et quand il le veut. Car la main devient griffe, serre, corne, ou lance, ou épée, ou toute autre arme ou outil. Elle peut être tout cela, parce qu'elle est capable de tout saisir et de tout tenir¹⁰⁷. » La néoténie, ou l'absence de spécialisation biologique de l'homme, n'est pas

¹⁰⁴ (Aristote, 1885, 2nd volume, livre 4, chap. 10, 687b, §16)

¹⁰⁵ (Aristote, 1956, p. 136, 137, chap. 10, 687b)

¹⁰⁶ (Aristote, 1885, 2nd volume, livre 4, chap. 10, 688a, §17)

¹⁰⁷ (Aristote, 1956, p. 137, chap. 10, 688a)

une faiblesse mais l'ouverture d'un espace de possibilités. C'est précisément la nudité architecturale du corps humain qui impose le développement anthropologique.

L'élément fondateur et quintessentiel de l'analyse aristotélicienne appert ici dans le glissement ontologique fondamental effectué entre la morphologie de la main (serre, griffe, corne, lance) et la technique du geste (saisir, (re)tenir). Ce glissement *transvase l'organe dans l'outil* et recoupe notre première préoccupation. L'organe est un outil du fait de la capacité interne qu'il a d'être utilisé, de son potentiel d'utilisable. Il s'agit d'un étant dont la forme traduit sa fonctionnalité d'usage ou son *ustensilité* intrinsèque. Introduite mythologiquement par l'imprévoyance d'Épiméthée, l'essence de l'outil équivaut littéralement celle de l'organe, puisqu'elle vise à en remplacer le manque néoténique : tous deux portent l'ustensilité. La forme de l'organe ne repose pas sur sa matière ou sa physiologie. Par conséquent, la matière de l'outil, qui diffère de celle de l'organe, n'entre pas en jeu dans la détermination de son essence. Si l'organe s'affirme comme le déblocage, le dégagement d'une action, alors l'outil qui s'en détache peut affirmer et donc remplacer la forme organique. On peut en conclure que la ressemblance (mais non l'identité) entre organe et outil est bâtie sur cette essence commune, l'ustensilité. Il devient dès lors nécessaire de creuser la question ontologique de ce geste technique qui fait l'essence de l'outil et peut équivaloir voire dépasser le geste organique, ou geste en soi.

Comme le souligne Xavier Guchet, « l'outil n'est pas ce qui renforce la prise directe que l'homme a sur la matière. Le point de vue du technologue n'est pas celui de l'homme au travail. Son objet est le geste qui coordonne en un système d'opérations unique l'action humaine et les propriétés de la matière¹⁰⁸. » Le geste est ici considéré comme une spécificité anthropologique qui l'inscrit dans la sphère de l'agir humain. Il ne s'agit pas de provoquer par l'outil les conditions d'une conception instrumentale de la matière, donc du monde et de la chose : le technologue simondonien n'est pas à l'affût de nouvelles prises sur l'étant. Il s'agit au contraire de parvenir au phénomène humain, par les conditions réunies du potentiel que porte la matière et du geste (proprement humain) que porte la technique. Si l'animal est lui aussi créateur d'outil, une spécificité anthropologique apparaît néanmoins dans ce geste que nous pouvons qualifier de technique, spécificité que nous discuterons durant cette thèse. L'objet technique prend ici l'apparence d'un processus anthropologique originel inséparable de l'action humaine, comme le geste est inséparable de l'action corporelle du vivant. En effet, le geste technique se distingue (sans s'y opposer) du geste en soi. Ce que nous appelons geste en soi est le geste organique et non outillé, qui recoupe aussi bien la marche animale que la photosynthèse végétale ou le langage humain. Le geste en soi est donc entendu au sens de mouvement d'action, de ce qui porte organiquement l'immédiateté motrice. À la différence des outils, les organes se trouvent originellement dans cette sphère du geste en soi, de sorte que rien ne vient médier le mouvement de la main, contrairement au mouvement du marteau que doit médier une prise manuelle. Organe

¹⁰⁸ Nous soulignons.

et outil relèvent donc tous deux du geste en ce qu'il déploie son potentiel d'ustensilité dans le monde.

C'est aussi en ce sens qu'Hadi Rizk entend montrer que « le geste [en soi] et l'objet technique se présentent comme un *troisième terme* entre l'action et le réel¹⁰⁹. » Troisième terme entre la puissance et son actualisation [cf.β.II.A], le geste *et* l'objet technique médiatisent l'existence de l'homme dans le réel. Le geste en soi de l'organe et le geste technique de l'objet technique (lui-même geste et prolongement du geste) opèrent sur le même plan ontologique ; ils portent tous deux l'ustensilité qui fait mouvement du potentiel présent dans le monde. Tous deux sont issus du fonctionnement corporel en ce qu'il prend forme dans l'ustensilité, et c'est dans ce même caractère interfacial que se décèle leur essence. Nous n'affirmons pas que le geste technique, qui nécessite un outil ou une machine sur lequel ou depuis lequel avoir lieu, s'identifie exactement au geste en soi. L'ouverture d'une porte présuppose la présence de la porte, hors des exceptions telles le jeu théâtral, le mimétisme, etc. qui démontrent bien en quoi le geste est une image stabilisée de l'objet auquel il est couplé. La forme, la dynamique du geste technique s'élabore ou se médiatise *entre* l'outil et l'environnement ; là où la forme du geste en soi s'élabore *depuis* l'organe et l'environnement. Par exemple, se coiffer avec une brosse fait de ce geste l'intermédiaire entre l'outil brosse et le cheveu. Au contraire, se coiffer sans brosse fait du geste en soi (ici de la main) l'*outil* brosse lui-même. Le geste n'est plus intermédiaire, il accomplit directement la relation envers le cheveu.

Précisément parce que le geste technique apporte à la médiation un support, qu'incarne l'outil au sens littéral de la mise en corps ou en concrétisation matérielle, il ouvre l'humain à un ensemble de possibles techniques que ne peut appréhender le geste organique à lui seul. Le geste technique « enrichit les aptitudes du corps dans la mesure où le geste [en soi] se détache du corps et de la satisfaction des besoins¹¹⁰. » L'outil devient l'intermédiaire de mouvements que prenait auparavant en charge l'organisme et libère l'organe de l'immédiateté des besoins. Le geste organique est alors libre de se reconfigurer pour d'autres usages. Le geste technique ouvre également à un ensemble de gestes nouveaux. Entretenir un appareil électroménager, taper au clavier, laver la vaisselle, réparer une voiture ou encore ouvrir une porte entraînent la production de gestes techniques spécifiques. Ceux-ci dépendent d'un outil (l'éponge à vaisselle, l'ordinateur, la porte, etc.) qui va ménager un mouvement contingent. Le mouvement consistant à tourner la poignée d'une porte ou à la faire coulisser est co-construit par la finalité de la porte elle-même (s'ouvrir et se fermer en se poussant ou en coulissant). C'est également l'observation d'Arnold Gehlen, qui souligne le remplacement de l'intermédiation organique par celle de l'outil. Cette « décharge¹¹¹ » de l'organisme dans l'objet technique permet de manier un plus grand nombre d'étants. Grâce à la forge, aux tenailles et à ce qui permet plus généralement de *mettre les mains*

¹⁰⁹ (Rizk, 2018, p. 63)

¹¹⁰ (Rizk, 2018, p. 72)

¹¹¹ (Gehlen, 1980, p. 18)

dans le feu, le geste s'ouvre à une potentialité que ne saurait atteindre l'organisme. Cette ouverture à d'autres possibilités se développe et s'étend à d'autres outils. Les progrès de la métallurgie prennent le pas sur certains usages du bois ou de la pierre. Ce processus se poursuit, notamment avec la chimie qui permet de produire de nouveaux matériaux comme le plastique, et donc de nouveaux objets techniques.

Dans ce caractère d'addition, l'outil est essentiellement positivité : il ne referme pas le champ du geste, mais le décentralise de l'immédiateté organique et le déclot en l'ouvrant tout simplement au champ du possible, et à diverses fins (pousser, tirer, tourner, etc.) qu'il prend partiellement en charge. De nouveaux outils répondent à d'anciens besoins et gestes, en même temps qu'ils en entretiennent de nouveaux. Bergson, sur les travaux duquel nous reviendrons [cf.β.II.A], souligne que « pour chaque besoin qu'il satisfait, [l'instrument fabriqué par l'intelligence] crée un besoin nouveau, et ainsi, au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle d'action où l'animal va se mouvoir automatiquement, il ouvre à cette activité un champ indéfini où il pousse de plus en plus loin et la fait de plus en plus libre¹¹². » Ouvrant l'homme à de nouveaux gestes, l'outil exhorte et engage l'homme dans ses mouvements, dans sa dynamique spatiale et temporelle. À la façon dont tout geste en soi est façonné par l'environnement du vivant, le geste technique se façonne à partir et en prévision des objets techniques. Remarquons que l'outil ne fait pas qu'accompagner le geste et le renforcer, mais il vient façonner le mouvement humain. Le geste accompagne constamment l'objet technique dans son usage et dans son maintien. Certains gestes techniques sont centrés et conditionnés par les outils (l'entretien, le nettoyage, etc.) mais aussi et plus largement par toute pratique d'utilisation (d'un instrument de musique, d'un ustensile ménager, etc.). L'outil conditionne le remplacement des gestes les uns par les autres ; il n'est plus d'usage de savoir conduire ni entretenir une calèche, car la voiture et sa gestuelle spécifique l'ont remplacée (tourner le volant, passer les vitesses – dans les pays qui utilisent encore un système *non automatique* –, remplir le réservoir, etc.). De la même façon, les tablettes et ordinateurs remplacent peu à peu le geste traditionnel de l'écriture papier par le tactile et l'interface clavier. Il est possible d'envisager la disparition de gestes encore quotidiens, en phase avec la disparition des objets techniques affiliés. La popularisation et démocratisation du système des portes automatiques pourrait par exemple mettre un terme à la gestuelle accompagnant le fait de tourner une poignée et de pousser ou tirer un battant de porte.

Un exemple intéressant de cette déconstruction du geste usuel, déconstruction causée par la disparition d'un outil, donc par l'évolution de la forme d'un objet technique, est mis en scène dans l'épisode *Little Green Men* de *Star Trek: Deep Space Nine*¹¹³. L'un des personnages, Quark, y est déstabilisé par une porte à poignée. Remonté malgré lui dans le passé, il se trouve face à cet objet dont le fonctionnement lui est étranger, mais dont il connaît la finalité (s'ouvrir ou se fermer) et comprend la forme. Les seules portes qu'il a connu, à son époque du futur, sont les portes

¹¹² (Bergson, 2013, p. 153)

¹¹³ “Little green men.” *Star Trek: Deep Space Nine*. Season 4, episode 8. United States, 1995, 45min37sec.

coulissantes automatiques. Il essaie de la faire fonctionner en agitant les mains pour déclencher le capteur, puis tâche de la faire coulisser manuellement, comme lorsqu'une porte de son époque dysfonctionne. Il a donc adopté deux attitudes face à cette porte ; celle de l'utilisateur dont l'usage de l'objet est fluide et transparent, puis celle de l'utilisateur auquel l'objet résiste. Pris de panique, il conclut hâtivement qu'il est enfermé : il a reconnu l'objet technique qu'est la porte, mais n'a aucune idée du geste permettant de la faire fonctionner. Faut-il dire que l'outil pré-existe au geste technique et que le geste est nécessairement postérieur à l'outil, là où le geste en soi est pris dans une immédiateté organique ? C'est parce que Quark ne connaît pas l'outil qu'est cette porte qu'il n'y assimile pas aussitôt le geste, bien connu de nos sociétés, consistant à tourner la poignée. Mais la possibilité ontologique du geste dépend-t-elle nécessairement de l'outil ? Si l'outil précède ontologiquement le geste technique, il lui succède néanmoins ontologiquement, puisqu'il s'adapte à la potentialité du geste technique à venir. Dans une voiture, le geste technique qui consiste à passer les vitesses succède à l'utilisation des leviers de vitesse. Mais la possibilité ou potentialité de ce geste a précédé la concrétisation, la réalisation et l'invention du levier de vitesse. Cela explique que le levier de vitesse soit positionné dans une zone accessible à la main et consiste en un mouvement qu'elle puisse effectuer, celui de tirer.

Il nous faut donc assimiler l'essence de l'outil et de l'organe à partir de l'ouverture au geste, par lequel s'effectue dans le réel le mouvement qui vient concrétiser l'ustensilité potentielle d'un objet. À la façon dont la main ouvre le champ des possibles au maniement, l'outil ouvre le champ des possibles à ses propres gestes techniques. Outil et organe sont tous deux configureurs de fonction, de mouvement, de geste ; la faculté qu'ils ont de *porter l'ustensilité* est identique dans son principe.

Si l'on peut dire que l'essence de l'outil comme de l'organe est de porter l'ustensilité ou de dégager la potentialité du mouvement, on peut effectivement en conclure une ressemblance ontologique entre organe et outil. On en trouve une véritable intuition étymologique dans le mot *organon* tel que l'emploie Aristote, qui convoque d'ores et déjà une variation comprenant les termes d'organe biologique, d'instrument, de ressort, de moyen, de fonction mais aussi d'intermédiaire. La cause formelle de l'organe comme de l'outil est l'ustensilité. Mais que signifie exactement pour l'organe et l'outil de porter l'ustensilité ? Faut-il considérer qu'il s'agit pour l'outil de pallier un manque organique, comme le pense Protagoras, ou véritablement de parvenir à équivaloir voire excéder en cette matière la forme de l'organe ? L'ustensilité de l'outil n'est-elle qu'un simple expédient à l'ustensilité organique, ou l'équivaut-elle véritablement ? Comment penser philosophiquement la différence organe-outil si ce n'est à partir de leur technicité, laquelle ne peut plus jouer au cœur de leur distinction ? Si l'essence de l'outil est de porter l'ustensilité, il est formellement identique à l'organe. La différence organe-outil serait alors superficielle, et il faudrait assimiler ces deux états et prendre le risque de leur confusion, qui mènerait possiblement à l'instrumentalisation de l'organisme.

2. Porter l'ustensilité.

La finalité spécifique au marteau est de frapper, et à la scie de scier. En leurs fins propres, les outils diffèrent les uns des autres, tout comme la fin de l'œil diffère de la fin de l'estomac. Mais tous quatre possèdent la même forme, qui est la potentialité ustensile d'effectuer une fonction ou d'ouvrir au mouvement, au geste, qu'il soit technique ou organique, donc externe ou interne (en soi). C'est à partir de cette distinction entre le geste technique et le geste en soi que la forme de l'outil se distingue de celle de l'organe. Tous deux portent l'ustensilité, qui leur est essentielle. Néanmoins, si cette ustensilité est inhérente à l'organe, elle fait l'objet d'un dépôt dans l'outil. En un mot, l'ustensilité de l'organe et celle de l'outil ne proviennent pas de la même source. Selon le philosophe Hadi Rizk, « l'organe est un outil organisé par la spontanéité interne de la vie¹¹⁴. » On peut constater que le terme « outil » s'inscrit chez Rizk dans la définition même de l'organe et souligne d'office la définition ontologique commune à ces deux éléments, leur même forme. Pourtant, une différence demeure entre l'organe et l'outil, qui repose sur le fait que l'organe soit un outil organisé « par la spontanéité interne de la vie¹¹⁵ » là où, pourrions-nous dire, l'objet technique est un outil organisé (produit) par le schéma externe du vivant, humain et animal. Le marteau est construit par l'homme, tandis que la main possède en l'organisme le principe de son organisation. Cette organisation résulte de la commune faculté de l'organe et de l'outil à s'incorporer à un organisme général de plus grande ampleur ; l'organisme pour l'organe ou l'objet technique voire la machine pour l'outil. Si l'ustensilité et l'organisation sont deux dispositions communes à l'essence de l'organe et de l'outil, nous pouvons considérer l'*ustensilité* comme la cause formelle de l'organe et de l'outil, là où l'*organisation* en est la cause motrice – définie par Aristote comme « le principe premier d'où part le changement ou la mise en repos¹¹⁶ », c'est-à-dire le principe de la genèse et du devenir de l'objet. Cependant, la relation entre ustensilité et organisation dans le règne de l'organique et de l'inorganique diffère. C'est sur cette différence ontologique qu'il nous faut établir les enjeux de la distinction entre organe et outil.

Simondon insère l'outil dans une taxonomie technique lorsqu'il définit pour sa part l'« organologie générale¹¹⁷ » comme ce qui se chargerait d'étudier « les objets techniques au niveau de l'élément¹¹⁸. » Par analogie (et non identité), l'élément technique est donc un organe, là où l'objet technique est un corps constitué. Pour Simondon, l'élément technique est la plus petite échelle de l'objet contenant la technicité. Après cela viennent les individus et ensembles techniques. Si l'organologie est l'étude d'une échelle spécifique, celle de l'élément, elle viendrait en complément de la mécanologie, « qui étudierait les individus techniques complets¹¹⁹ » au sein de ce que nous appelons technologie. La technologie est ici à entendre comme techno-logos, soit

¹¹⁴ (Rizk, 2018, p. 71)

¹¹⁵ (Rizk, 2018, p. 71)

¹¹⁶ (Aristote, 1966, II, 3, 194 b 29)

¹¹⁷ (Simondon, 1989, p. 65)

¹¹⁸ (Simondon, 1989, p. 65)

¹¹⁹ (Simondon, 1989, p. 65)

le discours sur la technique. La mécanologie (« science des machines¹²⁰ » selon l'ingénieur et architecte français Jacques Lafitte) renvoie à tout système technique organisé, autrement dit aux individus techniques « complets » en langage simondonien. L'objectif de Simondon n'est pas de biologiser l'objet technique. Cependant, dans l'ordre du discours et comme le résume parfaitement Xavier Guchet, « le langage commun de la biologie et de la zoologie d'un côté, et de la technologie de l'autre, ce serait l'organologie¹²¹. » Cette dernière expression exacerbe les liens symboliques et opératoires qui persévèrent en demeure même des êtres vivants et des objets techniques. Si tout discours sur la technique fait l'objet de la techno-logie, l'élément ou l'outil font le propre de l'organologie ; les individus composés ou machines celui de la mécanologie. Simondon met donc en avant la différence de degré ou de *croissance* entre les différents objets techniques et les *logos* apparentés. Cette taxonomie technique nous invite à comparer les « éléments », plus petites unités des objets techniques et objets d'étude de l'organologie, aux organes qui font l'objet de la physiologie. Simondon emploie donc paradoxalement le terme d'organologie pour définir une catégorie d'objets techniques. Cette catégorie recouvre les éléments, ce que nous nommons outil dans cette partie et dont l'indépendance monadique fait leur unité et leur potentiel technique – à la façon dont la main est une unité possédant le potentiel de maniement, c'est-à-dire dont la main possède une forme d'ustensilité. Cette brève analyse ne signifie pas que l'outil est à la machine ce que l'organe est à l'organisme, mais que l'organe et l'outil s'enracinent dans une potentialité formelle, techno-logique, comparable – quoique non équivalente.

Par conséquent, l'organe et l'outil ont de prime abord en commun leur cohérence interne ou organisation, qui appelle une forme de complétude holistique en vue de leur fonctionnement (l'organisme, l'objet technique, la machine, etc.). Dans le cas de l'organe, cette complétude d'organisation est trouvée dans l'organisme ou le corps vivant qui le génère spontanément. L'outil étant un corps dont l'organisation est non spontanée, il trouve son organisation dans sa génération par une cause motrice externe qui ne soit pas la vie, mais l'humain ou l'animal qui fabrique l'outil. Cette distinction est en réalité fondamentale, car elle présuppose un rapport holistique ou monadique entre organe et organisme, qui forment en réalité une unité organisée de façon inhérente ou vitale, là où l'organisation de l'élément technique à un ensemble de degré supérieur est artificiellement générée.

a. L'organisation, cause motrice.

L'organisation de l'objet technique n'est donc pas spontanée comme celle de l'organe, mais impactée (artificiellement) par le vivant. Or, c'est précisément parce que l'homme est cause des objets techniques, c'est-à-dire principe de leur organisation non spontanée, que la scholastique médiévale a pu confondre la cause motrice aristotélicienne avec ce qui a été nommé cause efficiente. La cause efficiente est la cause motrice en tant qu'elle résulte d'un agent, généralement

¹²⁰ (Lafitte, 1933, 1972)

¹²¹ (Guchet, 2005, p. 93)

humain. Cette bascule entre cause motrice et cause efficiente est un symptôme évident du passage entre une métaphysique de l'étant tel qu'il est (donc de l'être de l'étant) et une métaphysique de l'étant tel que l'homme l'instrumentalise. C'est parce que l'organisation des objets techniques provient de la façon dont l'humain module la matière que l'idée de cause motrice a fait place à la cause efficiente. La cause motrice organisant les étants naturels elle-même est alors au risque d'être invalidée et remplacée par ce principe moteur qu'est l'agent humain. C'est ainsi que la naissance de certaines espèces animales ou végétales est aujourd'hui organisée et planifiée par l'homme, n'étant plus dès lors considérée comme un processus moteur spontanée, mais bel et bien artificiel – au risque d'allouer à l'homme une puissance motrice qui ne lui échouait pas. La différence absolument fondamentale entre la cause motrice telle que la conçoit Aristote et la cause efficiente provient en effet du fait que l'humain, cause efficiente, a nécessairement en tête une intention ou finalité présidant à l'organisation de l'objet : il devient donc également cause finale. Là où Aristote confondait cause formelle et finale, en posant l'hypothèse que l'essence (la forme) des choses n'était pas irrationnelle, l'exégèse médiévale a posé le fondement d'une confusion entre cause motrice et finale, faisant de l'homme l'ordonnateur efficient de toutes choses. Nous allons donc montrer en quoi, malgré le fait que la cause motrice de l'outil et de l'organe soit leur principe d'organisation, l'idée d'organisation agencée par l'humain se fait aisément cause efficiente de l'objet technique.

Ernst Kapp, philosophe à l'origine de l'expression « philosophie de la technique¹²² », définit les artefacts techniques comme des projections organiques, c'est-à-dire des prolongements, des extensions externalisées des organes ou fonctions physiologiques. Le marteau, par exemple, est un prolongement ou une projection de la capacité de porter un coup. Sa structure ne repose pas sur sa matière, mais sur l'extériorisation d'une opération formelle, celle de frapper. Ici, nous restons dans le registre aristotélicien pour désigner par « matière » la forme morphologique de l'outil, et pour continuer d'employer le terme de « forme » pour signifier la substance ou la définition essentielle d'une chose. Ernst Kapp utilise quant à lui le terme de forme pour désigner ce que nous appelons ici matière, c'est-à-dire la morphologie de l'objet. La matière du marteau est donc son apparence morphologique et son contenu ; un manche de bois et une tête de métal ressemblant au bras et au poing fermé. C'est la forme (potentialité de frappe) du marteau, et non sa matière, qui fait prolongement de la capacité du bras et du poing de porter un coup. Pour Ernst Kapp, la production technique ne s'apparente pas à la simple transposition matérielle (morphologique) des organes dans les éléments techniques produits, exceptés pour les plus rudimentaires des outils. "If, therefore, the natural hammer is the forearm with clenched fist, perhaps reinforced by a stone clasped in the hand, then the stone attached to a wooden shaft is its simplest artifactual after-image. For the shaft or the handle is an extension of the arm, the stone a replacement for the fist¹²³." Par un renversement intéressant car inhabituel, Ernst Kapp ne dit pas ici que le marteau ressemble à un bras artificiel, mais que le bras au poing serré est un marteau naturel. La limite est

¹²² (Kapp, 1877/2007)

¹²³ (Kapp, 1877/2018, p. 36)

donc faible entre l'ustensilité de l'outil qui résulte d'un processus d'imitation de l'organe, et l'ustensilité de l'organe qui le fait paraître outil. Selon Ernst Kapp, la ressemblance matérielle de l'outil à l'organe ne vaut que pour les artefacts rudimentaires, dont la projection est à la fois morphologique et fonctionnelle. Cependant, les outils plus fins et étudiés ne sont assujettis à aucun mimétisme morphologique. Selon le mot de Leroi-Gourhan, il est ici question de leur « perfectionnement¹²⁴ », c'est-à-dire du passage d'une forme simple à une forme complexe, à l'image du perfectionnement de nos structures corporelles. Dans la théorie d'Ernst Kapp, ce que Leroi-Gourhan nomme le perfectionnement technique a une valeur quasi-chronologique, due à la complexification des objets et à leur prise de distance avec la fonction organique qu'ils projettent primitivement. À titre d'exemple, les systèmes de pompe modélisés sur le fonctionnement du cœur évoluent en nos machines à vapeur, qui sont des projections énergétiques de la motorisation. Ce perfectionnement résulte d'un procédé d'organisation (et de complexification) de la matière, lequel processus est issu de la cause motrice humaine.

La morphologie des outils est dès lors considérée comme ce qui répond à l'intentionnalité humaine. Celle-ci préside à leur création et au développement de leur potentiel pour qu'ils dépassent ou s'extraitent de leurs limites actualisées. La cause motrice, confondue avec la cause efficiente qu'est l'intention humaine, génère une nécessité matérielle : l'organisation des outils n'est pas spontanée mais dirigée. Le four doit permettre l'insertion du plat à réchauffer, d'où sa concavité. Il a été organisé par une cause efficiente qui avait en tête sa finalité, ce mouvement de perfectionnement visant à atteindre de plus hautes températures. Mais l'évolution du four a aussi permis de générer des micro-ondes dans l'appareil, et donc d'organiser un nouvel outil possédant une nouvelle finalité et dont la forme ou l'essence ouvre à de nouvelles potentialités ustensiles. En un mot, la main manufacture des outils primaires, grâce auxquels sont organisés des composés complexes perdant toute ressemblance matérielle avec les organes humains. Comme l'écrit Ernst Kapp, « c'est à ce moment-là que la reproduction extérieure de la forme [morphologie] commence à laisser place à la représentation des relations et des rapports internes¹²⁵. » Après l'outil qui imite l'organe, c'est l'énergie (feu, eau, électricité, vent, etc.) qui fait l'objet d'un processus d'organisation. Elle poursuit et perpétue ainsi ce processus qui part de l'organisation motrice et évolue via le perfectionnement de nouveaux objets (usine marémotrice, éolienne, etc.). Enfin, « l'automatisme, puis les systèmes de régulation du fonctionnement d'une machine, semblent à leur tour déplacer les fonctions de commande du cerveau¹²⁶. » On peut noter que le terme d'outil semble dépassé par le processus de projection, dès lors qu'il ne réfère plus uniquement au mimétisme organique. La plupart des objets techniques agglomérés ou perfectionnés sont considérés de l'ordre de la machine, non de l'outil. La différenciation outil-machine semble proposer une distinction d'échelle, ou de degré. Si l'outil, ce « geste humain cristallisé¹²⁷ », prolonge les fonctionnalités organiques, la machine s'éloigne d'un cran de l'organisme humain,

¹²⁴ (Leroi-Gourhan, 1965, p. 114)

¹²⁵ (Kapp, 1877/2007, p. 129)

¹²⁶ (Rizk, 2018, p. 74)

¹²⁷ (Guchet, 2005, p. 94)

en s'extériorisant de sa sphère d'immédiateté. En tant qu'« œuvre d'organisation et d'information¹²⁸ », la machine semble un tout unitaire comparable à l'organisme, non plus aux organes séparément. En étudiant ce processus de transposition psychologique de l'homme à la machine, Simondon constate que dès la révolution industrielle, la machine prive l'homme de rôle et d'emploi [cf.γ.I.B]. Non pas parce que la machine supprime l'homme, mais « parce que l'homme accomplissait une fonction de machine, de porteur d'outils¹²⁹. »

Lorsqu'il décrit l'objet technique, Ernst Kapp évoque pour sa part tant l'outil (le marteau, projetant la frappe du poing) que le degré composé de la machine (les pompes motrices, projetant le procédé de pompe cardiaque). Il s'effectue un lien, une mesure entre l'organe et l'objet technique, de sorte que l'homme ne modèle pas d'abord et la plupart du temps la morphologie organique dans l'objet technique, mais y dessine « la projection de l'image fonctionnelle, c'est-à-dire du vivant et de l'esprit actif en tant qu'organisme en général¹³⁰. » Dans cette perspective, l'objet technique est une production matérielle qui vient nécessairement après la fonction organique qui l'origine, mais répond à la possibilité de son remplacement ou de son extension. Il s'agit donc d'un étant dont la potentialité formelle à ouvrir à un ensemble de possibilité se resserre sur une finalité unique, dictée par l'homme.

Il faut conclure des derniers éléments que, si la cause motrice de l'organe est « spontanée » et lui est donc inhérente, l'organisation de l'outil dépend de l'homme comme cause efficiente et finale, quand bien même l'outil imite l'organe en répétant ou déployant le geste en soi par son propre geste technique. L'outil n'est jamais propre cause (spontanée) de son organisation. C'est donc le rapport entre ustensilité et organisation qui induit une différence entre l'organique et l'inorganique. Là où l'ustensilité de l'organe résulte d'une organisation propre ou spontanée, il n'est pas de prime abord considéré comme simple instrument. Il possède symboliquement cette autre chose, qui provient de son processus d'organisation autonome ou du moins indépendant du facteur humain. Au contraire, l'ustensilité de l'outil résulte d'une organisation produite et finalisée par l'humain, et l'inscrit de fait dans la catégorie des étants instrumentalisables. Nous pouvons en conclure que la garantie de l'autonomie (ou de la non instrumentalisation) de l'organe doit notamment être fondée sur une approche métaphysique de son mode d'organisation. Cette relecture philosophique de la ressemblance organe-outil nous éloigne en conséquence des confusions auxquelles peut mener la seule notion d'incorporation. Celle-ci risque de réduire encore la frontière entre l'organe et l'objet technique en mettant en avant l'assimilation toujours plus grande de l'objet par l'organisme. Cette assimilation n'est pas problématique en soi, comme le démontrent notamment les pratiques thérapeutiques basées sur l'incorporation d'objets techniques au corps humain. Néanmoins, elle dissimule la plupart du temps la réflexion qui vise à formuler les fondements métaphysiques de la différence organe-outil et servent à éclairer le risque

¹²⁸ (Simondon, 1989, p. 15)

¹²⁹ (Simondon, 1989, p. 15)

¹³⁰ (Kapp, 1877/2007, p. 151)

dans lequel se trouve l'organe, et plus généralement l'étant, de passer sous le joug de l'instrumentalité humaine.

b. L'ustensilité, cause formelle.

Mais cette distinction entre deux organisations, l'une spontanée et l'autre artificielle, a une seconde conséquence. Car nous avons dit que la source de l'ustensilité de l'organe et de l'outil n'était pas la même ; d'une part, l'ustensilité est déposée par une cause motrice propre à l'organe, de l'autre elle est pensée et programmée par une cause efficiente externe (l'agentivité humaine), qui remplace la cause motrice. Si la source de l'ustensilité diffère, nous devons poser l'hypothèse que l'ustensilité elle-même diffère. Lorsqu'il construit (organise) un objet technique, l'humain ne reproduit pas la spontanéité ontologique de l'organisation organique. Si l'ustensilité est bien l'essence de l'objet, en étant ce facteur qui ouvre à un ensemble de fonctions ou à la potentialité du geste (technique ou organique), alors l'ustensilité que l'humain dépose dans l'outil diffère nécessairement de l'ustensilité spontanée de l'organe. Dès lors, la cause formelle de l'objet et de l'organe est en réalité à questionner. Nous allons en déduire qu'effectivement, le principe d'organisation de l'organe et de l'outil ne pouvant être identique, l'un étant spontané et l'autre agentivé, l'ustensilité organique ne saurait s'assimiler à l'ustensilité technique. Ce questionnement est bien à entreprendre à partir des différences que soulève la spécificité de l'organisation comme cause motrice ou efficiente.

Simondon remarque que la différence d'organisation entre l'organe et l'outil réside dans le fait que l'outil, en tant qu'élément technique, apparaît « détachable de l'ensemble qui l'a produit¹³¹. » Il est par exemple possible de retirer une carte mère d'un ordinateur, ou son manche d'un marteau. Mais l'idée d'un outil détachable, là où l'organe ne le serait point, peut prêter à confusion. Il est indéniable que l'organe soit lui aussi détachable du corps, et que cette perte pour le fonctionnement du corps vivant soit au moins équivalente à la perte de l'élément technique qui fait dysfonctionner l'individu (ou le « corps ») technique. Certains organes sont nécessaires ou vitaux, au même titre que certaines composantes technologiques sans lesquelles l'individu technique ne saurait fonctionner. Les organes non vitaux et les éléments techniques dispensables, eux non plus, ne peuvent être détachés de l'ensemble sans altérer une situation monadique de complétude. Ce paradoxe pourrait être résolu en rappelant l'interchangeabilité des pièces de l'élément technique, de sorte que la différence fondamentale entre l'organe et l'outil ne serait pas en réalité la capacité du second à être détaché, puisque l'organe le peut être aussi, mais à être *réattaché* et *rajusté*. Cependant, certaines pratiques de la médecine réparatrice montrent bien la possibilité technique du remplacement (ou « rattachement ») de certains organes chez l'homme (prothèse, transplantation d'organe, etc.). De même, on observe la possibilité du remplacement naturel des organes chez certains animaux – le symbole emblématique restant le gecko dont un simulacre cartilagineux de queue repousse une fois l'os arraché.

¹³¹ (Simondon, 1989, p. 67)

Pour véritablement comprendre la distinction simondonienne entre l'organe et l'outil sur la base de ce qui se « détache », il faut relever l'apparition d'un terme spécifique aux racines de l'organisation du vivant. « Dans le domaine de la vie, l'organe n'est pas détachable de l'espèce ; dans le domaine technique, l'élément, précisément parce qu'il est fabriqué, est détachable de l'ensemble qui l'a produit ; là est la différence entre l'*engendré* et le *produit*¹³². » Nous retrouvons la précision d'Hadi Rizk qualifiant l'organe de forme organisée spontanément, c'est-à-dire engendrée en interne par la potentialité qui gît dans le vivant. Mais ici, Simondon ne compare pas l'élément technique détachable d'un ensemble à l'organe en tant qu'il est non détachable de l'organisme, mais en tant qu'il est non détachable de l'*espèce*. Par ce terme, Simondon situe l'organe sur le plan d'une filiation évolutionnaire matérielle : bien que sa physiologie fluctue à travers le temps, une espèce vivante est caractérisée par la continuité holistique de son organisme, c'est-à-dire par l'impossibilité d'une rupture brutale dans sa morphologie générale. S'il est possible d'ajouter un deuxième bras mécanique à une grue de chantier, de sorte à former un nouvel individu technique (la grue) et un nouvel ensemble technique réticulaire (le chantier, avec ses grues nouvelles, ses conteneurs, etc.), il est impossible de considérer la production subite d'un organe détaché (un énième bras par exemple), qui serait donné à un individu et ferait de lui le premier terme d'une lignée biologique spécifique. S'il veut se pérenniser dans l'espèce, cet énième bras devrait suivre un processus évolutionnaire biologique sur le long terme. Au contraire, l'état de ce qui est détachable dans l'objet technique permet selon Simondon le « [jaillissement] de structures nouvelles¹³³. » Pour l'organisme vivant, ceci est inenvisageable, car ces structures nouvelles n'émergent pas d'ensembles mobiles, c'est-à-dire d'éléments détachables de l'ensemble le produisant. Pour le biologiste et philosophe Georges Canguilhem, les ruptures morphologiques brutales, sans être parfaitement inexistantes, sont de l'ordre de la tératologie ou de la pathologie¹³⁴. Ceci non pas en leur apparence d'étrangeté, mais en ce que la passation aux générations suivantes de cette forme nouvelle n'est pas viable d'un point de vue évolutionnaire. Les modifications physiologiques qui ont eu lieu depuis l'apparition du vivant s'effectuent de façon continue, le long d'échelles temporelles immémoriales. De façon générale, les exemples ponctuels de morphologie altérée ne perdurent pas à l'échelle d'une espèce. Par exemple, un individu peut naître bicéphale, mais cette condition n'est pas viable du point de vue de son espèce, de sorte que la bicéphalie *ne peut faire caractère évolutionnaire* chez ce vivant. Il est à l'inverse parfaitement possible d'imaginer un nouveau type d'outil « à deux têtes » ; par exemple un marteau bicéphale dont la production s'adapterait à de nouveaux usages.

Subséquentement, envisager la projection des fonctions organiques en éléments techniques accentue la distinction entre l'organe et l'outil sur un point substantiel, précisément en ce que l'organe est *l'outil originel du vivant*.

¹³² L'auteur souligne.

¹³³ (Simondon, 1989, p. 67)

¹³⁴ (Canguilhem, 2013)

Si l'organisation spontanée ou artificielle était le seul facteur permettant de distinguer l'organe de l'outil, nous serions confrontés à une difficulté métaphysique aux enjeux retentissants. En effet, il suffirait à un outil d'être causé par un mouvement lui aussi spontané pour l'assimilation entièrement à l'organe. Si la seule différence entre l'organe et l'outil est leur cause motrice ou efficiente, il suffit qu'un outil procède d'une cause motrice spontanée pour de nouveau s'assimiler à l'organe. Or, avec le développement de nouveaux objets technoscientifiques, il n'est pas impossible d'envisager la spontanéité de l'organisation de certains outils, par exemple les bio-objets (enzymes, protéines, cellules, etc.). Dès lors, il nous faudrait compléter la définition de l'outil par un énième qualificatif. Il nous faudrait préciser que l'outil peut résulter d'un mode d'organisation artificiel ou spontané ; mais que dans le second cas, il a été incorporé à l'organisme de façon finalisée ou intentionnelle (par la cause efficiente humaine), tandis que l'organe est incorporé à l'organisme de façon innée ou propre (par la cause motrice possédant en elle-même le principe de son devenir), et donc sans suivre de finalisme naturel. Nous retrouvons donc une distinction organe-outil basée sur l'incorporation, résultant d'une intention ou innée, dont nous avons déjà évoqué d'une part la limite épistémique (la frontière entre organe et outil semblant parfois réduite à peu de chose), d'autre part le risque symbolique. Le rapprochement de l'organe et de l'outil sur la base de l'incorporation dévoile selon nous une véritable mécompréhension des enjeux philosophiques les plus préoccupants. Car l'assimilation organe-outil semble briser la frontière métaphysique entre ces deux étants et désorganiser l'organisme en le technologisant. Si l'organe est quasi-identique à l'outil, alors le danger existe d'une instrumentalisation technique du corps et d'une main-mise radicale de la cause efficiente sur les étants. Mais le piège existe également, à l'opposé du spectre, de naturaliser ou d'essentialiser l'organisme humain afin de l'éloigner de toute menace d'instrumentalisation. Cette seconde perspective pourrait mener à l'interdiction stricte et *a priori* de toute modification touchant l'organisme humain, même dans le cadre thérapeutique (ingénierie génomique, prothèse, etc.), tandis que la première impliquerait l'assujettissement du monde et des étants (systématisation des moyens de production, d'extraction, des sols, animaux ou territoires naturels, etc.).

Par conséquent, la classification basée sur l'incorporation ou l'autonomie de l'objet ne nous semble pas une structure valide, d'un point de vue ontologique, pour effectuer la distinction organe-outil. Il nous faut en revenir à la conséquence d'une différence de mode d'organisation, spontané ou artificiel, qui va dévoiler l'impossibilité pour l'organe et l'outil de posséder même forme substantielle : il existe selon nous une distinction métaphysique dans l'ustensilité de l'organe et de l'outil elle-même. Puisque l'organisation de l'organe diffère bien de celle de l'outil, le geste technique (de projection) n'équivaut pas le geste en soi (organique) et leur rapport d'ustensilité ne saurait être identique. Nous allons voir que cette réalité ontique a également une portée ontologique : tout comme l'organe biologique est indétachable de son espèce, l'essence de l'organe (ou sa forme) est ontologiquement indétachable de l'organisme. Il s'agit donc de demander, en retraçant ici les apports de la phénoménologie heideggerienne sur cette question :

« est-ce que l'organe perd son caractère d'outil simplement par le fait d'être incorporé à l'utilisateur, *ou n'a-t-il finalement jamais et essentiellement jamais le caractère d'un outil ?*¹³⁵ »

c. Les facultés organiques.

L'intérêt de la réflexion d'Heidegger réside ici dans sa capacité à poser la question en présupposant qu'une chose à couvert en retrait est annulée dans le prédicat de base du problème lui-même. Il est généralement admis que l'organisme est ou possède quelque chose de plus que la machine, « derrière et au-dessus¹³⁶ », à partir de quoi se fonde la distinction organique et non organique. Mais une telle conception *a priori* évacue la question de l'essence de l'organisme, et donc de l'organe, en la présupposant résolue. « À travers cette reconnaissance de quelque chose au-delà de la machine, il est apparemment tenu compte de l'essence propre du vivant, [mais] par là justement, la donnée initiale n'est pas levée¹³⁷. » Nous allons montrer qu'Heidegger nous permet de formuler la distinction organe-outil à partir de leur caractère formel, c'est-à-dire dans la manière dont ils portent différemment l'ustensilité. Affirmation étonnante voire audacieuse, étant donné que ce que nous appelons ustensilité, le fait que l'organe et l'outil aient tous deux des usages et fonctions et soient à destination de, semble précisément le point commun irréductible qui les rassemble. C'est précisément parce que la main peut servir à frapper, comme le marteau, que la main est menacée d'une réduction mécaniste la rendant équivalente à un simple outil (le cas présent, qui permet de frapper).

On retrouve chez Heidegger le paradoxe de cette main emblématique tel que le traite Aristote, mais reformulé sous l'angle de la vue. « L'animal peut-il voir parce qu'il a des yeux [mécanisme], ou bien a-t-il des yeux parce qu'il peut voir ?¹³⁸ » Heidegger considère comme discutable au mieux la conception exclusivement mécaniste du mouvement organique. Il poursuit à cet égard la perspective formelle d'Aristote, en soutenant que « la possibilité de voir est elle-même la condition de possibilité de l'œil en tant qu'organe¹³⁹. » Il considère donc que la vue est à l'origine de l'œil (forme) – et qu'inversement l'œil n'est pas à l'origine de la vue (mécanisme). Selon Heidegger, le *pour voir* est l'essence de l'œil, sa définition ou forme aristotélicienne. Cela ne signifie pas que tout œil soit capable de voir, mais que l'œil soit à destination de la vue. Autrement formulé, la possibilité de *pouvoir voir* est le genre d'être de l'œil, quand bien même cette possibilité n'est pas actée ou réalisée dans un œil donné (par exemple chez l'aveugle, tout simplement).

L'œil n'est donc pas créé dans l'objectif de voir, mais à destination de voir, et la distinction se situe précisément dans la suppression du finalisme derrière la forme. Heidegger ne prend pas le parti-pris d'un finalisme d'ascendance aristotélicienne, puisqu'il écrit avec précaution que la vue

¹³⁵ (Heidegger, 1929/1992, p. 322) Nous soulignons.

¹³⁶ (Heidegger, 1929/1992, p. 320)

¹³⁷ (Heidegger, 1929/1992, p. 320)

¹³⁸ (Heidegger, 1929/1992, p. 321)

¹³⁹ (Heidegger, 1929/1992, p. 324)

est bien « condition de possibilité » et non « cause » de l'œil. La vue n'est pas à la finalité causale de l'œil, mais la structure de son essence : il faut qu'il y ait vue pour qu'il y ait œil, mais la vue n'a pas été créée pour l'œil. En somme, la forme de l'œil n'est pas expressément déterminée *pour que* l'œil voie, dans une perspective finaliste où la visée de la forme serait la vue ; mais la structure de cette forme finalise la vue, ou fait de l'œil *ce qui voit*. L'œil est pour voir, à destination de voir, mais non dans l'objectif de voir. Si Heidegger reprend la perspective aristotélicienne et affirme bel et bien que l'œil partage avec l'outil un caractère d'ustensilité commun, ce caractère d'ustensilité organique est-il du même ordre que celui de l'outil ?

Étant donné qu'il est produit par l'organisation de l'agentivité humaine, et non d'une cause motrice propre, l'outil est finalisé et construit à usage d'une fonction que soutiennent ses propriétés. Son essence, le fait qu'il porte ustensilité, est déposée dans l'objet. L'outil est une chose par quoi un effet s'opère, par quoi un effet est en vue. Le marteau sert à frapper parce que sa tête a été faite large et pesante et son manche saisissable en main. En revanche, lorsqu'Heidegger dit que le « pour voir » est l'essence de l'œil, il implique que l'ustensilité de l'organe est organisée de toute autre façon. Offrir une possibilité (la possibilité du pouvoir voir) n'implique pas d'avoir telle propriété permettant telle fonction, mais essentiellement d'être possibilité soi-même, *d'avoir ou de porter la possibilité*. Ainsi, Heidegger peut écrire cette phrase étonnante, que « [l'œil] en soi n'a pas [...] la faculté de voir¹⁴⁰. » L'œil ne fait qu'ouvrir la possibilité du pouvoir voir. En un mot, l'œil ne voit pas : il peut voir. En effet, ce n'est pas l'œil indépendamment qui voit, car il ne concrétise cette possibilité que dans un contexte très particulier, celui de son *unité avec l'organisme*. L'organe n'a pas en lui-même la faculté de voir, parce que seul l'organe corrélié à l'organisme offre cette possibilité. En effet, si nous imaginons un œil en tant que tel, sorti de l'orbite et de l'unité corporelle, nous devons admettre que cet œil isolé *n'est pas œil*, pour la raison qu'à aucun moment cet œil séparé ne peut offrir la possibilité de voir, et ce à aucun organisme. Il reste matériellement et morphologiquement œil, mais perd ontologiquement ou formellement ce qui fait de lui un œil. L'œil isolé est en quelque sorte détaché, comme l'outil. Mais le fait d'être détaché de l'organisme annule tout caractère d'ustensilité à l'organe. Dès lors, il n'a plus d'aptitude ou n'est plus à destination de. L'organe doit donc être organisé par l'organisme pour exercer ses facultés. Le fait qu'il soit indétachable n'est pas uniquement une spécificité motrice sur laquelle repose la spontanéité, et non l'artificialité, de son organisation, mais bien le principe duquel relève la forme de son ustensilité.

C'est donc bien ici dans le mode d'ustensilité que gît la différence organe-outil, précisément car l'œil « n'est jamais en tout premier lieu un outil qui serait ensuite et par surcroît incorporé¹⁴¹. » Ainsi s'effectue un renversement ontologique d'importance. L'outil peut prêter à confusion et

¹⁴⁰ (Heidegger, 1929/1992, p. 324) Sur la notion de faculté et ses modalités, nous renvoyons aux §§52 à 56 des *Concepts fondamentaux de la métaphysique*. Le titre du §52 souligne la différence entre ustensilité de l'organe et ustensilité de l'outil ; « l'utilité de l'util en tant que *prestation pour* quelque chose ; l'utilité de l'organe en tant qu'*aptitude* à quelque chose. » (Heidegger, 1929/1992, p. 320)

¹⁴¹ (Heidegger, 1929/1992, p. 325)

donner à penser que l'organe lui-même n'est qu'un énième outil incorporé à l'organisme. Néanmoins, et parce que nous prêtons attention aux termes supposés résolus de la donnée initiale, à savoir l'organisme, nous découvrons que l'impossibilité d'envisager l'organe dans son autonomie est en réalité un élément fondamental du problème. La possibilité offerte par un organe ne saurait perdurer une fois qu'il est auto-nome, ce qui implique que le caractère d'ustensilité même de l'organe est indissociable de l'organisme. C'est l'organisme qui donne sa loi (*nomos*) à l'organe. L'œil ne voit pas en dehors de l'orbite, puisque le pouvoir voir est inséparable de l'organisme qui voit. C'est en cela que l'œil dissocié de l'orbite ne porte plus en lui l'essence du pouvoir voir, donc n'est plus œil. Au contraire, la poignée du marteau est toujours poignée de marteau, et ce même lorsque le marteau est incomplet et inutilisable. Le manche du marteau est lui aussi incorporé ou emmanché au marteau, à la façon dont l'œil est incorporé à l'orbite, mais précisément dans cette façon d'être incorporé se trouve leur dissemblance. Contrairement à l'œil, le manche ne perd pas son caractère d'ustensilité en cas d'extraction de la tête du marteau. Même dissocié du marteau, son manche offre toujours la possibilité de « pouvoir être empoignée », ou est toujours à destination de « pouvoir être prise en main ». La saisissabilité du manche du marteau lui est intrinsèque, et le *pouvoir saisir* ne dépend pas de l'emmanchement, mais du manche. Ainsi, la saisissabilité est dans le manche, même lorsque le manche est insaisissable ; là où, ontologiquement, la vue n'est pas dans l'œil, mais dans l'organisme qui voit grâce à l'œil. L'œil n'a pas la faculté de la vue, tandis que le marteau a la faculté de frapper. L'ustensilité du marteau lui est essentielle ou « spontanée », là où sa génération ou son organisation ne l'est point. Le caractère d'ustensilité du marteau ne se confond donc pas avec le caractère d'ustensilité de l'œil. La forme de l'organe se rattache substantiellement à l'organisme tandis que, au contraire, l'essence de l'outil ne le rattache à rien – et donc, à toute configuration formelle pouvant en manipuler la fonction. Le manche du marteau se rattache à tout ce qui fait préhension (main, pince, etc.) et, au même moment, à aucun organisme de façon spécifique et exclusive. La question reformulée ne concerne plus la nature de ce qui est incorporé, un œil ou un marteau, mais la façon dont cela est organisé, et si le caractère d'ustensilité de la chose considérée peut être envisagé en autonomie de l'organisme. Ce n'est pas en l'incorporation que divergent outil et organe, mais en l'organisation de cette incorporation, qui change la nature du porteur de l'ustensilité (outil ou organisme). Il est impossible de concevoir un œil sans organisme qui ait la vue, tandis que le manche sans le reste du marteau peut évidemment être saisi. L'ustensilité n'est donc pas la forme de l'organe, mais celle de l'organisme en tant qu'il comporte lesdits organes l'ouvrant à un ensemble de facultés.

Puisque les organes n'ont des facultés ou n'offrent des possibilités qu'en tant qu'ils appartiennent à l'organisme, Heidegger inverse la proposition habituelle : « ce n'est pas l'organe qui a une faculté, c'est l'organisme qui a des facultés¹⁴². » Chaque corps vivant est capable d'accomplir un nombre indéterminé, contingent et variable de fonctions. En tant que système organique organisé, le corps les accomplit par la médiation de l'instrument certes incorporé mais

¹⁴² (Heidegger, 1929/1992, p. 325)

surtout dépendant (ou ne pouvant pas être indépendant, autonome) qu'est l'organe. Subséquemment, les organes sont pour ou à destination d'une faculté : pour voir, entendre, saisir, etc. Mais ils n'ont pas en propre le caractère de la vue, de l'ouïe, du toucher. Ils viennent en l'aptitude à laquelle ils ouvrent (l'œil/la vue), y demeurent et y disparaissent. « Les organes ne sont pas *en sus*¹⁴³ » donc détachés, comme les outils. L'outil possède en définitive sa propre ustensilité, en toute autonomie, même lorsqu'il casse et désempare [cf.α.II.A], car nous parlons bien ici de la possibilité offerte par l'ustensilité, que cette possibilité soit effective ou non. L'outil connaît donc une faculté (le marteau a le pouvoir de frapper¹⁴⁴), là où *la faculté possède un (ou des) organe(s)*. À titre d'exemple, la vue prend la forme organique de l'œil, œil qui a lui-même diverses formes parmi le vivant. Autre exemple peut-être plus parlant : l'odorat peut prendre la forme de plusieurs organes ; le nez, la langue (par exemple chez les serpents), etc.

On comprend mieux pourquoi le §51 des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* commence par une remarque contre-intuitive, selon laquelle il n'existe pas de tissu vivant. Cette expression elle-même serait oxymorique et « contradictoire¹⁴⁵. » Contrairement à l'opinion communément admise, Heidegger affirme que l'ADN, la cellule ou le tissu ne sont pas substances vivantes *per se*, car la matière ne vit pas plus que les composés de matière. Selon lui, seul l'organisme est vivant, et ces éléments séparés n'en sont pas. Le vivant relève strictement de l'ensemble phénoménologique de l'organisme, indissociable de lui-même. « L'être vivant pluricellulaire n'est pas, comme on l'a cru, un agglomérat de cellules¹⁴⁶ », à la façon dont la vague n'est pas agglomérat de gouttes d'eau, mais pleinement et unitairement vague. En comparant la théorie des monades de Leibniz à la conception heideggérienne de l'organisme, Julien Pieron remarque une congruence de principe. Si la structure de l'organisme est pensée chez Heidegger comme une unité, elle joue « le rôle de monade dominante. [...] Sans structure unitaire de l'être-ontologique, pas d'unité de l'être-ontique¹⁴⁷. » L'organisme ne serait-il pas indiscernable de la machine s'il se définissait comme un ensemble de parties reliées les unes aux autres, et si sa

¹⁴³ (Heidegger, 1929/1992, p. 325) Nous soulignons.

¹⁴⁴ Les prémisses de ces développements relativement à l'outil apparaissent déjà dans *Être et Temps*, deux ans avant les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*. « Le martèlement n'a pas simplement en plus un savoir du caractère d'outil du marteau, mais il s'est approprié cet outil aussi adéquatement qu'il est possible. » (Heidegger, 1927/1985, §15) Nous utilisons la traduction de Martineau dans l'intérêt du terme processuel « martèlement », là où Vézin traduit par « l'usage du marteau. » (Heidegger, 1927/1986, p. 105, §15) La question de l'organe témoigne d'un élargissement de la pensée heideggérienne, qui questionne l'ontologie régionale qu'est la biologie en réponse aux travaux éthologiques et anthropologiques de son époque. Là où la question de l'ustensilité était celle de l'util (« définissons tout d'abord ce qui fait d'un util un util » (Heidegger, 1927/1986, p. 104, §15)), elle devient également celle de l'organe. À moins, plus logiquement, que l'organe n'ait toujours été un util [cf.α.I.B], mais n'ait pas été traité en ce sens auparavant.

¹⁴⁵ (Heidegger, 1929/1992, p. 313, §51)

¹⁴⁶ (Heidegger, 1929/1992, p. 314)

¹⁴⁷ (Pieron, 2010, p. 98)

totalité n'équivalait que la somme de ses composantes ? Heidegger propose une formulation du vivant comme organisme pris dans son unité, afin de dépasser le dualisme corps-âme et le mécanisme. L'organisme n'est pas uniquement une somme de membres, d'organes internes, de fluides, etc., additionnée en chaîne de montage à l'instar des parties d'une voiture. Les êtres vivants sont ici conçus dans « l'intégrité essentielle qui leur est spécifique – dans le fait qu'ils sont organismes¹⁴⁸. » L'intégrité essentielle de cette structure empêche de considérer l'organisme comme une sur-machine, machine à laquelle quelque chose aurait été ajouté. L'organisme n'est pas une matière à laquelle serait adjointe une donnée autre (âme, esprit, etc.), et le fondement ontologique de l'organisme n'est pas d'essence identique à celui de la machine. Comme la goutte d'eau dans la vague, l'organe est biologiquement transparent, au sein de l'organisme, parce qu'il n'y a pas scission vécue entre l'organe et l'organisme, mais interrelation.

Dès lors, l'organisme apparaît moins comme étant lui-même (la corporéité organique), que comme mode d'être (le vécu organique), c'est-à-dire mode d'accessibilité à l'étant. L'organe n'est organe que parce qu'il est vécu au sein de l'organisme. L'organisme est alors être-doté d'aptitudes, qui sont elles-mêmes « créatrices d'organes¹⁴⁹. » Créatrices, bien entendu, au sens non pas de biologiquement productrices, mais de génératrices ou organisatrices. L'organisme ne fait pas « pousser » ses organes, il ne les crée pas en ce sens. Mais il fait ontologiquement de ses organes des organes en permettant de les concevoir en tant qu'organes, en exprimant ses facultés par l'organe. Si nous avons pu avancer que l'organe semble biologiquement transparent, étant mêlé à l'organisme et ne faisant en réalité qu'un avec lui, il nous faut donc préciser cette affirmation. La transparence biologique de l'organe est en réalité transparence ontologique. Ce n'est pas biologiquement que l'organe est inséparable de l'organisme, comme étant par lequel passe le geste, mais ontologiquement, comme être par quoi et avec quoi l'organisme est vécu. L'organisme n'est pas une somme d'organes, mais un vécu organisé (c'est-à-dire porteur d'organes ou portant organes).

Avec cette réinsertion de l'organe dans l'aptitude, le problème de la distinction organe/outil n'en est plus un, car *l'organe a changé de plan* : il n'est plus pensé dans sa dimension d'être-ontique, mais bien comme être-ontologique, dans son lien avec une modalité d'ouverture pulsionnelle permettant un analogon de comportement¹⁵⁰.

C'est ici l'apport d'une perspective proprement phénoménologique qui permet de penser l'organe en tant qu'organisme vécu, et réciproquement.

Les bases de cette phénoménologie du corps, qui précède les travaux de Merleau-Ponty ou de Michel Henry, permettent de considérer l'organisme comme un *holon* (une totalité). C'est bien ainsi que Michel Henry considère lui aussi la main dans son geste et sa potentialité, comme *holon* ou organisme en forme de tout, donc transparent car foncièrement essentiel. « Considérons ma main, non la main objective qui ne touche pas la table, ne fait rien et n'a jamais rien fait, mais le

¹⁴⁸ (Heidegger, 1929/1992, p. 314)

¹⁴⁹ (Heidegger, 1929/1992, p. 341, §57)

¹⁵⁰ (Pieron, 2010, p. 112) Nous soulignons.

pouvoir subjectif de préhension, le "Je Peux" fondamental dont l'auto-affection constitue notre corporéité originelle¹⁵¹. » À l'inverse, l'outil exclut cette appartenance ou dépendance auto-affective, car l'aptitude en l'outil ne dépend pas de notre organisme mais lui est consubstantielle, ou objective pour reprendre le mot de Michel Henry. En ce sens, nous pourrions argumenter l'idée suivant laquelle la transparence technique, que l'humain recherche lorsqu'il fabrique ou utilise des outils, imite en réalité cette transparence ontologique qu'il éprouve dans ses facultés organiques.

Comme le souligne Heidegger, la confusion organe-outil pourrait bien être « ce qu'il y a de décisif¹⁵². »

*

Il est incontestable que le degré d'incorporation d'un objet soit conceptuellement utile, pour formuler les enjeux de certains champs disciplinaires, notamment dans le cadre éthique ou juridique. Mais l'idée, au demeurant répandue, que l'organe diffère de l'outil parce qu'il est interne à l'homme et l'outil externe à lui, nous empêche d'approcher d'autres distinctions métaphysiques non moins nécessaires à établir les prémisses d'une ontologie de l'outil. La barrière de l'incorporation native ne permet pas de limiter la sphère d'action de l'organe et de le distinguer de sa projection en outil technique. Si certains objets techniques peuvent être incorporés dans un but thérapeutique, comme le pacemaker, la frontière entre organe et outil semble reposer sur autre chose que l'incorporation.

L'introduction de la phénoménologie dans nos travaux est ici fondamentale, puisqu'elle nous permet d'identifier le rapport d'intersection du vivant au vécu ; donc de l'organe au fait de vivre organiquement, et non à sa simple incorporation dans un organisme. La médiation organique, l'acte poïétique réalisé par l'organe, s'affilie à la médiation biologique (instinctuelle) et phénoménologique (vécue) de l'agir. Là où pourrait-on dire la médiation technique, l'acte poïétique réalisé par l'objet technique, s'affilie à la médiation ontologique et existentielle de l'agir *humain*. La forme de l'humanité serait alors toute entière contenue dans ce mouvement du poignet qui en détache ou dégage l'outil, ce mouvement (paroxystique) de l'acte technique. La définition de la main impacte non seulement l'étant qu'est l'humain, en influençant mécaniquement et causalement son processus d'hominisation, mais également la définition ontologique de l'humain. Projetée et réfléchie sur l'homme, nous pourrions reformuler la citation de Leroi-Gourhan en affirmant que « l'humain n'est humain que par ce qui s'en détache et non par ce qu'il est. » C'est précisément la possibilité humaine de se « détacher », c'est-à-dire de s'ouvrir à un ensemble de possibilités en regard des êtres et étants qui l'entourent et donc de se « rattacher » au monde par de multiples organes (le signe, la technique, le corps, etc.), qui fait l'essence ou la forme de l'homme. L'outil est alors démonstration et expression de l'ustensilité anthropologique, celle qui se détache de l'homme au lieu d'être intégrée au vivant, à tout le vivant, et de faire partie du tout

¹⁵¹ (Henry, 2003, p. 54)

¹⁵² (Heidegger, 1929/1992, p. 318)

organique). La transparence ontologique (vécue) de l'organe s'examine ici au prisme de la transparence planifiée et volontairement construite de l'outil (détaché du vécu).

Il n'est plus alors question de juger la distinction organe-outil en termes d'incorporation ou de nature, mais en termes de mode d'organisation et d'ustensilité. L'organe est organisé par une cause motrice spontanée là où l'outil est organisé par une cause efficiente, le plus souvent humaine. Cela implique que l'ustensilité de l'organe, exactement comme son organisation, dépende du conglomérat organique dont résulte son développement, et que l'ouverture aux potentialités techniques qu'il ouvre ne soit pas autonome. Au contraire, l'ustensilité de l'outil est déposée par la cause efficiente qui l'initie, et y persiste formellement. Or, si l'organe ne porte pas l'ustensilité, alors l'essence de l'organe et celle de l'outil sont distinctes par définition et absolument irréductibles. Auquel cas, la recherche philosophique nous permet ici d'effectuer une différenciation formelle fondamentale, car il devient impossible d'attribuer à l'organe le fardeau de l'instrumentalisation qui est attribué à l'objet technique, et il devient inutile de vouloir essentialiser l'organisme pour le distinguer strictement de l'outil incorporé. Cette modalité nous permet de dresser une distinction nécessaire entre ustensilité et instrumentalité. L'ustensilité est le caractère d'un utilisable, ou le fait pour un étant d'ouvrir à la potentialité d'une utilisation. L'ustensilité est la forme d'une chose, c'est-à-dire son essence ou sa substance. Au contraire, l'instrumentalité procède du risque métaphysique de confondre l'être et l'étant, en considérant que l'ustensilité d'un être induit la possibilité de son instrumentalisation. Cet enjeu est fondamental dans le cas de l'outil, étant donné que l'instrumentalité de l'objet technique mène aisément à l'affirmation plus générale de l'instrumentalité de la choséité.

Voilà pourquoi l'instrumentalisation technique, selon nous, au lieu de n'être qu'une question politique, éthique ou sociale, doit d'abord se poser en termes philosophique, pour nous permettre de dévoiler la façon dont elle s'inscrit dans la sphère existentielle qui fait rapport entre l'homme et le monde. Dans ces premiers éléments issus de la remise en question du lien entre organe et outil, nous voyons déjà les prémisses d'une réflexion ontologique, grâce à laquelle nous redécouvrons notre responsabilité de cause efficiente dans la participation de l'outil au monde.

II. Une théorie transversale de la chose à l'objet.

Nous avons montré que l'organe peut et doit être dissocié de l'instrument, du fait de ne pas posséder en soi l'ustensilité mais d'en ouvrir la potentialité à l'organisme, qui contient le principe moteur spontané de son organisation, indépendante de la cause efficiente humaine. À présent que nous avons établi la distinction organe-outil et en avons rappelé les enjeux quant à notre instrumentalisation du vivant ou de ce qui porte organisme, il nous faut établir une même distinction entre l'objet technique et le reste des étants. Cette distinction est nécessaire à la pensée, afin de prémunir l'humain contre l'instrumentalisation de la chose (être de la chose), ramenée à sa technicité d'usage au même titre que les objets techniques. Les étants mondains, c'est-à-dire présents dans le monde, sont-ils des objets techniques appropriables par l'homme ? C'est ainsi que les considèrent la plupart de nos systèmes de production, comme l'agriculture ou l'élevage intensifs. Bien que ces questionnements soient la plupart du temps considérés comme des problèmes ontiques, devant faire l'objet de réponses politiques ou éthiques, une lecture philosophique de l'être de la chose en ce qu'elle est utilisée par l'homme nous paraît absolument nécessaire au dépassement de la tendance humaine à instrumentaliser les étants. Il nous faut ici déplacer la conception instrumentale de l'objet technique afin de montrer que la chose n'est pas instrument par essence. Nous allons formuler les prémisses ontologiques d'une conception de l'instrumentalité qui s'effectue au contraire à partir de l'homme, et ce à la façon dont Heidegger rappelle que l'étant possède un être là-devant avant d'être saisi par l'homme comme à-portée-de-la-main. L'étant n'est donc pas contenu intégralement dans la manière dont le formule l'humain, mais possède une ontologie propre dont la conception instrumentale ne fait que réduire les multiples esquisses à un tableau uniface. Cette partie vise donc à établir les fondamentaux d'une ontologie de l'étant, plus spécifiquement de l'util tel qu'Heidegger définit la chose en ce qu'elle porte la potentialité d'être utilisée. Ces fondamentaux nous permettent d'établir une distinction d'ordre métaphysique et non uniquement matérielle ou ontique entre la chose mondaine et cette chose humaine qu'est l'objet technique. Ils clarifient l'urgence, pour l'humain et le monde dans lequel il vit, de comprendre la différence métaphysique entre la potentialité de l'usage que porte l'étant en tant qu'util, et l'instrumentalisation de l'ustensilité des étants.

Dans une telle recherche, il serait illusoire de prétendre commencer par traiter l'objet technique, en le réduisant à la valeur ontique portée par le terme « technique ». Pour permettre l'abandon a priori d'une telle stérilité ontologique, nous introduisons avant la question de l'objet technique celle de la chose (*Ding*). Dans l'objectif de récuser toute invisibilité existentielle à l'étant, nous étudions ensuite en quoi la notion d'util (*Zeug*) chez Heidegger irrigue finalement la pensée de l'objet technique, et en quoi en retour la technicité de l'util le fait mécomprendre et ranger sous la catégorie d'objet technique. À partir de ces distinctions, nous pourrions formuler une ontologie de l'objet technique en nous appuyant sur le mode d'existence simondonien, qui le met en lumière en tant qu'objet philosophique, culturel et humain.

A. L'étant, ou les choses mondaines.

1. De la chose à l'outil.

a. Qu'est-ce qu'une chose ?

La phénoménologie heideggerienne n'introduit pas la question de l'être de l'étant à partir de la chose (perspective ontique que l'on retrouve classiquement chez Descartes où la substance de l'étant est définie par, et donc recouverte par, la catégorie de l'étendue, chose étendue – *res extensa*), mais à partir de l'existence de l'homme. Cela fait sa spécificité et en même temps son risque, étant donné la tendance à l'anthropocentrisme qu'ouvre une telle perspective. Heidegger essaie de dire la manière dont les choses *nous sont existentiellement* présentes, et c'est le point fondamental qui l'amène à se poser la question du sens de l'être. À cet effet, il évite notablement l'emploi du terme « chose », excepté pour reconnaître la complexité du concept. « C'est la chose, dans sa modeste insignifiance, qui est la plus rebelle à la pensée¹⁵³. » Heidegger n'hésite pas à dire de la chose qu'elle a de la « retenue¹⁵⁴ », appellation que nous entendons en deux sens d'importance égale.

Le premier sens relève de l'humilité, de la modestie et de la modicité de la chose ; car rien n'est plus modique que la chose, qui n'est qu'un rien. Cette pensée suscite l'exclamation extatique d'Hadrien France-Lanord : « merveille, soit dit en passant, que notre "rien" soit issu de *res* !¹⁵⁵ » Pourtant, la chose est également ce rien qui dans son amplitude *concerne*¹⁵⁶ l'homme, et depuis laquelle son séjour au monde le préoccupe. Tout ce qui l'entoure, tout ce qu'il vit est chose. C'est à partir de ce rien, en réalité immense, que se devine l'ambiguïté du terme. Car si notre « rien » est issu de *res*, les Romains nommaient également *res* « ce qui est en question, [...] ce qui concerne l'homme de quelque manière¹⁵⁷. » L'exemple le plus fameux en est la *res publica*, qui ne signifie pas l'état républicain mais bien ce qui préoccupe et concerne le peuple, et nécessite d'être discuté en public et par le public. Il faut établir un parallèle évident entre cette *res* (ce qui concerne) et la *causa* (le cas, l'affaire, donc également ce qui concerne) qui a donné le français *chose*.

Dire de la chose qu'elle a de la « retenue », alors qu'elle importe si intensément à l'homme, c'est donc également dire le fait qu'elle *se retient*, qu'elle ne se laisse pas *saisir*, ne se laisse pas comprendre. Dès lors, et par une inversion du sens, parvenir à retenir ne signifie pas uniquement faire persister devant nous un apparaître dont l'être ne se laisse pas saisir. Au contraire, « retenir,

¹⁵³ (Heidegger, 1986, p. 17)

¹⁵⁴ (Heidegger, 1958a, p. 205)

¹⁵⁵ (Arjakovsky et al., 2013, p. 244, entrée « Chose »)

¹⁵⁶ Dans son texte *La chose* (Heidegger, 1958a, p. 209), Heidegger parle de « concernement » (*Angang*), mais ce néologisme issu de la traduction d'André Préau nous semble peu pertinent en langue française.

¹⁵⁷

c'est faire paraître¹⁵⁸. » La retenue, c'est ce qui ne s'offre pas mais demeure présent, en constituant l'être (encore à dévoiler) de la chose. Étant donné l'impalpabilité de tout ce qui touche à l'énigme artistique, il est intéressant de noter que c'est dans l'*Origine de l'œuvre d'art* (1935) qu'Heidegger entreprend de traiter l'essence de la chose plus en détails. La médiation de l'œuvre d'art pourrait seule être à même de répondre à la chose, puisqu'elle porte cette retenue qui paradoxalement l'élève « aux frontières du mythe¹⁵⁹ » (peut-être comme le sourire de la Mona Lisa).

Or, Jean Beaufret nous donne la piste d'une confusion majeure entre la chose en ce qu'elle est et la chose en ce qu'elle nous concerne et attend d'être saisie, et peut donc être utile ou utilisée. Il rappelle pour cela que la question de la choséité n'est pas résolue dans *Être et Temps*, où « la chose, dans son premier abord, s'était manifestée dans l'horizon de l'ustensilité¹⁶⁰. » L'ustensilité réfère au caractère ustensile de la chose et plus précisément de l'util, en ce qu'il est utilisable, en ce qu'il porte le caractère formel de ce qui ouvre à la possibilité d'être utilisé. Mais dans cette sujétion de la chose en soi à la chose sous l'horizon de son ustensilité que produit *Être et Temps*, nous retrouvons le danger de la confusion métaphysique amalgamant l'être et l'étant, où la choséité pourrait être ramenée à sa conception instrumentale. Toutefois, l'ustensilité heideggérienne, nous l'avons vu en nous appuyant sur la forme aristotélicienne, ne saurait servir d'analogie à l'instrumentalité de la chose. Ustensilité n'est pas instrumentalité, de sorte que la conception instrumentale de l'étant n'est jamais issue de l'ustensilité, mais toujours de l'instrumentalité.

Pour traduire le concept *Zeughaftigkeit*, nous utilisons le terme « ustensilité » d'Emmanuel Martineau, là où François Vézin écrit « usualité¹⁶¹ ». Ce dernier pose deux écueils à l'oreille française. D'une part, le fait d'être usé (utilisé) peut indiquer le fait d'être usagé, abîmé. D'autre part, le terme usualité connote fortement l'usuel, c'est-à-dire le quotidien. Il est probable que cette seconde charge ontologique ait été volontairement mise en avant par François Vézin, puisqu'il est fait encontre de l'util dans le monde ambiant. Cependant, elle déconcentre du sens principal et majeur qui est l'utilisabilité de l'util. Le caractère d'ustensilité signifie le fait d'être utilisable et non d'être à destination d'un usage. L'horizon de l'ustensilité est l'horizon de ce qui s'utilise comme util (*Zeug*).

Loin de plaider pour l'instrumentalisation de cette chose insaisissable, on trouve chez Heidegger l'idée que la retenue de la chose qui attend d'être saisie est constitutive de son essence. Cette idée est au cœur du glissement de la chose ustensile (qui se présente sous l'horizon de son ustensilité) à

¹⁵⁸ (Heidegger, 1958a, p. 205)

¹⁵⁹ « L'œuvre est elle-même chose, mais dans la chose comme dans l'œuvre s'ouvre un monde où se répondent secrètement les dimensions encore inconnues de la terre et du ciel, de l'homme comme mortel et du divin qui lui fait signe. » Le terre, le ciel, le mortel et le divin forment l'union des Quatre au sein du Quadriparti [cf.β.I.A].

¹⁶⁰

¹⁶¹ (Heidegger, 1927/1985, §15, 1927/1986, p. 104, §15)

la chose œuvre d'art (la Mona Lisa), qui invite à formuler la chose en soi – ou plus exactement la chose en tant que chose. « Nous ne parviendrons pas à la chose en soi avant que notre pensée ait d'abord atteint la chose en tant que chose¹⁶². » Lorsque nous disons la chose (ou n'importe quel être) « en soi », nous n'adoptons pas la perspective kantienne, qui implique un acte humain de représentation primordial qui fait passer la chose à l'objet qu'elle désigne, mais bien la perspective phénoménologique de l'être de ce qui est en soi. L'approche kantienne des choses court le risque d'invisibiliser la question métaphysique de leur être, en les ramenant à l'étant et à l'encombrement de tous ces objets mondains, qui nous semblent indifférents en comparaison « des masses qui signalent la présence de l'homme comme être vivant¹⁶³. » Ce détournement de la chose vers l'objet est une urgence ontologique au regard de l'instrumentalisation des étants par l'homme. Pourquoi la chose a-t-elle dû « attendre » avant d'être traitée en soi ? Et pourquoi a-t-elle d'abord été traitée sous l'angle de l'ustensilité, c'est-à-dire précisément sous l'angle de ce qui ouvre la possibilité d'être saisi, d'être agi et utilisé, dans une réduction ontique risquée ?

La notion de chose hérite d'une vaste tradition philosophique (la métaphysique de la substance), qui amène avec elle un prédicat limitatif. La chose n'est pas traitée en soi, mais comme support (de substance ou d'accident). « Car aborder l'étant en l'appelant "chose" (*res*), c'est anticiper implicitement une caractéristique ontologique. [...] L'explication ontologique, en s'avancant sur cette voie, trouve des caractères d'être tels que la substantialité, la matérialité, l'étendue, la contiguïté...¹⁶⁴ » Chez Descartes, par exemple, la chose est « étendue » (*res extensa*) ou « pensante » (*res cogitans*). L'être de la chose a été formulé en des caractéristiques accidentelles, parfois substantielles, mais jamais essentielles, ce qui implique que la choséité n'ait que rarement été pensée en soi, ou en tant que chose, mais toujours comme le support d'autre chose. Par conséquent, pour un large pan de la métaphysique occidentale, la chose semble n'avoir jamais existé ; la chose n'existe pas. L'enjeu est ici de taille, puisque le monde est considéré comme ce qui porte les choses. Une pensée du monde comme ce qui porte la choséité (l'être de la chose) n'a pas les mêmes conséquences métaphysiques qu'une pensée du monde comme ce qui porte les étants que sont les choses. En effet, même lorsque la chose est considérée comme le support de propriétés substantielles (la *res extensa* cartésienne), le préjudice ontologique qui s'ensuit envers l'être du monde a de fortes implications métaphysiques, et donc physiques ou socio-politiques. Si la matière est chose étendue chez Descartes, alors le monde est un ensemble dont la physique est mesurable et calculable, ce qui vient donner une justification et un statut métaphysique à la formule cartésienne élevant l'homme au rang de maître et possesseur de la nature [cf.γ.I.A] et accorder du poids à l'instrumentalisation des choses mondaines.

Nous ne nous proposons pas ici de compléter la tâche du retour à la chose même. Ces éléments sont néanmoins indispensables pour comprendre à partir de quel fond métaphysique se pose la

¹⁶² (Heidegger, 1958a, p. 197)

¹⁶³ (Heidegger, 1958a, p. 218)

¹⁶⁴

question de l'objet dans le monde, et quels enjeux autrement concrets héritent de la tradition philosophique. La question de la chose introduit ici celle de la différence ontologique entre l'être (*Sein*) et l'étant (*seiend-e*) et de l'impact de cette différence sur notre entendement du monde. C'est avec cette question qu'Heidegger dissimule pour sa part la complexité de la chose en soi sous le voile de la question de l'être.

La compréhension de l'être de l'étant, chose parmi les choses, est également celle de la catégorie ontologique la plus à risque de basculer dans l'instrumentalité, celle des objets techniques. L'objet technique est un étant qui se caractérise par son ustensilité. Mais si Heidegger avait proposé une étude de la chose, dans *Être et Temps*, à partir de l'horizon de son ustensilité, c'est précisément parce qu'il nous y dévoile que tout étant est utilisable. S'agit-il pour autant de prétendre que tout étant est un objet technique, ou que la technicité est une propriété ontologique de l'étant ? L'ustensilité de la chose, de l'étant, est-elle identique à l'ustensilité de l'objet technique ? Nous faut-il développer une pensée métaphysique dans laquelle l'essence de l'objet technique recouvre en réalité la question de l'être du monde et des choses ?

b. De cette chose qui est outil.

Pour penser la question de l'objet technique, nous devons délimiter la dimension ontologique du caractère de l'ustensilité ou en comprendre l'étendue. Si le terme d'ustensilité renvoie à la chose en tant qu'elle est utilisable, renvoie-t-elle de fait à la chose en tant qu'elle est objet technique ? Auquel cas, toute chose mondaine, par son caractère d'ustensilité, serait objet technique et probablement appropriable et utilisable par l'humain au même titre que ses propres créations artéfactuelles. La question de l'ustensilité s'articule étroitement avec la forme ontique que prend l'objet technique. Néanmoins, nous allons montrer que l'ustensilité, si elle caractérise bel et bien tout étant mondain en plus de l'objet technique, n'en est pas pour autant synonyme d'instrumentalité. Pour mieux comprendre la question de l'être de l'étant que nous allons traiter, il nous faut exposer la distinction entre ce que nous pourrions nommer différentes modalités d'être.

L'être qu'il nous est donné de connaître avec la plus pressante immédiateté est l'être humain. Mais nous ne pouvons maintenir le contresens philosophique qui consiste à croire que l'homme est un être, là où les choses sont des étants. Heidegger souligne que l'être humain est lui aussi un étant, car il « [n'abandonne] jamais son séjour¹⁶⁵ » parmi les choses. L'analytique existentielle heideggérienne se caractérise par ce rapport d'intrication, de corrélation et d'entrelacs entre les différentes esquisses phénoménologiques d'un phénomène et l'être de ce à quoi il appartient. Si l'humain est à la fois être et étant, Heidegger considère cependant que « de tout ce qui est, seul le Dasein existe¹⁶⁶. » Nous avons vu en introduction à cette thèse que la conception de l'existence que formule Heidegger se distingue de celle d'Husserl. Pour Husserl, exister signifie apparaître à

¹⁶⁵ « Quand nous faisons – comme on dit – retour sur nous-mêmes, nous revenons vers nous à partir des choses sans jamais abandonner notre séjour parmi elles. » (Heidegger, 1951/1958b, p. 188)

¹⁶⁶ (Arjakovsky et al., 2013, entrée « Étant là-devant », p. 428) Nous soulignons.

la conscience et c'est dans la manière d'apparaître que les choses, apparaissant par esquisses, se différencient des vécus, apparaissant pleinement. Pour Heidegger, exister est la modalité d'être du Dasein. Il y a donc plusieurs modalités ontologiques et celle du Dasein est unique – car l'existence lui est spécifique. Mais si l'existence est un mode d'être propre à l'humain, quelles sont les autres modalités d'être des étants ?

Cette particularité de l'étant humain, par rapport au reste des étants, découle des définitions modales d'étant là-devant (*Das Vorhandene*)¹⁶⁷ et d'étant à-portée-de-la-main (*Das Zuhandene*). À l'exception du Dasein, qui existe, tous les autres étants (pierres, astres, plantes, animaux, etc.) sont sous le mode intra-mondain de l'étant là-devant (*Das Vorhandene*). Ils n'ont pas la dimension de l'existence mais celle de la présence ou de l'essence. Tout étant est là-devant, ce qui signifie de façon moins pléonastique : tout étant est. À partir de cet étant là-devant, le Dasein fait usage de certains étants qui sont pour lui à-portée-de-la-main (*Das Zuhandene*), et qui entrent dans la catégorie des formes engageant activement l'humain vis à-vis des choses. L'exemple suivant clarifie plus avant ces concepts : un piano pour un déménageur est simplement là-devant, mais pour le pianiste il est également à-portée-de-la-main. Ni le déménageur ni le pianiste ne sont là-devant et encore moins à-portée-de-la-main, car ils existent (Dasein).

Chaque objet mondain (excepté l'humain) est donc à la fois étant là-devant et étant à-portée-de-la-main. Lorsqu'il est considéré sous la modalité d'un étant à-portée-de-la-main, l'être d'une chose est considéré de manière restrictive ou locale, par son caractère d'ustensilité. Par conséquent, l'étant là-devant est ce que nous pourrions appeler la « chose » (*Ding*), au sens général de ce qui porte la choséité. L'étant à-portée-de-la-main, pour sa part et comme le montre bien l'exemple du piano, est ce qui porte l'ustensilité de la chose.

Puisqu'il se caractérise par son caractère ustensile, l'étant à-portée-de-la-main est plus commodément appelé un util (*Zeug*). La graphie « util¹⁶⁸ » n'est pas une fantaisie des traducteurs et se retrouve déjà dans des textes plus anciens, par exemple chez Saint François de Sales. La traduction de *Zeug* par « util » évoque tout en s'en distinguant le terme « outil » (*Werkzeug*), qui réfère plus précisément à l'objet matériel. La différence outil/util est explicitée de façon particulièrement limpide grâce à la question rhétorique que pose Heidegger : « qu'est-ce qui distingue un morceau quelconque de matière ou de substance d'une chose qui a *le caractère* d'un util¹⁶⁹ ? » Être un util est la condition ontologique de certaines choses, à certains moments, suivant certains usages ; là où l'outil est simple objet matériel. On peut noter qu'Heidegger évite ici un obstacle récurrent, celui de la mince frontière entre l'homme et l'animal concernant l'emploi des outils. On retrouve par exemple cet écueil chez Marie-Geneviève Pinsart, lorsqu'elle écrit que

¹⁶⁷ Traduction de François Vézin. *Das Vorhandene* est également traduit par étant « sous-la-main » par François Fédier puis Emmanuel Martineau. Nous n'utilisons pas cette traduction afin d'éviter tout quiproquo avec le terme d'étant « à-portée-de-la-main » (*Das Zuhandene*). De façon générale, la polémique autour de ces traductions a été (ré)ouverte par Jean-François Courtine, comme l'explique Martineau dans son avant-propos à *Être et Temps*. (Heidegger, 1927/1985, p. 8)

¹⁶⁸ (Arjakovsky et al., 2013, p. 1346; Heidegger, 1927/1986, p. 546)

¹⁶⁹ (Heidegger, 1929/1992, p. 314, §51.a)

« l'outil représente une distanciation proprement humaine dont on peut repérer les tendances germinales chez certains animaux¹⁷⁰. » L'outil heideggérien n'est aucunement une spécificité pleine ou germinale, mais l'util renvoie à la façon dont le monde apparaît ontologiquement au Dasein.

L'util (*Zeug*) est défini comme *moyen de*, comme « production englobant tout ce que l'artifice humain a pu aménager ou fabriquer pour s'en servir¹⁷¹. » Le terme « aménager » revêt une importance capitale en renvoyant à la notion d'habitat [cf.γ.I.A]. En effet, l'util n'est pas nécessairement fabriqué par l'homme, il n'est pas cantonné aux productions humaines dont la fin prédéterminerait la forme. Util et objet technique trouvent ici une différence ontologique fondamentale.

Bien qu'il pose la question sous le terme de l'adversité et de la résistance des choses, ce que ne saurait rejoindre Heidegger, Jean-Paul Sartre semble précisément décrire la spécificité de l'util dans *L'être et le néant*, en donnant l'exemple d'un rocher élevé. « Tel rocher qui manifeste une résistance profonde si je veux le déplacer sera, au contraire, une aide précieuse si je veux l'escalader pour contempler le paysage. En lui-même – s'il est même possible d'envisager ce qu'il peut être en lui-même – il est neutre, c'est-à-dire qu'il *attend d'être éclairé* par une fin pour se manifester comme adversaire ou comme auxiliaire¹⁷². » Ce rocher est déjà pour l'homme un util – sans qu'il l'ait fabriqué – si son intention est de monter sur *quelque chose* pour surplomber le paysage et avoir une vue d'ensemble. Aucun finalisme anthropologique, c'est-à-dire aucune fin envisagée par l'homme, n'a déterminé la forme de cet objet. C'est au contraire le Dasein qui, s'ouvrant aux possibles tenus en les choses, à la modalité de configuration des choses qui leur est interne, fait de telle forme tel usage afin d'accéder à la finalité qu'il s'est choisie. Le lendemain, ce rocher élevé sera un obstacle au randonneur cherchant à le contourner. C'est donc *a posteriori* que les éléments composant le monde sont pourvus d'une valeur d'usage par le Dasein. Ainsi, si tout étant est là-devant, tout étant n'est pas à-portée-de-la-main. C'est dans la relation du Dasein aux choses que s'effectue en réalité le passage d'une modalité à l'autre, qui est modalité perceptuelle ou interactionnelle mais non essentielle : la pierre, qui reste toujours pierre (étant là-devant), devient pourtant arme lorsqu'on l'empoigne pour frapper (étant à-portée-de-la-main).

Si l'util est ce qui porte le caractère de l'ustensilité, comme l'objet technique, mais qu'il peut renvoyer à tout étant mondain (excepté l'humain), alors l'ustensilité devient une caractéristique formelle de l'être des étants, et donc de la choseité. Comment pouvons-nous nier, dès lors, la nécessité d'une conception instrumentale du monde et des choses, qui se donnent de toute évidence à-portée-de-la-main ? Ce glissement est précisément, selon nous, le danger qui gît au cœur de la question de l'objet technique. Le rocher sartrien n'est-il pas, pour celui qui le saisit en son ustensilité, simple objet technique ? Nous faut-il drastiquement étendre la catégorie d'objet technique à tous les étants ? Au contraire, nous allons montrer la spécificité de l'objet technique

¹⁷⁰ (Pinsart, 2003, p. 191)

¹⁷¹ (Heidegger, 1927/1986, p. 546, NdT)

¹⁷² (Sartre, 1998, p. 527, I, 2) Nous soulignons.

parmi les utiles, qui nous incite à émanciper l'être de l'étant de toute captation humaine, et nous permet également, et paradoxalement, d'émanciper à terme l'ontologie de l'objet technique de l'historialité humaine.

2. L'util, ou l'ustensilité du monde.

a. L'util messenger, des renvois aux conjointures.

Pour clairement entendre la distinction qui rend irréductible l'util à l'objet technique, il nous faut expliquer quel est le système dans lequel s'insère le rocher lorsque Sartre précise : « encore ne peut-il se manifester [...] qu'à l'intérieur d'un complexe-ustensile déjà établi¹⁷³. » Pour être saisi en tant qu'util, l'étant considéré doit participer d'un système qui le rende précisément ustensile, ou qui permette de saisir son ustensilité. Le gravier ne pourra jamais être saisi en tant que promontoire à escalader pour y voir plus loin, ni même en tant qu'obstacle à la vue. Dans cette configuration, il ne s'insère pas dans un complexe-ustensile qui renvoie au Dasein. En effet, si le Dasein s'accomplit en son être auprès des choses (dans la proximité du là), c'est parce qu'il est ouvert au système de renvoi (*Verweisung*) des choses. Dans notre exemple, le rocher renvoie à l'escalade, mais pas le gravier. Les traducteurs anglais de *Being and Time*, John Macquarrie and Edward Robinson, définissent le terme de « renvoi » comme ce qui va (*se*) tourner vers, ou pointer (*vers*) quelque chose, “as when one "refers" or "commits" or "relegates" or "assigns" something to something else¹⁷⁴.”

Ce système de renvoi des choses entre elles est nommé la conjointure (*Die Bewandtnis*). Dans la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Michael Wheeler définit la conjointure comme ce qui est utilisé “to express the roles that equipmental [paraphernalian] entities play – the ways in which they are involved – in Dasein's everyday patterns of activity. Crucially, for Heidegger, an involvement is not a stand-alone structure, but rather a link in a network of intelligibility that he calls a totality of involvements¹⁷⁵.” La conjointure est donc ce qui permet l'encontre du signe (*Zeichen*), ce qui fait que le Dasein est concerné par l'ensemble des utiles qui vont renvoyer les uns aux autres. Le caractère de renvoi des choses est celui de leur ustensilité. L'étant-là-devant apparaît dans sa portée de destination, d'utilisable, et peut être saisi à-portée-de-la-main. Le rocher s'ouvre au Dasein comme ce sur quoi il est aussi possible de monter, de graver, de creuser, etc. À travers ce système de renvois, l'util apparaît donc au Dasein sur le mode de la préoccupation (*Besorgen*) et ne se force pas à l'homme. Il est étant là-devant avant que l'homme ne se le donne à lui-même comme à-portée-de-la-main. La relation de l'homme au monde se prolonge avec et depuis l'util. Ainsi, en restant ouvert au là du monde et au système de renvois et de conjointure, le Dasein porte une destination sur l'étant. Il fait de l'étant ce qui a une

¹⁷³ (Sartre, 1998, p. 527, I, 2)

¹⁷⁴ (Heidegger, 1962, p. 97, note 2, §16)

¹⁷⁵ (Wheeler, 2011) Dans notre traduction anglaise de cette thèse, nous expliquons notre choix de traduire par paraphernalia plutôt qu'équipement le terme util (*Zeug*).

destination, en le désignant symboliquement comme ce qui porte l'ustensilité. C'est en cela qu'il « configure¹⁷⁶ » le monde, selon le mot d'Heidegger.

À travers l'exemple du marteau, Heidegger introduit un exemple simple de ce système de renvois que l'homme déclot en s'adressant au monde ambiant. « Avec cet utilisable que nous appelons [...] marteau, la conjointure sera de taper à coup (de marteau), acte qui a pour conjointure de consolider, ce dernier acte ayant pour conjointure la protection contre les intempéries ; cette dernière "est" à-dessein-de mettre le Dasein à l'abri, c'est-à-dire à dessein d'une possibilité de son être¹⁷⁷. » On constate que la conjointure ne débouche pas sur un étant (l'abri), ni même sur l'étant qu'est l'homme (dans l'acte ontique de se mettre à l'abri), mais sur l'existence du Dasein lui-même, sur la possibilité de son être. De cette façon, il donne sens aux choses *à-dessein-de* (lui, autrui, autre chose). En d'autres termes, la suite ontologique de conjointures qui appert continuent dans et par les choses du monde ambiant renvoie au Dasein, qui en est aussi la source. Dans cet exemple, l'homme crée non le marteau (ontique) dont il n'est pas nécessairement le forgeron, mais son sens ou renvoi (ontologique), c'est-à-dire la destination de son usage, son caractère d'ustensilité, le fait que le marteau soit util. Le marteau aurait pu être remplacé par une pierre non artificielle, laquelle aurait été util également, s'il avait eu cet étant sous les yeux à destination de taper à coup (de pierre) pour consolider un abri à-dessein-de. C'est dans ce *pour quoi* que l'étant retourne à son être ou, autrement dit, que se situe l'être de l'étant. Mais c'est également dans la ressource des renvois que le Dasein trouve ou saisit son être, c'est-à-dire habite le monde.

Le caractère d'ustensilité est inhérent à l'util et le Dasein en fait encontre dans le monde ambiant. Ainsi, dans son maniement, l'util est à dessein dans la quotidienneté immédiate du Dasein, et c'est au sein de ce phénomène de renvois qu'appert le sens de son ustensilité. Dès lors, l'util n'est « utile », ou ne peut être saisi à partir de son ustensilité, que dans sa pleine familiarité au séjour du Dasein. Cette familiarité est le rapport existentiel du Dasein au là du monde. Conduire une voiture, taper au clavier, ouvrir une porte, monter sur un rocher sont (pour ceux qui savent ou peuvent les effectuer) des actions au fonctionnement transparent, lors desquelles l'util lui-même s'efface. “Technologies in use are not objects as such; they "withdraw" in use and become partially transparent means by which humans relate to an environment¹⁷⁸.” Pour reprendre un exemple de Don Ihde, la relation *je vois-le monde* se prolonge avec l'objet technique *je vois-lunettes-le monde* jusqu'à ce que, dans la pleine familiarité de cet util au Dasein, la démarcation sujet-objet ne soit plus phénoménologiquement pertinente : (je vois-lunettes)-le monde, où la parenthèse induit l'inclusion. Pour l'aveugle, nous pourrions écrire : (je vois-canne)-le monde. La relation de l'util au Dasein est donc dépendante de la transparence qui fait séjour dans la suite de conjointures établies par le rapport (sujet-artéfact)-monde.

¹⁷⁶ (Heidegger, 1929/1992)

¹⁷⁷ (Heidegger, 1927/1986, p. 121, §18)

¹⁷⁸ (Ihde, 2010, p. 78)

Bien que l'exemple du marteau puisse faire penser en ce sens, ce qui sera plus précisément démenti dans de prochains développements, ce système de renvois n'est pas une violence ou mainmise du Dasein sur l'être des choses. La conjointure de l'util n'implique pas que l'util soit un instrument fait pour l'homme, et qui doit disparaître et s'effacer sous la mainmise humaine. Au contraire, ce système de renvois des étants au Dasein implique la possibilité pour l'homme de dévoiler l'ustensilité qui gît en chaque étant, c'est-à-dire de réaliser l'une des esquisses de la chose. Jürgen Gedinat souligne le malentendu absolument fondamental qui consisterait à confondre « la conjointure de renvois qu'est toute chose *en tant qu'elle est phénoménologiquement un util* avec l'enchaînement fonctionnel par lequel la technique moderne alimente sa sommation¹⁷⁹. » Le caractère ustensile de la chose, son à-dessein ou à-destination, n'implique aucunement que l'homme serait comme maître et possesseur du monde ambiant. Nous verrons qu'Heidegger s'oppose très explicitement à la vue sur les étants qui les réduit en esclavage en mettant radicalement à-portée-de-main toute chose – dont l'homme. Par ailleurs, et contrairement à Jürgen Gedinat, nous allons montrer que ce n'est pas avec l'arraisonnement (sommation) de la technique moderne que ne doit pas être confondu la conjointure de renvois des utils, mais avec l'arraisonnement de l'instrumentalité, ou le fait que la conception instrumentale de l'étant semble prédominer dans nos sociétés contemporaines. Nous faisons la critique de la distinction heideggérienne entre une technique ancienne et une technique moderne dans de prochains développements [cf.γ.I.A].

À la suite de cette dernière précaution, invitant à refuser l'amalgame entre ustensilité de l'util et instrumentalisation des étants, il commence à devenir clair en quoi l'analytique heideggérienne pave le chemin à une pensée de la technique extrêmement spécifique et féconde. Ce qui fait l'objet d'un usage ustensile n'est plus uniquement l'outil ou l'organe, mais bien tout étant en ce qu'il ouvre le Dasein à un système de renvois, de sorte que l'util n'est pas nécessairement ce qui est fabriqué (objet technique) ou possédé spontanément (organe) par l'humain. La dimension ustensile de la pierre empoignée ou de la rivière détournée de son cours fait de ces étants des utils au même titre que le marteau ou la voiture. Mais puisque l'ustensilité est une modalité d'être des étants, dont les objets techniques, il s'ensuit que l'util peut ne plus apparaître sous cette modalité. Il « perd » alors le caractère de l'ustensilité. L'ustensilité n'est donc pas l'essence de l'étant, car l'étant est d'abord là-devant et peut ensuite être ontologiquement saisi comme étant à-portée-de-la-main. L'ustensilité n'est pas la forme de la chose, et la chose ne repose pas entièrement sur son caractère d'ustensilité : le rocher, s'il est impraticable pour l'homme, ne pourra pas servir de promontoire. Mais il n'aura rien perdu de sa substance si le promeneur n'y décèle pas de conjointure renvoyant à la possibilité d'y monter. C'est la « possibilité d'être » du Dasein lui-même à qui renvoie *in fine* le marteau dans l'exemple plus haut. C'est donc l'essence du Dasein

¹⁷⁹ (Arjakovsky et al., 2013, p. 274, entrée « Conjointure ») Nous soulignons.

qui dépend des conjointures, c'est-à-dire du fait d'être apte à faire du là un monde qu'il puisse métaphysiquement habiter.

En conséquence, l'ustensilité de l'étant implique la possibilité de briser la chaîne de ses renvois, comme il est possible de briser la suite logique d'un raisonnement. Il ne s'ensuit pas que le raisonnement n'est plus raisonnement en soi, mais qu'il ne peut plus être saisi comme tel. Il est donc possible pour l'étant de « perdre » en somme le caractère de l'ustensilité, c'est-à-dire de ne plus pouvoir être saisi comme util, finalement. Ceci est une conclusion d'importance pour frayer la voie à une métaphysique de la choséité qui ne dépende pas de l'être de l'humain, mais sur laquelle repose au contraire la sphère d'existence humaine. Il nous intéresse donc de questionner l'étant qui désempare, lorsqu'il ne peut plus être saisi à-portée-de-la-main.

b. L'util inutile, une confrontation à la présence.

Les exemples précédents laissent penser que la relation de l'util au Dasein est exclusivement contenue dans la réalisation de l'ustensilité de l'util, exercée par le Dasein. Ce raccourci fait de l'util cet étant que le Dasein vient réduire à la potentialité de l'usage qu'il peut en faire. L'util n'appert ici que sur le mode de l'étant à-portée-de-la-main, et il convient de dire comment l'util est aussi pour le Dasein un étant là-devant, c'est-à-dire en quoi l'être de l'étant n'est pas contenu *tout entier* dans son ustensilité. En plus de participer et de compléter l'analyse de l'util telle que l'entend Heidegger et telle qu'elle initie et situe une pensée de l'ustensilité des étants, les éléments qui suivent nous permettent d'introduire plus clairement le risque de réduction ontologique à l'instrumentalité que porte avec soi l'étant à-portée-de-la-main.

À cet effet, il faut imaginer l'util précisément au moment où il n'est plus « utilisable », c'est-à-dire où la potentialité qu'il a de porter l'ustensilité s'efface. Par exemple, lorsque le fonctionnement d'un util est inconnu (ne pas savoir conduire une voiture ou utiliser un produit high tech, etc.), lorsqu'un étant à-portée-de-la-main ne fonctionne plus (la voiture ou le produit sont cassés, déficients, etc.), voire lorsque l'util n'est pas à sa place (une voiture abandonnée au milieu du désert, etc.). Sous ces modalités ontiques, l'util n'est pas exempt de laisser après lui une impression de défaut et d'inadéquation. « Rester en plan, désemparé, dévoile un mode déficient de préoccupation, le n'être-plus-que là-devant d'un utilisable¹⁸⁰. » Pour exemplifier ce concept, une porte et une voiture peuvent laisser désemparé un handicapé moteur qui ne peut ouvrir ladite porte ou un enfant qui ne sait démarrer ladite voiture. Cette relation à l'étant pourrait être nommée l'inustensilité de l'util. Dans sa traduction d'*Être et Temps*, Martineau parle pour sa part de « désarroi » plutôt que de désemparement. Nous privilégions la traduction de François Vézin pour sa forme adverbiale (désemparer – désemparement).

Lorsque nous tapons au clavier, l'util fonctionne, et le clavier est extension outillée du fait de taper (sur les touches), à dessein d'écrire, à dessein de transmettre une idée ou un sentiment, etc. Dans cette conjonction de conjointures que valide la viabilité des renvois, le clavier est invisible.

¹⁸⁰ (Heidegger, 1927/1986, p. 110, §16)

Si l'ordinateur venait à ne plus fonctionner, tout à coup il se manifesterait en tant qu'étant à-portée-de-la-main-*qui-ne-l'est-plus*. C'est le « n'être-plus-que là-devant » de l'util. Si une touche clavier ne fonctionne plus, par exemple, et à chaque fois que nous serions mis face au problème, le clavier sortirait de sa transparence d'usage pour se rappeler dans sa « récalcitrance¹⁸¹ » – jusqu'à ce que nous nous remédiions au problème, ou que nous nous familiarisions assez avec ce manque pour qu'il (re)devienne transparent à son tour. Le désespoir ne concerne pas nécessairement un util qui ne fonctionne plus, mais pour tout util pris dans sa nouveauté. Car si la « récalcitrance » du clavier d'ordinateur cassé annonce l'étant là-devant de ce clavier, il en va de même pour la « récalcitrance » du clavier d'ordinateur lorsqu'une personne en fait l'apprentissage. Tout novice passe par un processus de familiarisation avec le monde ambiant. Cela concerne le clavier, la voiture, la porte, le piano, la canne, etc., mais également tout util mondain : la rivière, la jungle, le rocher, etc. Par conséquent, le monde ambiant se compose d'étants là-devant, potentiels étants à-portée-de-la-main. Nous n'accordons pas d'attention à leur modalité d'être là-devant excepté lors du dérangement des renvois des conjointures. C'est par ce décillement de la vue que s'annonce l'être là-devant de ce qui était conçu par l'homme, dans son usage pratique, uniquement comme étant à-portée-de-la-main.

En effet, lors du désespoir, la chaîne de conjointures ne renvoie plus au Dasein, mais à l'étant. Nous avons précisé que le système de renvois bouclait depuis le Dasein, vers les conditions de possibilité de l'être du Dasein. L'inutilisité de l'util rend caduc ce système. Les conjointures ne renvoient plus au Dasein, car la chaîne de renvois est brisée. Cette chaîne renvoie par conséquent à elle-même, au fait qu'elle soit brisée, donc à l'util qui ne porte plus l'utilité. L'util s'extirpe dès lors de sa transparence familière pour apparaître strictement là-devant. La facture négative de ce « n'être-plus-que là-devant » pousse Don Ihde à parler de *l'abjection* du marteau. "It is when the hammer is broken or missing that its involvements are shown. The fullness of the project – and the abjectness of the hammer – gets shown when it is not functioning¹⁸²." Nous retrouvons dans cette abjection de l'util la relation évoquée par Sartre, celle d'une possible adversité envers l'étant dont l'utilité attend d'être éclairée. Mais cette vision critique de l'être de l'étant qui n'est plus que là-devant ne nous semble pas l'objet de l'analyse heideggerienne du désespoir. En revanche, la possibilité pour un étant de nous laisser désespéré n'est pas à mésestimer. Cet état désespéré implique que la transparence de notre utilisation des utils elle-même n'est dévoilée que lorsqu'elle cesse. C'est-à-dire, dans le cas de son destin tout spécifique, au moment où elle disparaît par le mouvement de son apparition. Lorsque l'utilisation d'un étant n'est plus transparente se dévoile la transparence qui l'animait auparavant. De façon concrète, c'est au moment où la chose (re)devient inutilisable qu'elle attire l'attention.

¹⁸¹ (Heidegger, 1927/1986, p. 110, §16) Heidegger évoque dans ce paragraphe la récalcitrance, l'importunance et la surprenance, selon la traduction de François Vézin. Ces termes sont intelligibles en eux-mêmes, et nous conservons malgré leur légère disparité le terme « récalcitrance », qui nous semble recouper explicitement les différents modes suivant lesquels l'étant à-portée-de-la-main peut laisser désespérer. Notons que Martineau traduit pour sa part par imposition, insistance et saturation.

¹⁸² (Ihde, 2010, p. 79) Nous soulignons.

Notre ordinateur n'est jamais plus présent que lorsque nous ne pouvons plus l'utiliser. « C'est seulement quand un outil n'est pas à sa place qu'on le remarque dans son identité d'outil et qu'il acquiert le mode d'être de la présence, celui d'un objet pourvu d'une identité remarquable¹⁸³. » Le désêtrement est donc une confrontation à la présence de l'outil, ramené à une modalité d'être qui n'est plus celle de l'ustensibilité. L'étant à-portée-de-la-main réapparaît comme étant là-devant. Nous retrouvons ici le problème de la préoccupation de la métaphysique par l'étant selon Heidegger, qui occulte de façon générale la question de (l')être. L'être de l'étant est donc l'une des questions que la métaphysique doit retrouver.

Il faut en conclure qu'aucune inter-action ne saurait être transparente d'office : l'étant n'est jamais d'abord à-portée-de-la-main et cette relation est réversible. Par conséquent, l'outil n'est perçu comme un être là-devant qu'en dehors de la relation d'ustensibilité. Cette conclusion, en la question métaphysique de l'instrumentalisation des étants, est d'importance. Elle implique que l'humain ne s'aperçoit qu'il utilise (ou instrumentalise) un étant à-portée-de-la-main qu'au moment où l'ustensibilité de cet étant lui échappe – par exemple dans le cas de l'accident d'une centrale nucléaire, qui nous confronte abruptement à sa présence et à ses dangers, ou avec la raréfaction des ressources, qui nous confrontent à l'épuisement de leur ustensibilité et réapparaissent là-devant comme choses que nous devons ménager. Pour le dire avec Heidegger, c'est avec le désêtrement que « s'annonce [...] l'être là-devant de l'utilisable comme l'être de ce qui est toujours là à attendre et réclame que son cas soit réglé¹⁸⁴. » La conséquence ontologique de l'inustensibilité concourt ici à une conséquence ontique de grande ampleur : l'étant prend donc une modalité qui le charge d'être réglé. « Il se fait pour ainsi dire lui-même celui qui est à faire¹⁸⁵. » Cette lecture métaphysique de l'ustensibilité pourrait justifier l'emprise de l'homme sur les choses lorsqu'il ne voit plus d'elles que ce qui lui servait en pleine transparence, et dont il doit régler le destin quand il est désêtrement (jeter, réparer le piano, le clavier ; apprendre à conduire ; détourner un cours d'eau, etc). On comprend mieux en quoi l'étant est toujours soumis à un risque ontologique, lequel émane du Dasein et le modèle en même temps.

À cet égard, Don Ihde considère que cet instant de la phénoménologie heideggerienne fait transiter une charge négative dans la relation de l'homme à l'outil, premier témoignage peut-être de la suite des travaux d'Heidegger qui énoncent la rupture entre technique traditionnelle et technique moderne. "I claim that here lies an early clue to a certain negativity that pervades the Heideggerian corpus and that blinds the analysis both to a possible appreciation of human-technology relations other than embodiment ones and to the features that, in fact, unite modern technologies to traditional ones¹⁸⁶." Sans pour autant anticiper la maturation de la pensée d'Heidegger depuis *Être et Temps* jusqu'à ses plus tardifs travaux, nous pouvons apprécier la

¹⁸³ (Schmit & Chardel, 2008) Nous soulignons.

¹⁸⁴ (Heidegger, 1927/1986, p. 110, §16)

¹⁸⁵ (Arjakovsky et al., 2013, p. 1349, entrée « Utilité », commentaire de Jürgen Gedinat)

¹⁸⁶ (Ihde, 2010, p. 79)

réunion ontologique entre technique traditionnelle et technique moderne retrouvée chez Don Ihde dans ce catégorique “in fact”, et qui est également la lecture que nous défendons [cf.γ.I.A].

Néanmoins, cette lecture d’Heidegger nous semble évacuer la possible positivité, au contraire, de la relation entre le Dasein et cet étant là-devant dont le cas fait présence comme ce qui doit être réglé. Car cette confrontation à la présence qui attend d’être réglée est très probablement ce qui permet aussi à l’humain d’évoluer dans son milieu et de s’apercevoir des changements qu’il doit apporter dans sa manière de concevoir et de mobiliser l’ustensilité des étants. Ainsi, il ne faut pas entendre l’être de l’étant à partir de l’utilité pratique que lui donne l’homme dans ses entreprises ontiques, mais à partir du sens, de la signification sous le mode de laquelle il se présente à l’homme. Être un étant ne signifie donc absolument pas être corvéable à merci mais être là-devant. À l’époque actuelle et étant donné la radicalisation d’une vue pragmatique sur les étants, qui passent quasi systématiquement sous la modalité à-portée-de-la-main, ces deux modes de relation ontologiquement distincts (là-devant et à-portée-de-la-main), évoluent en réalité en deux modes de relation *qualitativement* différents. C’est parce que la ressource naturelle nous confronte à sa présence là-devant, lorsqu’elle se raréfie jusqu’à ne plus pouvoir se tenir à-portée-de-la-main, que le Dasein s’ouvre à de nouvelles modalités d’appréhension du monde et de la choséité, lesquelles modalités métaphysiques peuvent ensuite être transcrites en réalités politiques ou éthiques.

Cette section visait à montrer que l’objet technique n’est pas la seule chose possédant formellement le caractère de l’ustensilité, mais que tout étant pouvait être saisi sous la modalité de l’utile (étant à-portée-de-la-main). Ceci implique-t-il pour autant que la choséité soit par essence instrumentalisable ? Il est urgent au contraire de mieux comprendre que la formulation métaphysique de l’ustensilité des étants mondains n’ouvre pas la voie à la systématisation de leur instrumentalité.

Le système de conjointure de la chose mondaine ne semble fixé d’aucune manière, car il est par définition vicariant : l’étant n’est pas finalisé par principe dans son schéma de construction, et ouvre à un nombre de renvois qui n’est jamais défini. L’arbre (abri, culture, meuble, etc.), le cours d’eau (transport, puissance hydraulique, etc.) ou le soleil (chaleur, luminosité, etc.), par exemple, peuvent être saisis comme étant à-portée-de-la-main (utile) de multiples manières, et ce par essence. L’utile mondain est donc vicariant, contrairement à l’objet technique dont l’ustensilité est finalisée : l’homme produit un objet technique ayant une fin définie, donc une utilisation précise. Cet objet peut être utilisé hors de son contexte (un couteau pour visser), mais le fait que l’objet technique soit finalisé implique que, lorsqu’il n’est plus capable de renvoyer à cette fin, le Dasein se trouve désarmé devant ce n’être plus que là-devant d’un utilisable. En somme, l’ustensilité de la chose mondaine peut être déployée et ne renvoie pas à une finalité unique, tandis que l’ustensilité de l’objet technique peut être déployée *mais* reste finalisée. Lorsque l’objet technique désarme, il porte donc toujours quelque chose du *manque* (n’être plus que là-devant), là où peut-être l’utile mondain porte quelque chose de cette adversité sartrienne (ne pas se donner la possibilité d’être utilisé comme étant à-portée-de-la-main). Si les lunettes de vue cassent

(manque) et nous confrontent à leur présence (n'être plus que là-devant), le rocher dont la paroi glisse ne nous permet pas d'y grimper (ne se laisse pas saisir comme util) et nous confronte à sa présence (ce n'est pas un étant à-portée-de-la-main). L'ustensilité de l'étant mondain serait une ustensilité essentielle ou définitionnelle, donc inhérente au fait d'être chose, tandis que l'ustensilité de l'objet technique serait une ustensilité finalisée, c'est-à-dire déposée dans l'objet technique par l'homme. L'ustensilité formelle de l'util se distingue-t-elle effectivement de l'ustensilité finale de l'objet technique ?

Si cette distinction existe, entre l'util mondain et l'objet technique, elle peut avoir de profondes répercussions sur la façon dont doit être envisagée l'essence de la technique. La conception instrumentale de l'objet technique serait une concrétisation finale, due à la façon dont est pensée l'essence de la technique elle-même, comme support de propriétés dépendantes de l'homme qui attendent de leur cas qu'il soit réglé, c'est-à-dire mesuré, défini et résolu. Cette conception instrumentale garantirait une mainmise totale de l'homme sur l'objet technique, qui ne doit être saisi qu'à-portée-de-la-main dans l'ustensilité qui lui a été déposée, ou bien réglé comme ce qui nous confronte à sa présence. La modalité d'étant là-devant ne serait pas la modalité d'être fondamentale de l'objet technique, mais une modalité annexe ou de replis : l'objet technique qui n'est plus utilisable perdrait la forme essentielle de son être (l'ustensilité finale) et serait ramené à ce qu'il en reste, à un ersatz de présence, à son être là-devant, à un simple objet cassé et inutile. Au contraire, l'étant mondain serait cet étant d'abord et pleinement là-devant, dont l'homme ne peut saisir l'ustensilité qu'en l'esquissant comme étant à-portée-de-la-main, et dont la présence ne serait jamais un manque, mais toujours un surplus d'être dont l'homme enfin découvre une autre esquisse lors de son inustensilité.

La structure de renvois et de conjointures des étants consomme l'étant en tant qu'il est à-portée-de-la-main. Par conséquent, les étants dont la fonction primaire est de servir d'outil, ces étants produits en vue de la fin qu'est leur ustensilité ; les *objets techniques* semblent réduits chez Heidegger à cette unique fonction. Le marteau sert à bâtir, renvoie au bâti, est utilisé dans le cadre du bâti ; est finalement *corporellement enclos* dans la fonction de bâtir. Cette fonction n'est mise en arrière qu'au moment où l'objet technique se découvre comme étant là-devant (en manque de sa finalité), c'est-à-dire au moment où, perdant sa transparence dans l'inustensilité, la chose résiste et laisse le Dasein désesparé. Le marteau cassé apparaît finalement comme marteau en soi, et non juste comme ce qui sert la fonction du martèlement. Mais en s'ouvrant là-devant, il semble effectivement avoir perdu la forme de son essence, cette ustensilité du martèlement.

L'inustensilité de l'util qui désespare équivaut-elle son inutilité ? La réponse est probablement positive, dans un système de renvois que l'homme adresse à lui-même à partir de l'objet technique (cf. l'exemple du marteau) et qui, brisant la chaîne à l'objet technique qui désespare, renvoie à son inutilité et l'inustensilité de ce qui avait pourtant été produit pour un usage. Mais la réponse est assurément négative dans un système de renvois dans lequel l'homme s'insère à partir de l'étant mondain (rocher, cours d'eau, etc.) et qui, ne renvoyant plus à l'ustensilité de l'util qui désespare et cesse d'être saisi comme étant à-portée-de-la-main, renvoie à la pleine présence

d'un étant là-devant indépendant de l'humain. L'objet technique serait alors une catégorie d'étant spécifique, ceux dont l'ustensilité dépend d'une cause efficiente (donc finale), c'est-à-dire dont l'essence même se situerait dans ce caractère d'ustensilité finale.

Deux conséquences majeures s'ensuivraient : d'une part, une lecture philosophique de l'essence de la technique fondée sur l'ustensilité des objets techniques et leur instrumentalisation de fait ; d'autre part, une lecture de la conception instrumentale des étants mondains comme reposant intégralement sur l'instrumentalisation des objets techniques.

Il nous faut dès lors tenter de dépasser la confusion entre l'ustensilité de l'étant et l'ustensilité de l'objet technique. Il est effectivement logique de penser que notre conception instrumentale de la chose provient en réalité d'une systématisation, à tous les étants, de notre conception instrumentale de l'objet technique. L'objet technique partage avec l'util ce caractère d'ustensilité ; il semble même intégralement contenu dans cette ustensilité finale. L'objet technique est-il donc une sous-catégorie d'util, qu'il faut entendre dans la plus grande simplicité comme ceux qui sont produits par l'homme (cause efficiente et finale) ? L'objet technique ne serait-il que l'« outil » (*Werkzeug*) heideggérien ? C'est à travers la résolution d'un quiproquo théorique entre Simondon et Heidegger que nous allons préciser plus avant en quoi l'objet technique simondonien ne saurait être réduit à l'outil heideggérien, et en quoi Heidegger, en proposant une conception de l'util n'excluant pas l'objet technique, ouvre finalement la possibilité d'une ontologie de l'objet technique pouvant en partie s'émanciper du finalisme et de l'historialité humaine.

3. Semblance et dissemblance d'Heidegger à Simondon.

a. Le cas de l'Horloge.

Il faut d'abord remarquer l'usage que fait Simondon du terme « ustensile » chez Heidegger, lequel nous permet de développer une comparaison extrêmement intéressante entre ces deux philosophes abordant la technique à partir de la question de la finalité. Cet usage est souligné avec grande justesse par Jean-Yves Château.

Être "ustensile" selon le terme que Simondon reprend, dans une intention polémique, à Heidegger (ou du moins à la traduction que certains ont donné de "Zeug" dans *Être et temps* (§ 15) et à une certaine tradition phénoménologique) n'est pas un mode d'être caractéristique de l'objet technique mais de toute chose en général en tant qu'elle est disponible : toute chose peut être utilisée et considérée du point de vue de ses utilisations possibles ; inversement tout objet technique peut ne pas être actuellement utilisé, cela n'affecte en rien ce qu'il est objectivement¹⁸⁷.

La première partie de cette remarque est à souligner : « être "ustensile" selon le terme que Simondon reprend, dans une intention polémique, à Heidegger (ou du moins à la traduction que certains ont donné de "Zeug" dans *Être et temps* (§ 15) et à une certaine tradition phénoménologique), etc. » Son intérêt réside dans la mise en relation d'Heidegger et Simondon

¹⁸⁷ (Château, 2010, p. 5)

sur la base d'une polémique. Cette polémique est issue de l'opposition entre une conception exclusivement instrumentale de l'objet, conception instrumentale convoquée en apparence par l'emploi du terme « ustensile » par Heidegger ; et l'approche ontogénétique de l'objet technique chez Simondon, pour lequel la finalité que l'homme lui assigne n'est que l'un de ses prédicats issus de causes extrinsèques. Ladite approche ontogénétique, dont nous discuterons en détails [cf.α.II.B], limite le poids de l'instrumentalité de l'objet technique et sa dépendance au finalisme, tout en revitalisant la responsabilité humaine dans la production des objets technique. À l'analyse, le commentaire de Jean-Yves Château nous semble extrêmement pertinent dans la valeur de précaution que prend la parenthèse : « ou du moins à la traduction que certains ont donné de "Zeug", etc. » En effet, la traduction de *Zeug* que nous avons avancé pour notre part n'était pas « ustensile », mais bien « util ».

Après recherche de l'occurrence, nous avons constaté que dans *Du mode d'existence des objets techniques*, Simondon ne cite Heidegger qu'une seule fois, dans un passage traitant effectivement de l'« ustensile », terme qu'il n'emploie par ailleurs que huit fois en tout. La rareté de ces occurrences et l'excellent commentaire de Jean-Yves Château à cet égard incitent à une étude plus rigoureuse de la divergence Heidegger-Simondon sur la question de l'utilité ou finalité instrumentale de l'objet technique. Nous entendons réduire cette divergence et démontrer en quoi ce cas spécifique relève d'une mauvaise lecture d'Heidegger par Simondon, majoritairement si ce n'est exclusivement due à *une erreur de traduction* corrigée depuis. Elle est cependant de grande importance, puisque l'erreur sémantique mène à une analyse d'ordre ontologique extrêmement féconde.

Lorsqu'il renvoie à l'usage que fait Heidegger du mot « ustensile », Simondon arrive au terme d'une description très particulière pour l'ensemble de sa réflexion. Il décrit en effet l'horloge de l'Observatoire de Paris, *déréglée* à la suite d'une farce d'étudiants en sciences, qui s'étaient infiltrés depuis les catacombes. Il insiste sur l'ampleur considérable qu'avait pris ce fait divers, qui représentait alors une « violation du sacré technologique¹⁸⁸. » Le symbole profané n'est pas celui de l'horloge de l'Observatoire à proprement parler, mais celui d'un ensemble technique porteur de sens dans l'inconscient collectif ; ici, possiblement, la rigueur horaire, l'ordre et l'organisation publiques. Simondon précise que le dérèglement de l'horloge, en lui-même, n'était pas d'ordre à mettre en danger qui que ce soit (ni même les navires en mers qui recevaient les signaux horaires par radio) : le scandale n'avait donc rien à voir avec les conséquences effectives, pratiques, de cet acte. Selon lui, la source de l'indignation d'alors découlait du sentiment de *profanation d'un symbole*¹⁸⁹ porté par l'essence technique de l'horloge elle-même – tout comme pourrait-on le dire du pendule de Foucault, par exemple, de la tour Eiffel ou de tout autre objet

¹⁸⁸ (Simondon, 1989, p. 221)

¹⁸⁹ « On pourrait dire, en présence de la charge magique existant dans la modernité de certains objets techniques, que la dégradation de la technicité est parallèle à la dégradation de la sacralité. » (Simondon, 2014c, p. 80)

technique à haute valeur normative et emblématique. Simondon avance ici une conclusion fondamentale.

Ces formes de respect et d'irrespect manifestent dans la technicité intégrée au monde naturel et humain l'inhérence de valeurs dépassant l'utilité ; la pensée qui reconnaît la nature de la réalité technique est celle qui, *allant au-delà des objets séparés, des ustensiles*, selon l'expression de Heidegger, découvre l'essence et la portée de l'organisation technique¹⁹⁰.

Selon nous, cette (unique) référence d'intention polémique à Heidegger, telle que la décrit Jean-Yves Château, résulte d'une mécompréhension du concept *Zeug*, ici traduit par « ustensile » et non pas par « util ».

Traducteur d'Heidegger, François Vézin note qu'à la réception d'*Être et Temps* en France, « outil » et « ustensile » (d'où fut dérivé « ustensilité ») furent envisagés pour équivaloir le mot allemand *Zeug* et son emploi très spécifique par Heidegger. Or, Heidegger utilise également le mot *Werkzeug*, cette fois pour désigner l'objet ontique qu'il est courant d'appeler un « outil ». *Werkzeug* n'est donc qu'un cas particulier de *Zeug*. En conséquence, « ustensile » devait permettre d'aborder le sens plus général qu'évoque *Zeug*. Néanmoins, comme le note fort à propos Vézin, « ce terme n'est pas vierge pour une oreille française¹⁹¹. » Il renvoie à certains objets techniques du quotidien, surtout en le pluriel *ustensiles* (de cuisine) – tandis que *Zeug* s'emploie au singulier. Ainsi, là où l'allemand *Zeug* est censé renvoyer à un ensemble plus vaste que *Werkzeug*, le français « ustensile » a un sens plus restreint qu'« outil ». Cette difficulté de traduction de *Zeug* et *Werkzeug* se retrouve chez Emmanuel Martineau. Dans le glossaire de sa traduction d'*Être et Temps*, traduction antérieure à celle de François Vézin, Martineau prend le parti-pris inverse. Il emploie « outil » (et non util) pour *Zeug* et l'accompagne de la mention « plus vaste que *Werkzeug* ». Il emploie au contraire « ustensile » pour *Werkzeug* et n'utilise ce mot que cinq fois dans l'intégralité de sa traduction. Et ce, notamment, au pluriel *ustensiles* (domestiques) pour évoquer une sous-catégorie spécifique d'objets quotidiens. « Des "antiquités" conservées au musée, des *ustensiles domestiques* par exemple, appartiennent à un "temps passé", et pourtant ils n'en sont pas moins sous-la-main dans le "présent". Dans quelle mesure un tel ustensile est-il historial, alors qu'il n'est précisément pas encore passé¹⁹² ? » Fait d'importance, Martineau emploie « ustensile » au moment-même où l'objet est expressément rattaché à la question du temps, et donc de son implication dans une civilisation donnée.

En langue française, l'ustensile est un étant à-portée-de-la-main, uniquement envisagé dans son usage localisé, et son étrangeté provient précisément du fait qu'une fois exposé dans un musée, au présent, et n'ayant plus d'utilité pratique, il appert là-devant – rompant avec toute sa domesticité. L'ustensile est ici précisément cet objet dont la perte de l'ustensilité finale (causée par l'homme)

¹⁹⁰ (Simondon, 1989, p. 222) Nous soulignons.

¹⁹¹ (Arjakovsky et al., 2013, p. 1347, entrée « Util »)

¹⁹² (Heidegger, 1927/1985, § 73) Nous soulignons. Comme dit plus haut, Martineau utilise l'expression « sous-la-main » pour traduire *Vorhandene*, là où nous utilisons la traduction de Vézin, « là-devant. »

résulte en un manque. Il y a une étrangeté dans la situation de l'« ustensile » que l'on extrait de sa quotidienneté par-delà le temps, en l'exposant dans un musée, c'est-à-dire en le faisant séjourner dans sa charge d'étant là-devant *qui reste exactement au même moment* un étant à-portée-de-la-main fonctionnel, mais non utilisé. Cet élément est renforcé par la note complémentaire de Martineau. « Je traduis ici par historial (*geschichtlich*), bien qu'il ne s'agisse que d'un ustensile, puisque H. a en vue son "historicité propre", par-delà son inclusion dans le passé ou le présent¹⁹³. » Chez Martineau, l'ustensile (*Werkzeug*) n'est donc pas considéré comme ce qui relève de ce qu'il traduit par outil (*Zeug*).

En conséquence, c'est en ce sens et avec cette mésentente du mot que Simondon entend dire de *Zeug* qu'il n'est qu'« ustensile » chez Heidegger. Ce terme ne décrit dès lors pour Simondon que « des objets séparés, des ustensiles selon l'expression de Heidegger¹⁹⁴. » Lui-même, dans *Du mode d'existence des objets techniques*, n'utilise le mot « ustensile » qu'en synonymie d'objet séparé, d'instrument ou d'appareil¹⁹⁵, c'est-à-dire en réaction à l'idée d'un objet technique pris uniquement dans son instrumentalisation et « seulement associé à la vie¹⁹⁶ » entendue comme historicité, quotidienneté et domesticité humaine. L'util n'est-il véritablement qu'un ustensile chez Heidegger ? Nous postulons ici que le terme « ustensile » ne peut traduire *Zeug* sans dommage, étant donné sa charge linguistique dans la langue française, et ce bien qu'il ait été utilisé à cet effet lors de la réception d'*Être et Temps* (on parlait alors du « caractère référentiel de l'ustensile¹⁹⁷ »). À notre sens, le terme « util » présente la traduction de *Zeug* la plus adéquate et la moins chargée de (pré)inférences négatives. Nous avons expliqué plus haut que *Zeug* n'a aucunement valeur instrumentale pour Heidegger. Puisque l'util apparaît dans le séjour du Dasein par renvois des conjointures (ce qui inclus la roche, ou la rivière), il caractérise un ensemble d'objets plus large (et non plus étroit) que celui des objets techniques simondoniens.

Étant donné ce rapport de familiarité et de proximité de l'util au Dasein, on ne peut que noter l'ironie qu'il y eut à amalgamer l'outil à un objet « séparé ». Mais alors, l'objet technique n'est-il pour Heidegger, comme le pense Simondon, que ce *Werkzeug* dont l'ustensilité finale (historique, humaine) le distingue de l'ustensilité formelle (essentielle) du *Zeug* ? Si l'objet technique n'est pas réduit au *Werkzeug* tel que l'entend Heidegger, il s'ouvre alors à une ampleur ontologique toute spécifique, laquelle va nous permettre de formuler une ontologie de l'objet technique qui

¹⁹³ (Heidegger, 1927/1985, § 73, NdT) Nous soulignons. H. indique Heidegger. Il est intéressant de trouver ici mention d'une historicité de l'objet, puisque cette notion nous renvoie à la genèse et au devenir de l'objet technique chez Simondon.

¹⁹⁴ (Simondon, 1989, p. 222)

¹⁹⁵ (Simondon, 1989, p. 222, 223, 60, respectivement)

¹⁹⁶ (Simondon, 1989, p. 61) On lit notamment que « l'assimilation des réalités techniques à des ustensiles est un stéréotype culturel, fondé sur la notion normative d'utilité, à la fois valorisante et dévalorisante. » (Simondon, 1989, p. 227)

¹⁹⁷ (Arjakovsky et al., 2013, p. 1346, entrée « Util »)

dissocie sa forme ou son essence de son caractère d'ustensilité finale, en le tirant au-delà de l'historicité humaine comme cause efficiente et cause finale.

b. Séparation et réunion.

Il nous faut rappeler la citation initiale de Simondon en regard du cas de l'horloge de l'Observatoire de Paris, et dont le dérèglement avait provoqué un scandale.

Ces formes de respect et d'irrespect manifestent dans la technicité intégrée au monde naturel et humain l'inhérence de valeurs dépassant l'utilité ; la pensée qui reconnaît la nature de la réalité technique est celle qui, allant au-delà des objets séparés, des ustensiles, selon l'expression de Heidegger, *découvre l'essence et la portée de l'organisation technique*¹⁹⁸.

Cette remarque oppose la charge dévalorisante de l'ustensile à « la pensée qui reconnaît la nature de la réalité technique », évoquant ici la vision à la fois symbolique (magique) et génétique (individuelle) qui fait tout le propos de son étude. Selon nous, c'est également cette charge ontologique que traduit *Zeug* et qui permet à Heidegger une analyse poussée des étants, tout en n'excluant pas l'objet technique de la catégorie des utiles.

Les objets littéralement circonscrits dans leur instrumentalité, les objets exclusivement pris dans leur emploi en tant qu'étants à-portée-de-la-main ; ceux-là sont les « objets séparés ». Il s'agit des objets que l'homme saisit dans la coupe de sa main et dont l'étant là-devant ne s'encontre plus dans sa disponibilité ou sa présence lorsqu'il désespère, mais uniquement en tant que manque. L'objet séparé peut être étant mondain ou objet technique, à partir du moment où l'homme en réduit l'ustensilité à sa simple instrumentalisation historique et domestique. Ainsi, pour la reformuler avec une pleine compréhension de la traduction de *Zeug*, l'assertion simondonienne ne semble aucunement se confronter à la pensée heideggérienne : « la pensée qui reconnaît la nature de la réalité technique est celle qui, allant au-delà des objets séparés, des [étants à-portée-de-la-main], selon l'expression de Heidegger, découvre l'essence et la portée de l'organisation technique¹⁹⁹. » Si cette réalité de l'organisation technique caractérise chez Simondon l'objet technique, elle prend avec Heidegger l'ampleur plus vaste d'une ustensilité qui caractérise la chose. L'étant à-portée-de-la-main n'est jamais censé épuiser l'étant là-devant de l'util, puisqu'il n'en est qu'une esquisse. L'objet séparé est en réalité celui dont on a séparé l'être là-devant, ou la possibilité d'apparaître au-delà de l'ustensilité : par exemple la forêt que l'on fait pousser dans l'objectif d'être coupée, l'objet que l'on jette sitôt qu'il ne fonctionne pas, voire l'animal que l'on élève uniquement comme instrument pour sa viande ou ses facultés reproductives. La possibilité pour un étant d'être instrumentalisé, donc réduit à une ustensilité strictement finale, prend avec la notion d'util une ampleur qui excède l'ustensilité finale de l'objet technique. Il faut en conclure que toute chose (animal, végétal, objet technique, etc.), parce qu'elle est util (*Zeug*) c'est-à-dire porte l'ustensilité et ouvre à la possibilité d'une utilisation, peut être réduite à l'état de simple outil instrumental (*Werkzeug*). L'excellente intuition de Jean-Yves

¹⁹⁸ (Simondon, 1989, p. 222) Nous soulignons.

¹⁹⁹ (Simondon, 1989, p. 222) Nous modifions.

Château, dont la parenthèse précautionne la traduction de *Zeug* et la tradition phénoménologique qui ne voit dans *l'utilisable* heideggérien que son *utilité*, nous renvoie directement à l'amalgame être-étant qui induit une confusion entre ustensilité formelle et instrumentalisation ontique du réel. Nous avons argumenté que la conception instrumentale de l'étant n'était jamais issue de l'ustensilité, mais toujours de l'instrumentalité. En revanche, c'est probablement parce que la chose est ustensile qu'elle est aisément instrumentalisée de fait, et considérée comme essentiellement ou formellement instrumentale. Ainsi, l'util heideggérien s'entend également (et sans plus aucune tension polémique) dans l'objet technique chez Simondon, comme effectivement ce qui « n'est pas un mode d'être caractéristique de l'objet technique mais de toute chose en général en tant qu'elle est disponible : toute chose peut être utilisée et considérée du point de vue de ses utilisations possibles ; inversement tout objet technique peut ne pas être actuellement utilisé, cela n'affecte en rien ce qu'il est objectivement²⁰⁰. » La finalité fonctionnelle ne fait ni l'util heideggérien, ni l'objet technique simondonien. L'objet technique n'est pas à considérer comme ce qui porte une ustensilité finale, et la chose comme ce qui porte une ustensilité formelle. La chose, et donc l'objet technique également, porte une ustensilité formelle qui se trouve toujours au risque d'être drastiquement finalisée par l'humain, faisant alors passer l'util (*Zeug*) au rang d'outil ou d'ustensile (*Werkzeug*).

Pour (dé)clore cette brève rencontre entre Heidegger et Simondon à partir de l'anecdote de l'horloge de l'Observatoire de Paris, nous pouvons remarquer que « ces formes de respect et d'irrespect [qui] manifestent dans la technicité intégrée au monde naturel et humain l'inhérence de valeurs dépassant l'utilité²⁰¹ » ne sont pas complètement étrangères au propos heideggérien. On les trouve notamment au centre de la pensée de la « récalcitrance » qui laisse le Dasein désespéré. En effet, c'est très précisément dans l'exemple fascinant de l'horloge *déréglée* de l'Observatoire de Paris, et qui donc attend que son cas soit « réglé²⁰² », que derrière l'utilité pratique de cet étant à-portée-de-la-main s'est dévoilée toute sa portée symbolique, sacrée et ontologique d'étant là-devant.

L'analyse des étants chez Heidegger permet donc de dire que l'objet technique n'est pas instrument « par essence ». Il n'est pas uniquement ce qui est ontologiquement caractérisé depuis et par la fonction instrumentale finalisée que lui assigne l'humain. C'est l'homme qui apparente à un objet le rôle d'outil, en le désignant comme tel. Ici, il faut entendre « désigner » en deux sens ; le premier étant là où projette la sémantique anglophone du mot *design* comme conception, stylistique, production intelligée d'un objet de sorte à ce qu'il soit tel outil ; le second la désignation sous sa forme littérale française de *parole* qui donne un signe (renvoi et conjointure) à un objet, sans que cette façon de le comprendre ne lui préexiste ni ne lui donne forme. Les étants

²⁰⁰ (Château, 2010, p. 5)

²⁰¹ (Simondon, 1989, p. 222)

²⁰² (Heidegger, 1927/1986, p. 110, §16)

sont d'abord là-devant et peuvent être ramenés à une modalité à-portée-de-la-main, qu'ils aient été façonnés ou non à but d'usage.

Dès lors, l'util possède en lui-même le principe tant de sa rupture (laisser désemparé) que de sa conformité (ustensilité formelle). Car l'être de l'util est là-devant et à-portée-de-la-main, en même temps ; et c'est le Dasein, en somme, qui le modalise sous la catégorie d'étant là-devant ou d'étant à-portée-de-la-main. Dans son en-lui-même, l'être de l'étant jamais ne rompt, il est perpétuellement identique à soi. Dans cette impossibilité de ne pas se conformer à ce qu'il est, c'est-à-dire de ne pas être ce qu'il est, l'util porte une pleine continuité ontologique. Il ne s'agit donc pas d'une schizophrénie de la chose, qui serait une fois là-devant, une fois à-portée-de-la-main, mais d'une même essence perçue différemment par le Dasein, sous la forme d'esquisses, au sens phénoménologique husserlien.

Nous verrons que la permanence ontologique de l'étant, et donc de l'objet technique, est d'une importance fondamentale pour la pensée du continuisme évolutionnisme de l'essence de la technique, qui rend impossible l'introduction d'une rupture entre technique ancienne et technique moderne.

Mais nous étudions l'outil et, après l'avoir distingué de l'organe dans une première partie, sommes venus à parler de l'util en des termes ontologiques, sans encore avoir approché expressément la notion qui gît au centre de cette question, à savoir celle de l'objet technique en tant que tel. Non pas de l'util, en ce qu'il peut désigner un objet technique (marteau) ou non (pierre), mais bel et bien de l'objet technique qui d'abord et comme point commun à lui-même possède pour cause efficiente l'humain. Tout objet technique est un util mais tout util n'est pas (exclusivement) objet technique. Nous retrouvons ici une réflexion de Don Ihde qui rétorque à la phénoménologie heideggérienne que tout objet peut alors devenir objet technique ("technology") s'il est utilisé.

The other side [of the problem] is that virtually any object may become a technology at least, if it can be brought into the range of human praxis. And if our hand axe could have been or could become a use object in a range of use contexts, the inverse is also the case. [...] If Heidegger's hammer could be used as a hammer (its designed purpose) but also as a murder weapon, an objet d'art, a pendulum weight, etc., so could any number of items be used to hammer, including the Acheulean hand axe²⁰³.

Il s'agit en l'occurrence d'un contresens qui semble à présent évident au lecteur, étant donné les derniers développements de ce chapitre. L'ustensilité n'est pas la forme essentielle de l'objet technique, mais de l'util. En ce sens, la pierre, l'œuvre d'art, s'ils venaient en une occasion à servir à enfoncer un clou, seraient utilisés à-portée-de-la-main comme utils. Cette concrétisation ponctuelle de leur ustensilité en une action ne fait pas d'eux des objets techniques comme le marteau. L'ustensilité n'est pas le prédicat de l'objet technique, mais de l'étant. Dès lors, quel est

²⁰³ (Ihde, 1990, p. 70)

le prédicat ontologique propre à l'objet technique, si ce n'est ni celui de l'ustensilité, ni celui de sa finalité ?

Nous arrivons au moment où il faut donc commencer à étudier, en des termes clairs, *ce qu'est précisément le marteau dont nous parlons constamment*. Car c'est bien le marteau, objet technique emblématique, qui pose finalement question au centre de l'analyse de l'ustensilité. Les dangers de la conception purement instrumentale des étants, si elle repose bien sur la conception instrumentale de la technique, sollicite l'étude détaillée des « instruments » de la technique. Le terme « ustensile » n'évoquant que des objets séparés de leur portée technicienne, et précisément réduits à leur instrumentalité et à leur domination ou défiguration par l'homme, nous allons introduire la profondeur philosophique avec laquelle Simondon permet de traiter des objets techniques. À cet égard, l'util diffère de l'objet technique. Nous allons montrer ici que si tout util porte l'ustensilité, l'objet technique porte pour sa part et plus précisément la technicité. La pensée de l'objet technique chez Simondon ne se superpose donc pas à la pensée de l'util chez Heidegger.

Nous pourrions dire à cet égard qu'Heidegger questionne la forme des choses (ustensilité), là où Simondon questionne la forme des objets techniques (technicité). Lorsqu'un étant est employé à-portée-de-la-main, il n'est cependant pas fait de lui un objet technique. La distinction de l'objet technique par rapport au reste de l'étant semble provenir de cette qualité secondaire, déjà mentionnée plusieurs fois, que l'homme est cause efficiente donc finale de l'objet technique, et qu'il dépose donc la technicité en un objet, là où l'ustensilité est inhérente et spontanée à tous les étants. Étant donné que cette distinction semble basée sur la cause motrice de la chose considérée, il est nécessaire de nous intéresser ici au mode de production (genèse) des objets techniques. En effet, si Heidegger tente d'établir les éléments fondamentaux d'une métaphysique apte à formuler l'être dans toute sa portée ontologique (dont l'être de l'étant), Simondon propose plus régionalement une analyse ontologique de cet étant qu'est l'objet technique.

Nous allons montrer que la dénomination d'objet technique n'est pas le qualificatif ontique de tout étant produit dans un but d'ustensilité finale, de sorte que cet étant là-devant soit fabriqué essentiellement en vue de passer sur le plan ontologique d'étant à-portée-de-la-main. Ce serait considérer la technique précisément comme si elle n'avait aucune figuration ontologique et n'était qu'un ensemble d'objets externes, d'abord et uniquement à portée d'usage. Au contraire, nous allons tâcher avec Lafitte et Simondon d'approcher une meilleure compréhension des dispositions métaphysiques de l'être de l'objet technique et de son mode d'existence. Nous nous interrogeons ici sur ce qu'est l'objet technique, non uniquement d'un point de vue purement matériel, en ce qu'il diffère de l'objet artistique par exemple, mais en son essence même. De sorte que, pour reprendre les termes aristotéliens, nous ne nous attachons pas à définir la multiplicité des objets techniques en leurs accidents (qualités), mais en leur substance (support des qualités), afin de comprendre ce qui détermine et ce par quoi se détermine cet objet. Nous verrons que cette approche, après avoir été anticipée par nos distinctions entre organe-outil-util, épuise la théorie instrumentale de l'objet technique et se focalise sur l'être de cet objet. Dès lors, ce sont les conditions de possibilité de la technique qui assurent l'inversion transcendantale permettant de

passer de son expression ontique (l'objet) à la question ontologique (l'être de l'objet), ce dont atteste la recherche simondonienne du mode d'existence des objets techniques, c'est-à-dire des conditions internes et externes anticipant la technogénèse. Cette ontologie de l'objet technique repose donc sur une analyse métaphysique de la concrétisation qu'est l'objet technique. C'est cette question elle-même qui apparie la compréhension phénoménologique de l'objet technique à une question d'ordre ontologique : à savoir le rapport originaire entre l'homme et la technique, ou l'*aléthéia* de l'essence technique de l'homme [cf.γ.I.A]. Cette section vise donc à dévoiler, derrière les fluctuations du réel, les prémisses d'une dynamique anthropogénétique, sous-tendant la structure technique de l'existence humaine.

B. L'objet technique, ou les choses humaines.

La concrétisation physique et matérielle que prend la technique s'appelle *l'objet technique*. Là où l'util est une chose mondaine que vient dévoiler la phénoménologie, l'objet technique est une chose plus textuellement humaine que viennent interroger les fondements de la philosophie de la technique. La concrétisation de l'objet technique est ici entendue comme le fait pour l'objet de prendre corps en tant qu'objet, de s'inscrire dans le réel. Selon Simondon, l'objet technique se décline en trois niveaux ; l'élément, l'individu et l'ensemble technique. L'élément technique est un objet seul ou détaché (un marteau) ; l'individu technique est un objet fonctionnant nécessairement dans un milieu associé et dont ledit milieu associé est une condition de fonctionnement (nous verrons plus loin la définition de milieu associé et l'exemple de la génératrice Guimbal) ; l'ensemble technique enfin est une réticulation d'individus techniques formant un ou plusieurs réseaux technico-géographiques (l'exemple classique de la fonderie, la forge, la trempe ; ou encore du réseau électrique ou ferroviaire).

L'objet technique est donc bel et bien l'objet fabriqué par l'homme et réticulé au sien d'ensembles techniques. L'homme en semble donc bien cause efficiente c'est-à-dire, pour rappel, cause motrice en ce qu'elle résulte d'un agent, donc cause finale également. À partir de là, est-il possible de considérer l'objet technique en dehors de l'historicité humaine ? Cette section vise à établir la possibilité d'une ontologie de l'objet technique qui ne dépende pas uniquement de l'humain. Ce déploiement de l'individuation technique implique de renoncer à la conception instrumentale de l'objet technique. L'enjeu le plus immédiat est ici de permettre à l'humain de repenser son impact sur sa conception métaphysique du monde, qui n'est pas issue de l'instrumentalité *per se* des étants mais de la façon dont l'humain choisit de les instrumentaliser. Ce qui semble une échappée de l'objet technique de la mainmise humaine est en réalité la seule perspective ontologique garantissant à l'humain de faire sens de sa pleine responsabilité dans sa façon d'habiter le monde. Si l'ustensilité est le caractère des étants et la technicité celui des objets techniques, alors l'instrumentalisation des étants n'est pas issue de l'objet technique, mais bien de l'humain.

Mais l'enjeu le plus fondamental, et qui fera l'objet de notre prochaine partie [cf.β.I.A], est d'ouvrir la possibilité de formuler une ontologie de l'objet technique, qui puisse dès lors dégager et éclairer l'impact métaphysique de la technique et de ses objets sur la sphère existentielle

humaine. En effet, si l'objet technique n'était qu'une réduction finaliste de l'étant à l'instrumentalité, il ne pourrait être saisi qu'en relation au système de renvois que lui attribue l'humain. Or, si l'essence de la technique ne portait aucune charge métaphysique et devait se réduire à un simple instrument créé par l'homme pour l'homme, son impact symbolique et ontologique sur l'humain serait absolument inexplicable. L'ontologie de l'objet technique est la première étape nous permettant de revitaliser l'essence de la technique comme structure onto-anthropologique, introduisant la possibilité de développer en quoi l'habitat de l'homme au monde n'est humain que parce qu'il également technique.

Si nous voulons proposer de décentrer de l'humain la cause finale des objets techniques, il est indispensable d'aborder leur genèse, c'est-à-dire précisément leur principe moteur, afin d'étudier la possibilité pour la cause motrice de l'objet technique de n'être pas cause efficiente humaine. Lorsque nous évoquons la genèse de l'objet technique, il semble légitime de référer à Simondon, qui donne à ce concept une portée nouvelle. Néanmoins, il est important de noter que l'idée d'une genèse des objets techniques a précédé ses travaux, et la spécificité du traitement qui en résulte parfois nous semble fondamentale. Jacques Lafitte, en particulier, nous permet d'évacuer un premier malentendu. La genèse de l'objet technique implique-t-elle que l'objet technique s'organise (cause motrice) de façon spontanée, comme l'organe ou plus généralement le vivant ? Lafitte, « ajusteur, dessinateur, ingénieur, architecte, [qui dit vivre] de la vie des machines²⁰⁴ », applique à sa recherche épistémique d'un modèle attribuable aux machines une méthode classificatoire issue des sciences naturelles. Comprendre les points de jonction (et de divergence) majeurs des œuvres de Lafitte et de Simondon permet ici de mieux comprendre la notion de genèse et d'introduire certains éléments phares de l'étude de l'objet technique que nous entreprenons.

1. À la source d'un objet.

a. L'origine lafittienne des enjeux.

Les travaux de Simondon et de Lafitte sur la genèse de l'objet technique, bien que pouvant faire l'objet de comparaisons, ne vont pas dans le même sens. Il n'est pas non plus évident de déterminer s'ils avaient connaissance de leurs travaux respectifs. Simondon a déclaré n'avoir lu Lafitte que peu avant le colloque sur la Mécanologie de mars 1971. Ce colloque, réitéré en 1976, était dédié à Lafitte, décédé cinq ans auparavant et dont les théories semblaient oubliées par la communauté académique. Il avait été initié par Jean Le Moyne dans la suite logique d'un *Entretien sur la mécanologie* (1968) entre Le Moyne et Simondon. Cette entrevue de 1968 est disponible en ligne et nos citations réfèrent à la transcription éditée par Vincent Bontems²⁰⁵. À titre de comparaison, *Du mode d'existence des objets techniques* est paru pour la première fois

²⁰⁴ (Lafitte, 1972, p. 9, 10)

²⁰⁵ (Simondon, 2009)

chez Aubier en 1958. Il est dès lors difficile de déterminer l'influence (si influence il y eut) de la pensée lafittienne sur les théories de Simondon. L'ambiguïté est néanmoins patente, comme on en trouve trace dans les écrits des spécialistes de Simondon. Xavier Guchet souligne par exemple que *Du mode d'existence des objets techniques* est un ouvrage « dans lequel le souvenir de Lafitte et d'Espinas est patent²⁰⁶. » Cela dit, les points de divergence entre Lafitte et Simondon, comme les similitudes, nous sont utiles pour clarifier ce qu'il entend par la genèse de l'objet technique et la structure de sa cause motrice.

Les théories de Lafitte vont dans le sens d'un rapport analogique entre l'objet technique et le vivant, induisant possiblement que la cause motrice de l'objet technique est une genèse qui, contre toute attente, devrait être classée dans la taxonomie du vivant si nous en comprenions véritablement la structure. Lafitte construit un discours orienté vers le développement d'une « science des machines²⁰⁷ » (mécanologie) exclusivement attachée aux machines existantes, et non anticipées ou issues de prospectives. Il définit la mécanologie comme une « science normative [qui] n'a d'autre but que l'étude et l'explication des différences qui s'observent entre les machines²⁰⁸. » Ces différences peuvent être morphologiques, structurales et fonctionnelles. Cette science normative se distingue donc des sciences descriptives, comme la mécanographie, de laquelle se rapprochent les travaux de Leroi-Gourhan dans *Évolution et techniques*²⁰⁹. Pour Lafitte, la mécanologie « se propose, exclusivement, d'extraire [...] la connaissance générale des lois et des causes qui déterminent l'existence des machines. Elle se propose l'explication des différences qui s'observent entre elles et se propose ainsi le problème même de leur existence²¹⁰. » Une telle définition entreprend de poser le problème de l'existence des machines au regard de la concrétisation des techniques humaines dans et par les objets techniques, et pourrait amener à conclure que *Du mode d'existence des objets techniques* est précisément une œuvre de mécanologie. Nous verrons néanmoins que certaines distinctions irréductibles font de la genèse lafittienne de l'objet technique une spécificité que ne recourent pas les travaux de Simondon.

L'objectif principal de Lafitte recoupe l'une de nos préoccupations premières, que l'on retrouve ensuite chez Simondon, à savoir l'objectif d'autonomiser la technique vis-à-vis de l'homme comme être historique de besoins. Nous avons montré qu'une ontologie de l'objet technique devait permettre de distancier le mode d'ustensilité des objets techniques, que nous qualifierons de technicité, de l'instrumentalisation des étants par l'humain.

Dans ce but, Lafitte adopte un parti-pris étonnant et souvent critiqué. Il écrit que « l'ensemble des machines se présente, à nos yeux, sous l'aspect d'une série évolutive et rien ne condamne l'espoir que nous avons de pouvoir, à la longue, l'établir suivant un ordre naturel²¹¹. » Sa

²⁰⁶ (Guchet, 2005, p. 72)

²⁰⁷ (Lafitte, 1933, 1972)

²⁰⁸ (Lafitte, 1972, p. 32)

²⁰⁹ (Leroi-Gourhan, 1943/1971, 1945/2000).

²¹⁰ (Lafitte, 1933, p. 146)

²¹¹ (Lafitte, 1933, p. 148)

perspective semble dès lors biologiser les objets techniques en les rattachant au vivant. Naturellement, Lafitte ne nie aucunement le fait (au demeurant incontestable) que les machines sont créées de main d'homme, ou de main de machines construites à cette intention. Il ne dit pas ici que les machines sont issues d'une suite évolutionnaire issue d'une reproduction biologique, comme le vivant. Mais il envisage la possibilité d'établir un ordre naturel classifiant les machines à l'instar du tableau phylogénétique classifiant le vivant. Conséquemment, Lafitte fait entrer l'objet technique dans une « généalogie », un « règne » ou une « série²¹² », qui constitue la taxinomie des « corps organisés ». L'objet technique est chez Lafitte un corps organisé à l'intersection des corps bruts et des corps organisés vivants. On décèle une familiarité avec ce concept chez Stiegler, qui définit pour sa part les objets techniques comme les « corps non-organiques organisés », en complément des « corps non-organiques non-organisés » (une matière brute, ou à l'état originel) et des « corps organiques organisés » (le vivant)²¹³. Parmi ces corps organisés lafittiens, « chacun des individus [...] peut et doit simultanément se considérer comme une somme, comme un héritage du passé, et comme une promesse d'avenir²¹⁴. » Bien qu'il soit selon nous indispensable de considérer l'objet technique dans son devenir (et donc dans son passé) comme l'évolution prometteuse d'une forme plus ancienne bâtie sur une suite familiale d'objets techniques, le recours à la forme pronomiale « se considérer » engendre dans le discours général de Lafitte une « ambiguïté anthropomorphique²¹⁵. »

Au-delà de l'ambiguïté sémantique qui a tôt fait de ramener les machines au domaine du vivant, Simondon et Lafitte proposent deux conceptions différentes, d'un point de vue ontologique, de l'évolution des objets techniques. Si Lafitte veut classer les machines sous l'aspect d'une série évolutive généalogique qui puisse imiter un ordre naturel, Simondon cherche à développer les dynamiques génétiques sous-tendues dans l'acte créatif lui-même – acte qui fait alors origine de l'objet technique. Il ne cherche donc pas à organiser les machines, mais précisément à comprendre le mécanisme qu'implique leur genèse. Là où Lafitte s'intéresse à l'organisation des machines en tant que lignée généalogique devant suivre un schéma taxonomique, Simondon s'intéresse à ce que nous avons appelé cause motrice, c'est-à-dire à l'organisation de l'individu, qu'il nomme l'individuation. À cet égard, Simondon rappelle que « l'emploi de la méthode génétique a précisément pour objet d'éviter l'usage d'une pensée classificatrice intervenant après la genèse pour répartir la totalité des objets en genres et en espèces convenant au discours²¹⁶. » Il ne s'agit pas pour le philosophe d'arriver après la genèse pour en décrire le résultat, voire le formater en un ordre *a posteriori*, mais de formuler le processus génétique lui-même. En ceci, et bien qu'il refuse d'assimiler la pensée de l'objet technique à la pensée du vivant, Simondon rejette l'aspect « scientifique » de la classification des objets techniques pour se concentrer sur leurs processus de genèse. Paradoxalement, il est donc plus proche de la biologie que Lafitte, qui affirme pour sa part

²¹² (Lafitte, 1972, p. 63, 16, 67, respectivement)

²¹³ (Stiegler, 2018, p. 38)

²¹⁴ (Lafitte, 1972, p. 67)

²¹⁵ (Château, 2010, p. 9)

²¹⁶ (Simondon, 1989, p. 20, NdA)

que « la possibilité reconnue d'employer pour les machines, et pour la même façon que pour les êtres vivants, le langage de l'organisation [...] et de l'hérédité²¹⁷ » relève de la sociologie.

La mécanologie lafittienne est donc une science normative, en ce sens qu'elle est fabricatrice et productrice de règles, de catégories et de normes. Pour Lafitte, celles-ci sont autant de « coupures [servant] de repos et de points de repère²¹⁸. » En somme, la mécanologie forge des règles externes à l'évolution des objets techniques eux-mêmes, lesquelles règles permettent son étude rationnelle et scientifique, à la façon dont la classification phylogénétique permet d'apparenter entre eux les êtres vivants. Comme l'explique Giovanni Carrozzini, « ce n'est pas l'évolution réelle des techniques qui est caractérisée par des *coupures* ou bien des *relaxations* ; c'est la mécanologie, en tant que science normative, c'est-à-dire *science qui fabrique des normes et des règles pour l'existant*²¹⁹. » Ainsi, si l'évolution des techniques est une lignée continue, les schèmes de compréhension qu'établit la mécanologie n'en « [forment qu'une] première et grossière représentation²²⁰. »

À l'inverse, Simondon cherche à dépasser cette difficulté, afin de formuler ou découvrir (et non plus de construire ou forger) dans la technique elle-même et ses processus d'évolution internes les lois qui la caractérisent. On peut en déduire que, chez Simondon, l'évolution des objets techniques n'est pas un processus continu, qui se fasse par lignée ou série. Les coupures qui, pour Lafitte, se cantonnent à situer les points de repère d'une classification scientifique, existent pour Simondon. Ce sont, selon l'expression de Carrozzini, « la chair des techniques et de leur évolution²²¹. » Au lieu de n'en figurer que le schéma simplifié, les lois internes au développement (individualisation et concrétisation) des objets techniques sont partie prenante de la trame du réel et de l'organisation génétique des objets. Elles traduisent « l'expression d'une *dynamique interne* aux techniques qui, en tant que *devenir réel*, garde l'être des techniques²²². » Cette distinction entre Lafitte et Simondon amène Carrozzini à considérer que Lafitte s'inscrit dans le schéma de la métaphysique aristotélicienne traditionnelle, caractérisée par la classification empirique des éléments du réel, tandis que Simondon semble déployer le projet heideggérien d'un dépassement définitif de ladite métaphysique traditionnelle, en renouant avec l'être (ici des objets techniques).

Nous atteignons ici un point fondamental, en ce que Simondon nous permet de penser « l'être des techniques²²³ » selon le mot de Carrozzini cité plus haut, que nous appelons pour notre part l'être des objets techniques, ou la technicité (comme la chose est l'être de la chose). En effet, au lieu de n'être qu'une distinction méthodologique, la divergence classificatoire entre Lafitte et Simondon entraîne une conséquence ontologique fondamentale : chez Lafitte, la forme ou

²¹⁷ (Lafitte, 1972, p. 107)

²¹⁸ (Lafitte, 1933, p. 148)

²¹⁹ (Carrozzini, 2009, p. 37) L'auteur souligne.

²²⁰ (Lafitte, 1933, p. 155)

²²¹ (Carrozzini, 2009, p. 38)

²²² (Carrozzini, 2009, p. 38) L'auteur souligne.

²²³ (Carrozzini, 2009, p. 38).

l'essence de l'objet technique ne saurait reposer sur la technicité, mais uniquement sur l'organisation.

En effet, la conception taxinomique, sérielle ou classificatoire des objets techniques chez Lafitte le pousse à ne voir les objets techniques que sous la forme de machines, qui sont les étapes ou les termes du développement des objets techniques. La charrue est une étape antérieure à la voiture. Mais le fait d'appréhender l'objet technique à partir des étapes de leur développement induit la nécessité du développement en lui-même. Dès lors, Lafitte ne semble pouvoir considérer que les objets techniques développés, donc nécessairement composés ou organisés : c'est-à-dire les machines. À la façon dont le vivant est le produit du développement d'une organisation (fut-elle spontanée), l'objet technique est un ensemble. S'il n'y a pas de vivant simple, indivisible ou insécable (si l'on garde en tête le fait que nous enseigne Heidegger, qu'il n'existe pas de tissu ou de matière vivante), alors l'analogie avec le développement du vivant implique, pour Lafitte, que toute forme technique soit organisée. Nous allons donc montrer que l'essence de la machine repose sur son organisation, ce qui implique une confusion de la cause motrice et de la cause formelle des objets techniques.

Chez Lafitte, les « machines » qui font l'objet de la mécanologie prennent la dimension très vaste d'un ensemble de « corps organisés²²⁴ » constitué de trois sous-catégories : les machines réflexes, actives et passives. Bien qu'elles soient généralement peu mentionnées, les machines dites passives ont ici toute notre attention. Ce sont celles qui sont « organiquement indépendantes des flux extérieurs²²⁵. » Leur organisation matérielle ne repose donc pas sur l'arrivée et la transformation d'un flux énergétique. Elles incluent donc les ponts, poteaux, routes ou encore monuments, « c'est-à-dire les œuvres architectoniques, car elles sont [de] véritables systèmes structuraux, opératifs et fonctionnels²²⁶. » On retrouve dans la classification du *monument comme machine* l'intuition heideggérienne de la technique comme expression du séjour du Dasein, c'est-à-dire du rapport ontologique entre ontologie du Dasein, sphère technique et métaphysique du monde. Toute architecture (pont, maison, etc.) s'assigne ici une place d'objet technique non pas en ce qu'elle est *bâtie*, mais en ce qu'elle est *habiter* [cf.β.I.A]. L'écho entre Heidegger et Lafitte ne semble d'ailleurs pas échapper à Giovanni Carrozzini, qui reprend un vocable heideggérien lorsqu'il commente ; « [les œuvres architectoniques] produisent la satisfaction, créative et inventive, de la nécessité humaine de s'adapter et de transformer sa "situation", son "*être-au-monde*"²²⁷. »

Les machines actives sont quant à elles les machines les plus communes, celles qui transforment et transmettent l'énergie qu'elles reçoivent, comme les moteurs. Ce mouvement de transfert leur est permis grâce à ce que Lafitte nomme leur organisation en « systèmes d'organes²²⁸ », et qui est

²²⁴ (Lafitte, 1972, p. 14)

²²⁵ (Lafitte, 1933, p. 70)

²²⁶ (Carrozzini, 2009, p. 28)

²²⁷ (Carrozzini, 2009, p. 28) Nous soulignons.

²²⁸ (Lafitte, 1933, p. 69)

ce que nous appelons plus communément depuis Simondon le rapport entre les éléments techniques d'un même individu dans son milieu associé. Pour finir, les machines réflexes sont les machines pouvant adapter leur comportement *in situ*, en s'autorégulant via des mécanismes de rétroaction, comme la voiture autonome. Yohann Guffroy et Vincent Bontems remarquent néanmoins que Lafitte « [devance] sur ce point la cybernétique des années 1950 alors qu'il ne dispose, à son époque, comme unique exemple, que de la torpille automatique corrigeant sa trajectoire en fonction des déplacements de sa cible²²⁹. »

L'emploi du terme « machine » chez Lafitte fait alors débat. Si les œuvres architectoniques y sont classées, qu'en est-il des éléments techniques les moins composés ? L'écrou est-il objet technique, puisqu'il n'est pas machine ? S'il porte comme tout étant l'ustensilité, quelle serait néanmoins la spécificité qui permettrait de le ranger dans la catégorie de l'objet technique ? En un mot, Lafitte permet-il de penser le mode d'être de l'objet technique comme étant la technicité ?

Bien que les monuments eux-mêmes fassent partie de la mécanologie lafittienne et que celle-ci semble par conséquent prendre une dimension extrêmement générale, Simondon considère au contraire ce terme réducteur. Parce que les machines de Lafitte relèvent d'ensembles de corps techniques *organisés*, elles englobent uniquement les composés et systèmes techniques, soit les « ensembles » et « individus » simondoniens. En revanche, elles n'incluent pas les « éléments » techniques, qui constituent le plus petit degré de la trilogie élément-individu-ensemble. Par « petit degré », il ne faut pas entendre un critère de taille ou de complexité, mais le degré de relation de l'objet avec son milieu associé. L'élément technique n'a pas de milieu associé au sens strict. Les pièces standardisées, par exemple (ailettes, boulons, écrous, etc.) sont des éléments techniques pouvant fonctionner dans différents milieux. L'individu technique, à l'inverse, entre en relation avec un milieu associé défini, nécessaire à l'opérativité de son fonctionnement. L'individu est lui-même constitué d'éléments techniques : la mise en relation des écrous, ailettes, boulons, etc. forme des individus techniques possédant une cohérence interne propre, comme le moteur thermique, l'ordinateur ou la voiture. Pour finir, les ensembles techniques réalisent des relations d'opérativité de façon libre, en garantissant le fonctionnement interne et externe des milieux associés ; par exemple au sein d'un laboratoire, d'une forge, d'une usine ou d'un système ferroviaire. Cette trilogie est dite transductive en ce que ses parties basculent d'une modalité à l'autre. L'individu technique, qui se compose de divers éléments techniques, devient élément de certains ensembles techniques. L'ordinateur, individu constitué d'éléments tels le processeur, la carte mère, l'alliage, l'écran, le clavier, le ventilateur, les logiciels, les langages informatiques, etc. devient élément technique de l'ensemble systémique que compose le champ de l'information et de la communication. Des réalités techniques découlant de lignées techniques différentes se sont concrétisées dans l'ordinateur, tout en gardant leur autonomie respective.

Chez Simondon, les éléments recoupent donc les outils, instruments et ustensiles standardisés et adaptables à divers milieux, qui peuplent le monde humain et relèvent de l'outillage organique et prothétique de l'homme. Ici, l'intention généalogique et classificatoire de Lafitte entre une

²²⁹ (Guffroy & Bontems, 2018, p. 261)

première fois en tension avec la pensée simondonienne de l'individuation, de sorte que le degré d'organisation de la machine laisse de côté la pertinence individuelle de l'élément technique.

Pourtant, l'élément technique ne sert pas uniquement de nom pour désigner le premier degré des objets techniques. Il n'a pas un usage purement classificatoire et schématique, au contraire ; la pensée de l'élément technique représente un acte majeur d'ouverture vers une ontologie de l'objet technique. Simondon formule l'hypothèse que l'élément technique est garant du dépôt de la *technicité* dans l'objet technique. L'élément est le facteur germinal (au sens biologique) de la transduction de la technicité, c'est-à-dire le dépositaire de son existence embryonnaire. « C'est de la réalité technique concrétisée que transporte l'élément, tandis que l'individu et l'ensemble contiennent cette réalité technique sans pouvoir la véhiculer et la transmettre ; ils ne peuvent que produire ou se conserver. [...] C'est donc dans les éléments que la technicité existe de la manière la plus pure, pour ainsi dire à l'état libre, alors qu'elle n'est, dans les individus et les ensembles, qu'à l'état de combinaison²³⁰. » L'élément technique est l'objet technique qui porte la technicité, c'est-à-dire le substrat ou l'essence formelle de la technique en un objet, de sorte que celle-ci constitue ensuite les individus et ensembles techniques. Ceux-ci ne subsument pas les éléments techniques, qui continuent à exister, à être en partie détachables, remplaçables, etc., même lorsqu'ils sont intégrés fonctionnellement dans un processus de concrétisation. L'élément technique est précisément au centre de l'organisation de l'objet technique, comme ce qui organise un objet *technique*, c'est-à-dire porteur de technicité. Il apparaît dès lors d'une importance ontologique concrète pour la pensée de la technique que ses objets ne désignent pas uniquement les individus et les ensembles, donc que le corps des machines tel que l'entend Lafitte ne se circonscrit pas aux systèmes composés et organisés.

Par conséquent, là où Lafitte définit l'homme comme un « vertébré constructeur²³¹ » (la construction impliquant l'assemblage et l'organisation des parties), Simondon fait intervenir l'élément technique en son individualité prothétique et définit l'homme comme « porteur d'outils²³². » Nous retrouvons ici dans le terme outil ce degré de l'élément technique que semble occulter Lafitte.

Nous avons vu que sa conception classificatrice des objets techniques pousse Lafitte à les considérer sous l'angle d'une lignée de composés, à l'image des espèces vivantes. Le problème que soulève Lafitte en somme revient à penser l'objet technique comme s'il s'agissait d'un organe dans un organisme, c'est-à-dire comme une totalité organisée, comme un ensemble. La forme de l'objet technique repose donc sur son organisation ou sa composition, là où Simondon nous rappelle que l'objet technique désigne également des éléments non composés, mais porteur de l'essence de la technique. Cette question nous pousse à questionner la technicité que porte l'objet

²³⁰ (Simondon, 1989, p. 73)

²³¹ (Lafitte, 1972, p. 12)

²³² (Simondon, 1989, p. 15)

technique. Est-elle identique à la façon dont Heidegger nous invite à penser l'ustensilité de l'étant ?

Chez Simondon, les éléments même non composés sont objets techniques, en ce qu'ils sont porteurs de technicité. Cependant, la remarque de Lafitte (pour qui les objets techniques sont corps organisés) nous amène à demander quelle échelle d'organisation du corps est ici nécessaire à figurer l'objet technique. Lafitte nous invite-t-il à entendre l'organisation de l'objet technique non au sens de cause motrice, comme principe de sa genèse, ni comme cause matérielle ou morphologique, comme composition plurielle d'éléments singuliers, mais justement comme cause formelle, c'est-à-dire en faisant de l'essence de l'objet technique ce dont la technicité repose sur l'organisation ? L'essence de l'objet technique ne serait plus la technicité que porte l'élément et qui peut se déployer dans l'individu et l'ensemble technique, comme chez Simondon. Au contraire, la technicité serait localisée dans l'organisation de l'objet technique lui-même, en tant que ce composé fait en réalité unité monadique. L'écrou, objet *non composé* puisqu'il n'est fait que d'une partie (une bague au trou taraudé), est néanmoins objet *organisé*, en ce que sa forme l'ouvre précisément à ce qui le fait être écrou. La forme de l'écrou l'organise donc de telle façon à répondre à telle fin, qui est l'assemblage de pièces ou la transformation du mouvement, notamment via son montage sur une vis. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer qu'à *l'effectuation de son organisation*, c'est-à-dire lorsque son organisation interne formelle est agencée de sorte à devenir une organisation composite de plusieurs éléments menant à une autre forme, lorsqu'il est vissé sur une vis, le système écrou-vis devient *boulon* – c'est-à-dire une troisième forme individuelle complète bien que composé, un élément technique à part entière.

Il n'est donc pas faux de dire des objets techniques qu'ils sont corps organisés (Lafitte), en même temps qu'ils sont éléments individuels (Simondon), dès lors que la définition de l'organisation est élargie à ce qui a pris forme en une unité. L'organisation est ici le substrat de la technicité de l'objet technique. Simondon écrit que « la technicité de l'objet est [...] ce qui, en lui, s'ajoute à une première détermination donnée par un rapport de forme et de matière²³³. » En somme, ce rapport de forme et de matière, c'est cette organisation qui ouvre l'objet à la technicité, à la forme permettant à l'objet technique de porter l'essence qui fait de lui un être technique. Il nous semble que la technicité simondonienne est comparable à l'ustensilité heideggérienne si elle visait à désigner l'essence ustensile de l'objet technique, et n'était pas étendue plus largement à tous les étants. La technicité de l'écrou ou de la voiture est ce qui fait de ces éléments des éléments techniques, des éléments à *portance* technique. L'objet technique, qui *porte* la technicité, parvient au terme de sa concrétisation, quoique ce terme soit toujours renouvelé dans son devenir ou, pour le dire autrement, que cette concrétisation n'ait pas de point final (écrou, boulon, machine, etc.). L'essence de l'objet technique ne se résume pas à sa morphologie matérielle ; l'écrou n'est pas objet technique parce qu'il est bague à trou taraudé faite de métal. C'est la technicité qui fait de lui un objet technique, et cette technicité prend forme concrète : la *possibilité* de visser l'écrou sur une vis pour en faire un boulon est technicité. *L'écrou est objet technique*

²³³ (Simondon, 1989, p. 72)

parce qu'il ouvre aux possibles techniques et donc les contient par essence. Et ce à la façon dont, chez Heidegger, l'ustensilité des étants résulte de leur possibilité d'être désignés comme utiles.

Il faut alors étudier avec plus de netteté la question de la production de l'objet technique, ou plutôt celle de sa genèse, donc de son devenir, et de l'ouverture aux possibles auquel il renvoie. Cette question est fondamentale : comme nous avons vu avec Heidegger que le système de conjointures renvoyait à l'homme, aux conditions de possibilité d'existence du Dasein, nous allons montrer que les chaînes et réticulations des objets techniques renvoient à la sphère d'existence humaine, tout en tâchant d'élargir l'ontologie de l'objet technique à la compréhension authentique de sa technicité.

b. La genèse du devenir technique.

Intuitivement, la genèse de l'objet technique paraîtrait renvoyer (et se limiter) au processus de fabrication artisanal ou industriel intervenu exclusivement par médiation humaine, avec intermédiation d'outils et de machines eux-mêmes produits à l'effet d'en construire d'autres. Dès lors, l'historicité de l'objet technique lui est extrinsèque : il ne s'agit plus que de l'historicité de la technique telle qu'elle est mise en place par l'homme. C'est sous cet angle anthropologique que Leroi-Gourhan étudie le phénomène technique comme trait culturel fondamental en ethnologie – mais dont les éléments, comme le formule Jean-Yves Château, « se présentent sous la forme de "faits" dispersés, particuliers, individuels, uniques en un point du temps et de l'espace, relevant d'une invention imprévisible et semblant échapper à tout déterminisme dans cette mesure²³⁴. » Leroi-Gourhan théorise donc l'universalité du processus de production d'objets techniques, malgré la variété irréductible de leurs formes, en tous lieux et à toutes époques, parmi les cultures et sociétés humaines.

Par conséquent, la genèse de l'objet technique renvoie pour lui à la genèse des objets tels qu'ils sont inventés et concrétisés par l'homme. La technique, via l'objet technique, évolue suivant les époques, les lieux et les populations étudiées. Mais qu'implique de dire finalement de l'objet technique qu'il est ce qui, n'étant pas natif ou spontané (contrairement à l'organe), a toujours été fabriqué par l'homme ? Car il ne s'agirait pas de dire a priori que l'église, le gâteau, le livre, le marteau et la voiture sont objets techniques exactement de la même façon sans creuser la question – ou bien l'intégralité de nos fabrications seraient techniques, car le fait d'être fabriqué serait ce qui caractérise la technicité. La technicité formelle de l'objet technique reposerait alors sur la cause efficiente humaine et le fait que cette cause efficiente, contrairement à la cause motrice, est une cause d'avance et toujours finalisée. L'objet technique désignerait alors l'objet par lequel se reconnaissent à toutes les époques les fondements de l'unité anthropologique de l'homme, mais il ne recouvrirait plus rien qui lui soit propre.

Effectivement fabriqué par l'homme, l'objet technique s'inscrit dans le cadre des intentions anthropologiques de son fabricant. Sa diversité morphologique témoigne d'une diversité

²³⁴ (Château, 2010, p. 10)

d'intentions, et de la même façon toute intention peut mener à une diversité de formes, ce qui défend la matière de l'objet technique de se voir déterminée *a priori*. Les objets de pêche, par exemple, ont des formes diverses qu'ils servent en haute mer ou en rivière, au XVII^{ème} siècle ou aujourd'hui, etc. Cependant, une même technicité ou base anthropotechnique se retrouve dans l'étude de l'hominisation : les objets techniques semblent se trouver dans toutes les cultures humaines et suivre voire entraîner leurs dynamiques évolutives. Ces « instruments » sont donc étroitement liés à l'évolution de l'homme, et c'est ce lien qui indique la possibilité pour l'objet technique de ne pas être uniquement instrument, mais bien acteur ou vecteur d'une modulation ontologique d'importance. Leroi-Gourhan lui-même constate que, malgré l'instrumentalisation de la technique, un effet d'autonomie semble s'en dégager. « L'analyse des techniques montre que dans le temps elles se comportent à la manière des espèces vivantes, jouissant d'une force d'évolution qui semble leur être propre et tendre à les faire échapper à l'emprise de l'homme²³⁵. »

Néanmoins, selon lui, établir cette autonomisation radicale reste pour autant douteux, car son étude précisément classificatoire lui permet de poursuivre l'ambition de Lafitte : les objets techniques envisagés à nouveau dans leur devenir et leur évolution sont en réalité prédéterminés par « l'exercice d'un déterminisme technique comparable au déterminisme biologique²³⁶ », qui renvoie leur concrétisation à une « lignée²³⁷ ». Par exemple, malgré l'autonomie de ses systèmes qui la ferait comme s'extraire de la portée de l'homme, la voiture autonome s'insère dans une série, qui est celle non seulement de la voiture, mais plus essentiellement de la motorisation. Elle est donc impliquée dans le cadre de l'évolution technique telle que la modèle l'homme : le progrès n'est pas celui de la voiture, mais celui de la motorisation humaine. Par conséquent, la genèse de l'objet technique est inévitablement médiatisée par le sujet intentionnel qu'est l'humain. En cela, il est appelé *milieu intérieur*. Au sens faible, la première distinction fondamentale entre milieu intérieur et extérieur est la suivante : le milieu extérieur renvoie à « tout ce qui matériellement entoure l'homme : milieu géologique, climatique, animal et végétal », tandis que le milieu intérieur est constitué par « le capital intellectuel, etc. c'est-à-dire un bain extrêmement complexe de traditions mentales²³⁸. » Comme l'explique Jean-Yves Château, pour Leroi-Gourhan « c'est l'homme qui fait les objets techniques et c'est en l'homme, et non dans la sphère des objets techniques, qu'il y a histoire – ou évolution²³⁹. » L'humain est milieu intérieur, c'est-à-dire moteur d'engendrement ou, comme nous l'avons appelé, cause efficiente. L'homme est seul détenteur de l'expression de la tendance des objets techniques, c'est-à-dire de leur possibilité de filiation. L'évolution des techniques ne paraît se comporter à la manière des espèces vivantes que parce qu'elle fait écho à l'évolution humaine qui la (re)constitue continument. L'homme crée, un moteur après l'autre, une série (d'allure biologiquement évolutionniste) de moteurs ; la catégorie des moteurs en vient à ressembler à une famille ou espèce. Cette famille peut faire l'objet d'une

²³⁵ (Leroi-Gourhan, 1965, p. 206)

²³⁶ (Leroi-Gourhan, 1943/1971, p. 321)

²³⁷ (M. Guérin, 2019; Leroi-Gourhan, 1943/1971, p. 14)

²³⁸ (Leroi-Gourhan, 1945/2000, p. 333)

²³⁹ (Château, 2010, p. 12)

classification ethnologique ou, comme le proposait Lafitte, d'une mécanologie. Ainsi, la genèse perpétuelle de nouvelles formes techniques participe effectivement d'un lien génétique, mais ce lien relie exclusivement l'homme (milieu intérieur) aux réalités techniques (milieu extérieur), et non les réalités techniques entre elles. Celles-ci ne peuvent donc avoir de *familiarité* entre elles, au sens littéral. Formellement, un moteur n'est pas plus lié à un autre moteur qu'à un batteur à main. Il ne l'est par organisation finalisée, c'est-à-dire par organisation issue d'une cause efficiente. Par conséquent, le milieu technique qui accompagne l'hominisation, avec la création d'objets, d'activités, de méthodes et d'une vie technique, prend chez Leroi-Gourhan la forme d'un trait d'union, d'un tiers terme ou *mi-lieu* entre le milieu intérieur (l'homme) et le milieu extérieur (les réalités techniques).

Nous nous retrouvons confrontés à nouveau à l'enjeu d'une instrumentalisation des étants fondée sur l'instrumentalisation de l'objet technique, dont la genèse est toute entière rarement à l'homme. C'est ainsi que Simondon formule les enjeux de sa problématique, visant à extraire au moins partiellement l'objet technique de l'historicité humaine. Comment envisager une genèse de l'objet technique qui ne dépende pas intégralement de l'homme ? Comment envisager une familiarité entre les objets techniques, alors qu'il n'y a pas de reproduction des objets non-organiques entre eux ? Les travaux de Simondon nous permettent d'interroger de quel ordre relèverait la distinction métaphysique qui permet de penser une ontologie de l'objet technique. Car l'objet technique, selon lui, est précisément *ce dont il y a genèse*. Paradoxalement, le rapport du mot « genèse » à la biologie laisserait penser que l'objet technique, n'étant pas objet biologique, est précisément ce dont il n'y a pas genèse, mais fabrication instrumentale et finale. Selon Simondon, cette genèse de l'objet technique s'appuie sur la possibilité de leur individuation. Cette individuation de chacun des objets techniques en une multiplicité est précisément ce qui garantit la diversité des usages et des fonctions instaurées par la technique entre l'homme et le monde. *Individuation* est un terme fondamental du registre simondonien. Le philosophe et médecin persan Avicenne anticipe le monisme génétique de Simondon en posant les bases métaphysiques à la compréhension du problème de l'individuation et de ses enjeux pour la connaissance – et l'existence. Ses développements sont décisifs pour la métaphysique médiévale durant la querelle des universaux. Dans la perspective simondonienne, Xavier Guchet rappelle avec une grande clarté que « l'individuation technique n'est pas ce qui arrive à l'objet technique, quand il évolue dans le bon sens ; l'individuation technique *est* l'objet technique, connu selon son dynamisme évolutif²⁴⁰. » Pour cette raison, nous devons faire retour aux notions philosophiques développées par Simondon afin d'en dégager les modes fondateurs d'une pensée de l'objet technique.

La pensée de Simondon peut être qualifiée de pensée « génétique » puisqu'elle s'attache à « saisir adéquatement la variation dans la ressemblance caractéristique de l'objet technique, son

²⁴⁰ (Guchet, 2005, p. 192)

caractère évolutif, génétique²⁴¹. » Le qualificatif génétique ne renvoie pas ici au domaine de la biologie (génomique etc.), mais au principe de *genèse*, c'est-à-dire de formation ou d'organisation. Il n'y a pas d'assimilation entre objet organique et objet technique chez Simondon. L'approche génétique vise à penser l'individu dans le sens temporel d'une évolution et édifie en partie sa personnalité en le situant d'emblée dans le temps, dans la spatialité et le devenir. Cette approche de la genèse de l'objet technique est donc également une méthode génétique, qui traverse l'objectif premier de la recherche du *Mode d'existence des objets techniques*.

Au lieu de partir de l'individualité de l'objet technique, ou même de sa spécificité, qui est très instable, pour essayer de définir les lois de sa genèse dans le cadre de cette individualité ou de cette spécificité, il est préférable de renverser le problème : c'est à partir des critères de la genèse que l'on peut définir l'individualité et la spécificité de l'objet technique : l'objet technique individuel n'est pas telle ou telle chose, donnée hic et nunc, mais ce dont il y a genèse²⁴².

Simondon ne cherche pas à partir de la matière de l'objet technique, c'est-à-dire des diverses morphologies ethnologiques qu'il prend dans les sociétés humaines, ni de la façon dont ces ensembles peuvent être ramenés à une classification. Au contraire, il cherche à définir la façon dont s'organise l'objet technique en décorrélant son mode d'existence de ses concrétisations ontiques.

Ainsi, Simondon donne précisément à cette idée de *genesis* (γένεσις) une portée nouvelle. Elle ne figure ni une représentation biologique des ensembles familiaux techniques (les moteurs *seraient* d'une même espèce ou lignée, comme les êtres vivants), ni une métaphore élégante renvoyant cependant à la simple instrumentalisation du devenir technique (l'homme ferait élaboration de la catégorie des moteurs, dont l'unité ressemblerait à celle d'une espèce). La genèse dont il est question ici n'est pas une qualité de l'objet qu'il acquerrait par l'homme, mais un élément ontologique, qui définit la forme ou l'essence de l'objet technique – ou plutôt ontogénétique comme nous le verrons. Contrairement à Leroi-Gourhan, Simondon entreprend de penser l'individuation de l'objet technique en lui-même, et non pas celle de l'homme via l'objet technique ou de l'objet technique selon les injonctions de l'homme.

Bien entendu, pour Simondon, ce dont il est question et dont « il y a genèse » n'est pas d'ordre biologique mais logique, donc de l'ordre de la succession des formes concrétisées des objets techniques et non de l'ordre de la mutation biologique (propre au vivant). La relation de ressemblance familiale entre le moteur à essence, et le moteur actuel est à comprendre de sorte que ce ne sont pas les moteurs en tant que suite d'objets qui évoluent au cours de l'histoire, mais l'idée du moteur, c'est-à-dire son schème technique. Sur ce point, et étant donné que la question de l'évolution technique est discutée plus après [cf.β.II.B], nous nous contentons de reproduire l'excellente explicitation de Simondon, qui précède toute son analyse.

²⁴¹ (Château, 2010, p. 6)

²⁴² (Simondon, 1989, p. 19, 20) Nous soulignons.

Il y a plus *d'analogie réelle* entre un moteur à ressort et un arc ou une arbalète qu'entre ce même moteur et un moteur à vapeur ; une horloge à poids possède un moteur analogue à un treuil, alors qu'une horloge à entretien électrique est analogue à une sonnette ou à un vibreur. [...] Donc, *ce à quoi on donne un nom unique*, comme, par exemple, celui de moteur, peut-être multiple dans l'instant et peut varier dans le temps en changeant d'individualité²⁴³.

La pensée transductive simondonienne fait ici usage du raisonnement par analogie, pas du raisonnement par ressemblance. « Les relations qui existent au niveau de la technicité entre un objet technique et un autre étant horizontales aussi bien que verticales, une connaissance qui procède par genre et espèces ne convient pas : nous tenterons d'indiquer en quel sens la relation entre les objets techniques est transductive²⁴⁴. » Il faut entendre dans cette précaution l'existence de relations non hiérarchiques d'un objet à l'autre (un moteur contemporain proviendrait verticalement d'un moteur ancien), non plus que linéaires (le moteur mènerait horizontalement, de moteur en moteur, aux autres moteurs). Simondon considère en effet qu'il peut y avoir plus de disparités entre deux moteurs (à vapeur, à essence, à ressort...), qu'entre un moteur et un autre objet technique au fonctionnement assimilable, comme le moteur à ressort et l'arbalète. En conséquence, les moteurs ne descendent pas l'un des autres parce que certains moteurs sont antérieurs à ceux que nous appelons moteurs aujourd'hui. Cela impliquerait ou bien l'idée d'une lignée historique normative, faite par l'homme pour classer les objets techniques avant et après, et donc exclusivement dépendante de l'historicité humaine – or cette perspective lafittienne contourne encore la question qui nous préoccupe dans cette partie, celle de l'ontologie propre aux objets techniques. Ou bien l'idée d'une lignée quasi biologique, avec un moteur dont le perfectionnement « enfanterait » ses descendants. Pour Simondon, cette assimilation de l'objet technique à l'objet naturel, en particulier au vivant (on retrouve ici la critique posthume adressée à Lafitte au colloque de 1971), comporte une tendance anthropomorphique qu'il est nécessaire d'éviter. Il s'agit aussi d'une erreur logique : classer tous les moteurs ensemble comme « moteurs » parce qu'ils correspondent ou auraient en commun une certaine fonction abstraite, c'est négliger leurs fonctionnements concrets où des lignées se dessinent entre des objets semblant pourtant éloignés, comme l'arbalète et le moteur à ressorts.

2. La question de l'objet technique.

a. Le devenir, entre causalité et hylémorphisme.

Simondon cherche donc à définir l'ontologie de l'objet technique, sous la forme non statique de son ontogenèse. Le terme ontogenèse renvoie à l'ensemble des facteurs de développement de l'être, morphologiquement (en termes d'organisation biologique ou matérielle), mais également ontologiquement. « La genèse de l'objet technique est une "ontogenèse", c'est-à-dire qu'elle ne concerne pas tout ce qui peut lui advenir mais seulement ce qui touche l'avènement et le devenir

²⁴³ (Simondon, 1989, p. 19) Nous soulignons.

²⁴⁴ (Simondon, 1989, p. 20, NdA)

de son être propre²⁴⁵. » L'ontogenèse doit ici être entendue comme le caractère de devenir de l'être, ce par quoi l'être devient. Cela implique de considérer l'être comme devenir, devenant sur ce mode d'existence temporelle et formelle l'être qu'il est. Il s'agit de questionner l'être de l'objet technique et la façon dont évolue cet être, mais non ce qu'il advient de l'étant de l'objet technique (production, utilisation, recyclage, destruction, etc. modalités ontiques finalement du questionnement sur l'objet technique). Dans une perspective ontogénétique, l'objet technique se présente comme objet qui existe au terme d'une série convergente. Celle-ci va de l'abstraction à la concrétisation, de sa pré-conception théorique à sa constitution en système fermé, en passant par sa construction schématique. Plus simplement, l'objet existe au terme de la mise en place de l'idée de ce même objet, accompagnée de son schéma constituant, de sa réalisation matérielle, etc. En proposant une distinction entre causes (ou conditions) extrinsèques et intrinsèques, Simondon va expliciter le processus de convergence interne et externe menant à l'objet technique, qui sont les ressorts et vecteurs de cette genèse « individuante ».

Les *causes extrinsèques* (ou économiques) dépendent de l'environnement humain à l'instant T. Il s'agit notamment des possibilités de réalisations matérielles de l'objet (l'existence des matériaux qui vont le composer, leur disponibilité, etc.), de l'organisation du travail et de la production, des capacités économiques du fabricant, de la demande du consommateur, etc. Ces causes conditionnent *l'existence sociale* de l'objet technique dans une chaîne de production, distribution et consommation qui le rendent à la fois concrètement réalisable et économiquement viable – donc propice à être produit. La considération de l'objet technique à travers ses causes extrinsèques est proprement ce qui fait dire à Leroi-Gourhan que l'homme est milieu intérieur configurant les réalités techniques.

Les *causes intrinsèques* (ou techniques) relèvent des possibilités même, au sens de *potentia*, de l'individuation. Les causes intrinsèques précèdent les causes extrinsèques ou, plutôt, en sont la condition *sine qua non*, comme le note Jean-Yves Château.

C'est bien cette possibilité de leur existence qui est la condition première pour qu'ils puissent être investis par le système de la production industrielle, de la distribution et de la consommation. Il faut d'abord que l'objet technique existe ou puisse exister, pour que se pose le problème de sa compatibilité avec toutes les conditions économiques et sociales que l'on voudra examiner et pour qu'elles puissent s'y appliquer²⁴⁶.

²⁴⁵ (Simondon, 1995, p. 22, 2013)

²⁴⁶ (Château, 2010, p. 15) En ceci, le technicien effectue une action libre, puisque la normativité est dans l'objet technique ; les actes du sujet ne doivent qu'être cohérents, et c'est cette nécessité de la cohérence technique qui fait la norme du technicien. « En effet, les normes techniques sont entièrement accessibles à l'individu sans qu'il doive avoir recours à une normativité sociale. L'objet technique est valide ou non valide selon *ses caractères internes* qui traduisent le schématisme inhérent à l'effort par lequel il s'est constitué. *Le technicien ne peut agir que librement, car la normativité technique est intrinsèque par rapport au geste qui la constitue.* » (Simondon, 2013, p. 341) Nous soulignons.

La cohérence interne des objets techniques anticipe leur réalisation, et ces causes intrinsèques conditionnent la forme de l'objet, c'est-à-dire son *existence potentielle et substantielle*. La possibilité virtuelle (abstraite) de son existence anticipe cette existence même en ce qu'elle résulte aussi de la production par l'homme. Les causes intrinsèques luttent par conséquent contre la difficulté de l'objet « à se maintenir dans l'être²⁴⁷. » Pour prendre un exemple caricatural, il est évidemment impossible d'envisager un moteur fonctionnant à la lave, puisque la lave ne permettrait pas de refroidir le moteur et le ferait fondre. L'abstraction anticipe ici l'élément fabriqué (économiquement), de sorte que cet objet technique reflète un prototype idéal qui tend vers sa concrétisation. La concrétisation de l'objet, ce qu'il faut comprendre comme sa réalisation pleine et entière par « convergence des fonctions dans une unité structurale²⁴⁸ », est donc dépendante d'une nécessité *interne* à l'objet, non au système d'exigences humain.

Cette conceptualisation par Simondon de la causalité objectale via les considérations extrinsèques et intrinsèques ne nie pas l'action humaine dans la fabrication de l'objet mais ouvre la perspective d'une genèse de l'objet qui ne dépende pas exclusivement de l'humain. Elle est donc fondamentale pour la question de l'indépendance ou de l'autonomie formelle de l'objet technique. L'organisation de l'objet technique n'est pas intégralement ramenée à la cause efficiente humaine, mais porte en soi la possibilité de son devenir. La formulation d'une indépendance de l'objet technique issue du fait que l'objet lui seul porte la potentialité de sa viabilité ontologique se confronte directement à la manière dont l'homme est considéré comme seule cause de l'objet technique. Pour mieux comprendre l'importance de ce pas théorique, il nous faut le mettre en corrélation avec la métaphysique aristotélicienne de la causalité. Nous allons rappeler en quoi, à l'époque contemporaine, l'homme s'institue comme cause première de la production de l'objet technique, qui a remplacé les quatre causes aristotéliciennes et semble compromettre la mesure de ce qu'est une production même, en la ramenant entièrement à lui. Ceci nous permet d'accentuer l'importance du passage théorique entre la cause efficiente humaine et les deux causes simondoniennes (extrinsèque/intrinsèque), première étape d'une émancipation formelle de l'objet technique de l'historicité anthropologique. Cette émancipation de l'ontologie de l'objet technique sont indispensables pour formuler la possibilité d'un dépassement métaphysique de la conception instrumentale de la technique. En effet, si une perspective contemporaine ne fait plus de l'objet technique qu'un instrument parce qu'elle mécomprend le processus de production, elle risque de considérer comme instrument tout objet qui peut être produit. Or, l'ustensilité ontologique des étants (utils) mène de fait à leur utilisation, et à une énième modalité de production instrumentale : utiliser le soleil pour produire de l'énergie, c'est concevoir un mode de production (de l'énergie) utilisant le soleil. Le passage d'une domestication de l'énergie à la domestication du soleil n'est pas bénin. Penser que la production résulte intégralement de l'homme, c'est risquer de penser que l'homme possède l'intégralité des étants en

²⁴⁷ (Château, 2010, p. 17)

²⁴⁸ (Simondon, 1995, p. 22)

tant qu'ils s'en rencontrent dans l'ustensilité, comme nous l'explicitons en détaillant les enjeux de l'analyse heideggérienne.

Comme le laisse entendre les sections précédentes de cette thèse, nous posons l'hypothèse que les notions de devenir (de l'objet technique), ou de genèse comme qualité intrinsèque et non plus dépendante de l'historicité humaine, peuvent être saisies à partir des catégories qu'Aristote nous propose de penser. Simondon ne s'attache pas uniquement à la cause efficiente de l'objet technique, de sorte que l'objet technique résulterait exclusivement de l'action fabricatrice de l'homme. Il reconnaît bien entendu l'impact de l'homme dans la causation de l'objet technique : il nomme l'ensemble formé par les exigences mouvant la production de l'objet par l'homme les causes extrinsèques, puisqu'elles se trouvent déjà entrer elles-mêmes dans une réticulation multiface, faite de contraintes économiques, politiques, sociales, etc. Les causes extrinsèques mettent à jour la viabilité et la faisabilité de l'objet technique dans le système production-consommation qui l'engendre. Mais si la sphère humaine est cause extrinsèque de l'objet technique, il faut en déduire que la possibilité de l'organisation de cet objet est complétée par des causes dites intrinsèques, témoignant elles-mêmes *d'autre chose que de l'homme*, ce qui entre en tension avec la conception instrumentale de l'objet technique. Une lecture de la remise en question de l'homme comme cause efficiente de principe d'organisation technique nous permet d'établir une lecture comparant la causalité chez Simondon et les quatre causes d'Aristote. L'analyse de la causalité par Aristote a longuement été remise en question, et il ne s'agit pas ici d'établir une métaphysique d'obédience aristotélicienne, mais plutôt d'explicitier un processus métaphysique à l'aide des catégories qui nous sont données à penser.

Les quatre causes aristotéliciennes (finale, motrice, formelle, matérielle) ne sont plus considérées comme entrant à parts égales dans le processus poïétique, et l'homme semble être devenu « cause » lui-même de l'objet. Il est en effet considéré comme cause efficiente de l'objet technique. Il est principe premier de son changement et de son repos, c'est-à-dire de la venue au monde de l'objet technique « en ce sens que l'auteur d'une décision est cause de son action, que le père est cause de son enfant, et que, d'une manière générale, l'argent est cause de ce qui est fait, et ce qui fait changer de ce qui est changé²⁴⁹. » En plus d'être cause efficiente, l'homme serait également cause finale de l'objet technique en ce qu'il lui assigne une fin à laquelle l'objet la technicité de l'objet ne peut déroger, comme le four a pour cause finale de cuire ou réchauffer. La fin étant ici entendue comme but (ou finalité, objectif), et non pas comme terme (ce qui termine une série)²⁵⁰.

Cependant, c'est au niveau de la forme et de la matière qu'il faut avant tout repenser la causation de l'objet technique. En ce qui concerne la cause matérielle, on ne considère habituellement plus que « l'airain est cause de la statue et l'argent de la coupe²⁵¹ », au sens où la

²⁴⁹ (Aristote, 1999, II, 3, 194b-195a)

²⁵⁰ (Aristote, 1999, II, 2, 194a)

²⁵¹ (Aristote, 1999, II, 3, 194b-195a)

cause matérielle est immanente à la matière dont l'objet est fait. L'homme est considéré comme cause de la statue et de la coupe devant et avant la matière ; il est celui qui choisit la matière dont sera faite sa production. La matière perd son statut de cause, de sorte que l'airain et l'argent ne sont plus que des qualités secondaires de l'objet. En ce qui concerne la cause formelle, c'est-à-dire le principe du genre de l'objet ou sa quiddité, elle semble intégralement subordonnée (et donc co-substantielle mais également postérieure) à la finalité que lui assigne l'homme. La forme en creux de la coupe ou du four dépend de la finalité récipiendaire décidée par l'homme. C'est dans le passage de cette cause formelle sous la cause efficiente que se situe l'amalgame majeur entre ustensilité et instrumentalité.

Ainsi, l'instrumentalisation de l'objet ordonne aujourd'hui que causes formelles et finales se mêlent et s'adaptent aux besoins de l'homme entendu comme cause efficiente (motrice avec un agent), là où la cause matérielle n'est plus qu'un prédicat de qualité. C'est dans cette perspective que Kant a pu dire de l'objet que « sa cause efficiente s'est accompagnée de la pensée d'un but auquel l'objet doit sa forme²⁵². » On retrouve ici la théorie qui fait du plan précédant la conception de la maison, ou de la maison lorsqu'elle est encore *en plan*, une « idéalité de ce qui n'existe pas encore²⁵³. » Cette préconception, cette idéalité est située dans l'esprit de l'architecte, donc dépendante de l'agir fabricant humain. En somme, l'objet technique est ici réduit à sa programmation (ou conceptualisation menée à terme) par l'homme et à sa valeur d'instrument. Dès lors, l'objet technique n'a pas de devenir propre ou en soi, celui-ci étant situé dans la cause efficiente qui lui donne forme.

Pourtant, la lecture d'Aristote nous permet de supposer que la finalité que l'homme dépose dans l'objet technique n'épuise pas le devenir de cet objet. Concernant la nature du devenir, il écrit : « parmi les choses qui deviennent, certaines sont des productions de la nature, d'autres, de l'art, d'autres, enfin, du hasard²⁵⁴. » Dans cette classification, l'objet technique n'est ni produit par la nature ni par le hasard, mais par l'art. L'art renvoie ici à l'intervention humaine (*poiésis*), c'est-à-dire entre autres à la *technè*, comme Heidegger rappelle que l'art portait en Grèce antique « l'humble nom de τέχνη²⁵⁵. » La classification aristotélicienne distingue en effet les productions naturelles des réalisations qui ne le sont point, et qui sont issues de l'art, d'une faculté ou de la « pensée²⁵⁶ ». La création de l'objet technique est donc bien une création artisanale par essence, une fabrication pratique, de main d'homme. Pourtant, cette organisation de l'objet technique,

²⁵² (Kant, 1982, p. 134, §43) Nous soulignons.

²⁵³ (Rizk, 2018, p. 69) Rizk reprend ici l'exemple donné par Marx, dans Marx, K. (1969). *Le Capital*. Flammarion, p. 139-141, Livre I.

²⁵⁴ (Aristote, 2014, p. 153, Livre VII, Z, 7 (1032a-1033a) < Analyse du Devenir - Ses différentes espèces)

²⁵⁵ (Heidegger, 1954/1958a, p. 46)

²⁵⁶ « Tel est donc le devenir des productions naturelles ; les autres productions se nomment réalisations. Toutes les réalisations proviennent, soit de l'art, soit d'une capacité, soit de la pensée. » (Aristote, 2014, p. 153, Livre VII, Z, 7 (1032a-1033a))

causée par la cause efficiente humaine, n'épuise par la genèse de l'objet. Car pour Aristote, comme le suggère la précédente citation, productions naturelles (plante, animal, humain, etc.) comme réalisations a-naturelles (objet technique, idée, etc.) sont en capacité *de devenir*. Aristote ne nie pas que les réalisations de l'art, et donc l'objet technique, soient « celles dont la forme est dans l'esprit de l'artiste²⁵⁷. » Mais selon lui, cette situation initiale n'épuise pas le devenir de l'objet, qui se trouve en lui-même comme être de devenir. En un mot, l'homme n'est pas cause efficiente de l'objet (finale), mais cause motrice, c'est-à-dire principe de son organisation. Ce qui permet à l'objet technique de porter en lui son essence ou cause formelle, la technicité, et non de la faire reposer sur l'homme qui devrait la déposer dans l'objet technique.

C'est également cette liberté ontologique du devenir propre à l'objet technique que semble ouvrir Simondon, lorsqu'il ramène le devenir des objets techniques à deux types de causalité : les causes extrinsèques, rabattues sur les conditions systémiques humaines ; et les causes intrinsèques, entendues comme les conditions de possibilité internes à la concrétisation de l'objet technique. C'est ainsi qu'il faut entendre que la quiddité ou la substance formelle sont dégagées, ou plutôt engagées à nouveau, dans *la cause intrinsèque qui fait du mouvement* (δύναμις) *la source des objets techniques*. Simondon nous permet de dégager la cause motrice de la cause efficiente. Si une cause intrinsèque le conditionne, la substance de l'objet technique doit être entendue non seulement dans sa réalité en acte (l'objet concret), mais aussi dans sa puissance enactée (l'objet en devenir se concrétisant). La puissance, ou *potentia*, s'identifie ici à une forme de virtualité d'organisation. Elle n'est pas un manque, mais une possibilité d'être, ou plutôt l'être en tant qu'il est déjà être dans son devenir. L'objet technique conserve donc son identité à soi lors de la concrétisation : si l'être se fait par le processus constant, continu et immanent d'individuation, les objets techniques sont essentiellement inscrits dans le devenir, en ce sens qu'ils ne peuvent pas ne pas s'y situer déjà. De sorte, Simondon rétablit l'objet technique sur le plan de la (méta)physique aristotélicienne en libérant la matière du joug exclusif de l'instrumentalité, ou en libérant les étants du regard instrumental d'une cause efficiente.

b. La concrétisation, entre acte et puissance.

La question de la concrétisation, une fois examinée à l'aune des causes intrinsèques (au lieu de n'être subordonnée qu'aux causes extrinsèques), dépasse le principe déterministe de l'instrumentalité, au sens pratique qui est celui de Marx lorsqu'il soumet l'objet technique à la finalité politico-économique du travail, de la production et du travailleur. Comme le rappelle Jean-Hugues Barthélémy, « ce fonctionnement de l'humain qui travaille et utilise l'objet technique *masque*, en devenant paradigme, la technicité proprement dite de l'objet technique, *qui réside dans son propre fonctionnement* et non pas dans son *usage* par le fonctionnement de l'homme²⁵⁸. » La concrétisation formelle de l'objet technique à travers son fonctionnement, ou

²⁵⁷ (Aristote, 2014, p. 153, Livre VII, Z, 7 (1032a-1033a))

²⁵⁸ (Barthélémy, 2008, p. 126) Nous soulignons.

propre mouvement d'organisation, est dès lors entendue selon la formule aristotélicienne, comme « la puissance et l'acte [qui] s'étendent au-delà des cas où l'on se réfère seulement au mouvement²⁵⁹. » La concrétisation atteste d'une puissance interne de développement, d'individuation, où le mouvement de la matière est un mouvement de retour sur soi-même. Il faut donc entendre que l'objet technique se concrétise, ou devient ce qu'il est déjà en puissance, et qu'il est en puissance son devenir. Les concepts de puissance et d'acte tels que les entend Aristote nous permettent ici de détailler et d'explicitier le sens métaphysique de la causalité chez Simondon, mais également de tracer une distinction entre ces deux auteurs.

Au sens aristotélicien, la puissance est ce qui « se définit un principe de changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre²⁶⁰. » La ductilité de l'argile, qui permet de le mouler en brique, est contenue d'avance dans la matière argileuse, l'ouvrant à un devenir issu d'une recombinaison ou d'une transformation. Cela permet de dire de la brique qu'elle est en puissance dans l'argile, ou que l'argile porte la brique en puissance. Tout cela est question du devenir de l'objet. Mais la puissance du devenir de l'objet technique, ou sa concrétisation, n'implique aucunement la plénipotentialité de ce devenir, ni métamorphie absolue de l'objet. L'objet technique est son devenir mais ne saurait réunir tous les devenirs. En somme, sa puissance n'entraîne pas la liberté de toutes ses formes, de sorte qu'à chaque puissance répond une impuissance correspondante. Il n'est pas possible à l'argile de porter la planche de bois en puissance. Par conséquent, le devenir d'une forme entraîne la privation ou impossibilité d'une autre, tout comme la liberté de choix qui précède une décision est le seul moment de liberté pleine, par l'ouverture aux compossibles qu'il opère. Le « je préférerais ne pas » que prononce récurrentement le Bartleby d'Herman Melville est un bon exemple littéraire de cette posture d'indécision extrême. Puisque la décision elle-même sélectionne un état, elle est à la fois puissance de réalisation de cet état et impuissance des autres – qu'il s'agisse de ne pas les posséder complètement (le four ne possède pas complètement la puissance de chauffer, car la qualité du chaud se manifeste sous nombre de modes auquel il ne peut accéder), ou de ne pas posséder du tout (le four ne possède pas la puissance de refroidir).

L'approche simondonienne d'un devenir contenu dans les causes intrinsèques de l'objet, en plus de ses causes extrinsèques, s'oppose donc aux philosophies affirmant la contingence de l'acte et de la puissance. C'est également l'objet d'Aristote qui fait explicitement référence à l'école mégarique. L'école de Mégare affirme qu'il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte, et qu'il ne peut y avoir puissance lorsqu'il n'y a pas d'acte. « Ainsi, celui qui ne construit pas n'a pas la puissance de construire, mais seulement celui qui construit, au moment où il construit²⁶¹. » Ceci soulève un paradoxe que réfute Aristote, puisqu'au moment où cesse le mouvement, celui qui l'effectuait n'a plus en puissance la possibilité de ce mouvement. Dès lors, comment celui qui construit pourrait-il se remettre à construire, si au moment où il s'arrête de construire, il en *perd les moyens* ?

²⁵⁹ (Aristote, 2014, p. 185, Livre IX, Θ, 1 (1045b-1046a))

²⁶⁰ (Aristote, 2014, p. 185, Livre IX, Θ, 1 (1045b-1046a))

²⁶¹ (Aristote, 2014, p. 187, Livre IX, Θ, 3 (1046b-1047b) < Réalité de la notion de possible. Polémique contre l'École de Mégare)

Comment retrouve-t-il ce mouvement permettant l'acte, s'il ne l'avait plus en possibilité ? Acte et puissance sont ici inséparables, de sorte que le devenir (actualisé) de l'objet technique est déjà contenu en puissance comme cause intrinsèque de l'objet.

En s'opposant, par la description de causes extrinsèques et intrinsèques, aux lectures philosophiques du réel qui considèrent l'acte et la puissance comme deux modalités contingentes, Simondon semble formuler une lecture ontologique de l'objet réconciliable avec la métaphysique d'Aristote. Malgré la fécondité de ce dialogue, il nous faut néanmoins rappeler que Simondon s'oppose frontalement à l'hylémorphisme aristotélicien, qui est une figure du substantialisme. Si le substantialisme pose la question de la genèse de l'individu, il propose néanmoins un principe d'individuation « inengendré », c'est-à-dire portant en soi les principes de sa propre actualisation. L'hylémorphisme considère que l'être se compose de la réunion d'une matière et d'une forme, en puissance et en acte, qui en font la substance. Il n'y a donc pas engendrement de l'individu, mais simple « présence » de l'être – fut-ce en puissance. L'être est déjà en puissance ; voilà pourquoi les quatre causes aristotéliennes (matérielle, motrice, formelle, finale) se trouvent déjà en l'être causé. En aparté, on comprend dès lors en quoi la cause motrice d'Aristote diffère bel et bien de la cause efficiente, qui l'a pourtant remplacée à partir de la philosophie médiévale.

Simondon s'oppose donc à l'hylémorphisme, jugé trop simpliste dans son analyse de la production. Pour l'hylémorphisme, comme nous l'avons dit, le moulage d'une brique consiste en l'introduction de la matière (l'argile) dans une forme (le moule). Simondon fait cependant remarquer que la matière comme la forme ont déjà été préparés, préorganisés mais surtout *préformés* pour l'opération du moulage : l'argile n'est pas brute, et le moule est matériellement défini et configuré, ce qui présuppose *a minima* le milieu associé de l'objet, et donc l'impossibilité de son indépendance substantielle. Ainsi, selon Simondon, l'hylémorphisme aristotélicien semble omettre que la matière et la forme sont elles-mêmes préalablement produites, ou faites matière et forme, par un certain nombre d'opérations techniques²⁶². Par conséquent, les causes intrinsèques simondoniennes vont au-delà du substantialisme, pour s'attacher à l'individuation de l'objet technique *en ce qu'il est engendré*. La genèse de la brique selon Simondon n'est pas simplement issue de ce qu'une matière argileuse est formée par un moule rectangulaire. Il s'agit plutôt d'un objet technique enacté et concrétisé via son milieu associé (le moule mis en forme de rectangle) et les propres causes intrinsèques permettant sa réalisation (ici le fait que l'argile soit une matière ductile, qui puisse être moulée) – sans compter bien entendu les causes extrinsèques (la nécessité pour l'homme de produire des briques).

Dès lors, nous pouvons expliciter la façon dont la causalité aristotélicienne se situe dans l'analyse de Simondon. En reprenant les catégories de l'acte et de la puissance telles que les formule Aristote, les objets techniques simondonien sont en acte, sous une modalité qui n'est pas celle de la puissance, mais de la réalité enactée. Leur mode d'exister est l'existence en acte. Une porte n'existe pas uniquement dans l'esprit de son concepteur : pour être objet technique, elle a été concrétisée, réalisée. Cependant, elle existait aussi en puissance dans l'esprit de son

²⁶² (Simondon, 2014a, p. 367-372)

concepteur. Les objets techniques existent donc en acte sans nier leur existence en puissance, c'est-à-dire qu'ils sont en même temps qu'ils deviennent, et il est de leur essence de devenir. Leur forme n'annule pas le mouvement, comme Aristote indique que « l'acte sera alors [à la puissance] comme l'être qui bâtit est à l'être qui a la faculté de bâtir, l'être éveillé à l'être qui dort, l'être qui voit à celui qui a les yeux fermés mais possède la vue, ce qui a été séparé de la matière à la matière, ce qui est élaboré à ce qui n'est pas élaboré²⁶³. » Si l'acte peut être en réalité et en puissance, l'acte de concrétisation des objets techniques n'y fait pas exception chez Simondon : l'objet technique peut être substance relativement à la matière qui le compose (objet technique en acte), et peut être mouvement relativement à sa puissance de concrétisation (objet technique en devenir). Bien entendu, ces deux modalités se dissocient ontiquement en se concrétisant, de sorte qu'un objet technique présent ne peut être en devenir au même moment. Une porte est actuellement présente devant soi, ou ne l'est pas – elle n'a pas d'état d'incertitude ou d'indétermination, contrairement aux objets microscopiques qu'étudie la physique quantique. Ces deux modalités (acte et puissance) sont néanmoins ontologiquement portées par l'objet : ce qui est possède à chaque instant la puissance de devenir.

En rappelant que l'objet technique est également issu de causes extrinsèques, Simondon considère qu'il n'est pas entièrement porté par lui-même. Les conditions de sa réalisation concrète dépendent des besoins et des moyens socio-économiques humains (causes extrinsèques). Pour Simondon, il s'agit essentiellement de causes ontiques, pratiques, factuelles, accompagnant la mise en place de l'objet technique. Les causes extrinsèques sont des causes relatives à la mise en acte de l'objet technique. Cependant, ces causes extrinsèques sont également puissance de l'objet technique, ce qui explique la confusion entre cause motrice et cause efficiente. Car l'homme, puisqu'il est cause extrinsèque, est bien lui aussi une cause motrice de l'objet technique. Le devenir de l'objet technique est en puissance chez l'homme, car l'homme est puissance de l'objet technique, c'est-à-dire *mouvement de sa réalisation* : il produit l'objet technique. Il s'agit ici de référer à l'intention créatrice. Chez Aristote, ce passage de la puissance à l'acte par l'entéléchie (mouvement de ce qui est en puissance) s'effectue comme chez tous les êtres « qui ont en dehors d'eux-mêmes le principe de leur réalisation²⁶⁴. » Or l'objet technique, produit par l'homme, a indéniablement en dehors de lui-même le principe de sa réalisation (son organisation en ce qu'elle s'acte). C'est en ce sens fort que l'homme est milieu intérieur chez Leroi-Gourhan, ce que ne nie pas Simondon. Néanmoins, si l'homme peut être décrit comme milieu intérieur, l'objet technique n'est jamais uniquement milieu externe (ou extérieur), puisqu'il a en lui-même le *principe de son actualisation*. En somme, le principe de réalisation de l'objet technique est situé en l'homme : l'homme produit les étants ontiques que sont le four, la brique, le moteur, etc. Tandis que le principe d'actualisation de l'objet technique est la capacité interne qu'a l'objet en puissance de passer en acte, rendant possible sa production. On retrouve ce qui ressemble bel et bien aux causes

²⁶³ (Aristote, 2014, p. 191, Livre IX, Θ, 6 (1048a-1048b) < Distinction de la puissance et de l'acte)

²⁶⁴ (Aristote, 2014, p. 192, Livre IX, Θ, 7 (1048b-1049b) < Quand une chose est puissance d'une autre)

extrinsèques et intrinsèques dans la question aristotélicienne de la causalité, par passage de la puissance en acte.

Il faut en déduire que les objets techniques chez Simondon sont en puissance, c'est-à-dire en acte en ce sens que l'acte par excellence est le *mouvement*, donc l'autoréalisation. L'actualisation de la puissance est alors la forme du devenir de l'objet technique.

C'est précisément en cette puissance de devenir ou de genèse que prennent racine à la fois l'évolution non-anthropologique des objets techniques, qui dissocie l'être de l'objet technique de l'historicité humaine, à la fois la crainte anthropomorphe de leur autonomie, qui pourtant ne saurait être complètement indépendante de l'homme comme principe de réalisation. Mais dans cette crainte d'autonomisation, on comprend que c'est précisément parce que l'homme est principe de réalisation de l'objet technique, que l'objet technique fait retour vers l'homme comme ce qui pousse ou entraîne sa propre actualisation. On peut donc remarquer que le principe de l'actualisation du milieu technique se distribue sous deux formes. D'une part les objets techniques sont dépositaires des conditions de leur propre actualisation (ils sont causes intrinsèques) ; d'autre part ils sont « puissance d'autre chose en vertu de leur nature propre²⁶⁵ », c'est-à-dire puissance de mouvement de la sphère artéfactuelle et existentielle humaine. Parce qu'ils sont réalisés par l'homme, ils influent sur sa situation en réponse. Les exemples les plus évidents de ce dernier point sont eux-mêmes de deux ordres.

En premier lieu, le finalisme associé aux objets techniques impacte directement la puissance (*potentia*) de l'homme. En effet, le marteau est puissance de construire, le four de chauffer. Il pourrait être dit que l'homme n'aurait qu'une puissance de bâtir et de chauffer moindre, c'est-à-dire rapidement rattrapée ou circonvenue par l'impuissance, s'il n'avait ces outils-là pour l'aider. Il pourrait par exemple bâtir (puissance) uniquement dans la mesure de ce qui se bâtit sans marteau (impuissance), d'où l'être de l'objet technique participe ontologiquement de la sphère d'existence de l'homme en ce point qu'il le libère de nombreuses contingences et accroît sa puissance. C'est aussi de cette façon que nous disions avec Heidegger que l'util renvoie au Dasein, au terme des systèmes de conjointures. En cela, si l'homme est effectivement principe de réalisation des objets techniques, les objets techniques sont puissance d'actualisation d'eux-mêmes, et de l'homme. Nous irions jusqu'à proposer que si l'homme crée l'objet technique, l'objet technique en retour crée l'homme. À l'appui de ce point, notre prochaine partie se proposera de formuler l'idée que les objets techniques sont une composante existentielle fondamentale à la genèse de l'homme en tant qu'homme et au principe de son évolution, permettant la mise en place des conditions de possibilités d'existence spatiales et temporelles du Dasein [cf.β.I.A].

En second lieu, la puissance des objets techniques de mouvoir l'humain en vertu de leur nature propre est cause du fait que les objets techniques transforment la société, et qu'à plus forte raison la technique façonne et modèle les habitudes du consommateur, ce qui peut aisément être élargi au

²⁶⁵ (Aristote, 2014, p. 192, Livre IX, Θ, 7 (1048b-1049b))

producteur, au travailleur, aux cultures et civilisations, pour englober notre conception métaphysique de l'étant mondain comme en témoigne cette ère dite de l'Anthropocène. Naturellement, le propos aristotélicien se situe au niveau ontologique et ne fait pas référence à ce principe de mouvement concret, lequel nous semblait néanmoins pertinent à évoquer.

Pour reprendre ces éléments clefs, nous pouvons avec Simondon formuler la cause intrinsèque (comprise en tant que mouvement ou cause motrice de la puissance) comme source de la genèse des objets techniques. C'est d'abord en l'objet technique que se trouve la puissance qu'il a d'être ou de ne pas être, sa puissance d'actualisation. L'homme est indéniablement cause extrinsèque, fabricatrice de l'objet technique, et dont dépend naturellement la réalisation édictée de l'objet technique. Cependant, cet objet est bel et bien principe de sa propre concrétisation, non seulement parce qu'il est cause de son devenir, mais aussi parce qu'il est puissance d'autre chose, à savoir du mouvement qu'il initie (chauffer, refroidir, tourner, etc.) et de certaines conséquences cette fois purement pratiques qui impactent la société. Si cette ontogenèse doit être lue comme la croisée de causes intrinsèques et extrinsèques, alors l'objet technique, selon le mot d'Aristote, n'est pas « ce qui est seulement en acte [mais] ce qui est d'une part en acte d'autre part en puissance²⁶⁶. » La concrétisation des objets techniques s'affirme donc comme entéléchie, car elle est mouvement de ce qui est en puissance. Mais concevoir la genèse de l'objet technique comme relevant de la concrétisation n'implique pas une conception finaliste de la réalité technique. Lorsqu'Aristote écrit que, « par exemple, de l'altéré, en tant qu'altérable, l'entéléchie est altération²⁶⁷ », nous pouvons affirmer que *du concret (ou du concrétisé), en tant que concrétisable, l'entéléchie est concrétisation*. Il s'ensuit que la définition du devenir de l'objet technique chez Simondon prend bel et bien le rapport d'un « mouvement²⁶⁸ » ou d'une entéléchie, celui de concrétisation.

Nous émettons l'hypothèse que la conception de l'objet technique comme *mouvement de concrétisation* entre la virtualité et la matière concrète permet seule d'assurer à l'objet technique une réalité d'existence viable. Celle-ci sera le dernier point de notre argumentation cherchant à établir les prémisses d'une ontologie de l'objet technique, et nous permettra de poser les fondements à l'analyse que nous ferons en troisième chapitre de cette partie, sur la distinction entre le mode d'existence de l'objet technique et le mode d'existence de l'objet (bio)technoscientifique. Nous allons donc proposer une lecture de la notion simondonienne de milieu associé, en ce qu'elle nous ouvre la possibilité de penser un milieu hypertélique, c'est-à-dire un milieu dans lequel le principe d'organisation de l'objet technique dépend exclusivement et pathologiquement de l'humain comme cause extrinsèque apte à garantir les conditions de « survie » (ou persistance) de l'objet technique.

²⁶⁶ (Aristote, 1999, III, 1)

²⁶⁷ (Aristote, 1999, III, 1)

²⁶⁸ « L'acte de la chose qui est en puissance, quand on la prend dans l'entéléchie qu'elle possède en tant qu'elle est en acte non en elle-même mais comme mobile, est mouvement. » (Aristote, 1999, III, 1)

c. Le milieu, entre association et hypertélie.

Lorsqu'il se concrétise, l'objet technique n'est pas objet dissocié dans l'air, ou *séparé*, comme Simondon l'a cru du *Zeug* heideggérien que traduisait « ustensile ». Si l'objet technique n'est jamais objet séparé, il nous faut comprendre à quoi il est lié, ce qui implique de formuler la possibilité d'un milieu dans lequel se réalise et s'énacte l'objet technique. Pour Simondon, la réalité d'existence viable qui permet au devenir de l'objet technique d'actualiser son mouvement de concrétisation est celle du « milieu associé²⁶⁹. »

Les liens génétiques du milieu extérieur, liens inexistantes chez Leroi-Gourhan puisque les réalités techniques ne prennent essence que depuis et à partir du milieu intérieur (le sujet intentionnel humain), revêtent au contraire chez Simondon une importance primordiale. Les réalités techniques forment des ensembles réticulaires faisant jouer l'objet et son environnement, de sorte que les éléments formant milieu associé de l'objet technique se répondent. Ce milieu associé est défini comme « la récurrence de causalité dans un milieu que l'être technique crée autour de lui-même et qui le conditionne comme il est conditionné par lui²⁷⁰. » C'est parce que les objets interagissent entre eux et s'engendrent qu'ils se maintiennent en possibilité d'exister. Ainsi, l'inexistence d'un composant (inexistence elle-même corrélée à sa concrétisation propre) entraînera l'inexistence d'un composé auquel ce composant aurait été nécessaire. Un ordinateur ne pourrait exister si le processeur n'existait pas, puis n'avait pas été engendré, densifié, individué ; mais également si le réseau électrique n'existait pas, de sorte à former avec l'ordinateur un ensemble technique réel – avant même que ne se pose sa construction matérielle en termes socio-économiques. En ce sens également, l'offre et la demande humaine autour de cet ordinateur n'auraient pas existé s'il n'avait pas été rendu possible par ses causes techniques intrinsèques. Simondon écrit que « l'outil n'est pas fait seulement de forme et de matière ; il est fait d'éléments techniques élaborés selon un certain schème de fonctionnement et assemblés en structure stable par l'opération de fabrication. *L'outil recueille en lui le résultat du fonctionnement d'un ensemble technique*²⁷¹. » C'est précisément le point que l'hylémorphisme aristotélicien évacue selon lui. L'objet technique aristotélicien est un objet technique « séparé », c'est-à-dire contenant en lui le principe de son mouvement. Mais nous avons vu que l'humain, cause extrinsèque, était également principe du mouvement de l'objet technique chez Simondon, en ce qu'il est principe de réalisation, là où l'objet technique est principe de son actualisation. L'objet technique ne s'insère donc pas dans un réseau vide, mais dans un réseau *plein*, celui des divers éléments organisant son milieu associé.

Il faut en conclure que l'objet technique force son milieu et y participe comme moteur d'organisation. Il permet dès lors au milieu associé de se structurer autour de l'objet, et de structurer l'objet. D'une part, l'objet technique influence l'environnement socio-économique,

²⁶⁹ (Simondon, 1989, p. 56)

²⁷⁰ (Simondon, 1989, p. 57)

²⁷¹ (Simondon, 1989, p. 75) Nous soulignons.

c'est-à-dire son « milieu géographique²⁷². » De l'autre, il nécessite et provoque également le développement de son « milieu technique²⁷³ », c'est-à-dire de l'environnement impliqué dans son fonctionnement et sa concrétisation. Le train appelle ou arraisonne le rail, la voie ferrée, le système d'alimentation ferroviaire, etc. On trouve chez Simondon l'exemple aujourd'hui emblématique de la turbine Guimbal, que nous reproduisons dans son intégralité.

Tel est l'ensemble constitué par l'huile et l'eau en mouvement dans la turbine Guimbal et autour d'elle. Cet ensemble est concrétisé et individualisé par les échanges thermiques récurrents qui ont lieu en lui : plus la turbine tourne vite, plus la génératrice dégage de chaleur par effet Joule et pertes magnétiques ; mais plus la turbine tourne vite, plus la turbulence de l'huile autour du rotor et de l'eau autour du carter s'accroît, activant les échanges thermiques entre le rotor et l'eau²⁷⁴.

La concrétisation n'opère pas une simple conjonction entre le milieu géographique-économique et le milieu technique, mais crée en l'occurrence un milieu associé, sans lequel il ne peut y avoir ni viabilité abstraite ni existence concrète de l'objet technique. Ce milieu mêle des éléments artificiels aux composantes structurelles de son fonctionnement et les médiatise. De sorte, il est capable de se conditionner lui-même, c'est-à-dire de garantir dans une certaine mesure la possibilité dudit fonctionnement.

Par conséquent, le milieu associé « n'est pas fabriqué, ou tout au moins pas fabriqué en totalité²⁷⁵. » Il s'agit d'un mouvement d'adaptation réticulaire entre plusieurs éléments ou individus techniques, qui se détache d'un rapport immédiat à l'historicité humaine comme productrice des formes techniques. Simondon considère que « l'adaptation-concrétisation est un processus qui conditionne la naissance d'un milieu au lieu d'être conditionné par un milieu déjà donné²⁷⁶. » L'objet technique ne s'insère donc pas dans un milieu associé auquel le prédestinerait un facteur extrinsèque, mais crée les possibilités de sa perpétuation et de son mouvement en concrétisant son propre milieu associé.

Naturellement, ce milieu technique que l'objet instaure et demande devient dès lors une nécessité interne, donc un principe coercitif (comme le nom de nécessité ou de cause l'indique) indispensable à sa genèse. Le train ne peut pas être sans les roues ferroviaires, qui ne peuvent pas être sans le rail. Comme le formule Jean-Yves Château, « la genèse de l'objet déborde l'objet et rend nécessaire la création d'un nouveau milieu pour lui-même²⁷⁷ », au risque paradoxal de tomber sous le joug d'une « hypertélie²⁷⁸ » l'arrimant trop étroitement audit milieu.

²⁷² (Simondon, 1989, p. 51)

²⁷³ (Simondon, 1989, p. 51)

²⁷⁴ (Simondon, 1989, p. 57)

²⁷⁵ (Simondon, 1989, p. 57)

²⁷⁶ (Simondon, 1989, p. 55)

²⁷⁷ (Château, 2010, p. 31)

²⁷⁸ (Simondon, 1989, p. 50)

La notion simondonienne d'hypertélie est pertinente à plus d'un titre pour notre thèse, notamment en ce qu'elle est nécessaire à notre étude du mode d'existence des objets technoscientifiques [cf.α.III.A]. Pour rappel, l'objet technoscientifique, notamment issu du développement des NBIC, est ce qui pousse le rapport *Converging Technologies for Improving Human Performance* de Roco et Bainbridge à accorder un statut aux discours transhumanistes dans les débats relatifs aux mutations contemporaines de la technique. La question de l'objet technoscientifique est donc indispensable, à l'heure actuelle, à toute étude métaphysique de la technique et de ses objets.

La notion d'hypertélie renvoie à la spécialisation excessive du milieu de l'objet technique. Selon Simondon, « l'évolution des objets techniques manifeste des phénomènes d'hypertélie qui donnent à chaque objet technique une spécialisation exagérée et le désadaptent par rapport à un changement même léger survenant dans les conditions d'utilisation ou de fabrication²⁷⁹. » Tous les objets techniques sont insérés dans un milieu et certains d'entre eux y sont sur-adaptés de sorte qu'ils ne fonctionnent que dans des conditions spécifiques. La spécificité de leur fonctionnement à un type de milieu prédéfini les empêche de s'ajuster à tout autre milieu que le leur propre. Les objets technologiques dont la composition est la plus complexe et la fin la plus spécifique y sont notoirement sujets, lorsqu'ils sont couplés énergétiquement au milieu. Nous reproduisons ici un exemple qui ne nécessite pas de connaissance technique préalable, contrairement à la comparaison simondonienne entre le moteur synchrone monophasé et le moteur synchrone triphasé²⁸⁰. Hadi Rizk décrit le cas d'un avion-fusée dont le statoréacteur ne peut être mis en route qu'à 15 000 mètres d'altitude, « ce qui exige qu'il soit transporté initialement sur un autre avion²⁸¹. » Sans cet autre avion, où réside toute la sujétion hypertélique du premier à son milieu, la sur-adaptation technique de son statoréacteur cloue l'avion-fusée au sol. De la même façon, nous considérons le prototype de réacteur thermonucléaire à fusion nucléaire ITER comme un cas technique caractéristique d'un milieu hypertélique. ITER ne pourrait (car le prototype n'est pas encore porté à maturité) démarrer qu'à l'aide d'une petite centrale nucléaire, et finalement fonctionner comme un individu technique cohérent qu'à la condition de posséder un tokamak spécifique – la chambre censée confiner la fusion et stocker la chaleur produite. ITER serait donc intégralement dépendant d'un environnement extrêmement singulier qui le désadapterait de tout autre type de milieu.

La singularité de la notion d'hypertélie est contenue dans son *caractère d'étrangeté*, ou de pathologique au sens canguilhemien du terme. Nous avons vu que les causes intrinsèques antécédant l'objet technique relevaient d'une capacité d'adaptation garantissant sa viabilité interne et la potentialité de son organisation. Cette adaptabilité fondamentale, qui sous-tend la causalité intrinsèque de l'objet technique chez Simondon, s'efface lorsque l'objet technique est en relation hypertélique avec son milieu.

²⁷⁹ (Simondon, 1989, p. 50)

²⁸⁰ (Simondon, 1989, p. 51-52)

²⁸¹ (Rizk, 2018, p. 10)

Le caractère d'étrangeté de l'hypertélie semble dès lors *inverse* à celle de l'étant qui laisse le Dasein désemparé chez Heidegger [cf. a.II.A]. Pour Heidegger, l'étant qui laisse le Dasein désemparé n'accomplit plus la fonction (fût-elle symbolique) que l'homme avait placée en lui. Il brise la chaîne des conjointures qui devaient renvoyer au Dasein. Lorsque l'avion à l'aile brisée est cloué au sol, il ne renvoie plus qu'à l'étant là-devant qu'il est, au lieu de l'étant à-portée-de-la-main qu'il présente d'ordinaire. Au contraire, le rapport d'étrangeté de l'avion-fusée (au statoréacteur hypertélique) cloué au sol provient de ce qu'il est sur-adapté ou sur-spécialisé – et non pas inadapté ou désadapté. En somme, l'objet technique au milieu hypertélique est pris dans un système de conjointures unique, et tout l'environnement mis en place autour de cet objet technique est également dédié au maintien de cette chaîne de renvois inamovible (un complexe techno-industriel atomique, un accélérateur de particules, etc.). L'hypertélie est donc le résultat d'une étrangeté entre objet et milieu. L'ustensilité d'un objet technique sur-adapté à un type spécifique de milieu ne s'exprime que dans un système de renvois unique.

Cette inadaptation technique est peut-être aussi étrange que d'essayer d'envisager l'incapacité pour l'humain de s'adapter à son milieu. Si, selon le mot de Leroi-Gourhan, la primaire inadaptation de l'homme au monde est son « trait génétique significatif²⁸² », alors la néoténie épiméthéenne est justement ce qui permet ensuite à l'humain de s'adapter, sans se spécialiser. C'est notamment par la mise en place d'un système prothétique et artéfactuel complexe que l'homme va projeter l'expression de sa plasticité essentielle dans le monde. Un objet technique qu'une sur-adaptation empêche d'évoluer hors d'un milieu donné (le cas de l'hypertélie) fait étrangeté exactement au même titre que l'homme s'il était sur-adapté à un milieu, donc inadapté aux autres. L'étrangeté d'une technique mésadaptée, faisant écho à l'étrangeté d'un homme mésadapté, nous permet d'expliquer la comparaison soulevée par Bernard Stiegler lorsqu'il indique que « l'objet technique aurait tendance à s'émanciper de toute spécialisation comme le vivant humain est susceptible de s'adapter aux milieux les plus variés du fait de l'amovibilité de ses organes²⁸³. » Nous entendons ici le mot organe dont son acception large d'*organon* aristotélicien, faisant écho à toute prothèse technique qu'emploie l'homme, qu'elle soit biologique (la main) ou technique (le marteau). Pour Stiegler, il est possible d'établir un rapport entre la vicariance de l'humain et celle de l'objet technique : tous deux s'émancipent de la spécialisation du fait de l'ouverture que permet la structure plastique de leur organisation. On retrouve dans le terme « amovibilité » la question du mouvement aristotélicien qui fonde en réalité la question du devenir de l'être. L'hypertélie est étrangeté en ce que l'objet technique se sur-adapte à un milieu externe, donc se rend inapte au processus d'adaptation lui-même (le conditionnement réciproque de son milieu associé) et à tout mouvement formel. Si l'on comparait ce processus de fermeture technique à la fermeture hypothétique du vivant, il faudrait considérer une plante en serre incapable de s'adapter à autre chose que des conditions univoques, spécialement créées pour elle.

²⁸² (Leroi-Gourhan, 1965, p. 48)

²⁸³ (Stiegler, 2018, p. 106)

Cette sur-spécialisation limite voire supprime ses capacités d'adaptation et, en conséquence, tout principe de mouvement et de devenir.

L'hypertélie caractérise donc une relation pathologique de l'objet technique à son milieu associé. L'objet technique entretient une dépendance fondamentale envers le milieu que l'homme organise autour de lui. Dès lors, pour Simondon, l'adaptation de l'objet « court après des conditions qui la devancent toujours, parce qu'elle ne réagit pas sur elles et ne les conditionne pas à son tour²⁸⁴. » L'hypertélie introduit donc une dépendance de l'objet technique à son milieu extrinsèque (entendu comme le système socio-économique humain est cause extrinsèque de l'objet technique). Le caractère pathologique de l'hypertélie fait alors pendant à la concrétisation « normale » qui s'effectue entre l'objet technique et son milieu associé. L'hypertélie est donc d'autant plus étrange que l'objet technique est censé faire circularité sur son milieu interne, en ce sens qu'il dépend et profite d'un ensemble d'éléments rendant sa concrétisation viable « comme une voûte qui n'est stable que lorsqu'elle est achevée²⁸⁵. » L'hypertélie déforme cet état de stabilité propre au devenir de l'objet technique, en empêchant le milieu associé de se faire « condition d'existence de l'objet technique inventé²⁸⁶. » C'est alors l'humain qui doit se faire condition d'existence de l'objet technique, et qui redevient cause efficiente donc finale en empêchant l'adaptation et l'organisation interne du devenir de l'objet technique. Là où la turbine Guimbal perpétue son propre mouvement, l'avion-fusée est conditionné par son milieu (l'avion lui permettant de démarrer à 15 000 mètres d'altitude). Contrairement au milieu associé, l'hypertélie est inhérente aux causes extrinsèques spécifiques que met en jeu l'humain lors de la fabrication d'un objet technique. Elle obéit donc à une forme d'instrumentalisation de l'objet technique, qui n'est plus considéré dans la technicité qu'il donne à voir, comme les étants se donnent sous l'esquisse de l'ustensilité, mais comme instrument créé par et pour l'homme. L'existence d'objets techniques en relation hypertélique avec leur milieu est donc au risque de devenir un symptôme du recouvrement métaphysique de la technicité de l'objet technique par la conception instrumentale des étants.

*

Comme annoncé, la conception de l'objet technique comme réalité ontique et non ontologique réside dans une intensification dans la façon dont l'humain se fait cause efficiente de l'organisation du monde et des choses. Selon nous, notre conception des étants mondains repose sur l'instrumentalisation de la choséité (être de la chose), dont l'ustensilité formelle risque de la faire confondre avec la technicité des objets techniques. Bien qu'elle n'en soit que la première étape, l'ontologie de l'objet technique devient dès lors un véritable enjeu philosophique.

Ce chapitre participe donc d'un dépassement de la définition de l'objet technique comme instrument créé par l'homme ou qui se détache de l'homme. Nous avons pour cela réévalué le

²⁸⁴ (Simondon, 1989, p. 56)

²⁸⁵ (Simondon, 1989, p. 56)

²⁸⁶ (Simondon, 1989, p. 57)

dualisme persistant entre organe et outil à l'aune des enjeux métaphysiques quant à notre instrumentalisation du vivant ou de ce qui porte organisme. À partir de ces mêmes enjeux, nous avons formulé une approche phénoménologique de l'être de l'étant « à dessein de », qui est de façon plus générale ce qu'Heidegger nomme un util, c'est-à-dire ce qui s'ouvre à une désignation. De sorte, si les objets techniques sont essentiellement à dessein et vicariants dans ce(s) dessein(s), du fait de porter la technicité, les choses mondaines s'offrent également comme ce qui peut être ou devenir à dessein de, dans le caractère de l'ustensilité. Nous avons pu en conclure que la conception instrumentale de la chose ne dépendait pas de son ustensilité intrinsèque, mais du Dasein auquel renvoie le système de conjointure et qui risque dès lors d'instrumentaliser les étants mondains. Par conséquent, ce n'est pas la technicité formelle des objets techniques qui induit la possibilité de penser l'instrumentalisation des étants, mais bien la conception instrumentale de la technique par l'homme qui fait de l'ustensilité et de la technicité les réceptacles de l'instrumentalité.

Par conséquent, l'ontologie de l'objet technique repose en définitive sur une analyse métaphysique de la concrétisation de l'objet technique, que nous avons proposé d'analyser à partir des catégories aristotéliennes et simondoniennes. Certes, l'objet technique ne peut jamais s'entendre indépendamment de la façon dont le conçoit ou l'esquisse l'homme, que ce soit dans son être à-portée-de-la-main ou dans sa causation extrinsèque. Mais nous avons formulé la possibilité de penser une ontologie de l'objet technique fondée sur l'organisation de l'objet, en rappelant qu'il possède un principe d'actualisation formel indépendant de la causation ou réalisation humaine. L'objet technique ne saurait être défini comme ce qui est composé par l'homme, puisqu'il maintient en lui-même le principe de sa genèse et de son devenir. La réalité technique n'est pas génétique, au sens simondonien, si elle ne s'ensuit pas d'une nécessité propre à l'objet. En somme, la genèse n'est pas point « d'origine²⁸⁷ » mais processus (mouvement) qu'il faut prendre et entendre constamment dans un devenir-être. Simondon renforce cette perspective en pensant, depuis le processus de genèse et de devenir, la permanence de l'objet technique à partir d'une unité ontologique, sa technicité. Peut-être cette partie aurait-elle été résolue dans l'une des rares notes de Simondon accompagnant son texte, mais dont l'ampleur de la complexité d'une part et de l'impact métaphysique de l'autre nécessitaient les précédents développements ; à savoir « l'évolution passée d'un être technique reste à titre essentiel dans cet être sous forme de technicité²⁸⁸. » L'objet technique est donc porteur d'une technicité formelle qui n'est pas déposée en l'objet par l'humain mais constitue son essence propre. Dès lors, la réalité de l'existence de l'objet technique ne s'ouvre logiquement à la pensée qu'en un milieu, comme toute série transductive – à l'inverse du *Kairos* grec qui ne peut être saisi qu'en l'instant jamais réinitié de sa présence. Le milieu au sens littéral d'environnement physique ne se laisse saisir que dans le milieu de son rapport avec l'individu : toute réalité est ainsi relationnelle. Comme le rappelle Victor

²⁸⁷ « Toute genèse véritable, qu'il s'agisse de l'être ou de la pensée, n'a pas d'origine, ni dans l'individu ni dans son milieu, ni dans leur adaptation. » (Petit, 2017, p. 16)

²⁸⁸ (Simondon, 1989, p. 20)

Petit, « un silex ou le travail à la chaîne, en tant que milieu technique, sont des faits aussi bien biologiques, psychologiques, que sociaux²⁸⁹. » L'objet technique se définit donc comme le corps organisé (ce qui ne signifie pas composé) qui porte le caractère formel de la technicité, en tant que ce caractère ouvre au milieu associé, ou hypertélique en ce qui concerne sa forme pathologique.

Il peut donc être avancé avec Victor Petit que « c'est Simondon qui radicalise la philosophie du milieu²⁹⁰. » La catégorie de moyen, de fin ou de production ne suffit pas pour penser l'objet technique. Elle tombe rapidement dans un écueil. Comme tout étant, l'objet technique se pense depuis la question de son milieu, lequel est ici milieu (technique) associé. Ainsi, chez Simondon, l'objet technique lui-même possède une réalité situationnelle qui prend la forme d'une récurrence, c'est-à-dire d'un échange participant entre l'objet et son milieu associé. Cette caractéristique ontologique de l'objet technique reste emblématique de la perception simondonienne du milieu comme inhérente à toute forme d'individuation (physiques, vitales, psycho-sociale et techniques). Elle relève également de sa méthode de pensée. Contrairement à la méthode lafittienne, elle ne part pas des éléments construits et constitués mais du processus d'ontogenèse, entendu directement comme « mi-lieu ou relation de deux réalités préalablement disparates²⁹¹. » Mais le milieu associé garantissant le couplage de l'objet technique, puisqu'il est également issu de l'organisation humaine, peut être constitué comme milieu proprement hypertélique. Il constitue alors un principe pathologique de dérèglement par la sur-adaptation de l'objet technique à son milieu, qui nous permet de poser une question à présent essentielle : le mode d'existence des objets dits technoscientifiques induit-il la formation d'un milieu associé ou hypertélique ?

En effet, la possibilité d'une ontologie des objets techniques dépasse dans un premier temps la conception instrumentale de l'objet technique comme outil séparé au sens pauvre, et nous permet de le réinsérer dans le vécu humain, comme composante ontologique non seulement de l'hominisation anthropologique, mais encore de la structuration de l'essence humaine. Dans un second temps, la formulation d'une ontologie de l'objet technique pave la voie à la possibilité d'étudier, selon ces mêmes catégories métaphysiques, le mode d'existence propre aux objets technoscientifiques.

Comme mentionné auparavant, le rapport *Converging Technologies for Improving Human Performance* de Roco et Bainbridge est le premier rapport international à prendre au sérieux les enjeux qu'apportent les mouvements transhumanistes aux débats sur la technique, et à faire des NBIC le point de convergence de nos objets contemporains en leur accordant un statut spécifique dans cette somme d'objets techniques pourtant déjà disparate qui nous entoure. Il nous faut ici demander si le mode d'existence des objets techniques est identique au mode d'existence de ces objets qualifiables de technoscientifiques, qui n'en seraient qu'une modalité. Faut-il nécessairement dessiner différentes modalités ontologiques de la technique, pour entendre la

²⁸⁹ (Petit, 2017, p. 13)

²⁹⁰ (Petit, 2017, p. 16)

²⁹¹ (Petit, 2017, p. 16)

diversité de nos relations aux objets techniques, les uns nous semblent plus aptes à diviser, scinder ou figurer la frontière entre divers ordres de réalités ?

III. Une étude du mode d'existence des bio-objets.

« *Solve et coagula.* »

~ *Principe Alchimique*

Notre thèse s'attache à formuler l'évolutionnisme continuiste formel que sous-tend l'essence de la technique, dans l'objectif de dégager et d'éclairer la disposition métaphysique et technique de la sphère existentielle humaine. Le continuisme de l'essence de la technique implique que le développement d'imaginaires techniques contemporains, comme le transhumanisme, n'entrent pas en rupture avec la structure technique de notre sphère d'existence, mais en renforcent au contraire les prédicats onto-anthropologiques. Cet évolutionnisme continuiste induit nécessairement la quiddité de l'essence de la technique, donc la critique de la conception philosophique d'une division de l'essence de la technique en deux substances distinctes : une technique moderne et une technique ancienne. Or, l'idée d'une telle rupture métaphysique semble accentuée par la classification sommaire des objets techniques en deux catégories ontiques : celle des objets techniques « classiques » et celle des objets technoscientifiques « contemporains ». La question qu'il nous faut poser à présent est donc la suivante : le mode d'existence des objets technoscientifiques est-il compréhensible et appréhendable à partir des catégories simondonienne permettant l'analyse du mode d'existence des objets techniques ? La distinction entre objet technique et objet technoscientifique doit être relue sous l'angle d'un enjeu métaphysique d'importance. Repose-t-elle sur une véritable démarcation ontologique engageant la division de l'essence de la technique en deux substances séparées (ancienne et moderne), ou reste-t-elle de l'ordre d'une classification extrinsèque visant à apporter un meilleur entendement de l'évolution ontique des objets techniques ? L'étude du mode d'existence des objets technoscientifiques est le premier pas d'un raisonnement nous permettant de discuter la quiddité de l'essence de la technique et de montrer que le dualisme ontologique entre technique ancienne et technique moderne ne s'appuie en réalité que sur l'évolution de catégories ontiques, dont nous pourrions dire qu'elle n'a jamais cessé de structurer le principe anthropologique de l'hominisation.

Par conséquent, cette section vise à esquisser l'étude du mode d'existence de l'objet technoscientifique. Cette question s'inscrit dans la continuité d'un questionnement introductif voulant déterminer si les objets techniques issus des NBIC marquent une démarcation entre objet technique traditionnel et un objet technique à dimension technoscientifique. Un nouvel objet philosophique émerge pour la philosophie de la technique lorsque se pose la question : qu'est-ce qu'un objet technoscientifique ? Il s'agit de répondre à une question à la fois extrêmement simple et singulièrement complexe : pourquoi avoir adjoint les notions d'*episteme* et de *technè* en un mot insolite, aujourd'hui omniprésent dans les discours qui s'affirment d'autant plus dans le paysage contemporain ?

Dans une version remaniée et traduite par nos soins en langue anglaise, ce chapitre fait l'objet d'une publication à paraître chez Springer à l'hiver 2022, sous le titre *French Philosophy of Technology and Technoscience: A Study on the Mode of Existence of Bio-Objects*²⁹².

A. Les technosciences : paternité d'un nouvel objet philosophique.

1. Heidegger et l'« invention » des technosciences.

Le (chrono)logique mouvement de la science vers la technologie (qui veut que la science découvre des lois physiques qui permettent la production de nouveaux objets techniques) est aujourd'hui inversé par l'expression technosciences, qui laisse entendre un retournement du parallélisme, induisant le passage de la technologie vers la science. Bien que ce mouvement, si effectivement mouvement linéaire il y a plutôt que transvasement réciproque, semble multifactoriel, Don Ihde propose comme point de départ conceptuel de ce renversement de la question de la technique telle que la traite Heidegger.

Heidegger fait de la science et de la technique deux entités à tout le moins distinctes dans de premiers textes ; “one of the essential phenomena of the modern age is its science. A phenomenon of no less importance is machine technology²⁹³.” Ce texte, en français *L'Époque des conceptions du monde*, mieux connu sous le titre de *Chemins qui ne mènent nulle part*, a été publié en 1949 en Allemagne. Il s'agit de la retranscription d'une conférence tenue à Fribourg en juin 1938, soit une dizaine d'années avant la conférence de Brême de 1949, qui débouche sur le fameux *La question de la technique* de 1954. En plus d'y distinguer science et technique, Heidegger insiste déjà, à l'encontre de l'opinion commune, sur le caractère indépendant de la technique (moderne, c'est-à-dire machinique alors), vis-à-vis de la science. Pour lui, la technique ne consiste pas en l'application des principes scientifiques, mais en la transformation autonome d'une praxis, praxis qui s'avère prendre place dans le cadre d'une science en pleine évolution²⁹⁴.

Or, dans *La question de la technique*, texte postérieur d'au moins dix ans, Heidegger souligne que ce qui appert du point de vue chronologiquement historique (ontique) ne détermine pas l'apparaître ontologique d'une chose. Ainsi, pour la chronologie *historique*, les sciences de la nature modernes commencent au XVII^e siècle, tandis que la motorisation technique ne se développe qu'à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle. Les principes scientifiques permettant l'avènement historique de la révolution industrielle anticipent donc la fabrication des objets techniques propres à cette révolution. Le développement de la science induit la connaissance de lois qui, ensuite (historiquement), sont concrétisées dans la fabrication d'objets techniques. Cependant, et il s'agit ici d'un point d'importance : « ce qui est plus tardif pour la constatation

²⁹² (Lombard, 2022a)

²⁹³ (Heidegger, 1977a, p. 116)

²⁹⁴ “We must not, however, misinterpret that technology as the mere application of modern mathematical physical science to praxis. Machine technology is itself an *autonomous transformation of praxis*, a type of transformation wherein praxis first demands the employment of mathematical physical science.” (Heidegger, 1977a, p. 116)

"historique", la technique moderne, est antérieur pour l'histoire, du point de vue de l'essence qui est en lui et qui le régit²⁹⁵ », c'est-à-dire du point de vue historial. Pour Heidegger, l'essence de la technique (moderne) est antérieure aux développements de la science (moderne). Ce point sera longuement élaboré via l'explicitation du *Gestell* heideggérien [cf.γ.I.A], mais cette élaboration appert plus tardivement dans cette thèse pour la raison qu'elle nécessite selon nous le détail d'autres concepts (notamment la notion d'habiter) pour être correctement analysée. Il nous suffit de dire que, pour Heidegger, une certaine conception technique du monde précède historiquement (ontologiquement) la science, entendue comme ce qui va questionner cette technicité et permettre la création historique (ontique) d'objets techniques. Il faut d'abord que la *physis*, que poursuit, prolonge et imite la *technè*, se présente ou nous interpelle comme un dépôt calculable et expérimentable de forces, pour que l'*episteme* soit commise à l'interroger en second lieu. C'est le rapprochement ontologique entre nature et technique qui permet à la science de s'insérer comme ce qui, parce qu'elle connaît la technicité de la technique, connaît également la technicité de la nature, et peut y prendre part. C'est en cela que la science moderne succède à l'essence de la technique, bien qu'elle initie chronologiquement la possibilité de fabriquer les objets techniques – qui, eux, n'ont rien à voir avec l'essence de la technique, comme le rappelle cette citation bien connue, que « l'essence de la technique n'est absolument rien de technique²⁹⁶. » Nous détaillons ces éléments dans un prochain chapitre, pour comprendre d'où retourne cette essence de la technique moderne, et les enjeux qu'elle ouvre [cf.γ.I.A].

Entre *L'Époque des conceptions du monde* et *La question de la technique*, il est difficile de dire si Heidegger, à dix ans d'écart, contredit ou conforte son analyse. En effet, considérer l'essence de la technique comme antérieure à la science semble s'opposer à l'idée d'une technique dont la praxis prendrait place *dans le cadre de* la science (qui l'antécéderait donc de fait). En revanche, la séparation science et technique est bien renforcée par la perspective d'une science qui non seulement ne guide pas l'application technologique, mais en plus arrive après son effectuation ontologique. Il faut signaler également qu'en ne faisant pas de la technique la simple instrumentalisation ou effectuation ontique de principes scientifiques, Heidegger commence de lui accorder la dignité d'un objet philosophique à part.

On comprend clairement que c'est dans la *bascule ontologique* qui fait de l'essence de la technique ce qui est antérieur à la science que Don Ihde repère chez Heidegger *l'inversion qui « invente » (ou antécède conceptuellement) les technosciences*. En référant aux travaux d'Heidegger, il intitule très explicitement l'une de ses sections : "Inverting Science and Technology, or "Inventing Technoscience"²⁹⁷." Pourtant, comme le souligne bel et bien Don Ihde afin de resituer la phénoménologie (et donc la post-phénoménologie qu'il représente), "virtually all these frontier technosciences are post-Heidegger²⁹⁸."

²⁹⁵ (Heidegger, 1954/1958a, p. 30)

²⁹⁶ (Heidegger, 1954/1958a, p. 9)

²⁹⁷ (Ihde, 2010, p. 107)

²⁹⁸ (Ihde, 2010, p. 4) Don Ihde utilise indifféremment "frontier technologies", "frontier technosciences" et "technoscience technologies." (Ihde, 2010, p. 4) Un apport de Don Ihde à l'aspect

2. La techno-science de Gilbert Hottois.

En 1977, le philosophe Gilbert Hottois invente le terme « techno-science » pour évoquer une situation où la technologie est à la fois le but de la recherche, mais également le milieu dans lequel elle opère. La technique n'est plus uniquement le produit d'une recherche scientifique descriptive et contemplative, mais bien l'activité médiative d'un paradigme construit par la science. Et peut-être en cela la première définition qu'Heidegger donne du rapport science/technique prend-t-elle tout son sens, à savoir celui d'un certain type (technique) de praxis entrant dans le cadre de lois scientifiques. Aujourd'hui, le mot « technoscience » s'est popularisé à l'étranger et son sens conceptuel s'est diversifié. Plus de trente ans après l'apparition du terme, Gilbert Hottois en a éclairé les usages actuels et retracé l'évolution dans un important article²⁹⁹.

Selon lui, ce terme s'est d'abord lentement répandu en France et en Belgique, où il est devenu un outil théorique majeur de la philosophie de la technique, avant d'être popularisé à l'étranger, notamment via les travaux de Bruno Latour. Il est aujourd'hui également utilisé dans le champ de l'étude des sciences et des technologies (STS), par exemple par Donna Haraway. Il y est majoritairement utilisé pour qualifier la « science en action³⁰⁰ », afin de proposer une critique post-humaniste de la croyance en la pureté et l'autonomie d'une science universelle. Le terme de « science en action » signifie que la genèse des objets de la recherche (techno)scientifique se produit à travers des processus d'inter-définitions relatifs au champ de recherche. Par exemple, le gène devient outil de recherche lui-même (édition génomique), et non plus uniquement objet de la recherche génétique ou génomique.

Gilbert Hottois constate également que le mot « technoscience » est parfois utilisé pour dénoncer la corruption des recherches scientifiques par le capitalisme, le néolibéralisme, les politiques technocrates, la globalisation postmoderne, etc. c'est-à-dire par les inférences économiques et politiques contemporaines. Dans ce cadre, la technoscience porte une charge symbolique supplémentaire due à sa composante trans-anthropotechnique. Est entendu par technoscience l'opération ou l'outil technique qui fragilise (voire supprimera) les situations-limites propres à la condition humaine.

À l'inverse, la technoscience est parfois considérée comme un idéal-type de recherches suivant des principes d'innovation responsable et de développement durable³⁰¹. Le but de ces recherches est de reconnaître les tendances spontanées et les comportements collectifs des choses, afin de

classificateur des nouvelles technologies est par ailleurs la création du mot "technofact". "What I shall call a technofact is an object in which the very materials themselves have undergone levels of transformation. Plastics, now pervasive, simply do not occur in nature." (Ihde, 1990, p. 70) Le technofact prend sens s'il est pensé comme le matériau (transformé) de certains objets technoscientifiques : par exemple le plastique. Tous les objets technoscientifiques ne sont naturellement pas issus d'une matière transformée ; les biotechnologies ont généralement des bases organiques.

²⁹⁹ (Hottois, 2006)

³⁰⁰ (Latour, 1987)

³⁰¹ (Carrier et al., 2008)

comprendre comment elles s'organisent en fonction de certains buts internes ou internalisés : "self-assembly, self-organization or self-repair"³⁰². Il est intéressant de noter que le terme « technoscience » est donc devenu un mot valise pouvant à la fois dénoncer certaines structures économiques, politiques et sociales empreintes de technosolutionnisme ou de possibles velléités technocratiques, à la fois décrire l'ambition d'une recherche éthique travaillant en compagnie de la matière.

En philosophie, le nom technoscience s'applique avant tout au domaine de recherche dans lequel le mode de production de la connaissance épistémique est porté par des structures technologiques et des objets technoscientifiques³⁰³. La technoscience s'appuie sur des modèles, des algorithmes, des diagrammes, des réactions et expérimentations, c'est-à-dire sur des objets technologiques et technoscientifiques, pour produire une connaissance scientifique. Elle déploie également de nouvelles plateformes informatiques, de nouvelles structures de données, de nouveaux programmes d'investissements financiers, pour stocker, lancer ou maintenir ces procédés. Bien entendu, ces méthodes scientifiques ne sont pas inédites ; elles se sont simplement structurées en un nouveau domaine de recherche dit technoscientifique ces dernières années. Si ce que nous nommons communément technoscience concerne des objets amenés ou popularisés pour la plupart depuis le milieu du XX^{ème} siècle, on ne pourrait néanmoins prétendre que l'émergence de la technoscience est une rupture historique, étant donné les exemples de démarches technoscientifiques qui peuvent être trouvés dans le passé (alchimie, agronomie, chimie, etc.).

3. Un objet-frontière entre *episteme* et *technè*.

Selon nous, l'étrangeté de ce mot et l'étrangeté de cette union nominale entre *technè* et *episteme* ne provient pas fondamentalement de l'idée de pousser l'opération et la connaissance (making-and-knowing) à ne former qu'un seul et unique domaine de recherche-action : la techno(-)science. Nous pensons que l'étrangeté de cette notion provient du fait que la naissance de la technoscience vient en réalité *après* l'existence des objets technoscientifiques. Il s'agit d'un véritable paradoxe logique. En effet, la notion de technoscience ne fait que reconnaître que certains objets contemporains, avec leurs manières spécifiques de performer l'objectivité, d'intégrer de nouveaux milieux et de porter de nouvelles valeurs, ne pouvaient être classés dans la catégorie traditionnelle des « objets techniques ». Par conséquent, la forme de l'objet technoscientifique précède la technoscience, qui vise à classer ces objets-frontières sous un nouveau label plastique, celui d'objets technoscientifiques. En adoptant de nouveaux procédés d'interdépendance et en s'organisant selon des dynamiques internes, les objets technoscientifiques ne pouvaient que différer ontologiquement des objets techniques plus « classiques » – même s'il s'agit parfois du même objet, considéré depuis une autre perspective.

³⁰² (Bensaude-Vincent et al., 2017, p. 7)

³⁰³ (Bensaude-Vincent et al., 2011, 2017, 2018)

Nous proposons de penser que la technoscience a ceci de particulier qu'il ne s'agit pas d'un champ de recherche qui a pris forme en de nouveaux objets contemporains (les objets technoscientifiques). Les objets technoscientifiques ne sont pas des objets nécessairement des objets nouveaux ou émergents, au contraire. Plutôt, il faut penser les objets technoscientifiques comme des objets nouvellement compris dans leurs dynamiques internes et leurs relations d'interdépendance, laquelle compréhension a permis de réévaluer les spécificités interactionnelles de leur mode d'existence. Par conséquent, la raison pour laquelle la technoscience s'est indéniablement disputée une place en philosophie de la technique ces dernières années semble bien s'appuyer sur le fait qu'elle « dénote un certain mode d'existence des objets de recherche³⁰⁴. » C'est cette structuration inédite de l'entendement de l'objet qui a mené à l'appellation « technoscientifique », et au domaine de recherche dans lequel opèrent ces modèles technologiques, la technoscience.

Puisque les objets technoscientifiques sont à présent inséparables de la définition même de la technoscience, il devient primordial de comprendre exactement quelles sont les caractéristiques principales de l'objet technoscientifique. En général, les objets de la recherche scientifique sont considérés comme des supports. Ce sont des porteurs de propriétés matérielles (résistance, perméabilité, etc.) qui sont privés de toute signification et de toute valeur dans le cadre de la recherche scientifique. Ils ne sont pas considérés comme des choses elles-mêmes ou pour elles-mêmes, mais comme des passages, des chemins transitionnels permettant de créer, de transformer, de produire autre chose. Ils sont utilisés pour les accidents que porte leur substance, c'est-à-dire pour les propriétés dispositionnelles ou les qualités secondaires que leur essence première manifeste. Néanmoins, parce que le domaine de la technoscience mêle la connaissance épistémique et la production poïétique, l'intérêt de la recherche autour des objets technoscientifiques délaisse leurs simples caractéristiques individuelles pour se concentrer sur leurs fonctions dans des processus d'interdépendance. Les objets technoscientifiques « se propage, colonisent et transforment leurs environnements sociaux et naturels en les (re)formant et en y imposant leurs propres dynamiques temporelles³⁰⁵. » À titre d'exemple, le *gène* est un objet proprement technoscientifique lorsqu'il est compris en pleine relation avec la structure plus générale du génome et des réactions phénotypiques, mais également avec les plateformes génomiques, les banques de données et la médecine génomique. Là où l'objet technique est couplé à son milieu associé, l'objet technoscientifique est couplé à un milieu matériel et technique plus vaste, et ne se limitant pas à se qui conditionne son individuation.

En conséquence, les objets technoscientifiques ne sont pas uniquement considérés à travers la définition extensible mais fixe de leurs propriétés. Ils le sont en relation avec leur *potentiel*, c'est-à-dire selon les potentialités auxquelles ils ouvrent, ou depuis l'horizon de possibilités qu'ils peuvent partager. Paradoxalement, nous pourrions dire que la matière n'est pas ce qui qualifie les

³⁰⁴ (Bensaude-Vincent et al., 2017, p. 4)

³⁰⁵ (Bensaude-Vincent et al., 2017, p. 3)

objets technoscientifiques, ni ce qui importe aux recherches technoscientifiques ; ou bien, que la définition philosophique de la matière doit à nouveau être repensée. En dépassant la notion cartésienne de *res extensa*, la philosophie ouvre la notion de matière à une réalité plus plastique. Les objets technoscientifiques deviennent des procédés dynamiques qui ne sont jamais stabilisés et qui, de ce fait, dévoilent ou accroissent les potentialités matérielles.

Turning molecules into machines or using proteins built up through the evolution of life on earth as tools is all about *seizing opportunities to provide abilities*. [...] The activity of design is organized so as to develop an ability in material entities to do something (switch a signal, store information) or to produce something (a toxin, a fuel, a material)³⁰⁶.

Le terme “affordance³⁰⁷” est parfois utilisé pour résumer la faculté d’un objet à évoquer les tendances et les relations qu’il peut avoir ; et, pour compléter, nous devons signaler que cette affordance peut être mise en lumière au moment même où ces tendances et relations sont expérimentées. Ce terme est mieux compris en anglais “to afford”, qui signifie « permettre » dans le sens d’allouer la possibilité de. L’affordance est la capacité d’un système à évoquer sa fonction, son potentiel. Il s’agit de la puissance d’un objet ou d’un milieu de suggérer un usage à son utilisateur. Il complète le schéma classique de l’utilisateur qui, en vue de telle pratique, choisit d’utiliser tel objet à cause de telle caractéristique. Malgré son intérêt, ce concept pose une difficulté en proposant que c’est le système qui évoque sa fonction, c’est-à-dire qu’un objet prend sens dans l’usage qu’appellent ses caractéristiques. Étant donné que l’affordance d’un objet n’est saisie que si le sujet qui la perçoit est capable de la saisir, l’affordance est un principe co-interactionnel. Par exemple, l’affordance d’une chaise pour l’homme – qui l’incite à s’asseoir – n’est pas identique à l’affordance de cette même chaise pour la mouche ou l’éléphant. L’affordance semble donc dépendre de son contexte de réception, et non de l’objet affordant lui-même. Bien qu’Heidegger n’ait pas eu connaissance du concept d’affordance, on ne peut s’empêcher de noter le parallèle avec la phénoménologie heideggérienne (dont le Dasein est concerné par le monde) lorsqu’on en lit un exemple chez Bernadette Bensaude-Vincent. “A vertical, flat, extended and rigid surface such as a wall or a cliff face affords falling – it is fall-off-able – but might also become climb-up-able if we are attentive, and so on³⁰⁸.”

Cependant, si les objets technoscientifiques ne sont que des objets interactionnels, considérés en relation avec leur environnement, pourquoi ne sont-ils pas simplement des objets techniques tels que les entend Simondon, c’est-à-dire situés dans leur « milieu associé » ? Bien que les objets technoscientifiques puissent mêler à de complexes réseaux de recherche, de production et de stockage (banques de données génétiques, etc.) des applications pratiques à échelle nanoscopique (génie génétique, etc.), rien ne semblerait empêcher de considérer que les objets technoscientifiques ne sont que des objets techniques à « vaste » milieu associé (lequel comprendrait également la fabrique sociale et ses éléments organisationnels et opérationnels).

³⁰⁶ (Bensaude-Vincent et al., 2017, p. 7)

³⁰⁷ (Gibson, 1997)

³⁰⁸ (Bensaude-Vincent et al., 2017, p. 7)

La difficulté vient probablement de fait que, comme le dit Bernadette Bensaude-Vincent, « les objets technoscientifiques sont aussi richement ordinaires que les "choses" pour Martin Heidegger³⁰⁹. » Nous avons rappelé que la chose, dans sa modeste retenue, ne saurait se laisser saisir [cf.α.II.A]. Le mode d'existence de l'objet technique diffère-t-il dès lors du mode d'existence de l'objet technoscientifique ? Notre objectif n'est pas ici de proposer une archéologie ou généalogie des objets technoscientifiques, mais d'étudier la possibilité de formuler une ontologie de leur mode d'existence. Notre étude de l'objet technoscientifique ne s'appuie donc pas sur les narrations factuelles ou imaginaires qui encadrent cet objet, bien que cette approche ait de nombreuses fois été utilisée de façon pertinente. Citons par exemple le récit des « histoires à propos de la genèse et de la vie d'une sélection d'objets [technoscientifiques]³¹⁰ » que sont les cellules cancéreuses, les carottes de glace polaire, l'héroïne, les déchets nucléaires, ou encore le carbone, l'OncoMouse (la souris oncogène ou transgénique d'Harvard) et le microscope à effet tunnel³¹¹.

Bien que l'étude d'un objet technoscientifique à lui seul puisse justifier un travail de recherche conséquent, notre objectif ici est de comprendre si la distinction objet technique/objet technoscientifique est pertinente d'un point de vue ontologique, ou se contente de décrire des catégories ontiques. En un mot, le mode d'existence des objets technoscientifiques est-il celui du mode d'existence des objets techniques ? S'il ne l'est pas, cela implique-t-il la nécessité de formuler deux ontologies des objets techniques, ou sommes-nous en droit de considérer que les divers modes d'existence des objets techniques appartiennent tous à une même organisation formelle de l'essence de la technique ?

Dans cette recherche, il nous faut nous appuyer non sur un objet technoscientifique spécifique, dont nous voudrions faire la description, mais sur une catégorie d'objets relevant de la technoscience. À cet égard, nous pouvons déterminer certaines tendances historiques reliant entre elles les manifestations de la technicité dans ses objets (par exemple la production des machines à vapeur durant la révolution industrielle), de sorte à distinguer dans un ensemble temporel d'objets techniques certaines relations et renvois propres à ces objets – sans en faire une loi de confluence absolue. Selon Don Ihde, le *phénomène de convergence* de notre fin du XX^e et début du XXI^e siècle “contrasts with the trajectory toward the mega-machine industrial technologies of the early twentieth century³¹².” Nous ne sommes plus dans l'époque industrielle des machines à vapeur reines, mais dans une époque technoscientifique, dont les nouveaux objets ont certaines caractéristiques propres. La récente convergence des technosciences pourrait notamment être caractérisée par *l'échelle* des objets techniques qui la composent. La plupart des objets technoscientifiques évoqués ici relèvent de l'échelle sub-microscopique des NBIC : nanotechnologies, biotechnologies, technologies de l'information et des sciences cognitives. Les

³⁰⁹ (Bensaude-Vincent et al., 2017, p. 6)

³¹⁰ (Bensaude-Vincent et al., 2017, p. 8)

³¹¹ (Bensaude-Vincent et al., 2011)

³¹² (Ihde, 2010, p. 136)

nanotechnologies évoluent au niveau moléculaire et atomique ; les biotechnologies à l'échelle cellulaire et protéique de l'ADN, ARN et apparentés ; l'information sur le modèle de la numérisation. Comme le récapitule péremptoirement Don Ihde, "in short, these submicroscopic objects are the ultrasmall³¹³."

Nous allons donc partir du questionnement relatif à ces objets submicroscopiques pour tâcher d'en proposer certaines caractéristiques ontologiques nous permettant d'en comprendre le rapport à l'ustensilité. Parce qu'il est submicroscopique, l'objet technoscientifique peut-il être porteur d'une organisation et d'une forme technique compatible avec l'essence de la technique telle que nous la décrivions dans les objets techniques ? Au lieu de nous appuyer sur la description ontique d'un objet technoscientifique spécifique pour en faire l'archéologie, nous adoptons par la suite une perspective philosophique apte à décrire le mode d'existence d'une catégorie d'objets technoscientifiques : à savoir celle des *bio-objets*.

B. Le bio-objet : filiation d'un nouvel objet artificiel.

1. Incorporation et disparition.

Parce qu'ils sont submicroscopiques, les objets technoscientifiques sur lesquels nous nous concentrons ici font écho à la question de la *transparence*, déjà brièvement évoquée avec le fait d'être désemparé – où l'étant à-portée-de-la-main, transparent dans son usage, se présente tout à coup comme étant là-devant dans sa récalcitance.

Dans le cas des objets que nous étudions ici, la problématique de la transparence ou de la disparition ressurgit de manière imprévue. En effet, l'apparence des objets technoscientifiques pourrait paradoxalement être condensée dans l'implacable transparence ontique desdits objets. À l'échelle submicroscopique, comme le souligne Heidegger, « *l'objet lui-même disparaît*³¹⁴. » La connaissance de l'existence de l'objet technique elle-même n'est plus directement liée à la perception humaine, mais doit s'effectuer via la médiation technique. Les objets submicroscopiques ou digitaux sont imperceptibles à la vue, au toucher, etc. Incarné dans cette transparence extrême, l'étant en somme disparaît. Il n'est perceptible qu'à partir de preuves indirectes de son existence, elles-mêmes issus d'instruments techniques. La transparence en elle-même a ceci de spécifique qu'elle n'est pas un prédicat de l'objet technoscientifique. N'étant ni substantielle ni accidentelle, elle se situe intégralement dans l'aspect relationnel du rapport de l'homme à cet objet. Les objets transparents se matérialisent en tout et pour tout via, d'une part, les méthodes techniques qui les médiatisent (la biopuce permet de visualiser un ensemble de molécules ADN autrement inapparentes en fluorescence sur une plaquette de verre, de silicium, de plastique) ; d'autre part, certains de leurs aspects consécutifs (des répercussions

³¹³ (Ihde, 2010, p. 3)

³¹⁴ (Heidegger, 1954/1980, p. 68, « Science et méditation ») L'auteur souligne. Selon la traduction anglaise, "the object vanishes also." (Heidegger, 1977b, p. 173)

phénotypiques du génotype, par exemple). Alors que la brisure de l'objet technique se voit la plupart du temps directement (un pneu crevé) ou conséquemment (la panne), les brisures de l'objet technoscientifique submicroscopique sont, elles, strictement invisibles comme cet objet lui-même, excepté dans leurs conséquences (comme l'individu tératologique issu d'une anomalie génétique).

Pour prendre un exemple, nous pouvons comparer n'importe quel util avec un objet spécifiquement technoscientifique.

- 1. Le marteau (la voiture, l'ordinateur, le pont-levis, etc.) appert à-portée-de-la-main dans l'usage qui en est fait.
- 2. En cas de dysfonctionnement (usure, brisure, etc.), le marteau rendu inutile laisse désespéré, et ce faisant est ressaisi dans toute la portée de son essentialité, comme étant là-devant.
- 3. Le dysfonctionnement du marteau apparaît aisément à l'homme, par exemple lorsqu'il perd son manche. C'est dans le marteau que se manifeste le dysfonctionnement.
- 4. Les clous et la planche (que le marteau servait à clouer et construire) restent intact, car ils ne dépendent qu'indirectement de l'état du marteau.
- 5. Le système de renvois marteau-planche-abri-protection-habitat-Dasein n'est pas, quant à lui, acheminé à son terme. La chaîne est brisée et s'arrête à l'étant dysfonctionnel.

À présent, prenons l'exemple d'un outil technoscientifique et remarquons la difficulté qu'il y a à mener la comparaison.

- 1. L'outil d'ingénierie génétique (mettons une protéine TALEN) appert à-portée-de-la-main dans l'usage qui en est fait – au scientifique équipé de l'appareillage technologique adéquat.
- 2. En cas de dysfonctionnement, on ne perçoit pas la protéine qui est usée, brisée ou inutile. Il ne peut donc être dit que la protéine passe de la modalité d'étant à-portée-de-la-main à celle d'étant là-devant et elle-même ne désespère pas.
- 3. *Pour* que le dysfonctionnement apparaisse, il faut ou bien constater l'échec de la manipulation génétique à l'échelle protéique via l'appareillage très spécifique du scientifique, ou bien que la modification du génotype soit d'ampleur à s'inscrire sur le phénotype, c'est-à-dire à se manifester pleinement comme extraite de sa transparence. *Ce n'est pas dans la protéine que se manifeste le dysfonctionnement.*
- 4. Le brin ADN (que la protéine éditait) *n'est plus intact*, car il dépend directement de la manipulation opérée.
- 5. Le système de renvois protéine-ADN-édition-etc-Dasein n'est pas, bien entendu, acheminé à son terme. La chaîne s'arrête au dernier étant qu'a impacté l'étant dysfonctionnel, ici au brin ADN.

Nous devons en conclure qu'à aucune échelle de perception humaine il n'est possible d'être désespéré par l'un de ces étants à-portée-de-la-main qui, cassé ou inutile, se laisserait ressaisir

sous la modalité de l'étant là-devant. C'est à la perception humaine qu'il revient d'être défaillante ou de défaillir, c'est-à-dire de considérer comme à-portée-de-la-main des étants qui ne lui sont jamais présents. Les biotechnologies, nanotechnologies ou données digitales étant directement imperceptibles, leur dysfonctionnement n'appert que dans certaines de leurs conséquences phénotypiques, environnementales, etc. Il s'ensuit que ces objets ne se modalisent pas sous la forme d'étants à-portée-de-la-main *qui puissent laisser désespérer*. Sont-ils dès lors parfaitement imperméable à toute ontologie de l'objet technique, en tant qu'étant passant par un rapport d'ustensilité ?

Nous avons dit qu'à aucune échelle l'étant [submicroscopique] ne peut désespérer et nous confronter à sa présence sous la modalité de l'étant là-devant. Pourtant, la possibilité de laisser désespérer est intrinsèque à l'étant à-portée-de-la-main et il est indéniable que l'outil d'ingénierie génétique soit étant à-portée-de-la-main. En étudiant plus précisément la question, nous constatons que ce ne sont pas ces étants qui désespèrent mais ce *à quoi* ils renvoient dans le système de conjointures. Tout étant à-portée-de-la-main, dans son usage, dans son usure, autrement dit dans son rapport au temps laisse des traces. Là où le système de renvois marteau-planche-abri-protection-habitat-Dasein avait été bloqué au niveau du marteau, le système de conjointures protéine-ADN-édition-etc-Dasein échoue dans la relation protéine-ADN.

En somme, l'étant [technoscientifique] à-portée-de-la-main n'est pas ressaisi comme étant là-devant car il fait ressaisir l'étant *à quoi* il renvoie. C'est donc par un acte toujours renouvelé de confrontation à la présence d'autre chose que de lui-même, qui n'est jamais anticipé dans son usure ou ses brisures, que l'étant là-devant de l'étant [technoscientifique] à-portée-de-la-main se laisse ressaisir. Le dysfonctionnement du marteau ne renvoie donc pas à la planche comme le dysfonctionnement de la protéine à l'ADN. Le dysfonctionnement du marteau renvoie au marteau lui-même, tandis que le dysfonctionnement de la protéine n'est pas dysfonctionnement de la protéine, mais échec de l'édition génomique : ce dysfonctionnement renvoie dès lors, non pas à la protéine, mais à la relation d'opérativité protéine-ADN, qui dévoile l'ADN. Pour filer jusqu'au bout cet exemple, le surgissement là-devant d'une mutation génétique n'est anticipé par aucune présence préalable. Ce n'est pas l'étant là-devant qui se dévoile depuis l'étant à-portée-de-la-main qui ne fonctionne plus, c'est l'étant là-devant qui se dévoile depuis le rien d'une transparence irréductible. Les preuves de l'étrangeté de ce surgissement ne sont plus à chercher, pour se contenir toutes dans l'exemple des mutations (radioactivité, édition génomique, évolution naturelle), au milieu de la transparence d'un étant qui tout à coup *est*, dans sa conséquentialité – et ce même lorsque les conséquences ne sont pas visibles à l'échelle phénotypique.

Nous pouvons en conclure que ce nouvel util qu'est l'objet submicroscopique, pour invisible qu'il soit à l'œil nu, n'en institue pas moins un rapport d'ustensilité (étant à-portée-de-la-main) capable d'être ressaisi comme là-devant. Nous pourrions qualifier de transparent le mode d'existence des objets technoscientifiques submicroscopiques. Mais une telle transparence n'implique pas moins une présence, à la façon dont la vitre transparente est bel et bien là au monde, et capable d'entrer dans un rapport d'ustensilité avec le Dasein.

Si nous pouvons affirmer que l'objet submicroscopique est bien porteur d'ustensilité, quand bien même la confrontation du Dasein à sa présence se fait par des moyens détournés ou indirects, est-il pour autant porteur de technicité au sens où nous devons l'entendre d'un objet technique ?

En effet, ce processus de transparence introduit la question de l'intériorisation des technosciences à l'époque contemporaine. Nous l'avons vu, la genèse simondonienne des objets techniques n'est pas le seul prédicat qui permette de questionner la technicité de l'objet technique. La théorie de l'extériorisation d'Ernst Kapp apporte d'intéressants éléments de réflexion nous permettant de formuler la technicité propre aux objets technoscientifiques. Ernst Kapp [cf. *α.I.B*] considère que l'hominisation s'effectue (sur le plan technique) par le dépôt ou la projection par l'homme de ses gestes, de sa mémoire, de son énergie, dans des artefacts extérieurs à son organisme. Or, de nombreux objets technoscientifiques sont aujourd'hui aux fondements d'un mouvement supposément inverse ; l'*intériorisation* des artefacts techniques dans l'organisme. Le biomarqueur, devenu bio-objet quand il était auparavant molécule, est réintégré ou injecté dans l'ensemble organique dont il doit permettre l'analyse. Le mouvement de projection kappien du corps dans l'outil se transforme en un mouvement technique d'injection de l'outil dans le corps. À l'heure actuelle, les exemples de ce processus d'inversion sont nombreux : implants, prothèses, puces sous-cutanées, substituts d'organes internes (pacemaker), etc. Bien entendu, ce processus d'intériorisation des artefacts techniques n'invalide aucunement l'extériorité stricte des objets techniques considérés. Les artefacts intégrés dans le corps sont des artefacts formellement externes : la molécule elle-même n'est plus molécule mais biomarqueur à l'heure de sa réintégration dans l'organisme. De même, une prothèse, un implant, un pacemaker, que l'on incorpore à l'organisme, n'en sont pas moins des objets techniques externes construits sur la base de la projection telle qu'on peut l'entendre chez Ernst Kapp ; autrement dit telle qu'elle reproduit ou performe une activité mimétique, formelle ou énergétique. Par ailleurs, les objets techniques internalisés sont dépendants, nous l'avons dit, d'un vaste milieu technique qui leur est extérieur : complexes hospitaliers, biobanques, recharges énergétiques, mises à jour, etc. Enfin, ce qui est retiré ou extraie des objets techniques internalisés garde toujours une forme technique en soi ; il s'agit de l'information extraite des puces, implants, ou biomarqueurs, dont les données numériques sont analysées et stockées.

À la façon dont outil et organe ne se superposent pas et révèlent des distinctions ontologiques, l'objet technoscientifique reste objet technique et ne coïncide pas avec l'objet organique. Mais cet objet technoscientifique, parce qu'il est invisibilisé, incorporé ou transparent, est-il véritablement porteur de technicité ? La technicité de l'objet technique est-elle projetée au contraire sur l'organisme (biomarqueur), ou sur le système de renvois qu'institue la relation technique (protéine-ADN) ? Nous allons apporter un élément de réponse en faveur de cette technicité qui, malgré sa transparence (qu'elle soit due à sa taille submicroscopique ou à son incorporation), induit la possibilité de penser une ontologie de l'objet technoscientifique.

Xavier Guchet prend l'exemple des puces Rfid sous-cutanées qui peuvent servir de carte bancaire ou de pièce d'identité dans certains lieux – quoi que leur usage ne soit pas (encore ?) popularisé. Ici, le cas est à nouveau celui de l'incorporation d'un objet technique qui transmet et

stocke en dehors du corps des informations : il ne semble donc aucunement différer de ce que nous évoquions plus haut. Cependant, Guchet écrit « dans ce cas, l'objet technique paraît être le pur produit d'une intelligence fabricante totalement étrangère à la vie et à son mouvement propre ; l'objet technique n'est pas extériorisation d'une fonction biologique, mais l'intériorisation dans le corps d'un dispositif *dont la fonction ne fait aucun sens sur le plan biologique*³¹⁵. » Effectivement, toujours dans le contexte de la théorie d'Ernst Kapp, la fonction de tels artefacts techniques, artefacts pourtant intégrés à l'organisme, ne correspond à aucune projection de fonction biologique. Et en effet, là où le pacemaker ou la prothèse suppléent de façon absolument évidente les fonctions physiologiques analogues, exactement comme le marteau est projection de la capacité de frapper ou la voiture de la capacité motrice, une puce sous-cutanée qui analyse des données personnelles semble en dehors de tout contexte de référence. En réponse à cette objection au modèle de l'extériorisation, Guchet fait remarquer que de tels objets technoscientifiques sont le « négatif³¹⁶ » de la théorie d'Ernst Kapp. Or, selon lui, penser ces objets dans leur *symétrie* à la thèse de l'extériorisation n'invalide pas ladite thèse : la pertinence du couple conceptuel externe-interne demeure. « Ce type d'approche critique conserve à la thèse de l'extériorisation son statut de référence pour penser la technique³¹⁷. »

Si cet argument rhétorique est correct, nous pensons toutefois nécessaire de le renforcer d'une considération anthropotechnique. Le problème que pose la puce Rfid (et tout objet analogue) n'est pas situé dans l'intériorisation ou l'extériorisation – elle est sur ce point similaire à un implant, à un biomarqueur. L'étrangeté de la puce Rfid provient de la projection dans un artefact technique d'une fonction *absolument non biologique* : stocker et analyser des données bancaires ou identitaires personnelles. Cette fonction est de toute évidence socio-culturellement construite. Or, la puce en question est loin d'être le seul artefact à répondre à cette définition – mais l'un des premiers à le faire internement à l'organisme, et sans doute, par extension, à susciter de nouvelles réactions de rejet. Tout comme la puce Rfid, l'avion se fonde peu probablement sur la capacité physiologique des hommes de voler. Nous projetons dans l'avion la faculté de voler, faculté indépendante de la biologie humaine. La motricité du vol se trouve cependant bien dans la nature, et il peut être argué que la fonction inhérente, bien que ne faisant pas partie du propre de l'homme, relève néanmoins d'un processus humain (la motricité), perfectionnée via d'autres influences biologiques (oiseaux, chauves-souris, insectes, etc.). Par conséquent, du point de vue d'Ernst Kapp, autrement dit du point de vue de la projection des fonctions organiques (non uniquement humaines, en référence à l'avion) dans les artefacts techniques ; ni la carte bancaire ni la pièce d'identité ne font sens, qu'elles soient rangées dans un portefeuille ou insérées en sous-cutané. L'impact socio-culturel sur les formes de projection de la technicité est donc à considérer. La carte bancaire classique, elle non plus, ne correspond pas à la projection d'une fonction organique dans un artefact technique, pour la simple raison que l'économie humaine ne relève pas

³¹⁵ (Guchet, 2016, p. 358)

³¹⁶ (Guchet, 2016, p. 358)

³¹⁷ (Guchet, 2016, p. 358)

d'une fonction organique. Il peut être argué que la carte bancaire relève des fonctions organiques *de tenir, de stocker*, par exemple dans un poing fermé, et *d'analyser* les données numériques, projection d'une fonction réflexive mentale : auquel cas, la puce Rfid sous-cutané relève exactement des mêmes fonctions organiques, celles du stockage et de l'analyse.

Au-delà de la question qui nous préoccupe dans cette section, ces réflexions introduit deux éléments qui nous seront fondamentaux par la suite. D'une part, tout comme l'exemple de l'avion et du vol le démontre, la théorie de l'extériorisation des fonctions biologiques chez Ernst Kapp ne doit pas (et ne le peut tout simplement pas) être limitée à la projection des fonctions biologiques humaines. L'homme n'a pas besoin de tirer de lui-même la physiologie du vol pour envisager l'avion, car l'ouverture du Dasein au monde permet à de tels processus ou procédés d'assimilation de s'engendrer. Ceci est de conséquence pour la pensée de l'hominisation que nous développons sous l'angle de l'anthropotechnie, et pour la pensée de l'adaptation humaine à d'autres milieux et structures [cf.ε.II.B]. D'autre part, l'anthropotechnie elle-même, entendue comme le processus évolutionnaire de l'homme relativement à la technique, ne peut être condensée à l'extériorisation des fonctions biologiques : elle s'étend aux fonctions socio-culturellement construites (les mouvements de capitaux, la reconnaissance de l'identité faciale ou numérique, etc.) C'est en ce sens plein que prennent leur importance décisive les causes extrinsèques (humaines, politiques, économiques) à la genèse des objets techniques chez Simondon. Là encore, les conséquences sont de taille, dans l'objectif du dépassement de l'interdit technologique que nous étudions par la suite [cf.γ.II.C].

Nous pouvons conclure des précédents éléments que l'objet technoscientifique internalisé appartient donc toujours à un vaste ensemble d'extériorisation. Son intériorisation dans l'organisme de quelque façon que ce soit ne rabat à aucun moment la technicité sur l'organisme, qui devrait prendre en charge la technicité à la place de l'objet. Ce n'est pas le bras qui stocke et analyse les données personnelles, mais bien la puce Rfid qui y est incorporée. L'objet technoscientifique est donc bien objet technique à part entière, du fait de porter la technicité (jusque dans l'organisme). Il n'est pas imperméable à toute ontologie de l'objet technique, qu'elle se fasse en symétrie ou en complément des théories nous permettant de penser la question de la technique.

De cette dernière section, nous avons mis en avant deux points majeurs, à savoir la possibilité pour un util d'être transparent (ce qui ne veut pas dire absent), donc pour un objet technoscientifique submicroscopique d'être compris à partir de la catégorie ontologique d'étant à-portée-de-la-main, ainsi que la possibilité pour un objet technoscientifique incorporé de porter la technicité. L'évolution des objets techniques sous des formes disparates et l'introduction de la catégorie ontique d'objet technoscientifiques ne semble donc aucunement s'opposer à la continuité formelle de l'essence de l'objet technique, à travers le prédicat de la technicité. La transparence que nous mettons plus spécifiquement en avant chez les objets technoscientifiques submicroscopiques, issus des NBIC, n'implique pas la rupture des schémas d'explicitation ontologique traversant la concrétisation de la technique.

Nous formulons l'hypothèse que ni la transparence ni l'intériorisation n'annulent la possibilité pour l'objet technoscientifique d'être saisi en soi, et donc compris à l'aune d'une ontologie. Notre réflexion doit ici être éclairée d'une analyse de François Dagognet. Paradoxalement à l'aspect de nouveauté des objets technoscientifiques étudiés ici, c'est chez George Berkeley qu'il trouve la quintessence d'une philosophie de « la transparence, grâce à la volatilisation³¹⁸. » En 1750, Berkeley préconise entre autres la création d'une banque moderne qui promeut la disparition de tout support (papier, monnaie, signature, etc.) pour le seul compte en banque. La chose considérée comme fondamentale ici n'est pas figurée par l'objet matériel, à savoir la « substance métallique³¹⁹ » qui peut tout autant rentrer dans le néant, mais par « la dénomination de la monnaie³²⁰. » Dans cet exemple radical de volatilisation par la transparence, le signe que représente la monnaie n'est plus porté par le support matériel que constitue la monnaie. Selon Dagognet, « Berkeley demande la suppression même du corps des signes³²¹. » Ce n'est pas l'objet lui-même qui bénéficie de cette opacité ; lorsque l'objet matériel disparaît, ce qui disparaît avant tout est l'empreinte de signification. De même, à l'heure actuelle, nanotechnologies et biotechnologies infèrent la question suivante : par quoi ce qui est invisible, et donc figurativement inexistant, porte-t-il sens ?

Lorsque nous disons que le dysfonctionnement technoscientifique n'appert pas dysfonctionnement du bio-objet (la protéine TALEN de l'exemple précité), mais brisure du système de renvois et de conjointures (l'opérativité protéine-modification ADN qui échoue), nous touchons ici la condensation symbolique et opératoire qui fait de l'étant un étant *là-devant*, en ce que l'homme est dépositaire de signification. La suppression de l'objet est suppression du corps des signes en ce que les étants eux-mêmes sont dépositaires de signification : pour l'homme, tout étant qui n'appert pas à-portée-de-la-main est là-devant, *car il ne peut pas ne rien être*. L'étant n'est pas indépendant du dépôt de sens qu'y fait l'homme auquel il se présente – et qu'il concerne. Il faut entendre que ce ne sont pas les objets qui sont significatifs (la monnaie gravée, les chiffres explicites du billet, le chéquier au nom du dépositaire), mais que l'objet est signe *per se*. C'est en ces éléments que peut s'établir la question de la transparence de l'objet (technique). La volatilisation de l'objet de santé qu'est le bio-objet, due à la miniaturisation à l'échelle moléculaire des technosciences, est du même ordre de compréhension qu'une volatilisation radicale du support de signification économique. À la différence que, le bio-objet devant bien entendu intervenir pour opérer ou stocker des données (et non pas seulement exister, comme la monnaie), il est impossible d'envisager une suppression radicale de l'objet en soi. Le bio-objet, quoique d'échelle submicroscopique, possède bien une substance matérialisée.

Notons que ces exemples ne sont pas apologétiques d'une perte de sens de l'objet mais plutôt d'un déplacement (au sens purement spatial) du sens. Si la monnaie volatilisée ou le bio-objet miniaturisé ne sont plus porteurs de la même signification, leur état symbolique perpétue toutefois

³¹⁸ (Dagognet, 1989, p. 61)

³¹⁹ (Goux, 1973, p. 197)

³²⁰ (Goux, 1973, p. 197)

³²¹ (Dagognet, 1989, p. 60)

le système (économique, technologique) desquels leur présence physique était auparavant garante. En somme, l'économie berkeleyenne ne s'effondre pas de la disparition du support monétaire, tout comme l'intervention de santé se poursuit via le bio-objet, fût-il invisible. Cet état d'étrangeté renforce toutefois l'idée avancée suivant laquelle les outils technoscientifiques dont la vocation est de projeter en interne une puissance de réalisation apparaissent sur ce mode défaillant de l'util qui laisse désemparé, interdit. Ce n'est plus l'objet lui-même qui, lorsqu'il est brisé ou inutilisable, désempare ; c'est le système de renvois symboliques qu'il instaure et démarre qui appert inachevé par la transparence même de cet outil. Car l'usage de ces outils a autant de conséquences phénotypiques que le marteau qui bâtit une maison : cependant, si le marteau se brise, il ne disparaît pas. Or, si l'objet technoscientifique d'échelle submicroscopique n'a pas même besoin de se briser pour avoir déjà disparu, il n'en reste pas moins signifiant.

Après avoir formulé les prémisses d'une introduction à la possibilité de penser une ontologie des objets technoscientifiques submicroscopiques, nous avons choisi l'exemple des biotechnologies ou bio-objets pour en proposer une analyse du mode d'existence. Les bio-objets sont selon nous extrêmement représentatifs de la catégorie des objets technoscientifiques. Le gène était auparavant cet élément insaisissable et fatal, sur lequel reposait l'inévitabilité de nos traits héréditaires. Tout un imaginaire du destin se cachait dans nos corps eux-mêmes et guidait notre sort biologique, la pureté et la finalité de notre être propre. Aujourd'hui, les gènes sont une matière malléable, à la fois explicative et manipulable. Ils se conforment à notre définition classique de l'outil, comme tout instrument plastique qui peut être utilisé dans une diversité de domaines pour un grand nombre de fins et de procédures. Il est indéniable que le gène est à présent devenu « un objet de recherche technoscientifique attractif³²². »

À cause de cette hybridité qui oscille entre le vivant et le non-vivant, les bio-objets semblent fragiliser les frontières théoriques et matérielles entre nature et artifice, objet et sujet. Pour resituer notre méthode, nous n'allons pas prendre un objet (bio)technoscientifique précis et étudier son mode d'existence technique. D'une part, les biotechnologies sont utilisées dans des domaines de recherche extrêmement variés, allant de la médecine personnalisée (bioinformation, outils d'ingénierie, etc.) à l'agronomie (OGM, etc.). Elles laissent ouvert un vaste champ de recherches pour de futurs travaux, dont nous avons entrepris de formuler certains enjeux dans notre article *Biotechnological Agencies in our Information Society: The Emergence of Biocitizenship and Genetic Language*, paru dans la revue *Technology and Language*³²³. D'autre part, nous cherchons à poser la question de l'objet technoscientifique à partir de schèmes ontologiques. Les biotechnologies et les bio-objets, considérés comme une sous-catégorie d'objets technoscientifiques, ont-ils le même mode d'existence que les objets techniques (définis à partir du cadre théorique simondonien) ; ou font-ils l'épreuve d'un mode d'existence spécifique, dont la

³²² (Bensaude-Vincent et al., 2017, p. 2)

³²³ (Lombard, 2021)

description pourrait nous mener vers une définition plus rigoureuse des objets technoscientifiques eux-mêmes ?

2. Au cœur de l'hypertélie.

Dans le cadre d'une réflexion sur les objets technoscientifiques, et en circonscrivant notre domaine à la catégorie des biotechnologies, nous devons mentionner l'exemple du *biomarqueur* qu'étudie également Xavier Guchet³²⁴. Cet exemple nous permettra de mieux comprendre les caractéristiques ontologiques du mode d'existence des objets (bio)technoscientifiques.

Une molécule peut se révéler intéressante pour la recherche au titre de biomarqueur si une corrélation statistique entre sa présence et un processus biologique est mise en évidence – présence, surexpression ou sous-expression. Bien entendu, ladite corrélation n'entraîne pas la causalité. Le biomarqueur n'est donc pas utilisé pour déterminer les causes d'une corrélation, mais pour repérer et suivre ladite corrélation. Il existe des biomarqueurs utilisés à des fins environnementales, pour détecter un incident ancien (climat, toxicité, etc.), mais aussi à des fins médicales, dans le cadre du diagnostic, du dépistage ou pour suivre la réponse à un traitement, etc. Le biomarqueur est alors, le plus souvent, une protéine qui met en exergue la signature biologique d'un impact, d'un effet, sans pour autant en signaler la cause (marqueurs de certains types de cancers, par exemple). Cette corrélation ne peut s'établir qu'au moyen d'un ensemble sociotechnique extrêmement spécifique et lui-même multifactoriel. Xavier Guchet décrit notamment les « techniques très haut débit pour l'acquisition des données, des algorithmes qui mettent en évidence des corrélations jugées significatives, des biobanques et des tumorothèques, des réaménagements organisationnels touchant la recherche, l'industrie, l'hôpital, et enfin de la régulation³²⁵. »

On constate tout d'abord que c'est à la condition d'être un bon candidat que la molécule *organique* deviendra peut-être (et nous parlons bien ici de son *devenir* au sens ontologique) biomarqueur, et donc s'insèrera dans le processus de genèse de l'objet technique. En second lieu, *depuis la perspective de ce devenir biomarqueur*, la molécule *est déjà* dans un processus de genèse via la création de son milieu associé, avec la mise en place d'infrastructures spécifiques visant à répondre à la possibilité de sa future « bio-objectification³²⁶. » Ainsi, l'objet technique biomarqueur, que la molécule n'est pourtant pas encore, entraîne son milieu associé sous la forme des réseaux structurels (biobanques, etc.) permettant de détecter un candidat pour ce rôle – milieu associé qui ensuite lui permettra d'assurer sa fonction de biomarqueur. Par ailleurs, la grande spécialisation de cet objet (bio)technique à son milieu est ici évidente ; en ce sens que le biomarqueur est dépendant non seulement de l'ensemble de systèmes instaurés en vue de sa genèse et de son fonctionnement (algorithmes, biobanques, tumorothèques, etc.), mais encore et surtout de la corrélation « présence de la molécule – processus biologique » qu'il est censé

³²⁴ (Guchet, 2016, p. 353-355)

³²⁵ (Guchet, 2016, p. 353)

³²⁶ (Metzler & Webster, 2011, p. 649)

pouvoir aider à clarifier. À cet égard, nous pensons possible de faire entrer le biomarqueur dans la catégorie des objets techniques dont la spécialisation au milieu instaure l'*hypertélie*.

La question du milieu de l'objet technoscientifique est ici déterminante et permet d'esquisser sa spécificité ontologique. Ladite hypertélie serait déjà sémantiquement appuyée, de façon indirecte mais explicite, par la création d'une nouvelle catégorie d'objets : les bio-objets. Ceux-ci s'organisent suivant deux axes ; les nouvelles entités biologiques fabriquées artificiellement par l'homme, en laboratoire (par exemple le biomarqueur) ; et les entités biologiques non-artificielles implantées ou déplacées dans de nouveaux *espaces* (par exemple les échantillons biologiques (tissus, cellules, etc.) ou génétiques appelant de nouveaux espaces de stockage (biobanques, banques de données, etc.) et d'analyse (plateformes génomiques, plateformes bioinformatiques, etc.). Les biobanques servent au stockage d'échantillons biologiques, les plateformes génomiques à la génération de données génétiques à partir de ces échantillons biologiques ; les banques de données au stockage de données génétiques, les plateformes bioinformatiques à la production de données cliniques à partir de ces données génétiques.

Ainsi, les bio-objets sont de prime abord des *objets organiques techniques*, en ce sens qu'ils répondent à une nouvelle qualification formelle d'objet (la molécule naturelle devient biomarqueur) ou à un nouveau milieu objectivant (le fragment de tissu ou d'ADN est stocké et analysé pour produire un objet technique, à savoir la donnée numérique). Comme le rappelle Xavier Guchet, les bio-objets sont « indissociables d'espaces virtuels (*bio-virtual*) dans lesquels ils acquièrent leurs déterminations³²⁷. » C'est la spécificité même du rapport des bio-objets à un milieu créé spécifiquement pour eux qui fait l'hypertélie de leur condition. Le bio-objet (avant qu'il ne soit bio-objet – c'est-à-dire la molécule, avant qu'elle ne soit biomarqueur) est *extériorisé* par rapport à l'espace organique et déplacé dans les nouveaux espaces de la recherche biomédicale ; avant d'être transformé en le bio-objet lui-même (le biomarqueur) et replacé dans le contexte organique. À l'encontre de la perspective simondonienne, ou de la démarcation de Stiegler pour qui l'objet technique est « objet *inorganique* organisé³²⁸ », nous trouvons ici un amalgame de l'objet organique et de l'objet technique pris dans sa genèse. Notons que parler de la genèse d'un objet technique *organique* est plus aisément conceptualisable que de la genèse d'un objet technique inorganique. Il semble plus instinctif de parler du devenir (au sens simondonien) d'un tissu biologique, même considéré en tant qu'objet technique par l'usage qui en est fait, que de celui du moteur.

Pourtant, le mouvement de transduction de la genèse du bio-objet est *inverse* à celui que décrit Simondon. Nous avons rappelé que l'objet technique gagnait son caractère objectal par son indépendance formelle vis-à-vis du producteur et de l'utilisateur : l'objet technique n'est pas uniquement issu de causes extrinsèques. Dans le cas contraire, il ne serait qu'ustensile, objet séparé de sa composante génétique. À l'inverse, le bio-objet est un objet organique originellement

³²⁷ (Guchet, 2016, p. 354)

³²⁸ (Stiegler, 2018, p. 74)

indépendant de l'humain. La transduction génétique du bio-objet s'effectue donc par un mouvement de réification ou d'objectification. Les objets organiques qui sont par essence pris dans leur devenir (prenons le cas emblématique des cellules cancéreuses utilisées à des fins de recherche médicale et qui ne cessent de se multiplier) sont au centre d'un processus de bio-objectification, qui les fait passer de leur statut d'entités vivantes, à celui de produits (les bio-objets) identifiés comme tels dans le cadre extrinsèque de l'économie humaine. Il pourrait être dit de ces objets techniques que la cause intrinsèque de leur devenir passe sous la direction (le joug) d'une cause extrinsèque qui s'impose à eux dans le cadre d'institutions multiples. Ce ne sont pas les bio-objets eux-mêmes qui, au sens simondonien, formeraient une catégorie d'objets techniques, mais les objets qui sont tirés ou ex-sourcés de ces bio-objets : notamment les données numériques, nouvelles entités techniques tangibles pouvant être stockées et échangées, produites à partir de la réification de l'objet organique en bio-objet. La molécule qui (bio)marque un effet médical n'est pas bio-objet ; c'est le biomarqueur dont les signaux sont traduits en données qu'il faut considérer comme tel. En somme, dans une perspective simondonienne, le devenir du bio-objet n'est pas le devenir d'un objet technique. Le devenir du bio-objet n'est pas dans sa concrétisation, dans son individuation, dans l'expansion de son milieu associé, qui lui sont des choses déjà acquises par sa qualité de vivant, et qui lui sont retirées par un mouvement d'objectification. Le bio-objet n'est pas objet technique mais *objet organique technicisé*. Il ne porte pas la technicité dans les éléments qui en composent l'individuation.

Devons-nous dès lors considérer que le mode d'existence du bio-objet implique une division ontologique entre objet technique et objet technoscientifique, au risque de devoir formuler la scission de l'essence de la technique en deux substances, l'une moderne et l'autre ancienne ?

Le bio-objet procède d'un mouvement génétique fondamentalement inverse à celui de l'objet technique, étant donné son hypertélie radicale d'une part, et sa réification (d'organisme à objet) de l'autre. Hypertélie et réification étant ses deux modalités, le bio-objet n'est pas objet technique mais objet technicisé, ce qui vient tracer un parallèle intéressant avec l'objet *artificiel*. Ce parallèle va nous permettre de mettre en lumière les véritables spécificités du mode d'existence du bio-objet, mais également de l'inscrire dans la continuité des catégories de compréhension données à réflexion dans les travaux de Simondon.

Nous avons montré que l'objet technique n'était pas objet artificiel à proprement parler. Si l'objet technique peut être dit « primitivement » artificiel au sens strict, puisqu'il est fabriqué, il devient finalement capable de se passer du milieu artificiel par le processus de concrétisation. « Cet objet avait besoin, *au début*, d'un milieu régulateur extérieur, le laboratoire ou l'atelier, parfois l'usine. [...] L'objet concrétisé est comparable à l'objet spontanément produit ; il se libère du laboratoire associé originel³²⁹. » Ainsi, cet objet se suffit à lui-même ou s'associe à d'autres objets via son milieu associé, de sorte qu'il n'est plus isolé. L'objet technique concrétisé n'est pas objet artificiel dès lors qu'il devient loi de son fonctionnement en un milieu technique (comme la

³²⁹ (Simondon, 1989, p. 47) Nous soulignons.

turbine Guimbal s'auto-régule par les jeux thermiques). Mais il ne faut pas non plus entendre que l'objet artificiel serait l'*instrument*, comme nous l'avons défini en comparant outil et ustensile chez Simondon et Heidegger [cf.α.II.A]. L'instrumentalisation de l'étant par l'homme n'induit pas son artificialisation. L'objet artificiel n'est pas non plus caractérisé par la fausseté, la facticité ou l'illusion, tel qu'on peut lire le mot artificiel aujourd'hui.

En revanche, là où l'objet technique est déterminé par le prédicat de sa technicité élémentaire, l'objet artificiel est déterminé par le prédicat de son artificialité. Il faut ici l'entendre au sens étymologique de ce qui est issu de l'art [cf.α.II.B]. L'objet artificiel résulte de l'artifice, au sens neutre de la *poiésis* grecque. En conséquence, si l'objet technique est défini par l'individuation qui lui octroie ce caractère objectal au sens fort, l'objet artificiel est une chose dont il est fait art, c'est-à-dire création. Cela ne veut pas dire que cet objet est produit, mais qu'il est produit *en tant* qu'art, c'est-à-dire transformé. Un exemple ordinaire de ce processus d'artificialisation est celui de la plante élevée en serre. « L'homme a *détourné* les fonctions de cette plante de leur accomplissement cohérent, si bien qu'elle ne peut plus se reproduire que par des procédés tels que le greffage, exigeant une intervention humaine. [...] La plante artificialisée *ne peut exister que* dans ce laboratoire pour végétaux qu'est une serre, avec son système complexe de régulations thermiques et hydrauliques³³⁰. » Nous retrouvons dans cette description les deux modalités identifiées plus haut, à savoir *la réification et l'hypertélie*. L'objet artificiel n'était pas un objet avant d'être fabriqué comme tel ou transformé à cette fin. Ce qui entraîne l'artificialité est ici la nouvelle relation de dépendance à son milieu d'un objet qui évoluait auparavant naturellement dans le sien. Si nous avons provisoirement énoncé que le bio-objet était un objet technicisé, nous pouvons d'ores et déjà le qualifier d'objet artificiel. Nous avons par ailleurs retrouvé la même assertion chez Yves Deforge, préfacier de Simondon. « Une autre évolution [...] peut être qualifiée d'évolution vers l'artificialisation dont les biotechnologies, généralement citées parmi les technologies nouvelles, sont un exemple³³¹. » L'objet artificiel est donc un *organisme vivant artificialisé*.

À cet égard, c'est en deux sens différents et complémentaires que nous lisons l'autrement énigmatique citation de Simondon : « l'artificialisation est un processus d'abstraction dans l'objet artificialisé³³². » Cette étrange formulation semble indiquer que le mouvement (l'artificialisation) est déjà dans l'essence de l'objet considéré (l'objet artificialisé). Il n'est pas écrit que

³³⁰ (Simondon, 1989, p. 47) Nous soulignons. Le devenir de cet objet artificiel lui-même ne s'envisage plus que sous le contrôle rattaché aux soins médiatisants de l'homme. « La floraison est devenue une floraison pure, détachée, anémique ; la plante fleurit jusqu'à épuisement, sans produire de graines. Elle perd ses capacités initiales de résistance au froid, à la sécheresse, à l'insolation ; les régulations de l'objet *primitivement* naturel *deviennent* les régulations artificielles de la serre. » (Simondon, 1989, p. 47) Nous soulignons.

³³¹ (Simondon, 1989, p. 301, postface d'Yves Deforge, Simondon et les questions vives de l'actualité, Question Vive n°5)

³³² (Simondon, 1989, p. 47)

« l'artificialisation est un processus d'abstraction *de l'objet artificiel* » ; mais *dans* l'objet, qui plus est *artificialisé*. Cette précision est néanmoins porteuse de sens. Le terme « artificialisé » diffère d'« artificiel » en ce que l'objet artificiel est celui qui a déjà été retourné par le mouvement de l'artificialisation. Au contraire, l'objet artificialisé est celui qui est pris dans le mouvement de l'artificialisation. Il est donc logique d'effectivement considérer que le mouvement (l'artificialisation) appert dans ce qui est pris dans le mouvement de l'artificialisation (l'objet artificialisé). Mais la pleine compréhension philosophique d'une telle expression repose majoritairement sur la définition qu'il peut être donné d'abstraction, et dont la clarification va recouper immédiatement notre propos de façon, en réalité, fulgurante.

Le terme « abstraction » peut s'entendre ici en deux sens, qui éclairent chacun la lecture. Pour commencer, abstraire signifie détacher, retirer. L'abstraction est un processus de retrait, qui est retrait de l'individuation. L'indépendance concrète de l'organisme vivant est supprimée par le mouvement de l'artificialisation, qui le ramène au rang d'objet. C'est depuis le reflux de ce mouvement négativisant que la plante devient « plante *en serre*. » En second lieu, abstraire signifie isoler, confiner. L'abstraction est processus d'isolement ou de virtualisation. Quand l'artificialisation abstrait l'organisme, elle le cloître dans un milieu artificiel, autrement dit contingent. C'est à l'orée de ce milieu virtuel que la plante devient « plante *en serre*. » Nous retrouvons ici notre théorie suivant laquelle l'objet artificiel (catégorie notamment des bio-objets) est le produit à la fois d'une réification, à la fois d'une hypertélie.

L'artificialisation renvoie donc très précisément à un organisme (vivant) dont l'homme fabrique à la fois l'organisme *en tant* qu'objet, à la fois son milieu. Alors que l'organisme avait une *fonction*, autrement dit une finalité adaptée à sa forme et réciproquement, au sens aristotélicien ; l'objet artificiel n'a plus à présent qu'un *fonctionnement*. Dans un vocabulaire contraire, Simondon écrit : « le système primitivement cohérent des *fonctionnements* biologiques s'est ouvert en *fonctions* indépendantes les unes des autres³³³. » Nous considérons que nos deux analyses sont identiques, quand bien même le vocabulaire permute. En effet, Simondon parle de *fonctionnement biologique*, tandis que l'expression *les fonctions biologiques de l'organisme* nous semble plus habituelle ; c'est pourquoi nous la choisissons, pour traduire la même idée. Inversement, il est commun d'entendre parler du *fonctionnement d'une machine*, ou d'un objet technique, plus que de sa fonction. Bien qu'il récuse l'entreprise lafittienne qui semble traiter à l'identique objet technique et organisme, le vocabulaire simondonien entreprend couramment de telles inversions. Voilà pourquoi nous écrivons que l'organisme avait une fonction, là où l'objet artificiel n'a plus qu'un fonctionnement.

En somme, l'artificialisation transmue le couplage du vivant à son milieu, ou de l'objet technique à son milieu associé, en une négation hypertélique. Tout comme l'organisme vivant, l'objet technique chez Simondon fait système lui-même en s'adjoignant la médiation de son milieu associé. Or, l'artificialisation d'un organisme répond symétriquement à la concrétisation technique ; elle en semble en fait l'exact opposé. Ainsi, de façon pleinement antithétique, l'objet

³³³ (Simondon, 1989, p. 47) Nous soulignons.

artificiel est extrait de son milieu naturel par l'homme et incapable de se coupler à son nouveau milieu artificiel. Sa réification et son hypertélie dénotent un déficit irrémédiable, qui transforme (artificialise) son ustensilité formelle en une instrumentalité définitive. C'est dans la non-adaptabilité de son devenir et de son évolution que se situe la composante pathologique de cet objet. Qu'il s'agisse de la plante ou du bio-objet, l'objet artificiel ne médiatise qu'une zone d'inauthenticité dont le nom de *serre* pourrait être la condensation.

*

Toute recherche technoscientifique pourrait considérer que les objets technoscientifiques ont une relation hypertélique avec leurs milieux associés, même en ce qui concerne le très vaste ensemble de structures et de corrélations qu'ils entrelacent. Comme le montre l'exemple du biomarqueur, le bio-objet est à la fois associé à un milieu hypertélique artificiel (banque de données, laboratoire, etc.), à la fois à un milieu hypertélique vivant (l'organisme dans lequel il est mis en trajet). La molécule est extériorisée de son milieu vivant, transformée en biomarqueur, et parfois réintroduite dans un autre milieu vivant – auquel elle est fondamentalement étrangère, en ce sens qu'elle n'a pas les moyens d'y créer son propre milieu associé. Ce filet hypertélique est donc exacerbé par la potentielle ré-internalisation des objets technoscientifiques dans les milieux organiques, conduisant à leur artificialisation, donc au déplacement de leur milieu naturel vers un milieu associé technique, même lorsqu'ils étaient eux-mêmes des organismes vivants. Pour résumer ces éléments, le bio-objet n'est pas d'abord un objet technique organique, mais proprement un objet (qui était) organique technicisé. En comparant cette notion avec le processus d'artificialisation, nous en avons conclu que cette technicisation est comparable à une forme d'artificialisation. Les biotechnologies sont dès lors des objets artificiels (organiques), où la parenthèse anticipe déjà la perte de ce statut et la réification complète de ces objets dans leur milieu associé – un processus à l'opposé de l'individuation des objets techniques. C'est exactement ainsi qu'il faut, selon nous, entendre la formulation de Xavier Guchet ; « l'opposition entre nature et artifice n'est plus dans l'origine de la production [...] mais dans la plus ou moins grande autonomie de l'objet technique par rapport à l'activité artificialisante de l'homme³³⁴. » Le bio-objet, suite au processus d'artificialisation, va nécessiter l'intervention de l'homme qui cherche à maintenir cet objet dans l'existence. L'homme tâche en cela de faire reproduire le schéma structurel du vivant à un objet artificialisé, notamment dans le cas d'une réintégration de cet objet dans un milieu vivant. L'instrumentalisation du bio-objet et son absence d'autonomie vis-à-vis de l'activité humaine reposent ici sur la causation efficiente humaine, qui remplace l'organisation motrice et formelle des étants.

La question des bio-objets nous confronte à des organismes qui prennent vie en tant qu'objets artificiels, qui font preuve de résilience dans un milieu hypertélique et interviennent dans un ensemble très large de plateformes techniques qui conduisent à de nouvelles découvertes épistémiques. Ces dynamiques de convergence NBIC semblent inverser le processus

³³⁴ (Guchet, 2005, p. 185)

d'externalisation tel qu'il est conventionnellement compris depuis Ernst Kapp, comme processus d'humanisation par le dépôt ou la projection du geste, de la mémoire et de l'énergie humaine dans des artefacts externes. Les bio-objets technoscientifiques témoignent d'un mouvement inverse, celui de l'internalisation des artefacts techniques dans l'organisme humain. La dynamique de convergence de tels objets contemporains renverse le processus d'extériorisation tel qu'il est classiquement entendu ; il ne s'agirait plus de continuer le mouvement organique de l'homme par l'activité technique, mais d'artificialiser l'homme lui-même par l'incorporation d'éléments techniques. La mise au dehors de la sphère technique devenant symétriquement mise en dedans et pathologisant, si l'on veut, le processus d'humanisation – avec les conséquences dont nous parlerons pour ce qui est appelé nature humaine [cf.γ.II.A].

Néanmoins, la spécificité de ces processus n'entraîne pas l'impossibilité pour l'objet technoscientifique de porter une ontologie propre qui puisse être comprise à partir des catégories simondoniennes – au contraire. Nous pouvons dès lors comprendre les bio-objets comme des objets technoscientifiques au mode d'existence extrêmement spécifique, mais s'inscrivant déjà dans les modalités ontologiques des objets techniques qui les précèdent. Il est ici nécessaire de rappeler que de nombreux objets qualifiés de technoscientifiques, comme le nucléaire ou le carbone, sont des objets connus à Simondon. Mais ces objets ont plus récemment été réinsérés dans la catégorie des objets techniques par réification, comme la plante en serre.

Ces développements prouvent qu'il serait erroné de croire que les objets technoscientifiques sont simplement des objets techniques au sommet de notre contemporanéité. Il serait à l'inverse dommageable de ne les considérer que comme de potentiels disrupteurs de notre condition humaine et de notre milieu. Ce n'est pas l'ustensilité de l'étant mais bien sa capacité à s'ouvrir, par son ustensilité, à l'objectification, qui est toujours au risque d'entraîner son instrumentalisation et par elle, la conception instrumentale de la chose. Il n'existe pas de différence formelle entre la technicité du nucléaire et celle du moteur, car le nucléaire comme le moteur portent cette technicité et résultent d'un processus d'organisation intrinsèque et extrinsèque (humain). Le danger d'instrumentalisation résulte néanmoins de cette même technicité et, dans le cas de certains objets technoscientifiques comme les bio-objets, de l'artificialité qu'induit leur réification.

Ce danger d'instrumentalisation semble dès lors aggravé par la transparence des objets submicroscopiques. Cette transparence ontique de l'objet est précisément ce qui mène le plus directement à son invisibilisation, et donc au fait de ne plus jamais considérer l'objet ayant disparu comme là-devant, mais toujours comme à-portée-de-la-main. Et ce, excepté dans les cas où justement le mésusage ou le dysfonctionnement de l'objet désespère et nous confronte à sa présence ce qui, dans le cas du nucléaire ou de l'édition génomique (à titre d'exemple) est un véritable danger ontologique tant pour l'objet, que pour l'humain et le monde dans lequel il habite.

Il n'y a pas ici scission de l'essence de la technique en une technique moderne (celle des objets technoscientifiques) et une technique artisanale (celle des objets techniques), mais bien

phénomène de convergence dans les ensembles techniques. Le milieu technique réticulaire créé par le déploiement des machines à vapeur de la révolution industrielle est un phénomène de convergence au même titre que celui formé par l'apparition et le développement des objets submicroscopiques des XX^{ème} et XIX^{ème} siècle. Ce phénomène de convergence ne renvoie pas à l'intégralité des objets techniques d'une époque, car l'objet technoscientifique n'est pas uniquement composé d'objets submicroscopiques et le XXI^{ème} siècle n'est pas exclusivement le règne desdits objets technoscientifiques. Ces phénomènes de convergence s'appuient en réalité sur un procédé de classification ontique des objets techniques correspondant à la tendance d'une époque et, peut-être, au développement de ses imaginaires techniques dans une direction ou dans l'autre.

L'émergence de la technoscience (non pas en tant que forme technique spécifique mais en tant que catégorie à proprement parler) n'entraîne aucunement la nécessité de théoriser une technique moderne en opposition à une technique traditionnelle. La multiplication et la diversification des étants techniques n'entraînent pas de rupture de l'essence de la technique, c'est-à-dire de ce qui fait qu'un objet technique est objet technique, de son mode d'existence. Si le marteau est objet technique au même titre que la fusée, la multiplicité des étants techniques n'implique pas aussitôt leur multiplicité ontologique. Il en va de même pour le marteau et la fusée, comme pour le biomarqueur ou le carbone.

**

La diversité de nos relations aux objets technoscientifiques semble moins provenir de la diversité des objets eux-mêmes que des esquisses que dessine l'évolution de nos imaginaires techniques relativement à ces objets. Bien qu'il soit nécessaire d'étudier les spécificités des objets technoscientifiques comme nous l'avons fait, il serait expéditif d'arguer que la technique aujourd'hui s'autonomise en vertu de la spécificité de tels objets. Il faut avant tout entendre dans quel champ se situe ce débat, c'est-à-dire entendre en premier lieu ce que signifie ce processus d'homínisation via la technique, et dans quel milieu se situe l'homme vis-à-vis des objets qui l'entourent. Bien que cette erreur soit extrêmement courante dans la littérature associée, il serait dommageable de vouloir arguer que la technique contemporaine fait rupture de l'environnement de l'homme (milieu) et de son évolution (historialité), sans avoir convenu au préalable de la nature de ces éléments.

Fonder le développement ontogénétique de l'objet technique sur ses relations avec son milieu (associé) appelle donc, en premier lieu, une préoccupation de l'homme en tant que milieu, et de l'homme en tant que relation à son milieu (technique et ambiant). Après l'étude de la chose dans son ustensilité et dans sa technicité (organe, outil, util, objet technique, objet technoscientifique), il nous faut étudier le rapport de cette technicité à l'humain. Seuls ces éléments d'analyse permettent de répondre en conscience aux questions urgentes regardant l'anthropotechnie, à savoir ; peut-on dire que le mode d'artificialisation de l'objet technoscientifique (hypertélique) est mode d'artificialisation de la technique et donc de l'homme, via l'artificialisation de son milieu propre, c'est-à-dire vécu au sens phénoménologique du terme ? L'objet technoscientifique, que

nous situons didactiquement entre nos parties sur l'objet technique et le milieu, est aussi ce que Gilbert Hottois définit ontologiquement comme tiers-terme de la médiation, ou « milieu ». Il souligne que « cette opposition entre moyen (approche instrumentale) et milieu (approche écologique) a de nombreuses résonances : la tentative de considérer la technique comme un milieu de connaissance, à la fois *Umwelt* et intermédiaire, est l'autre nom de la "technoscience"³³⁵. » S'il est absolument nécessaire de comprendre la spécificité de l'objet technique parmi les autres étants et de nous ouvrir à la question de l'objet technoscientifique, sans pour autant lui accorder le caractère d'une étrangeté radicale, c'est parce que la structuration de notre sphère d'existence en un ensemble d'objets techniques est indispensable pour penser notre habitat humain et le mouvement onto-anthropologique sous-jacent à l'hominisation.

³³⁵ (Hottois, 1984, p. 60-61)

Partie β

Ébauche d'une phénoménologie
de la sphère humaine :
temporalité et spatialité
techniques.

Notre précédente partie visait à revitaliser la conception ontologique de l'objet technique, au-delà de son instrumentalité. L'instrumentalisation radicale de l'essence de la technique ne lui reconnaît aucun jeu parmi l'étant, et fait aisément de toute chose une technique ou un objet technique. En l'universalisant, cette approche estompe par ailleurs la technique dans sa spécificité onto-anthropologique. Il ne lui est plus reconnu de mouvement structurel dans la construction ontologique, anthropologique et symbolique de l'homme en tant qu'homme, puisqu'elle s'applique à tous les étants. Le risque d'une confusion entre être et étant, qui apparente l'essence de l'objet technique à ce que l'homme instrumentalise, provient dès lors du fait que l'objet technique n'est pas qu'une chose mondaine mais plus localement une chose humaine. Par conséquent, nous avons défendu que seule l'ontologie propre à l'objet technique nous permet de comprendre et d'appréhender son impact sur l'existence humaine. Toute activité technique renvoie à l'idée que l'objet technique est un vecteur structurant de l'onto-anthropologie, considérée au sens fort comme ontologie de l'humain et de sa sphère d'existence, c'est-à-dire comme vecteur dispositionnel de notre *humanitas*. Cela implique qu'un objet technique n'est pas uniquement un outil séparé au sens pauvre mais peut être une composante ontologique forte non seulement de l'hominisation anthropologique, mais encore de la structuration de l'essence humaine. Par le biais de la médiation homme-monde, la technique doit être pensée au-delà de l'instrumentalisation des étants, et adopter le caractère de l'ustensilité et de la technicité, afin de ramener l'homme à son séjour dans le monde. L'enjeu est donc double, voire triple. Il s'agit d'une part de parvenir à repenser la technique pour dévoiler la spécificité technogénétique du phénomène humain ; d'autre part de la repenser pour départir la conception métaphysique du monde de son instrumentalité technique, de cette emprise technique. Il s'agit en définitive d'établir véritablement la question de la technique et de l'objet technique pour les penser en soi, c'est-à-dire en pleine compatibilité avec le monde, l'humain et leur ontologie propre.

L'étude du milieu et du temps humains va chercher à réintroduire la dynamique technique sous-tendant l'onto-anthropologie. Nous défendons ici l'hypothèse que nos structures spatiales, temporelles et épistémiques ne forment une sphère proprement humaine que parce qu'elle est également technique.

Le milieu est éloquemment qualifié « d'antre de l'entre³³⁶ » puisqu'il ne nomme ni chose, ni ensemble de choses, mais relations. Le milieu ne recoupe ni l'environnement ni le territoire, qui en sont la catégorie ou modalité ontique de l'extériorité et que la notion de milieu vient découper, c'est-à-dire ramener à un champ localisé (l'écologie, l'urbanisation, la géographie, etc.). Le milieu n'est pas le centre, qui n'est qu'un point localisé ; ni la moyenne, qui renvoie à une neutralité déjà dépassée dans la notion canguilhemienne de milieu vivant qu'induisent ses théories sur le normal

³³⁶ (Petit, 2017, p. 10) Du même auteur, sur le concept de milieu avant et après la pensée simondonienne, lire Petit, V. 2013. « Le Concept de milieu, en aval et en amont de Gilbert Simondon ». Dans *Cahiers de Gilbert Simondon*, vol.5, p. 45-58, par Jean-Hugues Barthélémy, L'Harmattan. Paris. Cette métaphore du lieu dedans/dehors appuie l'intérêt de la clairière entendue comme lieu transitionnel, porte ou seuil.

et le pathologique. D'abord employé en physique, réutilisé par la biologie puis par la sociologie, la notion de milieu a pu instaurer entre ces trois disciplines une scission théorique, aujourd'hui dépassée. Comme le souligne Victor Petit « l'époque est à la complexité, au trait d'union – ou plus exactement à la boucle récursive³³⁷. » Physique, biologie et sociologie, ontologies régionales ayant chacune leur milieu propre, sont réunies sous une même métaphysique du monde comme milieu unique et coïncidant. L'écologie du milieu est celle de la technique, de la politique, des sciences naturelles et humaines, de la totalité structurelle qui forme ensemble le monde en tant que milieu associé de l'homme, dont lequel l'homme fait réseau *avec*. Considérer la relation d'un vivant à son mi-lieu bouleverse le rapport intérieur-extérieur du *lieu* mathématiquement entendu. Le milieu est alors tiers-terme de la médiation, entour incluant et admettant le système de renvois et de conjointures. Le rapport du vivant à son milieu induit dès lors le dépassement d'une pensée par dualismes établis, dans une perspective phénoménologique que ne manque pas de souligner Victor Petit en rappelant que le *milieu* est ce que Merleau-Ponty appelle Chair. Merleau-Ponty « pense le milieu du vivant par le mi-lieu du corps, qui n'est pas un centre et qu'il nommera *Chair*. [...] *Chair*, en tant qu'il n'est ni le corps objectif ni le corps subjectif³³⁸. » Le *mi-lieu*, tout comme l'*à venir* sur le plan temporel, est donc condition de possibilité par quoi l'être devient. Ce devenir s'inscrit sur le plan spatial et temporel, induisant une relation entre milieu et chose médiée.

Par conséquent, la notion de milieu prend tout son sens et toute sa portée dans notre étude une fois rattachée à la question implicite du *milieu technique* et à la manière « dont un milieu sert de base à un autre, ou au contraire s'établit sur un autre, se dissipe ou se constitue dans l'autre³³⁹. » C'est en cette constitution que le milieu *technique* n'est pas seulement medium au sens d'ensemble d'instruments, de moyens ou d'intermédiaires, mais monde lui-même ou sphère d'existence. Le milieu est ici défini ontologiquement, au sens du milieu associé qu'héberge (et qui héberge) l'homme. Le milieu technique renvoie au là à partir duquel s'ouvre la technique humaine. Au fondement de l'onto-anthropologie, celle-ci structure l'anthropotechnie qui façonne l'hominisation. Par conséquent, le milieu technique ne décrit pas ici la situation moderne de sociétés hautement technicisées, dont l'environnement sociogéographique est tissé d'un réseau d'instruments poussant certains auteurs à condamner la transformation du milieu technique en *système technique*, comme Jacques Ellul³⁴⁰. Le milieu technique ne désigne pas uniquement l'ensemble général qui supporte les milieux associés des objets techniques. Il faut opposer à cette perspective la défense d'une approche nouvelle du milieu technique, lui conférant la possibilité de s'individualiser, autrement dit d'être milieu associé lui-même.

Si la technique engage la formation du milieu, donc l'environnement dans lequel vit l'homme et qui conditionne son avenir, elle a un effet retour sur l'homme. Cet effet retour est, selon

³³⁷ (Petit, 2017, p. 12)

³³⁸ (Petit, 2017, p. 16)

³³⁹ (Deleuze & Guattari, 1980, p. 384-385)

³⁴⁰ (Ellul, 1954)

Simondon, fondamentalement lié au geste technique. « Au cours de cette phase [d'activité de relation entre l'homme et son milieu], l'homme stimule son milieu en introduisant en lui une modification ; cette modification se développe, et le milieu modifié propose à l'homme un nouveau champ d'action, exigeant une nouvelle adaptation, suscitant de nouveaux besoins ; l'énergie du geste technique, ayant cheminé dans le milieu, revient sur l'homme et lui permet de se modifier, d'évoluer³⁴¹. » L'influence du geste technique est double, voire triple. Façonnant le milieu et la temporalité, il façonne *de facto* l'homme en retour. Le rail modifie le milieu, c'est-à-dire les distances ou le paysage et donc les normes et socialités qui s'y rattache. Mais il modifie également, d'un point de vue métaphysique, la façon dont l'homme habite son temps et son monde.

C'est de l'intrication de cette intermédiation technique au temps et au monde humain que traite la prochaine partie. Elle se propose d'élever au concept, sans pour autant les altérer, les dispositions biologiques d'un vivant organisé en un temps et en un milieu. Cette démarche philosophique questionne en premier lieu le rapport structurant de l'homme à la technique, en l'appréhendant dans un horizon phénoménologique non biologisant. Cela nous incite à réinvestir la question de cette sphère technique à travers l'analytique existentielle de l'habitat. Mais pour expliciter le fait que l'homme habite le monde, au sens phénoménologique, précisément parce qu'il est un vivant qui vit en un milieu et nécessite de se créer une sphère artificielle, nous avons besoin d'apports philosophiques qui ne peuvent se trouver au cœur de la phénoménologie heideggerienne. En effet, penser le milieu technique comme milieu de l'homme s'inscrit dans la lignée d'une anthropologie proprement philosophique considérant le milieu également comme vecteur de vie biologique. Une telle anthropologie philosophique nous permettrait donc d'établir le rapport du vivant humain à son milieu existentiel, mais l'introduction du concept régional de milieu entre ici en confrontation avec l'analytique existentielle heideggerienne. Cependant, cette interdiction de principe n'empêche pas Deleuze de penser « l'habiter selon une pensée du mouvement au *mi-lieu* (*intermezzo*, intercesseur)³⁴². » Le registre heideggerien que traduit la substantivité du verbe « habiter » vise à endosser l'ouvertude³⁴³ (*Erschlossenheit*) du milieu et le mouvement relationnel entre l'homme et le monde qu'il forme, en revitalisant la phénoménologie par l'anthropologie.

Au-delà de la phénoménologie heideggerienne, nous avons donc choisi d'approfondir la question du milieu humain à l'aide de l'éthologie uexküllienne, afin de façonner un discours sur la distinction du milieu entre homme et animal, et de l'anthropologie philosophique plessnerienne, qui nous permet de réintroduire le vivant humain comme ce qui ne cesse jamais de caractériser l'existence du Dasein. Il s'agit dès lors de tirer des notions éthologiques ou anthropologiques (donc « biologiques ») de position, de milieu et d'habitat, une compréhension métaphysique

³⁴¹ (Simondon, 2014b, p. 320)

³⁴² (Petit, 2017, p. 19) L'auteur souligne.

³⁴³ (Heidegger, 1927/1986, p. 538, 539) Traduction de François Vézin. La traduction de *Erschlossenheit* par « ouverture » dans la version de Martineau est considérée comme perdant de sa force conceptuelle.

mettant en réticulation les fondements phénoménologiques qui supportent et encadrent la question de la technique. Cette opération sert d'amorce à une phénoménologie de la virtualité et de la spatialité humaine, présentée ici comme ce qui se construit hors de soi, à partir d'un réseau prothétique et artéfactuel faisant fond d'une médiation au monde et au temps. La façon dont la technique s'exprime dans le milieu et la temporalité tant anthropologique qu'ontologique de l'homme l'inscrit définitivement dans la sphère existentielle humaine, comme médium de configuration du monde et du temps par l'homme, certes, mais aussi et avant tout comme phénomène humain ou vécu humain elle-même.

I. Pour un ménagement du milieu humain³⁴⁴.

La définition de l'être de l'homme est probablement la question métaphysique dont la résolution s'apparente le plus à une véritable quête philosophique. Dans le domaine de la métaphysique de la substance gréco-antique, l'une des anecdotes phares illustrant la prédominance des qualités qu'est supposée porter la substance dans cette recherche nous renvoie à Diogène, brandissant un poulet plumé en plein Athènes, après que Platon ait défini l'homme comme un bipède sans corne ni sans plume. Mais au lieu de parler de nature [cf.γ.II.A], nous employons le terme de condition, quand cela est nécessaire. Heidegger propose de ce problème une approche selon nous féconde fondée sur plusieurs définitions de l'être du Dasein qui forment une unité en se complétant : ses caractéristiques existentielles ou « catégories anthropologiques fondamentales³⁴⁵ », comme les appelle Blumenberg. Il s'agit de modes d'être qui correspondent à diverses esquisses de l'existence du Dasein. Ces déterminations, éprouvées sur le mode de la compréhension phénoménologique, cherchent à décrire la connaissance vécue de l'être de l'homme. Par exemple, le Dasein est être-vers-la-mort. Cela ne signifie pas, bien entendu, qu'il soit le seul vivant à mourir, mais qu'il soit le seul pour qui la conception de la mort ait un sens, sur lequel elle ait une emprise et qui doive en assumer la signification et l'anticipation. L'animal, en quelque sorte, n'entre jamais en relation avec sa mort ; il « se contente » de la vivre. L'analytique du Dasein comme déploiement d'une manière d'être intrinsèque prend source dans le concept qui nous intéresse ici d'être-au-monde. Être-au-monde ou être-le-là(-du-monde), c'est-à-dire être quelque part ou positionné dans/par rapport à quelque chose, qui est le monde. Selon Heidegger, l'homme est être-au-monde parce qu'il s'ouvre au là du monde et y habite. Nous trouvons ici une approche existentielle de la notion de milieu qui, si elle est étendue à la conception d'un milieu ou d'un habitat technique, infère des enjeux métaphysiques fondamentaux.

Mais que signifie pour Heidegger l'être-au-monde ? Dire l'être-au-monde, n'est-ce pas conditionner le monde à l'être et faire du monde ce-qui-est-pour-l'être, au lieu d'être pour soi, en tant que monde ? Pour Heidegger, le milieu de l'homme n'est-il finalement relatif qu'à son centre, qui serait l'homme ?

S'il est aisé de considérer qu'Heidegger tombe dans le premier écueil, qui est de ne considérer le monde que comme relatif et dépendant du Dasein, nous allons défendre le mouvement inverse, qui est que le Dasein est existentiellement « dépendant » du monde chez Heidegger, c'est-à-dire finalement centré sur le milieu qu'est le monde, ou ouvert au monde en tant que milieu. Nous allons montrer que, dans la perspective de l'analytique existentielle, le monde existe en soi, puisque nous avons vu que la réduction transcendantale (thèse de l'inexistence temporaire du monde) est impossible dans le système heideggérien, où l'homme ne peut être sans monde. Cette proposition induit justement que l'homme ne se crée qu'en créant son monde. Que signifie dès

³⁴⁴ Nous remercions monsieur Augustin Berque pour sa relecture attentive de ce chapitre. Ceci n'engage en rien l'adhésion de M. Berque à cette thèse.

³⁴⁵ (Monod, 2009, p. 228)

lors cette création, d'un point de vue existentiel ? L'homme est-il cet être qui se crée un monde en l'aménageant et le possédant, à travers les multiples prothèses artéfactuelles dont il remplit son environnement ?

Nous avons formulé précédemment un danger relatif à l'idée de la création, par l'homme, de l'essence du monde : l'ustensilité formelle des étants est aisément considérée comme le vecteur de leur instrumentalité, donc d'une mise en esclavage par l'humain de la chose. Faire de toute chose un util reviendrait à le soumettre au bon vouloir de l'homme ; c'est ainsi que Don Ihde interprète la phénoménologie heideggerienne lorsqu'il écrit, à tort selon nous, qu'Heidegger semble faire des choses des « technologies³⁴⁶ ».

Or, pour Heidegger, dire de l'homme qu'il est « configureur (ou formateur) de monde³⁴⁷ » (*Weltbildend*) signifie amener le monde à la mesure de l'homme comme Dasein, et non de l'homme comme sujet. La relation du Dasein au monde n'est d'aucune façon équivalente à la relation sujet/objet, d'où s'ensuivrait réification et usage. Le monde n'est aucunement cet environnement que ménage l'homme par le bâti. D'ailleurs, faire du monde l'objet du sujet homme, c'est déjà faire de l'homme un objet lui aussi, comme en témoigne cette réflexion du philosophe nippon Watsuji Tetsurô, que traduit Augustin Berque. « Ce qu'on entend généralement par environnement naturel (*shizen kankyô*) est une chose que, pour en faire un objet, l'on a dégagée de son sol concret, la médiance humaine. Quand on pense la relation entre cette chose et la vie humaine, celle-ci est elle-même déjà objectifiée. Cette position consiste donc à examiner le rapport de deux objets ; elle ne concerne pas l'existence humaine dans sa subjectivité (*shutaisei*)³⁴⁸. » Considérer l'homme et l'environnement comme deux éléments séparés signifie donc instaurer une distance à la fois avec l'homme, à la fois avec l'environnement, et ne pas se permettre de penser leur médiance. Voilà pourquoi, pour Heidegger, le Dasein est d'abord *là* au monde, déjà pris dans un énoncé mondain duquel il ne saurait se distancier. Être-au-monde signifie être d'abord un vécu et une ouvertude au monde, de sorte que le Dasein ne puisse être considéré comme objet dissocié qui porterait un regard sur le monde, au risque d'impliquer la formation de deux objets séparés (l'homme et le monde).

Pourtant, quand nous évoquons ces éléments, comment ne pas dire que l'être-au-monde n'est que le concept représentant la relation sujet-objet de l'humain au monde qui l'environne ? Qu'est-

³⁴⁶ (Ihde, 1990, p. 70)

³⁴⁷ (Heidegger, 1929/1992, p. 397, §64)

³⁴⁸ (Imanishi, 1990/A paraître, préface d'Augustin Berque; Watsuji, 2011, p. 35) L'ouvrage à paraître est une traduction préfacée et commentée par Augustin Berque de l'ouvrage d'Imanishi, K. *Shizengaku no tenkai* (1990). Kodansha, Tokyo. Cette préface a été prononcée par Augustin Berque lors d'une conférence à la Loingtaine le 16 octobre 2021 et intitulée *Imanishi : « Science naturelle » et refondation mésologique du vivant*. On trouve une exposition claire des principaux travaux discutant les points de convergence et de divergence d'Heidegger et de Watsuji dans Liederbach, H. P. (2021). Watsuji on nature: Japanese philosophy in the wake of Heidegger. *Contemporary Japan*, 33(2), p.243-248.

il possible de dire d'autre ? On pourrait penser de prime abord qu'Heidegger ne théorise ici qu'un rapport de l'en soi humain au pour soi que serait le monde – dans la perspective qui a par ailleurs ouvert la voie à la lecture sartrienne de l'analytique existentielle. À titre de comparaison, on peut trouver chez Merleau-Ponty cette remarque qui nous semble pouvoir s'appliquer à une pensée de l'être-au-monde en accord avec ce rapport quasi psychologique relevant du sujet-objet. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty note que « Kant a montré [...] que la perception intérieure est impossible sans perception extérieure, que le monde, comme connexion des phénomènes, est anticipé dans la conscience de mon unité, [qu'il] est le moyen pour moi de me réaliser comme conscience³⁴⁹. » Cette remarque pourrait renvoyer à une approche plus psychologique et volontairement anthropologique du Dasein, comme *sujet*-au-monde. Car conceptualiser le là-au-monde qu'est le *Da-Sein* anticipe bien une manière de penser l'unité du là à partir de l'unité du monde. Or, ce là-au-monde unitaire semble bien fonder l'instance du sujet humain. Heidegger nous dirait donc, comme Kant et Merleau-Ponty, que c'est dans l'interconnexion phénoménologique entre perception intérieure du moi et extérieure du monde que se réalise l'unité psychologique et anthropologique du sujet.

Néanmoins, la relation du Dasein au monde ne peut être ramenée à une simple relation sujet/objet ou objet/objet. Au lieu d'une relation entre en soi et pour soi, elle doit être comprise immédiatement à partir de la relation entre l'homme (déjà « psychologiquement » unitaire) et l'être. Voilà pourquoi nous avons écrit que faire de l'humain le « configurateur (ou formateur) de monde³⁵⁰ » (*Weltbildend*) implique de penser l'homme comme Dasein, et non comme sujet.

Pour Heidegger, si le Dasein est être-au-monde, c'est parce qu'il s'inscrit primordialement par son ouverture³⁵¹ (*Erschlossenheit*) au monde. L'homme qui s'ouvre ainsi au monde n'est pas simplement l'homme qui est dans le monde, comme toute chose d'ailleurs. Il s'agit de l'homme en ce qu'il appréhende l'existence à partir de cette position au-monde qui introduit un ensemble de possibles. Le Dasein est être-au-monde en ce que le monde est le plan de l'existence d'où l'homme appert ouvert à l'être. Non pas aux choses comme pour soi auquel serait ouvert l'en soi, mais à l'être. Cette démarche donne au verbe « être » un sens actif, transitif : le Dasein maintient ouverte, en l'endurant, son ouverture ; il est d'emblée le *là*. L'homme est moins ouvert à une réalité sensible immédiate qu'à la signification qu'elle revêt et au sens qu'il appose. À cet égard, on ne peut que noter l'absence de privilège du corps dans cette situation ontologique fondamentale chez Heidegger. Nous avons annoncé que cette absence de la corporéité et du vivant, en lieu et place du vécu, justifie plus tard notre apport à la notion (régionale et biologique) de milieu à partir de l'anthropologie philosophique de Plessner. Ce dernier accuse le Dasein de désincarnation, en soulignant que l'analyse d'une existence détachée du vivant ne saurait

³⁴⁹ (Merleau-Ponty, 1989, p. XII)

³⁵⁰ (Heidegger, 1929/1992, p. 397, §64)

³⁵¹ (Heidegger, 1927/1986, p. 538, 539)

rencontrer de fait biologique, ni donc de corporéité [cf.β.I.C]. Mais les travaux d'Heidegger sont connus pour ce refus de l'« anthropologisme³⁵² », qu'il nous reviendra de dépasser.

Pour Heidegger, le Dasein, triplement ouvert à lui-même (*Selbswelt*), aux autres Dasein (*Mitwelt*) et au monde (*Umwelt*), porte donc une identité fracturée ou polarisée. Il est à la fois ontiquement un étant parmi d'autres, à la fois ontologiquement ce là. C'est ce à la fois qui fait ainsi la particularité de l'homme, par rapport aux autres étants : il appert moins dans une posture spatiale qu'*existentiale*. La question du milieu prend ici toute sa charge métaphysique. Le rapport de l'homme aux choses n'est donc ni instinctif ni passif mais investi d'ores et déjà d'un mode opératoire, d'une apposition, que médiatise l'existence du Dasein. Le monde désigne donc le Dasein comme être possible dans son rapport à l'espace et au temps (et à la mort, de fait). Le sens de l'intentionnalité husserlienne, aller vers, est dissociée d'un vouloir qui se projetterait vers les choses volontairement et comme *a posteriori*. Comme l'écrit Jean-Philippe Milet, « égologique chez Husserl, l'intentionnalité est l'exister même chez Heidegger : l'intentionnalité, c'est l'être au monde³⁵³. » À titre de rappel pour le lecteur, l'égologie signifie l'étude du moi perçu comme « sujet personnel ». Se projeter vers est indissociable de l'existence humaine : *la projection est dans le Dasein*.

Un point de relecture d'Aristote nous permet d'élargir ce que nous entendons dire du Dasein en tant que lieu phénoménologique de la projection au monde chez Heidegger. Il est généralement entendu que la phénoménologie heideggérienne et la métaphysique aristotélicienne entrent en tension. Ce que tendrait à appuyer la fameuse déconstruction (*Destruktion*) de l'ontologie aristotélicienne proposée par Heidegger, d'une part durant ses cours de Freiburg et Marburg, d'autre part dès le §81 d'*Être et Temps* qui revient sur le temps « dénombrable³⁵⁴ » tel que toute philosophie post-aristotélicienne l'envisage d'abord. En effet, selon Heidegger, l'ontologie grecque (notamment aristotélicienne) prend racine dans une compréhension inauthentique des phénomènes. Le Dasein y est enclos sous le mode des étants intramondains et ce même monde se limite au lieu où se tiennent les étants. Cet état de fait parcourt par ailleurs toute l'anthropologie (dont l'anthropologie philosophique) de l'époque d'Heidegger, telle qu'il la conçoit et la critique. Conséquemment, l'ontologie gréco-antique semble reposer sur une cosmologie qui contrarie toute analyse de l'existence prise en tant qu'ouverture phénoménologique au monde. Il ne s'agit pas ici de nous opposer aux nombreuses analyses prenant appui sur ces travaux. Cependant, la relecture d'*Aristote et la question du monde* de Rémi Brague, excellemment commentée par Pierre Destrée,

³⁵² (Monod, 2009, p. 223)

³⁵³ (Milet, 2008, p. 45)

³⁵⁴ « Ce qu'est exactement le temps, c'est le dénombré à même le mouvement dans l'horizon de l'antérieur et de l'ultérieur. » (Aristote, 1999, Δ, 11, 219b) On lit en contrepoint chez Heidegger que « l'origine du temps apparaissant ainsi ne pose pas de problème à Aristote » (Heidegger, 1927/1986, p. 488, §81), ce qui sous-entend qu'elle lui en pose un ; cette controverse fait l'objet des chapitres ultérieurs d'*Être et Temps*, sans mentionner les autres travaux relatifs, comme ceux de Bergson sur la durée.

nous permet d'apporter une pierre à l'édifice d'entendement conjointurel entre le monde et le Dasein, en réduisant la distance Heidegger-Aristote. Selon Pierre Destrée, cette entreprise dévoile qu'au moment même « où Heidegger opère sa déconstruction de la tradition métaphysique à partir d'une élucidation des présupposés de la philosophie d'Aristote, c'est aussi Aristote qui accompagne Heidegger dans la mise en œuvre de cette même problématique³⁵⁵. »

Dès lors, il ne s'agit pas de démontrer l'influence immense qu'a eu Aristote sur toute la phénoménologie heideggerienne, mais de déceler dans la métaphysique grecque (ou dans toute « philosophie digne de ce nom³⁵⁶ » hasarde Destrée) les prémices d'une *préhistoire de la phénoménologie*. L'élément sous l'angle duquel nous allons brièvement faire ce pas de coïncidence de la phénoménologie vers la métaphysique aristotélicienne (et avec elle) renvoie à la question du rapport (de l'homme) au monde chez Aristote. Y a-t-il un point de jonction entre le Dasein et la manière avec laquelle Aristote considère que nous sommes au monde ? Autrement formulé, de quoi peut bien relever l'être-au-monde pour un auteur à l'ontologie cosmogonique, qui primordialement ne pouvait pas même énoncer cette question ? Essentiellement, l'esquisse que fait du monde le regard phénoménologique dépend du lieu depuis lequel il est porté, c'est-à-dire de la modalité de présence de qui le porte : et en ce sens ce lieu est ouverture focale d'où se dépeint l'apparaître de la chose. Or Aristote, dans son explication *du lieu propre*, nous interpelle par son usage inhabituel de la deuxième personne. « Je veux dire, par exemple, que toi (*σὺ*), tu es maintenant dans l'univers parce que [tu es] dans l'air, [et que] celui-ci à son tour [est] dans l'univers ; et que [tu es] dans l'air parce que [tu es] dans [= sur] la terre, et de même [tu es] dans celle-ci parce que [tu es] dans ce lieu-ci, qui n'enveloppe rien de plus que toi³⁵⁷. » Pour Rémi Brague, cette expérience de la spatialité propre, c'est-à-dire vécue, loin de n'être qu'un usage rhétorique, fait écho aux prémices d'une pensée séjournant dans le monde et depuis laquelle le monde séjourne. Bien que la cosmogonie aristotélicienne (et toute sa métaphysique) se fonde sur la physique ou cherche à faire le lien ontologique entre métaphysique et physique, nous trouvons dans cette deuxième personne une référence immédiate et (anachroniquement) phénoménologique au vécu. Naturellement, cet exemple n'est pas unique en son genre : Destrée et Brague avancent plus loin les harmoniques du dialogue entre Heidegger et Aristote, et nous renvoyons à leurs travaux respectifs pour plus de détails. Néanmoins, cet unique exemple nous permet de faire émerger la possibilité d'une préhistoire phénoménologique dans la pensée aristotélicienne, faisant

³⁵⁵ (Destrée, 1989, p. 630)

³⁵⁶ (Destrée, 1989, p. 639) Cet élargissement atypique (car à tout le moins anachronique) de la phénoménologie à la *teneur philosophique* en général invite Destrée à proposer audacieusement ; « la phénoménologie, *philosophia perennis* ? » (Destrée, 1989, p. 631)

³⁵⁷ (Aristote, 1999, Δ, 2, 209a) Utilisée à usage comparatif, la traduction d'Henri Carteron prolonge cet usage inattendu de la deuxième personne entendue en sa spatialité propre. « Il faut alors distinguer le lieu commun dans lequel sont tous les corps, et le lieu propre dans lequel chaque corps est en premier : par exemple, vous êtes maintenant dans le ciel parce que vous êtes dans l'air et que l'air est dans le ciel, et dans l'air parce que dans la terre, et, de même, dans celle-ci également, parce que dans ce lieu-ci, qui n'enveloppe rien de plus que vous. » (Aristote, 1966, p. 48, Δ, 2, 209a)

du là (le *là* du Dasein chez Heidegger) l'espace d'où se manifeste la présence au monde de l'être et d'où la présence du monde se manifeste à lui.

La comparaison entre Heidegger et Aristote permet ici de mieux comprendre quelle est la forme de présence du Dasein : sa conjointure [cf.α.II.A] au monde (air, terre, univers, etc., évoqués par Aristote) introduit ici le système de renvoi aux éléments concrets qui *finalement permettent eux-aussi l'existence du Dasein dont le sens en est issu*. La boucle entre physique et métaphysique est ici bouclée à travers l'approche phénoménologique des catégories du monde, entendu comme milieu existant et vécu. Le « pour quoi » initial des choses renvoie à la désignation, au dessein dans lequel se découvre (c'est-à-dire à la fois auquel arriver et duquel partir) le Dasein existant au monde. Le Dasein n'a ici rien de chimérique, lorsqu'il est référé par la concrétisation des symboles que sont les étants, en tant qu'ils sont là-devant. Ainsi, dans le mouvement des conjointures, le Dasein donne sens au monde ambiant qui l'entoure et dans le même temps ce sens retourne au Dasein et le fait existant au monde. Dès lors, il est impossible pour l'homme d'exister sans son milieu, qui est le monde et son centre ; c'est en cela que l'homme est être-au-monde chez Heidegger.

Il faut lire avec cette compréhension du monde et des choses que la projection est dans le Dasein. Ainsi, les choses ne sont pas abstraitement conceptualisées, mais abordées eu égard à leur *tournure*, à ce qui re-tourne en elles, à leur sens en ce qu'il renvoie le Dasein au monde, et en ce qu'il renvoie à l'entente que le Dasein a du monde. Nous pouvons conclure de ces éléments introductifs que c'est sur ce mode de la projection comme vue au-delà du subsistant, comme façon de se soucier de l'étant, que s'inscrit le Dasein : son mode d'être-au-monde ontologique est l'habiter.

A. Le *Wohnen* heideggérien.

Mais que signifie chez un auteur comme Heidegger le terme « habiter » ? Si nous parlons de position et de milieu technique qui permet au Dasein d'habiter, parlons-nous des villes, des cités industrielles, de tout l'ensemble d'artéfacts qui fait de la technique le réseau par lequel se sustente l'homme ? Parlons-nous comme Simondon de la technique, cet « instrument de propagation des transformations³⁵⁸ » dans le monde ?

Pour commencer cette analyse, il est de première importance de rendre sa sonorité au terme « habiter » (*Wohnen*) entendu en l'acception heideggérienne, d'abord en le détournant de deux méconceptions qui, sans être usuelles, ont pu être notées. L'habiter du Dasein, tel qu'il est figuré dans *Bâtir Habiter Penser*, ne renvoie ni aux vellétés d'urbanisation à outrance (construire de plus en plus pour habiter tous les espaces du monde), ni aux prémices d'une religiosité païenne. Cette dernière est mentionnée à cause des références d'Heidegger à un Quatuor qui, entendu littéralement, peut prêter à confusion : « la terre et le ciel, les divins et les mortels, forment un tout

³⁵⁸ (Simondon, 2014b, p. 318)

à partir d'une *Unité originelle*³⁵⁹. » Tout d'abord, le Quadriparti est défini par Heidegger comme l'assemblage de quatre éléments, à savoir la bonne existence des mortels sur terre, c'est-à-dire sous le ciel et avec les divins (terre, ciel, mortels, divins). Les premiers éléments sont simples à comprendre : il s'agit de demeurer en accord avec les éléments terrestres et de ne pas exploiter la planète, mais de la considérer dans son être propre. Cette recommandation presque écologique est au demeurant assez classique, que vient appuyer la citation suivante : « Au soleil et à la lune ils [les mortels, c'est-à-dire les humains] laissent leurs cours, aux astres leur route, aux saisons de l'année leurs bénédictions et leurs rigueurs, ils ne font pas de la nuit le jour ni du jour une course sans répit³⁶⁰. »

Cependant, il est plus compliqué de comprendre la référence aux divins, alors qu'Heidegger utilise rarement le registre religieux et précise d'ailleurs explicitement qu'il ne s'agit pas de religion ; ni de dieux créés par l'homme, ni du culte des idoles. Pour notre part, une relecture des travaux d'Yuk Hui nous semblent propice à éclairer la notion de divins, en opposition ou complément aux mortels. Une interprétation que nous proposons revient à comprendre le soudain appel à un élément mythique ou mythologique (le divin), en le mettant en comparaison avec ce que Yuk Hui dit de la technique. Selon lui, chaque ensemble mythologique dont la technique est issue dans différente culture (par exemple le fameux mythe de Prométhée issu de la Grèce antique), « correspond à chaque fois à différentes relations entre les dieux, la technique, les humains et le cosmos³⁶¹. » Peut-être l'évocation du Quadriparti par Heidegger pourrait-elle être rapprochée d'une ébauche, sur le pan occidental voire personnelle à Heidegger, de la cosmotechnique (*cosmotechnics*) théorisée par Yuk Hui. Le Quadriparti comme la notion de cosmotechnique répondent à l'exigence d'une conceptualisation de l'habiter telle qu'elle émerge « sous des conditions cosmologiques qu'expriment les relations entre les hommes et leurs milieux, qui ne sont jamais statiques³⁶² » et qui impliquent *de facto* une forme d'immanence.

Maintenant que cette précaution est effectuée, il faut garder en l'esprit que, lorsque nous disons la distinction entre habiter, bâtir et construire, nous ne disons aucunement une différence de valeur ni même d'ordre entre différentes catégories de réalité. Pour cette raison, elles ne peuvent être distinguées en trois mentions séparées revenant à une même gradation architecturale, par exemple où le bâtir serait la forme primitive de la construction, d'où émergerait l'habiter et la pensée. Heidegger ne pense pas les démarcations d'essence de façon catégoriale, puisque les types de dynamiques architecturales précitées se répondent. Ils trouvent leur mesure (c'est-à-dire leur

³⁵⁹ (Heidegger, 1951/1958b, p. 176) L'auteur souligne. Pour l'étude de la question de ce *quadriparti*, concept philosophique assez peu explicité par Heidegger, voir notamment les ouvrages Harman, G. (2010). Chapitre VI. Le quadriparti de Heidegger. Dans *L'Objet quadruple* (p. 95-108). Presses Universitaires de France ; Janicaud, D., & Mattéi, J.-F. (1995). *Heidegger From Metaphysics to Thought*. State University of New York Press.

³⁶⁰ (Heidegger, 1951/1958b, p. 178)

³⁶¹ (Hui, 2016, p. 17)

³⁶² (Hui, 2016, p. 18)

importance, mais aussi leur sens et leur dessein) dans l'habiter, par un retour témoignant de leur relation de conjointure : « c'est seulement quand nous pouvons habiter que nous pouvons bâtir³⁶³ », écrit Heidegger. Un second élément clef attestant qu'il n'est ni question de préséance ni de catégorie dans la relation entre construire bâtir habiter, est précisément l'aspect incongru mais sans ambiguïté du titre lui-même de l'essai, *Bâtir Habiter Penser*, qui ne souffre aucune virgule entre les termes. Mais s'il n'y a pas préséance de valeur, il n'y a pas pour autant identité. Bâtir habiter construire sont trois choses différentes, qui ne sont pas sur le même registre. Malgré leur similitude apparente, ces trois verbes d'action prennent chez Heidegger plus de distance qu'ils n'en ont jamais eue – à la manière de l'être et de l'étant.

1. Construire Bâtir, Habiter Ménager.

Habiter est une situation ontologique primordiale, existentielle, qui se distingue donc des ensembles de bâtir et de construire qui viennent à former l'urbanisation ontique due à la présence humaine. Par habiter ne peut être entendu le fait de *construire des habitations*, car « bâtir est déjà, de lui-même, habiter³⁶⁴. » Habiter est utilisé au §12 d'*Être et Temps* pour décrire le moment dynamique de l'être-au-monde consistant à séjourner auprès de. Une relecture attentive de *Bâtir Habiter Penser* nous dévoile une distinction que nous avons auparavant omise entre le bâtir et le construire, ou, si l'on veut, la portée ontologique du bâtir une fois mise en tension avec la dimension ontique du construire. C'est par cette distinction que nous allons commencer de ménager l'espace à la compréhension de l'habiter tel que l'entend Heidegger.

Le premier écueil justifiant l'assimilation du bâtir au construire, au distinguo de l'habiter, résulte de l'ambiguïté étymologique allemande du verbe « bâtir » (*bauen*), qui est multimodal. Heidegger précise que « le vieux mot *bauen*, auquel se rattache *bin*, nous répond : "je suis", "tu es", veulent dire : j'habite, tu habites³⁶⁵. » Mais il souligne deux autres acceptions, à savoir « *Bauen* au sens de cultiver, en latin *colere, cultura* ; et *bauen* au sens d'édifier des bâtiments, *aedificare*³⁶⁶. » Ce triple héritage sémantique nous menait à conclure que le vieux mot *bauen* perdait de son sens premier, à savoir l'habiter ontologiquement entendu au sens d'être (*bin*). Il s'ensuivait logiquement que le bâtir recouvrait une forme ontique du *bauen* relevant des édifices urbains (*aedificare*) et des exploitations agricoles (*cultura*), c'est-à-dire de la construction architecturale. Et c'est en ce dernier « c'est-à-dire » que s'établit la portée de notre erreur. Car assimiler l'édification et la mise en cultures aux constructions architecturales que sont l'édifice érigé et l'exploitation agricole relève d'un pas sémantique qui est plutôt un *pas en arrière* dans la perception du propos phénoménologique tel que le déploie Heidegger en parlant l'habiter, le bâtir

³⁶³ (Heidegger, 1951/1958b, p. 191)

³⁶⁴ (Heidegger, 1951/1958b, p. 171)

³⁶⁵ (Heidegger, 1951/1958b, p. 173)

³⁶⁶ (Heidegger, 1951/1958b, p. 173) Pour les éclairants déploiements sémantiques et étymologiques d'Heidegger autour de ces termes, lire également p.158 l'entrée « Bâtir » de Arjakovsky, P., Fédier, F., & France-Lanord, H. (2013). *Le Dictionnaire Martin Heidegger—Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Cerf.

et le penser. En effet, Heidegger spécifie ailleurs : « soigner et *construire*, tel est le "bâtir" (*bauen*) *au sens étroit*³⁶⁷ », d'où est explicitement formulé que bâtir recouvre un sens plus large que construire, donc que bâtir et construire diffèrent. Dans cette expression de « soigner et construire » s'anticipe déjà l'affirmation heideggérienne selon laquelle habiter est certes (a)ménager l'espace mais également le préserver (soigner).

Construire est l'activité de réalisation des constructs, des édifices (église, pont, ferme, centrale électrique, fortification, etc.). La construction suppose un remplissage ; elle est l'activité communément entendue de l'architecture. Il n'est pas vain de relever l'appartenance du mot « architecture » à la sonorité de la technique ; le radical grec *tiktô* étant apparenté à celui de *technè*. L'architecture participe de la *technè* en ce qu'elle est manière de porter à l'apparition au moyen d'un art, de faire entrer dans la présence le produit d'un artifice. « La *technè* qui doit être pensée ainsi s'abrite de toute antiquité dans l'élément "tectonique" de l'architecture³⁶⁸. » Notons cependant que ce rapprochement ne saurait servir d'argument à la réduction instrumentale de la technique qui prétend qu'elle n'a sa place que dans la pratique ontique de la production, et aucunement sur le plan du signe : la technique ne peut être rabattue sur le construire, bien qu'elle y soit aussi contenue, et nous verrons l'importance de sa charge ontologique dans le domaine de l'habiter. Tout comme la production architecturale remonte au bâtir et à l'habiter auxquels elle participe, puisqu'elle en est le déploiement direct, la production technique (catégorie englobant l'architecture mais aussi son appartenance au domaine de la signification, du sens, du dessein) remonte à la question du bâtir et de l'habiter qu'elle ne quitte jamais.

En effet, là où construire « se cantonne » à la production ontique d'éléments d'architecture, tel que l'édifice et l'exploitation agricole, bâtir fait appel au mouvement du Dasein qui ménage (*das Schonen*) l'espace – et non qui le *manage*. Ménager signifie toujours a-ménager, c'est-à-dire s'occuper de, pour demeurer et « séjourner³⁶⁹ ». Ce terme renvoie aux travaux ménagers, donc aux travaux de la maison, de l'habitat en tant qu'il est chargé pour le Dasein d'une inférence existentielle et de la sonorité qu'éveille la notion d'hospitalité. Le bâti n'est pas une abstraction géométrique, mais une manière pour le séjour humain d'instituer les lieux, ou d'ériger des lieux qui ménagent une place. Voilà pourquoi construire et bâtir se distingue l'un de l'autre comme l'édifice se distingue de l'édification, ou l'exploitation agricole de la mise en cultures. Ici, la production bâtissante n'est pas d'abord activité de construction mais habiter mis en faire, habitation *qui a lieu*.

La clarification de cette distinction entre bâtir et construire éclaire également tout ce à quoi habiter ne fait pas référence directe : l'habiter n'est ni activité architecturale (construire), ni même

³⁶⁷ (Heidegger, 1951/1958b, p. 179) Nous soulignons.

³⁶⁸ (Heidegger, 1951/1958b, p. 191)

³⁶⁹ « "Ich bin" (je suis) signifie derechef j'habite, je séjourne auprès de – du monde tel qu'il m'est familier. » (Heidegger, 1927/1985, §12)

aménagement de l'espace vécu (bâti). « Là où le mot *bauen* parle encore son langage d'origine, il dit en même temps jusqu'où s'étend l'être de l'"habitation"³⁷⁰. »

Comme nous le disions en explicitant la situation de projection primordiale depuis laquelle le Dasein heideggérien appert au monde, habiter est « le trait fondamental de l'être (*Sein*) en conformité duquel les mortels sont³⁷¹. » Habiter est donc une modalité d'être, une dynamique ontologique spécifique au Dasein. Rappelons que le Dasein est cet être-vers-la-mort, il est très précisément ce *mortel* conditionné par la relation existentielle à sa limite temporelle, d'où l'habiter est aussi défini comme le « trait fondamental de la condition humaine³⁷². » Ce trait fondamental relève de la projection, de l'intentionnalité *qui est être-au-monde*. Le Dasein est *au* monde avant d'être *dans* le monde. Il est un séjourner auprès du monde, une familiarité avec le monde que vise à traduire son appellation-même de Da-Sein (être-là). « Dans cette proximité, dans l'éclaircie du "là", habite l'homme en tant qu'ek-sistant³⁷³. » En somme, l'habiter est le mouvement du Dasein qui existe au monde et prend lieu. En cherchant l'habiter et non pas le construire, le regard phénoménologique ici « se tourne non vers ce qui est présent, mais vers ce qui en porte la présence³⁷⁴ », c'est-à-dire vers le *là* du Dasein, comme ouvertude au sein de laquelle l'étant se dévoile dans son entier en un monde. Il s'agit de la disposition ontologique du Dasein ; et en évoquant le mot de (dis)position, nous anticipons les apports de l'anthropologie philosophique plessnerienne [cf.β.I.C], qui va nous servir à réincarner ce Dasein contenu intégralement dans son rapport à l'existence. En effet, le Dasein est ici contenu tout entier dans sa structuration existentielle, qui ne relève d'aucune détermination catégoriale portant sur l'étant à-portée-de-la-main. Mode ontologique d'être au monde, l'habiter ne renvoie ni à des questions ontiques, ni à des relations de calculs mathématiques ou des procédés architecturaux, mais à la situation primordiale du là.

2. Géométrie de l'espace et du monde.

Puisqu'elle ne renvoie l'habiter à aucun agencement ontique, nous allons montrer que la notion d'espace chez Heidegger n'est pas ancree depuis les notions classiques des représentations et

³⁷⁰ (Heidegger, 1951/1958b, p. 173)

³⁷¹ (Heidegger, 1951/1958b, p. 192)

³⁷² (Heidegger, 1951/1958b, p. 174)

³⁷³ (Heidegger, 1946, p. 97) Dans ce terme d'*éclaircie* se devinent les prémices de l'analyse que fera Sloterdijk des travaux d'Heidegger, qu'alimente notamment la fécondité contextuelle et ontologique de la notion de *clairière*. Cependant nous ne débattons pas en détails ces notions, car l'histoire (philosophique ou « fantaisiste » selon le mot de Sloterdijk) de la clairière revient avant tout à entreprendre de peser la profondeur ontologique du langage, qui n'est pas notre objet philosophique premier malgré son importance métaphysique indiscutable. Pour approfondir ce sujet, lire en premier lieu Sloterdijk, P. (1999). *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*. Mille et une nuits, p. 27-30.

³⁷⁴ (Arjakovsky et al., 2013, p. 1091, entrée « Proximité et lointain », commentaire de Guillaume Badoual)

relations soi-disant objectives (mathématique, géométrie, physique). La spatialité intrinsèque au milieu est ici décorrélée, précisément, de la notion de milieu – ou, à l'inverse, l'espace qui se fait monde ne s'entend pas suivant les catégories spatiales (dimension, taille, etc.).

Pour Heidegger, le sol phénoménal où s'inaugure notre expérience de la spatialité ne dépend pas de la catégorie (notamment cartésienne) de l'extension. L'espace est intimement lié à l'homme, et non pas objectivement situé en dehors de lui comme ce sur quoi il se tient. L'espace est précisément ce que l'homme ménage dans sa relation au monde. « Ce qui a été "ménagé" [l'espace] est chaque fois doté d'une place (*gestattet*) et de cette manière *inséré*, c'est-à-dire rassemblé par un lieu, à savoir par une chose *du genre du pont*³⁷⁵. » Le pont, c'est-à-dire la relation, le lien, la proximité ou contiguïté. L'espace est irréductiblement lié aux renvois de conjointure qui s'y présentent : l'espace est le lieu des connexions des choses entre elle. La découverte de la spatialité, par conséquent, est portée par le fait que l'être-au-monde du Dasein *est lui-même spatial* et que le système de conjointures renvoi au Dasein, le connectant à la chose. L'espace chez Heidegger est donc un *existential* – en ce sens que le Dasein est spatialisé, exactement comme il est « pour la mort » : espace et temps sont donc deux horizons de présence de l'homme au monde. Heidegger approfondit ici le discours entre temps et espace de façon à les dissocier, afin d'éviter l'habituelle juxtaposition temporalité-spatialité, qui réduit l'espace à ce qui « se laisse dériver du temps et [est], somme toute, vis-à-vis du temps quelque chose de second rang³⁷⁶. » L'espace n'est pas un même monde à travers lequel l'homme passe, d'époque en époque. C'est au contraire en le sens et la relation qui se font monde pour lui que le Dasein est amené à « reconnaître que *les choses elles-mêmes sont les lieux* – et ne font pas seulement qu'être à leur place en un lieu³⁷⁷. » La chose concerne existentiellement le séjour de l'homme dans sa proximité au monde. L'homme n'existe pas dans un endroit, dans un espace étendu sur une certaine distance qui se trouve être autour de lui ; il existe plutôt du fait d'être *en relation avec* les étants.

Par conséquent, la notion d'espace chez Heidegger n'est pas une catégorie objective. Les contiguïtés spatiales liées à la proximité (telle chose étant plus ou moins loin) sont déjà et d'avance des connexions subjectives, puisque c'est par rapport à un sujet « qu'apparaissent » les choses. Bien qu'il soit classique (et, soulignons-le, utile à la fois à la pensée commune, à la fois à la pensée géométrique) d'imaginer un plan spatial neutre, vide, et d'y inclure les éléments, tel le monde ; la pensée heideggérienne nous dit *à rebours* que ce n'est pas le monde qui est dans l'espace, mais l'espace qui est dans le monde. Le monde n'est pas un lieu. Le monde *est*, et l'espace est englobé dans ce monde – espace notamment entendu comme vécu de l'espace, vécu tel que le bâtir le ménage. L'espace est donc un vécu contingent à la présence des choses dans le monde. « Être le là [c'est-à-dire être-au-monde, et non pas être-en-un-espace], c'est être projeté dans cet horizon où toutes choses, du plus lointain au plus proche, nous font face *dans leur*

³⁷⁵ (Heidegger, 1951/1958b, p. 183) Nous soulignons.

³⁷⁶ (Heidegger, 1988, p. 13)

³⁷⁷ (Heidegger, 1976b, p. 103, L'Art et l'espace). Nous soulignons.

*présence*³⁷⁸. » Pour l'être au monde, tout est *là*. La proximité n'est donc pas le rapport physique à ce qui est immédiatement accessible, mais l'horizon ouvert où se tient en instance le Dasein. Ainsi, la spatialité du monde ambiant est en rapport à la spatialité propre du Dasein, comme le note avec beaucoup de pertinence Françoise Dastur.

Cette "mise en espace" est un existentiel du Dasein, ce qui implique que *l'existence est tout aussi spatiale que temporelle*. Cela ne veut nullement dire que l'espace est une forme du "sujet" à travers laquelle celle-ci appréhende le monde, car ce serait présupposer encore une différence substantielle entre le sujet et le monde. C'est au contraire en tant qu'être-au-monde que le Dasein "donne" ou "aménage" l'espace : il est spatial parce qu'il est-dans-le-monde et non pas inclus dans le monde parce que spatial³⁷⁹.

Dire qu'habiter le monde est un existentiel, c'est-à-dire une structure ontologique du Dasein, a de fortes implications ontologiques. La première étant que la façon de son existence elle-même définit le Dasein (ou, plutôt, y participe ontologiquement), et qu'il n'a plus besoin de chercher en dehors de lui des universaux prétendument fondateurs de sa nature, majoritairement partagés (animal raisonnable, animal sociable) ou normatifs (dignité humaine, égalité), pour fonder la teneur de l'identité de sa condition. En somme, c'est parce que l'homme est tourné *vers* (les choses, le monde, la mort) qu'il existe en tant qu'être [cf.γ.II.A].

En second lieu, il est dès lors erroné de concevoir la projection intentionnelle comme le préavis inévitable et radical à la mainmise du Dasein sur les étants, dans l'idée que les étants là-devant basculent dans la servitude symbolique des étants à-portée-de-la-main, produits ou utilisés par l'homme pour l'homme. Un exemple permet d'explicitier en quoi cet écueil est évité. Nous disions que pour l'être-au-monde, tout est *là*, et que dans cette instance d'ouverture le Dasein déploie le sens qu'il donne aux choses – à savoir que l'être de leur étant est celui de l'util –, et que les choses du monde lui font sens en retour – à savoir dévoilent le Dasein comme ce qui désigne. Pour exemplifier ce propos, le soleil lui aussi, bien qu'il ne résulte aucunement de l'activité technique de l'homme, devient pour le Dasein un util au sein du monde ambiant. Par ailleurs ce devenir, ce dessein du soleil à l'égard du Dasein, ne saurait lui porter ombrage puisqu'il résulte de l'habiter propre de l'homme, c'est-à-dire de la manière de séjourner du Dasein. Cependant, il ne faut pas entendre ici que le soleil est d'abord et avant tout un util au sens de l'instrument, à-portée-de-la-main, et que cet habiter permet à l'homme d'utiliser le soleil et tout ce qui l'environne – avec des panneaux solaires pour en redistribuer l'énergie ! Dire du soleil qu'il est un util pour le Dasein signifie que le soleil appert au Dasein sur le mode de l'ustensilité, elle-même issue de la préoccupation et du discernement propres au monde ambiant. En d'autres termes, pour le Dasein, le soleil *n'est pas loin*. La familiarité du séjour parmi le monde implique un rapport de proximité existentielle des choses à l'homme : les choses *concernent (ereignet)* l'homme. Comme le propose Jean Beaufret, le terme *concerné* « pourrait peut-être répondre à l'allemand *ereignet* au

³⁷⁸ (Arjakovsky et al., 2013, p. 1091, entrée « Proximité et lointain », par Guillaume Badoual)

³⁷⁹ (Dastur, 1990, p. 47) Nous soulignons.

sens où vous [Heidegger] l'entendez³⁸⁰. » En Allemand, *ereignet* est le verbe dont *Ereignis* est le nom : événement. Mais Heidegger entend ici l'évènement en tant qu'il est approprié (et s'approprie) celui à qui il advient, c'est-à-dire proprement en tant qu'il est phénomène apparaissant, comme le souligne l'étymologie *eräugen*, dérivée de *Auge* (« œil »). L'*Ereignis*, c'est l'évènement en ce qu'il, advenant, est également vu, c'est-à-dire approprié par celui qui le voit, qui s'en trouve concerné au sens le plus saturé du terme. Sloterdijk en fait une remarque pleine de perspectives.

Cela me rappelle maintenant ce que Heidegger appelle *die Sorge*, le souci. [...] On se soucie toujours de quelque chose – pourquoi ? Parce que Heidegger ne parle pas des soucis que l'on se fait et que l'on pourrait tout aussi bien ne pas se faire, mais de *l'horizon des choses* dont il faut absolument se soucier, qui nous concernent, qui nous cernent [...]. C'est la raison pour laquelle chez Heidegger aussi, le contraire du souci n'est pas l'insouciance, mais la mort³⁸¹.

On comprend bien ici qu'il s'agit d'une posture existentielle, à la bascule entre un horizon d'attente et de sens où le monde arraisonne et concerne l'homme d'une part, et l'inexistence radicale du Dasein d'autre part.

Or, concerner n'est pas appartenir. Car bien que, pour les besoins de notre étude, nous traitions de notions à forte teneur anthropocentrique, ce serait un contresens que de rabattre entièrement la philosophie heideggérienne sur cette perspective. Ce n'est pas parce que l'homme désigne les choses qu'il se fait leur maître et qu'elles sont appropriables, au sens matériel du terme – précisément parce que l'espace n'est pas une catégorie « spatiale », c'est-à-dire dimensionnée, mathématique et matérielle, mais bien existentielle. Pour Heidegger, l'encontre des choses a donc lieu dans une contrée (*die Gegend*). Cette notion fondamentale de *contrée* détermine le lieu phénoménologique en lequel font encontre les choses dans leur libre ampleur. Les choses ne sont plus, de ce point de vue phénoménologique, des étants là-devant (encore moins à-portée-de-la-main !) pour le Dasein, en ce qu'il habite le monde et fait séjour parmi les choses. Elles n'ont plus « le caractère de ce qui se tient en face comme objets³⁸² », notamment parce qu'elles ne sont plus l'en-face d'un sujet. En somme, avec la notion de contrée, Heidegger pose que ce n'est pas l'homme qui fait advenir la substance des choses ; il ne fait encontre « que » de leur signification en séjournant auprès d'elle dans l'habiter.

L'habiter chez Heidegger diffère donc, bien évidemment, de l'habitat spatial tel qu'il est communément entendu. Ceci peut mener à certaines mésinterprétations, qui en deviennent éclairantes. On en trouve l'exemple dans un chapitre de Don Ihde invitant à dé-romantiser Heidegger, bien qu'il soit autrement pertinent sous de nombreux aspects, notamment car il extrait l'analytique existentielle de la question de l'humanisme classique *donc du lieu de l'anthropocentrisme*. Don Ihde écrit : « The dramatic space shots of Earth from the moon or a

³⁸⁰ (Beaufret, 1987, p. 11)

³⁸¹ (Sloterdijk, 2001, p. 89) Nous soulignons.

³⁸² (Heidegger, 2006, p. 114)

satellite are very un-Heideggerian precisely because they place Earth at a distance from Earth-as-ground. But they are also irreversibly part of the postmodern view of Earth-as-globe, with a very different sense of what constitutes our "home"³⁸³. » Malgré l'intérêt indéniable de cette analyse, le parallèle reste fragile puisqu'Heidegger ne réfère pas à l'espace terrestre lorsqu'il évoque l'être-au-monde. Par extension, le monde n'est jamais à entendre comme terre, sol, ou ensemble terrestre, duquel les nouvelles technologies émancipent *en élargissant l'espace de l'habitat*, par exemple en nous permettant de voyager dans le cosmos. Considérer l'habitat comme le sol où se situe et opère l'homme revient à mésinterpréter l'importance métaphysique de la notion d'habiter, pour la ramener et la réduire à l'ensemble d'objets techniques qui espacent toujours les limites physiques de l'expansion humaine. La structure ontologique de l'habitat n'est pas celle de l'espace (encore moins d'une chose étendue et extensible). Elle repose au contraire sur la manière qu'a l'homme de séjourner parmi les choses, par exemple d'aménager le lieu de son existence via la technique. Contrairement à l'interprétation que fait Don Ihde d'un habitat terrestre (voire terrien !), nous ferons à cet égard une analyse de la façon dont peut justement être réinjectée la notion heideggérienne d'habitat dans une analyse de l'adaptation du cyborg transhumain au voyage spatial [cf.ε.II.B].

Affirmer que la forme (l'essence) de la chose, pour le Dasein, est son caractère d'ustensilité, revient à dire très précisément (mais en un langage pouvant sembler contre-intuitif en ses dérives) que la chose n'est pas d'abord instrument, mais qu'elle est d'abord là-devant à-dessein du Dasein qui la saisit en esprit et en sens, prenant sens à son tour. Le Dasein se fait Dasein, se fait être-au-monde en habitant (existentialement) le monde. Par ce mouvement de projection du là au monde, ce mouvement d'ek-sistance, le Dasein devient par le processus de faire advenir.

Ici, Heidegger s'essaie à dire phénoménologiquement la sonorité de « être » où, avant toute détermination ontologique de l'espace et du temps, se déploie le « surgissement de l'espace-et-du-temps du là³⁸⁴. » C'est parce que le Dasein surgit à l'être en une contrée (donc un espace et un temps) qu'il s'ouvre également à la désignation des choses rencontrées. Notons que le rapport du Dasein au monde s'inscrit ici, à très littéralement parler, dans une parole méta-physique, au-delà de la *physis* (espace et temps). « Il ne peut être question de saisir l'être comme on saisirait une chose ou un objet : et ce non pas parce qu'il se tiendrait toujours trop loin par rapport à l'homme, mais parce qu'il est déjà au plus proche de lui³⁸⁵. » En ce sens paradoxal et remarquable, l'habiter du Dasein relève de la *proximité* aux choses, du mouvement de projection et d'intentionnalité qui le fait coexister au monde.

³⁸³ (Ihde, 2010, p. 85)

³⁸⁴ (Arjakovsky et al., 2013, p. 1092, entrée « Proximité et lointain », traduit de M. Heidegger « Penser en tout sens » (1938-1939), p. 116)

³⁸⁵ (Arjakovsky et al., 2013, p. 1093, entrée « Proximité et lointain », traduit de M. Heidegger « Héraclite » (1943), p. 293)

3. L'habiter technique.

Nous avons expliqué avec Heidegger qu'il ne faut pas entendre par l'habitat du Dasein une certaine situation *spatiale* vis-à-vis des objets, un surplomb hiérarchique en quelque sorte qui lui donne sa valeur et sa dignité (théorie en somme exacerbée par l'humanisme des Lumières [cf.γ.II.A]). Au contraire, ce concept nous permet d'énoncer une correspondance existentielle entre l'homme et le monde. Ce n'est pas par la situation ontique ou géométrique d'un corps situé dans un milieu comprenant des objets externes à lui et qui le positionnent spatialement que cette correspondance s'effectue. C'est à travers l'acte de proximité du Dasein, concerné par les choses qui l'entourent, que s'exerce la relation du là au monde et son ouverture existentielle. Cela nous incite à réinvestir la question de cette sphère technique à travers l'analytique existentielle de l'habitat.

Cependant, si l'horizon de sens est constamment à faire dans l'habitat, une dérive serait de considérer que le sens déjà apposé aujourd'hui est immuable, une autre que l'homme a la responsabilité du sens de être. « [La personne] devient un datif de manifestation et accède ainsi à une forme de vie et de *responsabilité* dont elle ne saurait jouir en tant que simple organisme biologique³⁸⁶. » L'homme n'est pas un simple organisme biologique, selon Robert Sokolowski, parce qu'il est également un datif de manifestation, c'est-à-dire ce qui note, ce qui date le fait pour l'être de se manifester. Il nous rappelle ici que, si l'ouverture à l'émergence du sens de l'être est bien spécifique au Dasein, il devient alors aisé de faire de l'homme le vivant qui a la responsabilité de l'être, c'est-à-dire la responsabilité (inévitabile car ontologique) de donner du sens à ce qui l'entoure. Heidegger n'opère pas explicitement ce mouvement ; si l'homme est le gardien de l'être, il n'est néanmoins pas responsable du sens des choses qui sont.

C'est en revanche le pas qu'effectue l'existentialisme sartrien pour qui « l'existence précède l'essence, ou, si vous voulez, [il] faut partir de la subjectivité³⁸⁷. » Dès lors, l'existence humaine est nécessaire à faire advenir les essences, le monde, le sens qui y est rattaché. Pour Heidegger, le monde est d'abord et immédiatement au Dasein ou, comme le dit Sokolowski, « l'esprit est actualisé *en présence* d'un objet intelligible, et il prend conscience de sa propre actualisation³⁸⁸. » Mais le risque même de ce glissement de valeur (qu'effectue Sartre) est reproché à Heidegger par Sloterdijk, qui y voit une ouverture théologique. Comme le restitue Yves Michaud, « Sloterdijk corrige cette position [...]. Si bien que le monde qui est donné à l'homme ne peut pas être le tout du monde et que la prise qu'il a sur la "réalité" ne peut pas non plus être souveraine³⁸⁹. » S'il peut lui être reproché de ne pas avoir assez insisté sur le risque de confusion entre ustensilité et instrumentalité qu'ouvriraient ses travaux, Heidegger en était assurément conscient : sa condamnation majeure concerne précisément l'onto-théologie qui renvoie la métaphysique à une ontologie régionale, et fait passer l'être sous le joug de l'étant. Il y a véritablement un glissement

³⁸⁶ (Sokolowski, 2015, p. 12) Nous soulignons.

³⁸⁷ (Sartre, 1970, p. 17)

³⁸⁸ (Sokolowski, 2015, p. 10)

³⁸⁹ (Michaud, 2006, p. 58)

dommageable entre l'apposition possible du sens et l'apposition indispensable et inamovible du sens, à la fois sur la choséité ainsi déformée, à la fois sur l'ontologie de l'humain. Car ce glissement risque d'amalgamer la structure ontologique du Dasein avec la normalisation d'une nature humaine. La nature humaine deviendrait le prédicat fixe de l'être qui possède une responsabilité (ontique et ontologique) envers le monde. L'homme repasserait alors sous la coupe d'une définition axiomatique, au lieu de n'être compris que comme cet être s'ouvrant aux possibles par son interaction éprouvée au monde. Cette confusion est précisément issue du fait que Sokolowski, comme Sartre, commettent ici l'erreur de calcul d'Husserl : « Dasein = homme ». Au lieu de considérer la disposition ontologique du Dasein au monde, ils ramènent aussitôt cette disposition existentielle à sa concrétisation ontique, c'est-à-dire à l'humain. L'individu devient datif de manifestation, c'est-à-dire ce qui manifeste : il a la responsabilité du sens de l'être qu'il fait advenir.

Or, comme le résume Don Ihde, "to embody one's praxis *through* technologies is ultimately an *existential* relation with the world³⁹⁰." Au-delà du bâtir et du construire technique, la façon existentielle qu'a l'homme de se déployer, d'habiter, opère notamment sur le mode technique. Si l'habiter recoupe toute médiation du Dasein au monde (art, religion, langage, imagination, science, etc.), alors la technique en est un élément fondamental. Mais la technique n'est jamais à saisir comme simple vecteur d'instrumentalisation, ou « méthode » de cette manifestation qui, selon Sokolowski, appelle la responsabilité humaine. Au contraire, d'un point de vue existentiel, il faut en déduire l'absence de principe régulateur inhérent à l'essence de la technique. La technique s'apparente à un signe déployant ontologiquement l'homme, donc de manière anti-théorique, c'est-à-dire sans autre but qu'elle-même. Elle ne réfère pas *a priori* à un principe modérateur, énonciateur d'un cadre et de limites, puisqu'elle participe de la structure du là du Dasein, et donc anticipe et préexiste à tout cadre et toute limite. Nous verrons que cette perspective métaphysique de l'habitat technique, au lieu d'autonomiser la technique et de la libérer de toute contrainte, réinvestit au contraire l'humain d'une véritable implication et responsabilité *a posteriori* envers ce médium technique dont il manifeste les concrétisations (objets et activités techniques) dans le monde [cf.γ.I.A]. C'est l'homme comme être historique qui doit poser les bornes éthiques, socio-politiques et juridiques de sa sphère artéfactuelle. Ces bornes ne préexistent pas formellement à l'intérieur de la technique en soi, tout comme aucune borne ne précède l'essence du langage, pourtant codifié *de facto*. Ortega y Gasset, dont on sait l'influence sur Heidegger, décrit « ce phénomène radical, peut-être le plus radical de tous – à savoir : que notre existence consiste à être entouré autant de facilités que de difficultés –, [qui] donne son caractère ontologique particulier à la réalité que nous appelons la vie humaine, à l'être de l'homme³⁹¹. » Le monde est ce système programmatique complexe et accessible, à la fois malléable, à la fois originellement imposé au Dasein qui s'y déclot. La technique participe de l'onto-anthropologie humaine au titre d'une technogenèse, c'est-à-dire qui lui donne les conditions de possibilité ontologiques et

³⁹⁰ (Ihde, 1990, p. 72) L'auteur souligne.

³⁹¹ (Ortega y Gasset, 1982, p. 46)

anthropologiques de son existence (donc de sa genèse et de son devenir). Parce qu'elle s'insère dans la façon dont le Dasein se sent concerné par les choses mondaines, et dont il fait lien ou connexion avec elles à travers ses relations de proximité, la technique est proprement un mi-lieu traduisant la spatialité existentielle (et non mathématique) entre distanciation et apposition du sens au monde.

Peter Sloterdijk souligne à cet égard que « la technique de distanciation du monde [...] a toujours été une technique génétique indirecte – une technique de création de son propre habitat, avec pour effet secondaire le devenir humain³⁹². » Dans cette optique, fort éloignée d'un déterminisme mécaniste, c'est soi-même auquel le Dasein renvoie, et qu'il modifie ou influence, en créant son propre habitat. L'humain apparaît ou surgit dans le fait d'exister techniquement (donc existentiellement) l'espace. La technique n'est donc pas une excroissance que construit ou édifie l'homme, un ajout des choses qu'il produit aux choses qui sont déjà dans le monde, mais un véritable *retour* de l'homme sur lui-même. Ce retour ontologique de l'homme à sa condition technique emprunte une préséance, celle du dévoilement qui lui est intrinsèque : puisque la technique est « mode de dévoilement³⁹³ », elle ne dévoile pas uniquement le monde, mais bel et bien l'homme. Peter Kemp écrit que la technique « dévoile aussi la vérité sur la façon dont l'homme vit avec [les choses], c'est-à-dire la vérité *sur l'existence humaine* comme souci de soi (*Sorge*), souci de sa propre vie avec les choses et avec autrui³⁹⁴. »

Or nous n'aurions pas dit, pour notre part, « la façon dont l'homme vit avec [les choses] », comme si l'homme et les choses étaient substantiellement distincts, tandis qu'une perspective phénoménologique considère l'homme comme appartenant aux étants, quoique n'y étant pas réduit. Nous écririons plutôt « dont l'homme habite le monde. » La différence n'est pas superficielle : il y a dans la citation originale un mode d'interaction éthique, ce qui est précisément l'objectif de l'auteur à cet endroit. Peter Kemp propose de concevoir la possibilité d'une bonne entente morale entre le Dasein et le monde, cherchant à faire taire la critique qui oppose la nature et la technique. Mais de fait, il pense dès lors selon ce dualisme cartésien. Nous n'avons pas la prétention d'affirmer que le mode d'être du Dasein est moralement conforme au monde, respectueux d'une vie avec les choses et de cette bonne entente. Au contraire, cette thèse porte notamment l'enjeu de resubstantialiser la conception métaphysique que l'humain se fait du monde, au lieu d'en rester à des considérations instrumentales. D'où le changement que nous proposons : « [la technique] dévoile aussi la vérité sur la façon [dont l'homme habite le monde], c'est-à-dire la vérité sur l'existence humaine comme souci de soi (*Sorge*), souci de sa propre vie [parmi] les choses et [parmi] autrui³⁹⁵. » Dans cette perspective phénoménologique apparaît bien plutôt la description d'un mode existentiel d'être-au-monde du Dasein, c'est-à-dire une structure

³⁹² (Sloterdijk, 1999, p. 141) Pour la notion de « sphère » chez Sloterdijk comme lieu-temps hébergeant le devenir, référer à sa trilogie *Sphères* (1998, 1999, 2004).

³⁹³ (Heidegger, 1954/1958a, p. 18)

³⁹⁴ (Kemp, 1997, p. 25) Nous soulignons.

³⁹⁵ (Kemp, 1997, p. 25, notre modification)

de déploiement de l'existence humaine. La référence au souci passe d'un possible malentendu du « souci de soi » comme inquiétude et prévenance envers les choses et autrui, au souci heideggérien qui caractérise essentiellement le Dasein dans son rapport au temps présent et à son quotidien. De la technique comme dévoilement nous sommes remontés à l'habiter caractéristique du Dasein.

Naturellement, il n'est pas question ici de l'éternelle circularité de l'œuf et de la poule : l'homme précède la technique en ce qu'il en déploie les objets. Néanmoins, la technique excède lesdits objets en ce que l'homme habite via la technique, et ce de façon existentielle ou structurelle, et non contingente. La question de savoir qui de l'homme ou de la technique antécède l'autre n'a plus lieu d'être. Les termes employés de lieu, d'espace, de site, réfèrent au concept d'ouverture citée plus haut comme la position toujours ouverte – il n'y a jamais passage d'un dedans à un dehors – d'où l'homme s'expose au monde. Si la technique ne crée pas l'homme au sens où elle n'en est pas cause motrice (ni efficiente), elle l'engendre néanmoins formellement en lui offrant les moyens d'habiter, donc tout de go un habitat, un espace, un lieu. Peu importe où, l'homme habite notamment *par* la technique. Il est pré-figuré comme cet être paradoxal qui ne peut éviter de se faire dépositaire et medium de ce qui lui permet d'exister. Grâce à ce qui est déjà là, l'homme technicise son environnement en même temps que l'environnement le fait technicien, donc spécifiquement humain. Nous verrons qu'une approche philosophique du transhumanisme nous permet de le concevoir en tant que discours d'une réinterprétation de l'homme, comme participant de cette texture modifiable du monde, en lui réassignant une place dont il s'était distancié [cf.δ.I.B]. À partir de la notion d'habitat, l'imbrication de l'homme et de la matière n'est pas un renversement mais un surgissement. Par conséquent, la technique entre dans la pensée de la structure du Dasein, et l'hominisation par le medium technique (pour une part) porte ici questionnement ontologique – venant dépasser le cadre d'une paléo-anthropologie.

Mais avant l'habiter technique, ou tout autre habiter, il faut logiquement que l'homme puisse appréhender la *potentia* de la technique, qui gît dans la *physis*. Comme le rappelle Jean-Philippe Milet, « le plan de consistance de la technique pensée phénoménologiquement est de prime abord anthropologique. C'est seulement depuis le site de l'homme [...] que l'essence de la technique est accessible³⁹⁶. » C'est la raison pour laquelle la technique est d'abord décrite anthropologiquement, d'où la controverse que nous nous devons de lever concernant la conception instrumentale de la technique et des étants. Mais on comprend aussitôt que la pensée d'Heidegger ne suffit pas pour discuter le milieu humain, en ce qu'il est milieu technique. Il faut également comprendre cette notion en-deçà en somme de sa portée existentielle, en ce que la technique est également (mais pas avant tout) un ensemble d'objets (techniques) déployés par l'homme dans son environnement immédiat. La sphère humaine s'enracine en effet dans sa réalité d'*organisme vivant*. Une question régionale dont Heidegger réfute la pertinence métaphysique. Mais sans doute Heidegger est-il conscient de cette lacune dans son traitement philosophique : car bien qu'il considère la biologie

³⁹⁶ (Milet, 2008, p. 54)

comme une ontologie régionale, l'écologie et l'éthologie sont toutes deux mobilisées dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (§§51 à 60 notamment) et laissent entendre que la phénoménologie doit « se doubler³⁹⁷ » d'une épistémologie des sciences du vivant. L'étude de l'anthropotechnie ne peut dès lors se passer d'un élargissement de perspective, qui paradoxalement la spécialise depuis d'autres disciplines fondamentales.

Simondon remarque que « c'est parce que le vivant est un être individuel *qui porte avec lui son milieu associé* que le vivant peut inventer ; cette capacité de se conditionner soi-même est au principe de la capacité de produire des objets qui se conditionnent eux-mêmes³⁹⁸. » Qu'est-ce ici et comment entend-t-on ce que signifie pour le vivant, pour l'homme plus spécifiquement, mais pas uniquement, de porter son milieu associé ?

Notre démarche philosophique se doit ici de considérer l'apport, dans les prochaines sections, de perspectives métaphysiques pouvant établir le rapport du vivant humain à son milieu existentiel. Il ne s'agit pas ici de choisir entre une approche phénoménologique et une approche anthropologique. Nous allons au contraire développer l'idée suivant laquelle la question du milieu technique fournit la condition de possibilité d'une ontologie de l'être-au-monde enracinée dans le vivant humain. C'est parce que le corps est situé qu'il peut être *tourné vers*, et qu'il initie donc l'intentionnalité du là où appert le *Da-Sein*. L'homme se positionne dans un milieu technique qui fait acte (et histoire) de son être à partir d'un milieu biologique et vivant, par lequel peut être appréhendé la disposition existentielle de l'habiter. Ces éléments visent donc à tracer le pont entre la conception métaphysique de l'humain et l'hominisation, en tant que cette onto-anthropologie est nécessairement médiée par le milieu technique. Cette réflexion corrèle donc la strate biologique d'une genèse de l'humain à la pensée phénoménologique de l'ouverture ontologique de l'homme au monde. Comme stipulé en introduction, nous avons choisi d'approfondir en premier lieu la question du milieu humain à l'aide de l'éthologie uexküllienne, afin de façonner un discours sur la distinction du milieu entre homme et animal. L'animal n'entre-t-il pas également dans un rapport technique et symbolique à son milieu ? Si oui, comment distinguer non l'homme de l'animal, mais le milieu humain parmi les milieux animaux (desquels il appartient) ? La question que nous devons résoudre est avant tout : est-il possible de renouer avec une approche anthropologique du milieu (humain, donc technique) sans évacuer la spécificité existentielle de l'habitat ? Nous creuserons cette question en confrontant la pensée heideggerienne à l'anthropologie philosophique plessnerienne et en proposant les prémisses d'une réconciliation entre ces deux penseurs, qui nous permettent de réinjecter le vivant humain comme ce qui ne cesse jamais de caractériser l'existence du Dasein.

³⁹⁷ (Pieron, 2010, p. 100)

³⁹⁸ (Simondon, 1989, p. 58) Nous soulignons.

B. L'Umwelt uexküllien.

Si le Dasein habite, qu'est-ce finalement que de vivre en tant qu'organisme dans un milieu, et pourquoi ne peut-il être dit que l'animal, lui aussi, *habite* à proprement parler son propre milieu ? Ce dialogue entre Heidegger et Uexküll vise donc à introduire la spécificité technogénétique du phénomène humain à partir d'une recontextualisation du Dasein comme organisme vivant en un milieu et devant le moduler par la technique, qui ne tombe pas pour autant dans l'amalgame faisant de l'être de l'humain un simple étant vivant, que seules des catégories éthologiques et biologiques pourraient élucider. À partir de ces éléments, nous allons pouvoir repenser l'étude du temps humains en réintroduisant la dynamique technique sous-tendant l'onto-anthropologie, c'est-à-dire le processus d'homínisation du Dasein, considéré non pas comme processus biologique ou paléontologique, mais précisément comme processus ontologique ou existentiel.

Pour cela, nous allons expliciter la théorie uexküllienne et la mettre en dialogue avec la pensée heideggerienne. Cette discussion nous permettra d'éclairer la différence entre un milieu éthologique opérant un ensemble de signes et d'interactions biologiques, et le monde ouvrant à l'être qui vient concerner le Dasein. Nous allons montrer que la théorie des *Umwelten* d'Uexküll implique justement le risque dont prévient Heidegger, de repasser l'essence de l'humain sous une définition formelle issue de la biologie, et non de la métaphysique. La revitalisation de l'anthropologie et de la biologie, par une discipline telle que l'éthologie ou l'anthropologie philosophique, devient alors une transcription de l'amalgame confondant être et étant. Uexküll semble concrétiser la critique qu'Heidegger adresse à Plessner. Au lieu de ramener le vivant animal à l'être, comme tâche de le faire Heidegger avec la choséité (étant là-devant ou à-portée-de-la-main), Uexküll ramène en réalité l'homme au vivant, donc à l'animal entendu comme étant et non comme être. En cela, au lieu de cantonner l'organisme (humain et animal) à cette bulle du milieu, considéré comme lieu ontique ouvrant l'individu aux ensembles de significations (stimulus-interprétation-comportement), Heidegger propose à l'inverse de ramener l'animal à l'être via la notion d'ouverture de l'animal à son *Umwelt*, donc à « ce qui se rencontre³⁹⁹ » dans les étants, par quoi nous retrouvons le chemin ontologique du Dasein qui s'ouvre au là du monde. Ceci nous permettra d'étudier la façon dont la technique structure l'être de l'homme, comme l'une des dispositions épistémiques de l'être-au-monde qui, en ouvrant le monde à la variation et à la virtualité poétique, ouvre le Dasein à sa propre existence.

1. La bulle de la tique.

La « théorie des milieux » s'insère dans un paradigme de représentations configurant le savoir au XIX^e siècle. Elle est issue de l'idée selon laquelle le milieu détermine les caractéristiques des individus qui s'y situent et y évoluent. La prise en compte de l'influence du milieu ne se limite pas aux domaines de la biologie évolutionniste, de la physiologie et de la géographie, mais commence à impacter la conception métaphysique du monde et des étants. Selon Canguilhem, la

³⁹⁹ (Heidegger, 1929/1992, p. 383, §61) Nous soulignons.

situation historique de l'état des connaissances rend compte « de l'acception originellement strictement mécaniste de ce terme [milieu]. [...] Le monde d'abord, l'homme ensuite ; aller du monde à l'homme⁴⁰⁰. »

Selon l'éthologue Jacob von Uexküll, dont les théories font l'objet de nos prochaines analyses, cette acception mécaniste est inopérante sur deux points. D'une part, le rôle pro-moteur (unilatéral) de l'environnement sur l'organisme que mentionne Canguilhem ; d'autre part, l'indifférenciation des environnements en eux-mêmes. Il dénonce notamment la pensée d'Hyppolite Taine, d'où s'origine le terme « milieu ». Celui-ci considère que tout organisme est dépourvu de finalité et se contente de répondre à l'influence causale de son environnement. Uexküll reproche donc à la biologie du milieu d'analyser le comportement (animal) de façon prétendument objective, autrement dit en négligeant la *sélection qu'opère l'organisme* parmi les stimuli de son environnement. En ce sens, les actions sont déterminées par une causalité qui les confine au seuil de la *réaction*. Or, pour Uexküll, les comportements de l'organisme sont effectivement des réactions à des stimuli reçus, mais ces stimuli sont constitués comme tels par l'appareil perceptif de l'individu. Uexküll ambitionne donc une véritable réforme de l'analyse environnementale du vivant.

Uexküll oppose au milieu à proprement parler le concept d'*Umwelt*, « pour désigner le monde qui est le produit de l'organisme⁴⁰¹ », et non pas pour désigner le monde qui produit l'organisme. L'*Umwelt* est donc constitué par l'individu, qui organise son mi-lieu propre autour d'éléments significatifs issus de son entourage général. Selon Uexküll, tous les organismes sont des sujets interprétant leur *Umwelt*, non des objets réagissant mécaniquement aux forces externes. Les vocables « individu » et « organisme » sont ici utilisés de façon indifférenciée pour traiter de tout être vivant – incluant l'homme. En français, le terme d'*Umwelt* est généralement traduit par « monde propre/vécu », « milieu » ; ou en anglais « life world », « experience world », « environment ». Il est intéressant de noter que la traduction française de monde propre/vécu renvoie d'ores et déjà au registre sémantique de la phénoménologie.

L'*Umwelt* diffère chez Uexküll de la notion d'environnement ou entourage (*Umgebung*) au sens de *ce qui entoure* l'organisme (donc le milieu mécaniste de son époque). Pour Uexküll, au contraire, différents milieux (*Umwelten*) existent dans un même entourage (*Umgebung*), puisque chaque espèce voire individu y sélectionne des signifiants différents. Il est donc paradoxal qu'*Umwelt* ait été traduit par milieu, dont Uexküll critiquait précisément l'usage arbitraire ! « On emploie maintenant le mot d'*Umwelt* pour désigner l'environnement (*Umgebung*) spécifique d'un être vivant au même sens qu'on employait autrefois le mot de *Milieu*⁴⁰². » Effectivement, les

⁴⁰⁰ (Canguilhem, 1992, p. 134)

⁴⁰¹ (Feuerhahn, 2009, p. 428) Lorsque nécessaire, nous spécifions que la traduction d'Uexküll utilisée est celle de Feuerhahn, W. 2009. Du milieu à l'Umwelt : Enjeux d'un changement terminologique. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 134(4), 419-438. Pour l'original de ces traductions, nous renvoyons à Uexküll, J. von. 1912. Die Merkwelten der Tiere. *Deutsche Revue*, n° 37.

⁴⁰² (Feuerhahn, 2009, p. 428; Uexküll, 1912, p. 352) L'auteur souligne.

sciences de la nature ne peuvent décrire l'environnement objectivement, hors considération du sujet humain qui l'intelligé. Le point de vue scientifique est donc éminemment dépendant de l'état des connaissances et des découvertes humaines et la description prétendument générale de l'environnement ou de la nature, considérés à tort comme ce qui compose le monde (*Welt*), n'est que celle de l'*Umwelt* de l'homme. La distinction qu'introduit Uexküll nous sort du mécanisme et de la physiologie (notamment loebienne), qui prête à l'animal un milieu qui n'est pas le sien en le basant sur le milieu de l'homme – à partir d'un anthropocentrisme évident.

Augustin Berque propose une même analyse sur la prise de distance entre le vécu du milieu et l'adaptation darwinienne à l'environnement, dans les travaux de science naturelle (*shizengaku*) du naturaliste japonais Imanishi Kinji. Augustin Berque en fait la description en commentant le concept de *sumiwake* (ségrégation de l'habitat, qu'Augustin Berque traduit par le néologisme écospécie et écospéciation).

Cela veut dire que choisissant son habitat en tant que sujet, une espèce va s'environnementaliser, donc évoluer d'une manière qui lui est propre. [...] *Il ne s'agit pas là, comme dans le darwinisme, d'une simple adaptation de l'espèce à l'environnement, équivalant donc, par la sélection naturelle, à une détermination mécanique de l'espèce par l'environnement*, mais bien de ce processus qu'Imanishi appelle aussi "subjectivation de l'environnement, environnementalisation du sujet". Là, l'espèce et l'environnement étant fonctions l'un de l'autre, il ne s'agit plus d'environnement (*Umgebung, shizen kankyô*), mais bien de milieu (*Umwelt, fûdo*)⁴⁰³.

Dans ce cadre mésologique, la critique du darwinisme porte sur le rejet du déterminisme environnemental qu'induit le concept de sélection naturelle. La notion d'adaptation sous-entend une forme de passivité du vivant à l'égard de l'environnement objectif, eut égard à l'univocité de la sélection naturelle, dont le fonctionnement processuel n'est pas sans rappeler le fixisme du mécanisme loebien. Au contraire, pour Uexküll (et Imanishi), toute interprétation de l'environnement est propre à l'organisme, qui a un rôle actif dans le choix et l'aménagement de celui-ci. Il faut donc faire une distinction entre adaptation passive et univoque de l'organisme à

⁴⁰³ (Imanishi, 1990/A paraître, préface d'Augustin Berque) Nous soulignons. Pour anticiper quelque peu la suite de notre étude, qui questionne l'interprétation historique et philosophique de l'évolution naturelle chez Darwin [cf.γ.II.B], il nous faut peut-être ajouter que ce mécanisme de la sélection naturelle est probablement à relativiser en ce qui concerne plus spécifiquement l'homme. En effet, Darwin inclut dans son ouvrage *La Filiation de l'homme et la sélection liée au sexe* de 1871 (certes plus de 10 ans après *l'Origine des Espèces*) une conception générale de l'éducation (élargie à tout processus de sociabilisation) comme seconde force d'évolution. En impliquant une forme de *sélection culturelle* participant de l'évolution naturelle de l'homme, Darwin prend en compte l'émergence de comportements prosociaux dans l'adaptation des hommes à leur environnement et aux autres espèces qui le peuplent. Cela induirait une activité réciproque de l'organisme sur son milieu et du milieu sur l'organisme. Cependant, il est probable que Darwin n'appliquerait pas cette réciprocity sélection naturelle/sélection culturelle (donc environnement-médiance humaine) à d'autres espèces animales, qui ne seraient pas l'homme.

son environnement (Loeb), et activité réciproque de l'organisme sur son milieu interne et externe, etc. que nous sommes tentés de ramener à la notion du vécu en phénoménologie.

À l'encontre des travaux mécanistes de son époque, Uexküll cherche à démontrer que les stimuli sont eux-mêmes le résultat de sélections, de constitutions, de *mises en signification* opérées par l'organisme percevant. « Le débat porte donc essentiellement sur le statut accordé au "stimulus" : soit – dans le modèle de Loeb – il est un élément indifférencié de l'environnement ; soit – comme l'objecte Uexküll – il est le résultat d'un processus de constitution⁴⁰⁴. » Uexküll s'oppose au modèle de l'arc réflexe du physiologiste Jacques Loeb⁴⁰⁵. Comme le montre Uexküll, l'arc réflexe est un mouvement intégralement déterministe.

Les cellules sensorielles, qui déclenchent l'excitation des sens, et les cellules motrices, qui déclenchent l'impulsion de mouvement, ne servent que de liaisons pour conduire les vagues d'excitation corporelles, qui se forment dans les nerfs par un choc externe du récepteur, aux muscles des effecteurs. L'ensemble de l'arc réflexe n'exécute qu'une transmission de mouvement comme toute machine. Aucun facteur subjectif, comme le seraient un ou plusieurs mécaniciens, n'apparaît nulle part⁴⁰⁶.

Uexküll remplace donc le modèle de l'arc réflexe de Loeb, dans lequel les récepteurs provoquent l'activation de cellules sensorielles et motrices menant finalement à l'effecteur d'un comportement prédéterminé ; par le modèle du *cercle fonctionnel* (*Funktionskreis*). Celui-ci met en avant la sélection de signes perceptifs parlant à la constitution physiologique *propre* de l'organisme. En effet, pour Uexküll, chaque milieu propre coïncide avec une boucle sensori-motrice, autrement dit un ensemble de perceptions et d'interactions. L'exemple classique est celui de la tique⁴⁰⁷, pour la simplicité de son décodage. Uexküll indique quatre éléments qui font signification dans l'*Umwelt* de la tique. Ils entrent en résonance avec quatre éléments porteurs de signification auxquels, répondant au seuil de perceptions de la tique, les actions de la tique font réponse à leur tour.

1. L'odorat de la tique est réglé sur une seule odeur, celle de l'acide butyrique. *En contrepoint* :
1. La seule odeur que tous les mammifères ont en commun est l'acide butyrique de leur transpiration.
2. Un organe tactile permet à la tique de s'orienter parmi les poils de sa proie. *En contrepoint* :
2. Tous les mammifères ont des poils.
3. Un organe thermomètre signale les sources de chaleur à la tique. *En contrepoint* : 3. Tous les mammifères ont une peau (un sang) chaude.

⁴⁰⁴ (Chamois, 2016, p. 177)

⁴⁰⁵ (Loeb, 1918)

⁴⁰⁶ (Uexküll, 1934/1965, p. 20)

⁴⁰⁷ (Uexküll, 1934/1965, p. 138)

4. Un rostre permet à la tique de perforer la peau des mammifères et sert en même temps à pomper un liquide. *En contrepoint* : 4. Tous les mammifères ont une peau molle parcourue de canaux sanguins.

La règle de signification commune à ce jeu harmonique entre les récepteurs de signification de la tique et son *Umwelt* font qu'elle peut identifier une proie, se diriger, l'attaquer et y prélever du sang.

Cet exemple permet d'entendre en quoi chaque organisme interprète son propre environnement perceptif, au lieu de ne réagir que par stimulus automatiques. En contrepartie, plus les plages de perceptions et d'interactions sont grandes, plus grande est également l'incertitude qu'induit la multiplicité de choix, réactions, décisions ; Uexküll en conclut que l'*Umwelt* de la tique (exclusivement constitué des quatre stimuli perceptifs vus plus haut) est moins incertain que celui de l'homme. Le décodage des comportements, lui non plus, ne signifie pas leur automatisme. La tique n'est pas forcée de suivre ces quatre stimulus et d'y répondre, à chaque fois et constamment lorsqu'elle les éprouve. Autrement, le grand nombre de stimuli non sélectionnés la paralyserait et l'empêcherait d'agir, et ce à plus forte raison chez l'homme.

L'analyse d'Uexküll permet d'une part d'introduire les moyens d'un dépassement de la réification animale, dans la prise en compte de la subjectivité intrinsèque à leurs milieux. L'extrême diversité des *Umwelten* ne justifie pas d'une différence entre l'homme et l'animal, mais entre l'homme et chacune des espèces animales prises indépendamment (chien, chat, tortue, etc.). De la même façon, l'*Umwelt* du chat n'est pas celui du chien, qui n'est pas celui de la tortue. D'autre part, son approche évacue les tendances mécanistes de la biologie et de la physique de son époque. « Tout ce processus, qui représente un accroissement progressif de subjectivité, depuis la tonalité individuelle de la cellule jusqu'à la mélodie de l'organe et à la symphonie de l'organisme, s'oppose diamétralement à n'importe quel processus mécanique, qui pose l'action d'un objet sur un autre⁴⁰⁸. » Tout organisme adopte donc un rôle actif vis-à-vis des signes perçus, qu'il s'agisse d'un homme ou d'un animal. Dans cet ordre d'idées, un même objet pour un même individu, suivant l'état de cet individu, acquiert des significations différentes. Par exemple, l'anémone de mer prend pour le crabe différentes « tonalités de signification⁴⁰⁹ », qui se déclinent en « nourriture, protection ou habitat⁴¹⁰ » selon que le crabe est affamé, n'a pas de protection sur la carapace, ou n'a pas d'abri carapace du tout.

Cette (sur)localisation du vivant dans un milieu composé d'ensemble de significations qui lui sont propres implique néanmoins que, pour Uexküll, l'interaction principale du vivant semble se tourner exclusivement vers son milieu et la façon d'en interpréter les signes, et non vers les autres organismes qui le composent – et ce excepté en tant qu'organisme signifiant, à la façon dont le mammifère n'est qu'un stimulus charnel pour la tique, ou l'anémone pour le crabe.

⁴⁰⁸ (Uexküll, 1934/1965, p. 130) Nous soulignons.

⁴⁰⁹ (Uexküll, 1934/1965, p. 150) Augustin Berque propose pour sa part de parler de « tonation » (*Tönung*). (Imanishi, 1990/A paraître, préface d'Augustin Berque).

⁴¹⁰ (Uexküll, 1934/1965, p. 58)

Voilà pourquoi l'une des critiques généralement adressées aux travaux d'Uexküll prend source dans l'isolationnisme qui semble résulter de sa théorie. Effectivement, Uexküll relie explicitement l'*Umwelt* à la doctrine kantienne. « Par là, la biologie trouve accès à la doctrine de Kant qu'elle va scientifiquement exploiter dans la théorie des milieux en insistant sur le rôle décisif du sujet⁴¹¹. » Or, Kant théorise l'espace et le temps comme des formes a priori de la sensibilité⁴¹², n'existant pas en soi mais pour soi. Uexküll naturalise empiriquement cette conception dans le contexte de l'éthologie, et la pluralise par extension logique. À cet effet, puisque l'espace-temps subjectif dépend de bases physiologiques, les différentes espèces vivent dans des espace-temps hétérogènes. En conséquence, les caractéristiques du monde propre d'un sujet dérivent dudit sujet, et chaque sujet distinct perçoit un monde distinct. Chaque individu vit alors dans son propre *Umwelt*, en somme dans sa propre bulle⁴¹³ *perceptive*, ce qui rend la conjonction des *Umwelten* inintelligibles : deux espèces peuvent ne jamais se rencontrer tant leurs milieux diffèrent. La mouche ne saurait être concernée par le calamar géant, étant donné la disparité de leurs *Umwelten*, qui exclut toute rencontre. Il s'ensuit que, pour la mouche, le calamar géant n'existe pas. Ce qui n'existe pas est à entendre au sens fort. Il ne s'agit pas ici d'être en dehors de la mouche ; mais *de ne pas être*, pour la mouche ; et tout le calamar géant sera contenu dans cette négation qui l'empêche de porter aucune signification dans l'*Umwelt* de la mouche. Même lorsque deux organismes se rencontrent dans leurs *Umwelten*, ceux-ci ne peuvent se superposer. L'*Umwelt* est donc constitué à la fois par et pour l'organisme : il supprime toute distinction entre l'individu et son environnement en tant qu'il lui est relationnel. Ainsi, chaque être vivant possède et vit (dans) son milieu – qui lui apparaît comme irréductiblement propre. Pour exemple, l'homme distingue dans son *Umwelt* le mur, du plafond, du plancher ; mais une telle démarcation n'a pas lieu et ne fait pas sens dans l'*Umwelt* de la mouche, pour laquelle ces surfaces sont équivalentes – elle peut se poser et marcher sur chacune d'entre elles. De même, la poubelle appartient de l'*Umwelt* de la mouche (nourriture) et de celui de l'homme (déchets), sans que sa signification ne soit identique pour eux deux. Cette « subjectivité d'espèce⁴¹⁴ », comme la dénomme Dominique Lestel, devient également chez Uexküll une subjectivité individuelle : deux individus de la même espèce peuvent évoluer dans des *Umwelten* différents. « On observe la même opposition entre le milieu d'un spécialiste des ondes et celui d'un musicologue. Dans l'un il n'y a que des ondes, dans l'autre il n'y a que des sons. Mais les deux phénomènes sont aussi réels l'un que l'autre⁴¹⁵. » De la même façon, l'*Umwelt* du chien errant n'a rien en commun avec celui du chien d'aveugle : les porteurs de signification de chaque *Umwelt* n'en sont absolument pas identiques, sans pour autant que l'un soit moins concret (ou réel) que l'autre. Étant donné cette fermeture de chaque *Umwelt* à l'expérience du vécu propre de l'organisme qui s'y situe, Brett Buchanan dit de l'*Umwelt* qu'il ne

⁴¹¹ (Uexküll, 1934/1965, p. 28)

⁴¹² (Kant, 1993)

⁴¹³ « Chaque bulle accueille d'autres lieux et dans chacune se trouvent *les dimensions de l'espace d'action* qui confèrent à l'espace une solide structure. » (Uexküll, 1934/1965, p. 40) Nous soulignons.

⁴¹⁴ (Lestel, 2010, p. 8, préface)

⁴¹⁵ (Lestel, 2010, p. 90)

représente pas la vie mais l'« emprisonnement vital⁴¹⁶ ». Dès lors, Uexküll ne donnerait à penser qu'une forme de subjectivisme radical faisant de l'organisme un sujet dont le milieu est un monde d'objets interprétables, et qui ne peut saisir la subjectivité même des autres organismes.

Néanmoins, c'est à l'intérieur même de la théorie des *Umwelten* que l'on trouve la réponse à cette critique, via un élément que souligne également Augustin Berque. Celui-ci dénonce le dualisme qui considère les choses comme objectives (une anémone de mer) ou subjectives (de la nourriture pour le crabe), en disant que la réalité est en fait « trajective⁴¹⁷ », c'est-à-dire dépendante des trajectoires entrecroisées du sujet et de son milieu. Et en effet, nous pouvons à cet égard considérer la critique de Buchanan comme une lecture ou interprétation « subjectiviste » du propos d'Uexküll. Pour ce dernier, le rôle actif de l'organisme dans son *Umwelt* présuppose la possibilité d'un apprentissage et d'une assimilation des signes du milieu qui portent signification. Chaque organisme interprète les significations perçues et non pas les objets bruts. De sorte, le chien errant ne réagit pas à *une pierre en soi*, mais il réagit à la pierre *situationnelle* qui lui est (par exemple) lancée pour le chasser – c'est-à-dire à la signification que la pierre *prend* et finit par *porter*. « Dans les organes de perception s'éveillent les signaux perceptifs correspondants qui, extériorisés en caractères perceptifs, deviennent des caractéristiques du porteur de signification⁴¹⁸. » Par conséquent, le milieu interprétatif n'est pas construit comme un ensemble clos et déterminé, mais au contraire comme un ensemble fluctuant, dans lequel les autres organismes ont toute leur place. Pour Uexküll, tout individu se construit par relation structurelle avec les autres vivants – leurs *Umwelten* fussent-ils différents. Par exemple, le bourdon et la fleur, ou la mouche et l'araignée. La toile d'araignée est faite de sorte à pouvoir stopper en plein vol les insectes volants, bien que l'araignée elle-même ne soit pas insecte volant (ni même insecte, à proprement parler). La toile d'araignée fait donc sens dans et pour l'*Umwelt* de la mouche, tout comme le sang des mammifères fait sens dans l'*Umwelt* de la tique. « La toile d'araignée est "pour la mouche", parce que l'araignée elle-même *se constitue* "pour la mouche". Cette manière d'être "pour la mouche" signifie que dans sa constitution l'araignée a intégré certains éléments de la mouche. Non pas d'une mouche précise, mais de l'*archétype (Urbild)* de la mouche⁴¹⁹. » De même, la mouche et l'araignée incluent l'homme ; mais pas à la manière dont l'araignée inclue la mouche et dont la mouche inclue l'araignée. La mouche et l'araignée incluent l'homme de multiples façons : nuisance, prédation (si l'homme chasse la mouche ou que l'araignée attaque l'homme), autorégulation des populations animales et même, naturellement, beauté pour celui qui apprécie ces animaux, science pour l'entomologiste, etc. L'araignée et la mouche s'incluent l'une l'autre sur le mode de la prédation, du prédateur et du prédaté. Les *Umwelten*, on le lit dans ces analogies, se superposent tout en recoupant ceux d'autres organismes, mais sans jamais y appartenir entièrement ni s'y limiter.

⁴¹⁶ (B. Buchanan, 2008, p. 6)

⁴¹⁷ (Imanishi, 1990/A paraître, préface d'Augustin Berque)

⁴¹⁸ (Uexküll, 1934/1965, p. 120)

⁴¹⁹ (Uexküll, 1934/1965, p. 152) Nous soulignons.

Les *Umwelten* sont donc poreux. Ou, comme le commente excellemment Julien Pieron, « que les animaux possèdent des "points de vue" irréductibles sur le donné ne signifie en effet pas que ce donné leur soit irréductiblement propre⁴²⁰. » La critique de la bulle métaphorique proposée par Uexküll est à relativiser dans la propre acception de sa théorie ; les milieux propres se transvasent et se forment l'un par l'autre. Cela permet à Uexküll d'énoncer deux propositions (à première vue) contradictoires. « Nous découvrons aussi dans notre milieu des bulles qui nous *enferment* chacun dans notre monde. Nous voyons alors que tous nos semblables sont entourés de bulles transparentes qui *s'entrecoupent doucement*, parce qu'elles sont constituées de signaux perceptifs subjectifs⁴²¹. » On constate ici que ce qui nous enferme ne s'empêche pas pour autant d'être ouvert et de s'entrecouper à une extériorité, ou d'en permettre le couplage. Ce processus n'est pas uniquement biologique, comme dans le cas mouche-araignée, et peut résulter d'un processus d'acculturation aux signes d'un *Umwelt* entièrement différent ; à la façon dont l'homme qui étudie le loup entend dans les subtilités de son comportement ce qu'un autre n'y verrait pas, ou dont le dressage du chien d'aveugle fait intervenir des stimuli qui ne font originellement aucun sens pour le chien. La voiture, la boîte aux lettres, voire le trottoir sur lequel l'aveugle peut trébucher, ne s'insèrent originellement que de façon annexe dans l'*Umwelt* du chien. « La difficulté du dressage réside en ce qu'il faut faire entrer dans le milieu du chien certains caractères perceptifs qui ne présentent d'intérêt que pour l'aveugle et non pour le chien⁴²². » Mais ce dressage, ou cet apprentissage de la porosité des *Umwelten*, est possible. Que chaque milieu propre soit relatif à une espèce ne signifie aucunement qu'il lui soit subjectif, et donc irréductible. Uexküll considère donc ce qu'il nomme la « nature⁴²³ » comme un ensemble sémiotique en lui-même, traversé de mondes propres s'entrecroisant, se mêlant ou s'occultant complètement. À cet égard, nous trouvons chez Camille Chamois un exemple de dépassement de l'interprétation « subjectiviste » d'Uexküll, à travers l'analyse typologique des différentes modalités sémiotiques impliquées dans les exemples d'interprétation (perception, catégorisation, extension, etc.). En classant ainsi les niveaux sémiotiques de la signification (au nombre de sept), Camille Chamois tâche d'éviter l'opposition rigide entre l'appartenance d'une espèce à un même *Umwelt*, et l'évolution de chaque individu dans des *Umwelten* hétérogènes, en introduisant des degrés de « communauté⁴²⁴ » plus précis. La mouche entre dans un degré de communauté à l'*Umwelt* de l'araignée plus proche que ne saurait le faire le calamar.

Ces éléments démentent immédiatement la thèse de l'isolationnisme des *Umwelten*. Ces derniers entrent au contraire en résonance, incitant Uexküll à considérer la nature via la métaphore musicale de l'*harmonie* – d'où le concept de tonalité évoqué précédemment.

⁴²⁰ (Pieron, 2010, p. 183)

⁴²¹ (Uexküll, 1934/1965, p. 40) Nous soulignons.

⁴²² (Uexküll, 1934/1965, p. 65)

⁴²³ « Sans plans, c'est-à-dire sans les conditions régulatrices de la nature qui gouvernent tout, il n'y aurait pas d'ordre naturel, mais un chaos. [...] L'action des plans naturels vivants apparaît avec le plus d'évidence dans l'étude des milieux. » (Uexküll, 1934/1965, p. 57)

⁴²⁴ (Chamois, 2016)

« Autrement dit, le "pour la mouche" de l'araignée signifie que dans la composition de son corps elle a intégré certains motifs propres à la *mélodie* de la mouche⁴²⁵. » Bien évidemment, l'harmonie ne signifie pas la bonne entente de chacun des éléments naturels (l'araignée mange après tout la mouche), mais renvoie au système de parole, de dit et de réponse enclos et déclo en les différents milieux ; donc de désignation. Là où l'évolution des espèces telle qu'étudiée par Lamarck et Darwin insiste sur le désajustement (et ses effets) entre organisme et milieu, Uexküll s'intéresse à l'harmonie caractérisant la relation habituellement *stable* (et non pas pacifique) de l'organisme à son *Umwelt*. Il est intéressant de remarquer que la notion de rythme chez Deleuze et Guattari énonce également la façon dont s'accordent des *milieux différents mais essentiellement communicants*. « Les milieux sont ouverts dans le chaos, qui les menace d'épuisement ou d'intrusion. Mais la riposte des milieux aux chaos, c'est le *rythme*. Ce qu'il y a de commun au chaos et au rythme, c'est l'entre-deux, entre-deux milieux, rythme-chaos ou chaosmos⁴²⁶, etc. » La portée symphonique des *Umwelten* qui entrent en relation fait prendre à l'analyse d'Uexküll, jusqu'ici exclusivement physiologique, une portée ontologique que son auteur ne manque pas de relever, exprimant une grande ironie envers ce qui (et ceux qui) disqualifie(nt) la métaphysique sur le nom seul de métaphysique. « "Nous y voilà, s'écrieront les mécanistes, la théorie des milieux (*Umwelten*) se démasque : c'est de la métaphysique. Quiconque, en effet, cherche les facteurs efficients au-delà du monde physique est un métaphysicien." *Eh bien, soit*⁴²⁷. » Le rapport à la métaphysique dans la pensée d'Uexküll ne fait pas problème en elle-même, du point de vue qui est le nôtre. En revanche, bien plutôt, il permet d'ouvrir à la question des corrélations (im)possibles entre les diverses théories du milieu qui font l'objet de notre présente analyse. Tant que l'étude uexküllienne restait uniquement d'ordre *empirique* (la biologie étant ontologie *régionale* dans un sous-texte heideggerien), elle s'inscrivait dans l'étude du milieu de l'animal (donc de l'homme) et pouvait déjà ouvrir à la question de la technique et du signe. Mais il est possible, voire nécessaire ici, de comprendre en quoi l'éthologie uexküllienne instaure un discours métaphysique et par quoi ce discours métaphysique nous mène en réalité droit à la controverse opposant et réunissant Heidegger et Uexküll.

Il est entendu qu'Uexküll critique vertement la causalité déterministe du modèle mécaniste et recourt à la catégorie de la signification pour interagir l'organisme et son *Umwelt*, ce qui lui permet de revaloriser le vivant animal. L'animal n'est plus un automate réagissant

⁴²⁵ (Uexküll, 1934/1965, p. 152) Nous soulignons.

⁴²⁶ (Deleuze & Guattari, 1980, p. 384-385) Uexküll écrit notamment : « Tout comme deux voix doivent s'harmoniser note pour note et point pour point dans un duo, les facteurs de signification et la mise en valeur des significations entretiennent dans la nature des rapports contrapuntiques. Nous comprendrons mieux le développement de l'être vivant si nous parvenons à en tirer une théorie de la composition naturelle. » (Uexküll, 1934/1965, p. 130)

⁴²⁷ (Uexküll, 1934/1965, p. 116) Nous soulignons. Uexküll ajoute immédiatement et à raison que « dans ce cas, la physique moderne, tout comme la théologie, n'est que métaphysique pure. » (Uexküll, 1934/1965, p. 116)

mécaniquement aux stimuli, mais au contraire un être « plein », pourrions-nous dire, c'est-à-dire un être à qui, dans son *Umwelt*, ne manque rien. Son approche vise entre autres à mettre l'animal au même niveau de perfection que l'homme – anti-spécisme en avance sur son temps, s'il en est⁴²⁸ ! Mais, justement, en impliquant un modèle métaphysique d'harmonie naturelle dans son approche éthologique, Uexküll induit une compréhension holistique du rapport organisme-*Umwelt* : l'animal est toujours parfaitement ajusté à son *Umwelt*. Et cet ajustement est à la fois parfait et gage de perfection. Là où l'humanisme classique introduit ou prolonge une scission entre l'homme et l'animal, Uexküll considère que l'animal est tout aussi adapté à son *Umwelt* que l'homme, car il ne peut y avoir de mésadaptation à son milieu propre.

Dès lors, la perfection n'est pas une direction actée, en cours et en devenir liée au progrès de l'évolution, comme pourrait le sous-entendre l'évolutionnisme darwinien, mais au contraire le premier trait fondamental de l'adaptation du vivant à son milieu. De sorte, l'individu est toujours en parfaite adéquation à son *Umwelt* : il est parfait par essence. « Pour ma part, je n'avais jamais rencontré chez les animaux les plus simples la moindre trace d'imperfection⁴²⁹. » Cependant, l'idée de *perfection* innée, inévitable, intrinsèque en somme, dans l'adaptation du vivant à son milieu, pose philosophiquement question. En effet, ce concept laisse peu de place à l'erreur (l'individu ne répond pas correctement ou interprète mal un stimulus), à l'improvisation (l'individu fait un choix entre plusieurs possibilités), voire même à la sélection des stimuli (si l'individu est en adéquation parfaite avec son milieu, sélectionne-t-il vraiment les stimuli qu'il opère ?). Chez Uexküll, tout écart par rapport à la norme, au lieu d'être compris dans l'extensivité de celle-ci comme chez Canguilhem, semble justifié par le principe d'harmonie qui intègre l'organisme à la nature. On retrouve dans cette analyse une forme non plus métaphysique mais *théologique* sous-jacente, où se joue la symphonie préétablie d'une nature « dont la partition semble avoir été écrite une fois pour toutes par une main transcendante⁴³⁰. » La notion d'un sens de la nature renvoie à une logique ineffable, dont l'éthologie doit transcrire la signification métaphysique. Uexküll écrit notamment : « notre devoir n'est pas de composer une sonate de la nature, mais d'en déchiffrer et d'en noter la partition⁴³¹. » À quoi il faut entendre que la sonate de la nature est ici préétablie et donc immanente. Bien qu'Uexküll choisisse explicitement de

⁴²⁸ Les textes d'Uexküll sont notamment mis en perspective à partir de certaines considérations sur le spécisme et l'anti-spécisme par Buchanan, B. 2008. *Onto-Ethologies; The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. State University of New York Press, New York ; Goetz, B. 2007. L'araignée, le lézard et la tique : Deleuze et Heidegger lecteurs de Uexküll. *Le Portique* ; Pieron, J. 2010. Monadologie et/ou constructivisme ? Heidegger, Deleuze, Uexküll. *Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2*, p. 86-117.

⁴²⁹ (Uexküll, 1934/1965, p. 157)

⁴³⁰ (Pieron, 2010, p. 96)

⁴³¹ (Uexküll, 1934/1965, p. 154) Uexküll répond ici à certaines de ses propres envolées lyriques. « Porteur et disperseur de graines sont unis dans un duo. D'abord les amibes libres, avec leurs sonorités individuelles homophones, forment un carillon vivant. La nature joue sur cet instrument et selon un nouveau motif les change en cellules tissulaires constituant ainsi une forme porteuse de semences qui s'offre au vent. » (Uexküll, 1934/1965, p. 154)

décentrer ses références à la nature de toute détermination téléologique⁴³² et vise à faire de l'organisme le sujet d'interactions libres, sa théorie de la composition harmonique naturelle induit la présence d'une composante quasi-théologique dans le discours d'Uexküll : il parle de « la Nature-Dieu⁴³³ ».

Mais Uexküll introduit alors une distinction fondamentale. Car si, selon lui, l'animal est parfaitement adapté à cette composition naturelle, Uexküll ajoute cependant que l'arrogance de l'homme semble le dégager du sens de la nature. Par conséquent, il fait lui-même dès lors de l'homme une espèce qui s'exclut de la lignée naturelle – l'imperfection venant à l'homme du fait de ce dévoiement (on remarque que c'est la technique, pour lui, qui introduit cette rupture). « La technique humaine tant vantée a perdu le sens de la nature ; elle a même l'audace de prétendre résoudre avec sa mathématique totalement insuffisante les questions les plus profondes de la vie, comme la relation de l'homme et de la Nature-Dieu⁴³⁴. » Dès lors, et ce au détriment de l'aspect universalisant de son propos scientifique et éthologique, Uexküll propose une distinction ontologique irréductible entre l'homme et l'animal, quoique tous deux organismes aux *Umwelten* propres. En effet, alors qu'Uexküll vise à ramener l'animal au rang de l'homme dans la théorie des milieux de son époque, il en vient à considérer de l'homme que son *Umwelt* diffère de celui de tous les (autres) animaux dans leur ensemble, en ce qu'il ne s'insère pas, ou bien va déborder, du cadre de l'harmonie naturelle.

Nous proposons de défendre l'hypothèse suivant laquelle la mention de cette imperfection humaine est en réalité ce qui permet à Uexküll, indirectement, d'extirper l'humain d'une tendance au réductionnisme biologique que sa théorie des milieux introduit de fait. Évoquer cette imperfection de l'humain dégage une compréhension du risque d'amalgamer l'être de l'homme à son caractère ontique, au simple fait du vivant, c'est-à-dire de ramener l'*humanitas* de l'homme à son *animalitas*, donc à la biologie (et non à l'animal). Uexküll adopte une perspective dissociant l'homme de l'animal et faisant de l'animal le détenteur de la perfection naturelle, qui pourrait être interprétée comme une critique de l'anthropocentrisme et une revalorisation (bienvenue !) du statut de l'animal au-delà du mécanisme de son temps. Mais cette perspective est également et avant tout la preuve de la difficulté ontologique qui s'oppose à la pensée, dans l'idée de ramener d'une part l'homme, d'autre part l'être, au rang de l'organisme. Selon nous, Uexküll ne réussit à s'extraire de l'anthropologisme que critique vertement Heidegger que par cette mention d'une imperfection de l'humain dans les harmoniques naturelles. Celle-ci traduit la nécessité d'une démarcation *non pas* entre l'homme et l'animal, avec l'homme qui serait un organisme particulier et l'animal qui ne serait qu'organisme vivant parmi les autres, mais bien entre l'être et l'étant. Cette démarcation est celle de l'être (être de l'homme ou être de l'animal, mais également choseité) et de l'étant, entendue comme la composante ontique de tout être (corps organique,

⁴³² (Uexküll, 1934/1965, p. 53, chap. 7 « But et plan »)

⁴³³ (Uexküll, 1934/1965, p. 154)

⁴³⁴ (Uexküll, 1934/1965, p. 154)

corps biologique, mais également corps inorganique). En somme, la théorie des milieux d'Uexküll doit être interprétée comme une ontologie régionale introduisant la confusion onto-théologique de l'être et de l'étant, et rabattant le vivant sur sa biologie, et non sur les prédicats ontologiques de son existence. Son besoin de faire appel au sens de la nature que viendrait confronter l'homme implique un décentrement de l'organisme (humain du moins, le cas présent) de la biologie, pour le ramener à son ouvertude.

Nous devons ici introduire la façon dont la théorie éthologique du milieu doit être dissociée de l'interprétation métaphysique du là du monde pour le Dasein, mais également « de ce qui se rencontre⁴³⁵ » ontologiquement dans son milieu, pour l'être de l'animal.

2. La clairière du soleil.

Dans chacun des *Umwelten*, nous l'avons dit, il n'y a qu'intérieur et co-respondance avec plusieurs autres *Umwelten*. De sorte que si l'araignée est « pour la mouche », la mouche est déjà participante de l'*Umwelt* de l'araignée. Elle ne s'y sur-ajoute pas, et par conséquent ne s'en démarque pas, mais au contraire s'y trouve, y est présente au sens le plus fort du terme. Cela ne veut pas dire que l'araignée et la mouche partagent le même *Umwelt*, mais que la juxtaposition des milieux implique l'inclusion des organismes qui existent dans d'autres *Umwelten*. Ainsi, *la mouche concerne l'araignée*. Mais la concerne-t-elle exactement à la façon dont le soleil concerne ontologiquement le Dasein chez Heidegger, parce qu'il appert à la familiarité de son séjour ? On peut dire qu'il y a désignation, même si cette désignation ne s'effectue pas par les mots d'un langage grammatical qui nous soit intelligible, de l'araignée par la mouche. Néanmoins, il y a une différence fondamentale entre la façon dont le Dasein appert au là du monde, et dont l'*Umwelt* de la mouche, chez Uexküll, *mêle* celui de l'araignée. Pour reprendre l'exemple du soleil qui *concerne* l'homme au sens ontologique chez Heidegger, nous devons préciser avec Uexküll que le soleil concerne différemment l'homme et la taupe. En effet, le soleil a grande importance dans le milieu ambiant de l'homme, parce qu'il a joué un rôle important dans la composition de son œil. Plus grande est l'influence du soleil dans cette composition, plus il semble rayonner à la vue. « Réciproquement, il luira petit et négligeable dans le ciel d'un œil à la formation duquel il n'a eu qu'une part réduite (comme chez la taupe)⁴³⁶. » Mais précisément, ce n'est pas de cette façon mécanique ou physique que le soleil concerne l'homme pour Heidegger. Ce n'est pas en vertu de l'éclairage qu'a reçu l'œil de l'homme que le soleil prend une importance métaphysique essentielle chez Heidegger. Si le soleil ne fait que mêler l'œil de la taupe, il concerne (implique, engage) l'œil de l'homme ; et de la même façon l'*Umwelt* de la mouche mêle ou recoupe celui de

⁴³⁵ (Heidegger, 1929/1992, p. 383, §61)

⁴³⁶ (Uexküll, 1934/1965, p. 161)

l'araignée, et réciproquement, mais n'implique par l'araignée au sens où l'homme est concerné (*ereignet*⁴³⁷) par la mouche et l'araignée.

Nous pouvons, pour exemplifier cette différence entre le phénomène apparaissant au Dasein et à l'animal, poursuivre la description qu'Heidegger fait de la relation de l'animal à la lumière. Certains animaux, tels les crabes ou les mites, recherchent (ou fuient, en cas de phototropisme négatif) la lumière. Ils semblent donc adopter un mode opératoire de conscientisation de celle-ci. Ils se dirigent *vers* ou à *l'envers* de la lumière ; la lumière porte et initie leur mouvement. Certains crustacés nagent par exemple de façon à ce que leurs yeux soient orientés en fonction de la source lumineuse, d'où qu'elle provienne ; la mite est guidée par la grandeur de la surface éclairée ; de sorte qu'à chaque fois la lumière opère la fonction d'un stimulus. Cependant, la recherche de la lumière est ici mise au service *de*. « La lumière n'a donc jamais l'occasion, pour l'animal, de se manifester *en tant que telle*⁴³⁸. » La lumière n'existe dès lors jamais *per se*, mais toujours corrélativement au cercle qui l'applique. Ni le crabe ni la mite ne vont vers la lumière *pour la lumière*. Selon Heidegger, c'est précisément l'entièreté de cette connexion, l'aspect total de cette com-préhension, qui fait de l'animal un animal. « Cette relation à la lumière est justement ce qui permet à l'animal de rester propre à soi comme animal. Elle accroche pour ainsi dire à la lumière son comportement et son appartenance à soi⁴³⁹. » Non pas car les stimuli seraient intégralement déterministes et que la lumière pour le crabe serait un signal auquel répondrait automatiquement un effecteur (comme dans l'arc réflexe de Loeb) mais parce que, même quand le stimulus n'entraîne pas de réponse, le stimulus pour l'animal n'est rien de plus ou rien *au-delà* du stimulus. Il s'agit d'un porteur de signification, envers lequel acter ou ne pas acter. Cela ne veut pas dire que l'animal ne comprend pas le stimulus, mais que le stimulus n'est jamais *en soi* pour l'animal. La lumière n'est pas en soi *la lumière* pour l'animal. L'exemple spécifique de la lumière, naturellement, n'illustre que l'une des nombreuses modalités du comportement animal, mais il met en avant que *le mouvement vers l'étant ne peut s'interpréter comme relevant du fait de saisir l'être de la chose à quoi il se rapporte*. Le mouvement vers la lumière n'implique pas de saisir la lumière en tant que telle, mais de saisir une lumière catégorielle, relative au mouvement entrepris dans sa direction.

Certes, en mettant en avant la subjectivité des *Umwelten*, Uexküll réintègre l'animal dans un milieu propre qui ne soit pas mécaniste mais bel et bien signifiant. Cependant, il éloigne également l'animal de tout rapport à l'objectivité, c'est-à-dire à la chose en soi. Si l'animal n'a pas face à lui des données objectives qu'il percevrait, si la mite ne voit pas la lumière en tant que telle mais déjà en tant que support de valeur, de signification et de message, elle n'atteint jamais le phénomène en tant que phénomène, et ne sera jamais capable d'envisager la lumière en soi,

⁴³⁷ Pour rappel, Heidegger entend par *Ereignis* l'évènement en tant qu'il est approprié par (et s'approprie) celui à qui il advient. Il s'agit donc d'un phénomène apparaissant en ce qu'il est vu et approprié à la fois, au sens le plus saturé du terme [cf.β.I.A].

⁴³⁸ (Heidegger, 1929/1992, p. 366, §60) Nous soulignons.

⁴³⁹ (Heidegger, 1929/1992, p. 366, §60)

dépouillée de ses significations subjectives. C'est également la critique que réévalue Julien Pieron à l'aune de la phénoménologie, en remarquant qu'Uexküll décrit en réalité un animal qui semble évoluer « à la façon d'un somnambule ou d'un automate, qui n'aurait nul besoin d'avoir rapport à l'étant *en tant que tel* pour "fonctionner" comme il le fait⁴⁴⁰. »

Cette incidence majeure n'échappe pas à Heidegger, qui considère inapplicable à l'homme le propos d'Uexküll – à moins qu'il ne faille étendre ce propos biologique envers l'animal à sa propre ontologie. Considérer que l'animal « *ne s'implique pas* en [la lumière] quand il la recherche, ne la saisit pas comme telle⁴⁴¹ » nous rétablit dans la mesure de l'expression de Jean Beaufret qui indique que les choses *concernent* l'homme, c'est-à-dire que l'homme *s'implique en les choses*. C'est en ce sens que le Dasein est précisément, selon Heidegger, le gardien de l'être. Car si, pour l'homme, la lumière peut être source de chaleur, de luminosité, ou autre *porte* à la signification, le Dasein est cependant ouvert au monde, il est *porte* lui-même. Pour lui, la lumière donne aussi, simplement, sur la lumière. La lumière qui donne sur la lumière, pour le Dasein, n'éclaire pas plus, ne réchauffe pas plus, ne s'utilise ou ne se désigne pas plus. Le fait pour la lumière d'être en soi est exactement le sens qu'apporte le Dasein lui-même. C'est en cela que l'homme selon Heidegger diffère de l'animal ; il habite le monde, donc s'ouvre à la question de l'être.

Par conséquent, si Heidegger salue la pertinence du traitement éthologique de l'animal chez Uexküll, l'extension de cette théorie des *Umwelten* à l'homme lui semble ontologiquement intenable. « Tout cela est *philosophiquement* problématique si l'on parle, de la même manière, d'un monde des humains⁴⁴². » Pour Heidegger, les animaux vivent en un milieu (*Umwelt*) là où l'homme possède, crée, est le là d'un monde (*Welt*). Cela n'empêche pas l'animal d'avoir un rapport ontologique à son milieu, comme le Dasein entretient un rapport ontologique au monde ; mais cela induit le fait que l'homme (au minimum) ne vive pas uniquement une relation ontique, éthologique et biologique, au monde. Voilà pourquoi nous considérons que la théorie des milieux uexküllienne reconduit précisément le risque dont Heidegger soulève l'émergence, d'un amalgame entre être et étant ramenant l'essence à ses prédicats (le monde à son extension, le vivant à son organisme, l'étant là-devant à l'étant à-portée-de-la-main, etc.). Cet amalgame est précisément ce qui induit, selon nous, la conception instrumentale de l'objet technique et le fait que, par extension, cette conception instrumentale de la technique soit projetée sur une conception instrumentale des étants mondains. Selon nous, l'anthropologisme ramenant le Dasein à l'homme et l'homme au vivant organique est le résultat de cette mécompréhension onto-théologique de l'être, ici incarnée par la biologie comme ontologie régionale (du vivant). Cela ne signifie aucunement que les sciences naturelles soient erronées par essence (la biologie, par exemple, propose un ensemble d'analyses scientifiques conformes au fait du vivant), mais qu'il convient de

⁴⁴⁰ (Pieron, 2010, p. 95) L'auteur souligne.

⁴⁴¹ (Heidegger, 1929/1992, p. 366, §60) Nous soulignons.

⁴⁴² (Heidegger, 1929/1992, p. 383) Nous soulignons.

ne pas plaquer les modèles de la biologie et des sciences naturelles sur les schémas introduisant une compréhension métaphysique du monde [cf.γ.I.A].

Heidegger, lui non plus, n'invalide pas les théories issues de la biologie et de l'éthologie de son temps. Au contraire, il considère comme absolument fondamentaux les travaux d'Uexküll, notamment en ce qu'ils repensent la notion de milieu (et donc de *monde ou entourage*, que nous avons vu a-spatiale chez Heidegger, avec l'habitat) et qu'ils permettent de resituer la question de l'*adaptation* de l'organisme à ce (à son) milieu. Selon Heidegger, en effet, la formulation qu'a fait de cette notion le darwinisme a desservi la question de l'adaptation et fait passer à côté du problème soulevé. « Cette formulation présuppose que l'organisme est d'abord quelque chose qui se trouve être là, puis qui [...] est en relation avec un milieu ambiant. L'organisme n'est pas quelque chose qui existe d'abord pour soi et qui s'adapte ensuite⁴⁴³. » On remarque que le problème, pour Heidegger, tient effectivement à la primauté du monde pour l'être : l'enjeu n'est pas la véracité des théories mécanistes, mais la projection du vivant sur l'être ; ou le fait de recouvrir, donc de voiler, l'ouverture du monde que l'être rencontre, et ce à partir d'une analyse de son évolution organique et de ses processus adaptatifs. On voit ici et avec intérêt s'étendre, si l'on veut, la fonction d'être-au-monde à tout organisme. En somme, tout organisme est principalement au monde, à son monde plus exactement, dès lors qu'Heidegger reconnaît pour l'animal la fécondité de la théorie uexküllienne des *Umwelten*. L'individu n'est pas posé dans un environnement auquel il s'adapte ; il est bel et bien être en un milieu, c'est là toute l'essence du vécu phénoménologique. Heidegger pose donc le problème de la théorie de l'évolution (adaptation) *en tant qu'elle est dissociée par erreur de l'ontologie* – car essentialisée en la question de la biologie du vivant (ontologie régionale), et non du mode d'existence du vivant. Il relance dès lors cette discussion en ramenant l'organisme à son ouverture au milieu, c'est-à-dire le monde à l'être : « C'est l'inverse : l'organisme *s'emboîte* chaque fois dans un milieu déterminé⁴⁴⁴. »

Si tout organisme s'emboîte en un milieu indéterminé, et ce non sous un angle éthologique mais à la façon proprement métaphysique dont le Dasein s'ouvre au monde et l'habite, Heidegger doit conceptualiser l'être de l'animal comme s'ouvrant également ontologiquement à son milieu. Mais faut-il ici admettre que la revitalisation de la phénoménologie par l'éthologie uexküllienne nécessite ou bien, de considérer avec Plessner que l'anthropologie et la biologie ouvrent à la pensée métaphysique et que c'est à partir du vivant que peut être conceptualisée l'existence ; ou bien, de proposer une équivalence ontologique nouvelle et radicale entre le Dasein, s'ouvrant au monde, et l'animal, s'ouvrant à son propre monde ou milieu ? En somme, quelle est la spécificité du là au monde, si l'animal semble également son propre là au milieu ? Ici, nous pouvons remarquer que l'opposition Heidegger-Plessner prend tout son sens. Car si c'est à partir de la position biologique ou anthropologique du là au monde que doit être déterminé le statut

⁴⁴³ (Heidegger, 1929/1992, p. 383, §61)

⁴⁴⁴ (Heidegger, 1929/1992, p. 383, §61) L'auteur souligne.

métaphysique de l'être (défense de Plessner), alors l'être du Dasein est ontologiquement identique ou inséparable de l'être de l'animal, pour cette raison que le Dasein comme l'animal ont une même position biologique/anthropologique d'ouverture à leur milieu. Peu importe que cette ouverture elle-même diffère, soit fermée ou ex-centrée. À partir du moment où ces deux êtres sont biologiquement ouverts à leurs milieux propres, et que c'est l'étude du vivant qui introduit l'étude de l'existence, alors ils doivent être considérés sous une même modalité proprement métaphysique. Puisque l'homme est un animal étant au monde, et que l'animal est un animal étant au milieu (à son monde), alors à partir de cette position biologique primordiale, l'être de l'homme et l'être de l'animal sont indistinguables. En revanche, le raisonnement s'ouvre si la question métaphysique est considérée comme ce qui ouvre aux ontologies régionales, dont la biologie (défense d'Heidegger). Si l'ouverture du Dasein au monde est considérée comme une disposition ontologique pleine et structurante, alors cette ouverture diffère ontologiquement de l'ouverture de l'animal à son milieu, bien que l'animal comme le Dasein soient tous deux ouverts à « ce » qu'ils rencontrent (monde, milieu, étant, etc).

Ce n'est pas la biologie qui établit ici la distinction homme-animal, mais l'expérience de l'habitat, du là du Dasein. L'une des preuves indirectes de cet état de fait serait *le quasi-inévitable recours à l'ontologie* qui surgit dans les études anthropologiques et biologiques relatives à l'hominisation, peu importe sa forme (raison, âme, langage, etc.). Toutes réfèrent à une substance distinguant *in fine* l'homme de l'animal. Peu de travaux professent l'animalité radicale de l'homme, sur des bases autres que le fond biologique de son évolution. S'il y a bien un domaine qui fait aisément se recouper l'homme et l'animal, c'est la biologie. Cette dissociation problématique de la théorie de l'évolution et de l'ontologie est ce qui permet à Heidegger d'écrire au contraire que « [l'organisme] ne peut s'emboîter dans un milieu déterminé que dans la mesure où l'ouverture à quelque chose fait partie de son *essence* et que, sur la base de cette ouverture qui s'étend à travers tout le comportement, se crée un libre espace au sein duquel *ce qui se rencontre* peut rencontrer de telle ou telle façon⁴⁴⁵. » C'est ainsi que doit être entendue l'emboîtement de l'organisme animal à son milieu, selon Heidegger. Cet emboîtement introduit la possibilité voire la nécessité d'ouvrir l'être de l'animal à la métaphysique, et non de le rabattre sur son statut éthologique ou biologique. La théorie uecküllienne et l'impossibilité de l'appliquer au Dasein invite dès lors à penser non seulement la façon dont une ontologie de l'être de l'animal peut être éclairée, et cela précisément au *distinguo* de l'être de l'homme. En effet, ce rapprochement homme-animal fondé sur leur ouverture métaphysique au monde implique-t-elle que l'homme n'habite pas le monde, mais s'y situe et s'y ouvre exactement à la manière de tout animal en son milieu propre ? L'homme se définit-il comme l'animal que nous vivons, c'est-à-dire comme celui qui est dans cet *Umwelt* ex-centrique, au sens premier du mot, et vit d'une naturalité en adéquation avec ce milieu, malgré le fait qu'il y fasse mille ajouts (religion, technique, art, etc.) ?

⁴⁴⁵ (Heidegger, 1929/1992, p. 383, §61) Nous soulignons. Nous insistons ici sur l'expression « ce qui se rencontre », qui implique le là du monde pour le Dasein mais reste mystérieux pour l'animal.

Il devient en effet nécessaire à Heidegger de distinguer le Dasein de l'animal, non plus sur des bases biologiques mais ontologiques. Puisque l'animal comme le Dasein s'ouvre au monde, il faut en déduire que la modalité ontologique de cette ouverture au monde diffère, qui impliquerait que le Dasein s'ouvre à l'être des choses et puisse s'en trouver concerner, là où l'animal s'ouvre aux significations fluctuantes et massives de son milieu propre. Cela implique que l'homme comme l'animal ont une accessibilité, certes distincte, à l'étant. En un mot, en faisant du mode d'ouverture ontologique au monde le critère permettant de distinguer Dasein, animal et chose inorganique, Heidegger établit une description provisoire du monde comme « accessibilité de l'étant⁴⁴⁶. »

Au contraire, ce qui ne s'intrique pas ontologiquement à son milieu n'est pas ouvert par essence ; c'est ce qui relève de l'*inorganique*. La pierre est littéralement « sans monde » (*Weltlos*) puisque l'absence de monde est constitutive de ce qui n'est pas vivant, ou plutôt puisque le monde ne s'encontre que dans l'accès à l'étant. À cet égard, et très probablement sans référer à Heidegger, Blumenberg nous propose une analyse remarquable du *logos*, ou de son absence, dans les formes inorganiques.

Il ne peut pas y avoir de *géologie* : cette proposition essentielle se construit tout métaphoriquement à partir du mutisme des pierres, et du mutisme auquel il condamne l'observateur ; elles n'ont pas de logos, et par conséquent il n'en existe pas de logos. [...] L'organique parle, l'anorganique est muet ; c'est de là que s'impose la littéralité avec laquelle il faut prendre le fait qu'il ne peut pas exister de *géologie*⁴⁴⁷.

Les pierres (ou objets minéraux en général) sont donc sans monde, non seulement en ce qu'elles ne s'ouvrent pas au langage du monde, ou au monde en tant que langage ; mais également en ce qu'elles n'ont pas de discipline ni de champ (fût-il scientifique) qui leur fasse monde, à savoir pas de *géologie*. Il peut être ici effectué un parallèle intéressant avec Simondon, puisque l'objet technique est également inorganique – lorsqu'il ne s'agit pas d'un bio-objet, car l'artificialisation du bio-objet provient précisément du fait qu'il est un vivant qui, dans son milieu hypertélique, ne fait plus encontre de l'étant [cf. a.III.B]. Pour Simondon, l'objet technique possède un milieu associé et donc conditionne son monde au sens fort. En effet, l'objet technique ne fait pas que s'insérer dans un environnement préalable (à partir de ses causes extrinsèques et intrinsèques) ; il forge et évolue également son milieu associé. Ainsi, l'objet technique simondonien se situe et forme sa genèse propre. Là où divergent alors objet technique et objet organique – et en quoi ils ne sont jamais superposables – c'est donc bien en ce que l'objet technique, malgré sa coévolution avec son milieu associé, ne fait jamais *encontre* de son environnement, puisqu'il n'y est pas organiquement ouvert. Sur ce point, on trouve une brève note d'Heidegger dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*. L'ensemble d'éléments util/outil/machine qui pose question n'est pas pauvre en monde comme l'animal, bien entendu, mais il n'est pas non plus « simplement

⁴⁴⁶ D'où le titre « l'absence de monde comme absence d'accès à l'étant. Description provisoire du monde comme accessibilité de l'étant. » (Heidegger, 1929/1992, §47)

⁴⁴⁷ (Blumenberg, 2007, p. 235)

sans monde, comme la pierre. » Selon Heidegger, ces étants sans monde qui ne font pas rencontre de l'étant sont en même temps « partie du monde⁴⁴⁸ » par leur statut de produits – dont se trouve à l'origine l'homme configurateur de monde.

Si l'homme comme l'animal ont une accessibilité à l'étant, c'est sur la question sous-jacente des diverses manières d'accéder, des diverses formes ontologiques de l'accessibilité à l'étant, que se pose la distinction homme-animal. Gardons dès lors en tête l'excellente remarque de Julien Pieron : « pour respecter la pensée de la pauvreté en monde, il faudrait ici raturer le mot "ontologique", de la même façon que Heidegger affirme qu'il faudrait raturer le mot "roche" quand on parle de "rapport du lézard à la roche"⁴⁴⁹. » En effet, il ne s'agit pas, pour le lézard, de roche à proprement parler ou de roche en soi.

Heidegger doit alors revenir sur les problèmes que pose la réduction du Dasein à un ensemble biologique répondant aux stimuli (quoique sélectionnés) qu'exprime le cercle fonctionnel de son *Umwelt*. D'un point de vue ontologique, la position d'Heidegger se traduit dans la notion de l'animal « pauvre en monde » qui implique de se poser alors la question comparative : pauvre en monde en regard de quoi, qui serait *riche* en monde ?

Tout d'abord, cette pauvreté est un concept prédicatif, comme le démontre le titre à valeur de fait ; « amorce de l'examen comparatif à partir de la thèse du milieu : l'animal est pauvre en monde (*Weltarm*)⁴⁵⁰. » Cependant, ce qui est ici de l'ordre d'une réalité modale chez Heidegger « ne veut évidemment pas dire qu'on aurait là l'élucidation définitive de l'essence de l'animalité⁴⁵¹ », pas plus qu'elle n'introduit un jugement de valeur. Il s'agit bien d'un concept ontologique et non moral ni même ontique. Le §46 des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* s'intitule à cet effet ; « le rapport entre la pauvreté en monde et la configuration de monde *n'établit pas* d'ordre hiérarchique. » On peut objectivement questionner la solidité de cette prétention a-hiérarchique, étant donné qu'Heidegger considère bel et bien que la pauvreté en monde est « privation⁴⁵² ». Cela dit, il semble que cette privation ne soit pas à caractériser comme un défaut de l'animal, mais plutôt comme une propriété. Pour cette raison, Heidegger ne procède pas en partant du rapport du Dasein au monde pour interroger ensuite le monde animal, il tente d'approcher l'essence du rapport ontologique de l'animal au monde sans détour ni référence à la norme « positive » de la configuration de monde. On retrouve ici les lignes d'une distinction entre vivre et exister, dont le premier qualifie le vivant et le second uniquement le Dasein. Mais s'il semble que l'animal *n'existe* pas comme le Dasein au sens heideggérien, il faut en déduire que le Dasein lui aussi souffre d'une privation, puisqu'il ne *vit* pas comme le vivant. « La vie est au contraire un domaine qui possède une richesse d'ouverture que le monde humain ne connaît peut-

⁴⁴⁸ (Heidegger, 1929/1992, p. 315, §51)

⁴⁴⁹ (Pieron, 2010, p. 101)

⁴⁵⁰ (Heidegger, 1929/1992, Chap. 3, 2)

⁴⁵¹ (Heidegger, 1929/1992, p. 378, §61)

⁴⁵² (Heidegger, 1929/1992, §46)

être absolument pas⁴⁵³. » Bien qu'on trouve une évolution de la posture d'Heidegger vis-à-vis de la distinction homme-animal⁴⁵⁴, nous allons ici étudier la notion telle qu'il l'entend lors de la rédaction des *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, œuvre dans laquelle intervient le dialogue entre Heidegger et Uexküll.

C'est effectivement à partir des travaux d'Uexküll qu'Heidegger théorise cette pauvreté. Après avoir établi le cercle fonctionnel de la tique, constitué de trois ensembles de caractères, Uexküll écrit : « la richesse du monde qui entoure la tique disparaît et se réduit à une forme pauvre [...] Mais la pauvreté du milieu conditionne la sûreté de l'action, et la sûreté est plus importante que la richesse⁴⁵⁵. » En somme, il ne s'agit pas pour Uexküll de questionner la richesse du milieu des espèces animales, mais d'observer leur complétude intrinsèque. Le concept de pauvreté n'implique que la « taille » d'un *Umwelt* donné relativement à son entourage. Plus un *Umwelt* est complexe, c'est-à-dire permet à divers rapports signifiants d'induire un grand nombre de perceptions et réactions, plus il est riche. Celui de la tique a beau être relativement pauvre, il est néanmoins complet (c'est une bulle), donc « optimal⁴⁵⁶ » pour la tique. C'est en cela qu'elle est parfaitement adaptée à son milieu, même si celui-ci semble nuisible (pessimal) à l'homme. On peut donner l'exemple des organismes extrêmophiles qui vivent dans des conditions mortelles pour la plupart des organismes, lesquelles constituent pourtant leur milieu de prédilection, comme la faune des sources hydrothermales⁴⁵⁷.

Heidegger reprend l'idée de cette pauvreté éthologique, mais en un sens différent, transposé au domaine de la philosophie. Contrairement à la façon dont l'entend Uexküll, pour Heidegger la pauvreté n'est pas un rapport quantitatif au monde, qui implique que l'*Umwelt* de la tique est moins vaste que celui de l'homme ; ni même qualitatif, puisqu'il n'est pas lieu de juger la qualité des correspondances des organismes au monde. Selon lui, cette pauvreté est une façon proprement phénoménologique d'envisager la question de l'individu. L'élément primitif établissant la relation de l'organisme au monde, pour Heidegger, c'est le phénomène du vécu. Puisque l'ouverture de l'étant au monde ne s'établit pas sur des bases biologiques, mais vécues, le vécu « limité » à un *Umwelt* clos de la tique est responsable de sa pauvreté en monde. La tique ne s'ouvre donc pas au monde, mais à son milieu. En somme, la tique s'ouvre à l'étant mondain (qu'il soit éthologiquement riche ou pauvre, c'est-à-dire simple ou complexe), là où le Dasein s'ouvre à l'être du monde. Heidegger revient donc à une perspective ontologique (vécu-projection) devant s'éloigner des interprétations ontiques (quantité-qualité) du milieu animal d'Uexküll. L'appréhension ontologique du monde diffère donc chez l'homme et chez l'animal pour Heidegger, étant donné leur différence d'appréhension du vécu. C'est cette pauvreté (ou richesse)

⁴⁵³ (Heidegger, 1929/1992, §60)

⁴⁵⁴ (Dastur, 2016)

⁴⁵⁵ (Uexküll, 1934/1965, p. 26)

⁴⁵⁶ (Uexküll, 1934/1965, p. 27)

⁴⁵⁷ (*Les organismes associés à l'hydrothermalisme profond : la faune des sources des dorsales Pacifique et Atlantique.*, 2018)

en monde qui établit les fondements d'une distinction homme-animal, mais l'animal comme l'homme ont un rapport au monde.

Pour l'animal, l'ouverture (ou l'interface, plus « pauvrement ») au monde prend la forme de ce qu'Heidegger nomme la fonction de désinhibition, qu'il appelle aussi zone ou cercle de désinhibition⁴⁵⁸. Heidegger ne considère pas que la multiplicité des cercles fonctionnels des espèces et individus animaux chez Uexküll soit à remettre en cause. Pourtant, selon lui, ce n'est pas en cela que gît en retrait le problème à extraire. Pour Heidegger, la question est d'entendre en quoi le cercle de désinhibition animal (fait métaphysique, ici ramené au fait biologique décrit par Uexküll) diffère ontologiquement de la projection du Dasein. Comme le souligne la parenthèse fondamentale de Julien Pieron, « ces descriptions marquent considérablement les analyses de l'accapement et du cercle de désinhibition (que l'on peut considérer comme *l'équivalent heideggerien, philosophiquement purifié*, du concept d'*Umwelt* chez Uexküll)⁴⁵⁹. » En réduisant l'interface animale au monde à ce cercle de désinhibition qui témoigne du cadre mécaniste de son époque, la description d'Heidegger semble aujourd'hui peu pertinente dans la façon d'aborder le comportement animal. Néanmoins, elle a toute son importance dans une pensée philosophique de l'animal, du fait d'accorder pour la première fois un statut ontologique, et non plus uniquement ontique (contrairement au mécanisme de Loeb ou à l'automatisme de Descartes) au phénomène de décloisonnement de l'animal au monde. Tout comme l'homme peut être saisi par les modalités existentielles du Dasein (être-au-monde, être-vers-la-mort, etc.), l'être *ontique* de l'animal (c'est-à-dire sa corporéité matérielle et biologique) se saisit lui aussi à partir de son être *ontologique* (zone de désinhibition, accapement, etc.) – bien que cette modalité ontologique de l'animal soit relativement restreinte. Bien que plus fermée que l'ouverture du Dasein, cette compréhension ontologique de l'animal à partir de son milieu implique une situation ontologique, celle d'une présence de l'animal ouvert à son monde propre, ouvert à « ce qui se rencontre⁴⁶⁰ » ou ce dont il fait la rencontre.

Par conséquent, pour Heidegger, l'homme comme l'animal ont une forme de présence au monde. C'est la posture ontologique qui se trouve à la genèse de l'intrication de l'organisme au monde qui diffère. Pour l'animal, il s'agit de la fonction de désinhibition (zone ou cercle de désinhibition) ; pour l'homme, du principe même du Dasein, gardien de l'être vis-à-vis de la chose-même en soi (de la lumière *en tant que telle* par exemple). C'est donc dans la façon de l'encontre à l'ouverture aux choses que l'homme et l'animal se distinguent ontologiquement. Leur appréhension du monde est irréductible, de sorte que le milieu animal diffère de l'entourage humain non sur la base d'une différence éthologique, mais ontologique.

⁴⁵⁸ (Heidegger, 1929/1992, p. 376-377, §61)

⁴⁵⁹ (Pieron, 2010, p. 100, note 7) Nous soulignons.

⁴⁶⁰ (Heidegger, 1929/1992, p. 383, §61)

La différence qu'introduit Heidegger entre l'homme et l'animal provient donc de l'accessibilité à un monde qui concerne l'homme, c'est-à-dire en lequel l'être en soi se décloit au Dasein. Cela n'implique pas que le monde heideggérien soit une somme de multiples milieux situés pour l'animal, et un gigantesque habitat pour le Dasein, car nous avons rappelé que le monde chez Heidegger est a-spatial ; mais bien que le phénomène de décloisonnement au là diffère, entre le Dasein qui se décloit richement à l'être et l'animal qui se décloit pauvrement à l'étant. Il est dès lors impossible pour Heidegger de penser le monde au sens où il l'entend (comme « ce » qu'encontre le là du Dasein), comme un milieu subjectif dépendant des interactions et significations qui s'y opèrent.

Nous allons montrer qu'une telle perspective uexküllienne, pour conforme qu'elle soit au fait du vivant, appelle à nouveau la réduction de l'être (ici du monde) sur l'étant (le monde comme milieu biologique et perceptif). Nous pourrions qualifier la bulle uexküllienne d'antithèse du monde heideggérien, en quelque sorte.

Pourtant, le monde heideggérien comme le milieu uexküllien sont proprement a-spatiaux, comme nous avons vu avec Heidegger que l'espace ne répondait pas à des catégories mathématiques et géométriques liées à l'extension, mais bien au rapport de proximité entre les choses, à la façon dont les choses renvoient au là qui s'y ouvre et les rencontre [cf.β.I.A]. Or, le rapport uexküllien entre signification du milieu et interprétation de l'organisme est lui aussi proprement a-spatial. Toute autre perspective éthologique pourrait justifier du fait que les interprétations des organismes proviennent de stimuli objectifs du milieu et que ce dernier est au contraire extrêmement situé. Mais pour Uexküll, la multiplication des milieux propres induit au contraire une forme d'a-spatialité phénoménologique. Ainsi, si la taupe voit mal, et que l'homme voit comparativement mieux, c'est leur *Umwelt* tout entier qui change, et non pas uniquement leur vision. Cette théorie assume l'aspect relatif de la chose et l'importance phénoménologique de partir du sujet dans l'étude des phénomènes. En effet, là où la vue de l'homme est qualitativement inférieure à celle de l'aigle, elle est de qualité (et non pas de valeur) supérieure à celle de la taupe. Voyant mieux que la taupe et moins bien que l'aigle, la vue de l'homme se limite comparativement à celle des autres organismes : et, relativement à la vue, son *Umwelt* est plus ou moins étendu que celui des autres animaux. En conséquence, sa capacité d'action, c'est-à-dire d'entrer en relation ou en réponse avec les stimuli issus de la vision, varie *comparativement* à celle des autres êtres vivants. En conséquence, aucune propriété de la matière ne reste constante dans les différents milieux étudiés selon Uexküll. « D'un milieu à l'autre, ce n'est pas seulement la signification d'un objet qui change, mais aussi la structure de tous ses caractères tant formels que matériels⁴⁶¹. » Le bois, par exemple, offre une résistance différente à l'homme et aux insectes qui le percent différemment. Le discours perceptif est ici celui de la subjecti(vi)té. Voilà pourquoi il n'y a pas de monde « objectif » chez Uexküll, ce qui implique que ce qui est perçu se module tout autant que ce qui le perçoit. Il s'ensuit logiquement que, plus le champ perceptif est

⁴⁶¹ (Uexküll, 1934/1965, p. 160)

important, plus la capacité d'action est grande *par rapport* aux capacités d'action des autres organismes, mais jamais *en soi*. Le milieu perçu est donc relatif à sa perception.

Si l'*Umwelt* est le point de vue propre ou ambiant de l'individu, ou *depuis quoi* le sujet est à son milieu propre ; *il exclut donc un milieu objectif en-dehors de lui-même*. C'est ici que nous trouvons le point de divergence le plus fort et le plus parlant entre le monde heideggérien et le milieu uexküllien, et qui empêche finalement de considérer que l'animal s'ouvre à l'être du monde, tout en nous limitant à dire que l'animal s'ouvre à l'étant mondain, à une esquisse évolutive du monde, qui ne saurait inclure la manière dont Heidegger entend phénoménologiquement dire que l'ouverture du là au monde est une disposition ontologique du Dasein.

À cet égard, Uexküll écrit : « il n'existe assurément pas d'espace indépendant des sujets. Si nous nous en tenons à la *fiction d'un espace universellement englobant* [l'espace géométrique défini auparavant comme idéalité utile à la réflexion], c'est simplement parce qu'une telle convention nous facilite la communication⁴⁶². » Ainsi, pour Uexküll, l'idée d'un milieu global signifierait que c'est *dans* un monde objectif que se situeraient les *Umwelten*, et c'est ce monde objectif que récuse la pensée uexküllienne. Penser la positionnalité de l'organisme comme toujours *ouverte* en son *Umwelt* propre reviendrait à dire que l'organisme appartient à une *sous-positionnalité*, laquelle prendrait racine dans le monde objectif. Un monde objectif existerait, en lequel les divers milieux propres (ou bulles) se situeraient, se recouperaient et s'ouvriraient l'une à l'autre. Dans la perspective d'Uexküll, il est impossible à un organisme d'envisager que cette sous-positionnalité, qui est en réalité pour lui l'intégralité de son monde, ait un extérieur. Faisant l'entièreté de son milieu, il ne peut y avoir au-delà un autre monde, soi-disant objectif, qui ne participe pas du sien. L'idée d'un monde général dans lequel se situeraient les îlots ou bulles de subjectivité que forment les *Umwelten* ne peut être conçue, puisque ledit monde serait paradoxalement en-dehors des *Umwelten*. On ne peut imaginer une somme d'*Umwelten* qui feraient, une fois tous additionnés, un monde objectif.

Il n'y a chez Uexküll, de façon radicalement phénoménologique en définitive, que les multiples esquisses du monde qui sont autant de points de vue duquel le monde se laisse apparaître, concevoir et *exister (dans)*, puisqu'il se réduit au-même moment à ce milieu propre. L'homme peut concevoir qu'il existe différents *Umwelten*, celui de la mouche, de l'araignée, du calamar, mais aucunement qu'il existe l'*Umwelt* d'un milieu qu'il ne peut pas concevoir, pour être trop différent du sien, inconnu de lui et donc inexistant *pour* lui. En somme, Uexküll dénombre autant de milieux que d'étants organiques qui *les habitent tous*, et non pas qui l'habitent lui : il n'y a pas d'*Umwelt* général englobant tous les *Umwelten* locaux, régionaux, subjectifs ; il n'y a pas de monde objectif en dehors des milieux propres, car chacun des milieux propres fait la totalité de son monde. Comme le résume excellemment Augustin Berque, chez Uexküll on constate une « distinction radicale entre le milieu (*Umwelt, fûdo*), qui suppose la subjectivité des êtres concernés, et l'environnement (*Umgebung, kankyô*), qui est une donnée brute et objective, indépendante de

⁴⁶² (Uexküll, 1934/1965, p. 40) Nous soulignons.

l'être concerné⁴⁶³. » Pour Uexküll, il n'y a ni environnement ni système objectif englobant pour l'individu.

Cette co-constitution de l'organisme et de son milieu propre entraîne une conséquence majeure : si l'*Umwelt* est un pour soi qui n'a pas d'en dehors de soi, alors pour l'individu considéré, *tout ce qui est en dehors de son Umwelt n'existe pas*, et n'a aucune signification pour lui. L'écaille froide et immergée du poisson ne fait pas sens dans l'*Umwelt* de la tique. Ainsi, l'organisme n'existe qu'en s'ouvrant à un ensemble de stimuli, lequel ensemble n'existe sous cette modalité que pour l'organisme en question. C'est ce milieu propre, que forme l'ensemble des signes perçus et des réponses comportementales de l'individu, qui s'appelle *Umwelt* chez Uexküll. Là où le milieu mécaniste « classique » actait l'individu, l'*Umwelt* est le site des interactions co-construites entre perception et réaction. Ainsi, *il n'y a aucun environnement objectif préalable*, qui antécéderait l'organisme. Aucun individu n'est à un monde général, objectif ; car tout organisme est à son milieu propre. De même, il est impossible de savoir de quoi l'*Umwelt* de l'homme est l'intérieur, puisqu'il est impossible de concevoir ce qui pourrait ne pas concerner l'homme. Non pas en le sens d'une domestication des étants par l'homme, qui inclinerait à penser que l'homme se préoccupe de tout ; mais en l'idée que ce qui ne concerne pas l'*Umwelt* de l'homme *n'existe pas* pour l'homme, et qu'il est logiquement impossible de concevoir l'inexistant – surtout à titre d'exemple. En effet, tâcher de concevoir l'inexistant ne revient pas à ajuster diverses associations d'idées pour concevoir, par exemple, ce dont l'homme n'est pas sûr de l'existence (Dieu, une vie extraterrestre, etc.), ou ce qui n'existe pas matériellement mais peut exister en pensée (l'idée du Bien, un éléphant rose, etc.). Car ces deux modalités de l'inexistant *existent* – en pensée – et concevoir ce qui est *extérieur* à l'*Umwelt* signifie concevoir ce qui par sa différence ne peut être pensé. De sorte, la plus lointaine des étoiles concerne l'homme, puisqu'elle fait partie de son *Umwelt*, en ce qu'il peut la concevoir – même lorsqu'il ne peut la percevoir ni être certain de son existence.

La perspective heideggérienne est radicalement inverse. Certes, nous avons rappelé qu'Heidegger oppose à la notion d'habitat le même rejet de cette considération d'un monde objectif, dont la réalité dépasserait l'analyse de ses prédicats mathématiques et la facilitation de la communication. Heidegger et Uexküll semble donc se rejoindre sur l'idée d'un monde composé de systèmes de renvois et de conjointures, qui sont peut-être les équivalents métaphysiques des ensembles de significations uexkülliens, qu'interprètent les organismes. Cependant, pour Heidegger, l'ouverture même à ce système de renvois implique un monde en lequel les choses s'encountrent, c'est-à-dire en lequel les choses, d'abord voilées par leurs esquisses phénoménologiques et/ou la possibilité de les modaliser comme utiles, possèdent un être là-devant qui concerne l'homme. En somme, là où pour Uexküll *il n'y a rien de plus* que les interactions de l'organisme à son *Umwelt*, et au-delà de la bulle rien n'existe, pour Heidegger le monde est déjà une structure ouverte impliquant la présence de l'essence, cet *il y a* métaphysique qui est celui de

⁴⁶³ (Imanishi, 1990/A paraître, préface d'Augustin Berque)

la choséité, des étants et du monde. Le monde chez Heidegger est ce qui porte la question de l'être, à quoi le Dasein se dévoile, tandis qu'il figure pour Uexküll une multitude de milieux interrogeant et répondant l'organisme qui y vit. Par conséquent, la phénoménologie heideggérienne (et l'anthropologie philosophique plessnerienne) font paradoxalement intervenir le monde sur le plan de l'extériorité. En somme, *il y a*, et ce il y a est le monde. Cette conception est celle d'un monde qui se déploie au-delà des multiples *Umwelten* ambiants qui forment chacun des milieux de chacun des organismes vivants. Chez Heidegger, le Dasein appartient au monde ; pour Plessner, l'homme est orienté *vers* l'extériorité. Nous avons rappelé, à titre de comparaison, qu'Heidegger considère que la réduction transcendantale cartésienne ou husserlienne ne peut être pensée, parce que *l'homme est d'abord au monde* et ne peut envisager de s'en extraire, même pour la réflexion philosophique. Pour Uexküll, la réduction transcendantale ne peut être pensée, parce qu'*il n'y a aucun monde objectif à envisager*. Une réduction transcendantale uexküllienne s'efforcerait possiblement de méditer la non-existence de l'*Umwelt* de l'homme, et peut-être par conséquent d'essayer sans y parvenir de se mettre à la place d'autres organismes dans leurs *Umwelten* (la mouche, le calamar, etc.).

Mais en disant ici qu'il s'agirait probablement pour Uexküll de tenter de « se mettre à la place » d'autres organismes dans leurs milieux propres, nous touchons précisément au problème à considérer : Uexküll n'envisage la mondéité que sous l'angle du milieu biologique. L'a-spatialité du monde heideggérien ne saurait donc être rabattue sur celle du monde uexküllien, car Uexküll opère ici cet amalgame que nous avons déjà critiqué : il rabat sur la pensée métaphysique du monde comme là auquel s'ouvre les êtres, la conception éthologique du milieu propre, en tant que somme de significations et d'interprétations. En somme, Uexküll situe bel et bien les *Umwelten*, mais en partant du sujet qui vit en ces milieux, et non du milieu lui-même comme porteur de stimuli mécanistes. Là où Heidegger ne situe plus ni le monde ni ce qui s'y décloit, mais uniquement le phénomène de déclosion lui-même, à savoir l'ouverture au là – plus ou moins pauvre ou riche. On trouve chez Heidegger la mention, pour cette déclosion, d'un processus ou mouvement lumineux, celui de l'*éclaircie* qui permet à la lumière de porter ou de donner sur la lumière en soi. « Dans cette proximité, dans l'éclaircie du "là", habite l'homme en tant qu'ek-sistant⁴⁶⁴. » Cette expression, nous l'avons dit, invite Sloterdijk à proposer la mention poétique de la « clairière⁴⁶⁵ » en laquelle l'homme se décloit à la virtualité de l'être du monde (par la technique, le langage, etc.).

*

La théorie uexküllienne nous a donc permis de questionner la réinjection du vivant humain dans la référence heideggérienne à l'habitat ontologique du Dasein, tout en la distinguant de l'ouverture au monde de l'animal. Cette démarche philosophique ouvre le rapport structurant de l'homme à la technique, en l'appréhendant dans un horizon existentiel qui admette pourtant la possibilité de

⁴⁶⁴ (Heidegger, 1946, p. 97)

⁴⁶⁵ (Sloterdijk, 1999, p. 27-30)

l'humain comme être biologique. Ces développements sont nécessaires à comprendre ce que recoupe (et ce que ne recoupe pas) notre conception de l'homme comme habitant le monde via la technique, qui est partie prenante de son milieu propre. Si, pour Uexküll, l'homme est imparfait ou rompt avec l'harmonie naturelle, il nous faut en déduire que l'homme n'habite pas son milieu comme les autres vivants, qu'il n'est pas *en conformité* avec son milieu. Cette précision implique selon nous une relecture importante de la théorie uexküllienne à l'aune de l'analytique existentielle. La nécessité de faire passer le comportement humain sous le joug d'une imperfection naturelle permet à Uexküll, bien qu'il ne l'entende pas en ce sens, d'éviter le réductionnisme biologique faisant passer le statut métaphysique de l'être de l'humain à la compréhension du fonctionnement de son organisme. Nous dégageons de cette interprétation une compréhension du risque de repasser l'être sous l'étant, en comparant la tendance à réduire l'être de la chose (la choséité) à l'étant, et la tendance à réduire l'*humanitas* (l'essence de l'homme) à l'*animalitas* (la biologie du vivant). On peut également remarquer que, lorsqu'Heidegger critique l'application de la théorie d'Uexküll à l'homme dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, il oublie de faire remarquer qu'Uexküll lui-même semble devoir faire de l'homme le *cas-à-part* des harmoniques naturelles. Si l'homme est un cas spécifique, celui de la clairière et non de la bulle, c'est comme le rappelle Heidegger parce qu'il doit également apprendre à habiter le monde qui se déclot à lui, pour éviter de ramener l'être à l'étant – c'est-à-dire à faire passer la lumière sous le joug de ses prédicats, la luminosité, la chaleur, etc., ou de ses significations, la sécurité (le foyer), la sainteté (l'illumination), etc. Nous retrouvons ici la nécessité de dépasser la conception instrumentale de la technique, et donc des étants, au cœur même de l'analyse du milieu humain en tant que milieu de virtualités, notamment techniques.

Là où Uexküll déploie avant tout un propos éthologique et empirique, Heidegger s'ouvre à une perspective philosophique. Il écrit notamment : « l'entièreté de l'organisme ne s'épuise pas dans l'entièreté corporelle de l'animal. C'est au contraire l'entièreté corporelle qui est d'abord comprise sur la base de l'entièreté originelle⁴⁶⁶. » C'est une perspective inverse à celle de Plessner, lequel projette de fonder l'analytique existentielle sur une ontologie du vivant. Dans la perspective philosophique et non éthologique d'Heidegger, ce qui est vrai du point de vue biologique, à savoir chacun des individus (dont l'homme) évolue dans son *Umwelt* (aussi poreux et souple soit-il), ne l'est pas nécessairement du point de vue existentiel ; le Dasein existe *au* monde sur le mode de la projection. Ainsi, pour le Dasein, c'est le mouvement de projection lui-même qui le fait être-au-monde, soit l'intentionnalité ; et non pas l'*espace* à proprement parler de l'*Umwelt*. Ce mouvement ne signifie donc pas qu'*il y a* (géographiquement, spatialement) un au-dehors de l'*Umwelt* de l'homme pour l'homme, un au-delà de son milieu ambiant biologique. Au même titre, l'*Umwelt* d'Uexküll diffère du monde (*Welt*) chez Heidegger : en ce que, et l'un n'annulant pas l'autre, le premier est d'ordre empirique et décrit le mouvement physiologique des êtres vivants dans leur milieu (Heidegger le qualifierait possiblement d'ontologie régionale) ; tandis que le second relève de l'existentialité du Dasein (être-le-là, être-pour-la-mort, etc.).

⁴⁶⁶ (Heidegger, 1929/1992, p. 382, §61)

En conséquence, si nous ne pouvons concevoir une chose qui soit en dehors des instances de notre *Umwelt* (la mouche n'existe pas pour le calamar géant, tout comme l'inexistant-pour-soi n'existe pas pour soi), nous pouvons en revanche concevoir des choses dont nous ne connaissons pas l'existence (Dieu, l'après-vie, l'éléphant rose, l'étoile la plus lointaine du système galactique, etc.). C'est en cela que cette modalité de la projection du Dasein au monde ne signifie pas qu'il en a pleine et entière connaissance (ce que limite l'étendue quoique changeante de son *Umwelt*), mais qu'il est gardien du sens de l'Être. La projection du Dasein, l'être-au-monde, ne se limite pas aux facultés d'imagination. Cependant, nous lisons à nouveau dans la projection de l'intelligence les fondements anthropologiques du rapport à la technique comme rapport à ce qui n'est pas (ou pas encore), en vue de réaliser ce qui pourrait être (ou sera). Nous allons donc montrer qu'il en est de même pour Plessner lorsqu'il dit que la positionnalité de l'homme est ex-centrique, car orientée en-dehors de lui-même ; du point de vue qui est le sien, le rapport à un milieu objectif ne fait pas inférence spatiale. Il nous faut ici retourner à une pensée anthropologique de l'humain, et ne pas nous en tenir à une pensée métaphysique quand celle-ci questionne l'ontologie (régionale justement) de la technique. Ce questionnement est nécessaire afin d'étudier plus avant ce qui ferait ici la spécificité d'une technique onto-anthropologiquement humaine, qui ne peut être rabattue sur l'animal et réitère ou approfondit une définition formelle de l'humain comme être dont l'essence est structurée par le fait d'habiter le monde en une sphère « organiquement » technique.

Nous verrons que la réconciliation entre l'anthropologie philosophique et l'analytique existentielle nous permet d'évacuer le risque du biologisme, s'il faut appeler ainsi la réduction de la question de l'être vivant à celle de sa structure ontique. Cette perspective dégagera la possibilité d'une appréhension de la technique comme fondement épistémique de la relation du Dasein au monde, en tant qu'il s'ouvre ontologique mais également anthropologiquement à ce « milieu » qu'il habite. Cela nous permettra de revitaliser l'analytique existentielle à l'aide d'une approche éthologique proposant de qualifier le milieu humain de milieu technique, donc poïétique, c'est-à-dire situé dans un espace de virtualités.

C. La positionnalité plessnerienne.

La mise en comparaison de l'anthropologie philosophique et de la phénoménologie heideggerienne offre un point d'ancrage fondamental à la question de l'habitat du Dasein, envisagée en ses conséquences : si le Dasein forme habitat en existant, comment existe-t-il ? Comment existe-t-il s'il a besoin de la technique pour exister ? Il ne s'agit pas ici de s'interroger sur cette existence qui nécessite pour se faire un médium annexe qui n'est ni naturel ni biologique, ni de comprendre quel genre d'être peut nécessiter la création d'objets pour perpétuer une sphère d'existence viable. La question ici est avant tout d'ordre métaphysique : est-il possible de penser l'habitat existentiel du Dasein en accord avec une appréhension organique (ou biologique, anthropologique) de l'homme comme vivant dans un milieu ? Si l'homme est présenté comme ce Dasein qui habite le monde, il ne semble néanmoins pouvoir y vivre sans ajouter un troisième terme, sans prolonger ses organes de l'objet (technique). Comment résoudre la contradiction entre

une métaphysique de l'habitat et la vie dans ce qu'elle contient de plus immédiat, le rapport de l'organisme au milieu ? Peut-être ce questionnement philosophique repose-t-il intégralement, finalement, sur la notion de *vécu* – comme ce qui ouvre à l'essence de l'existence tout en s'ancrant dans une vie existante. Vouloir assumer la question du milieu du vivant *depuis* ou *à partir de* l'analytique heideggérienne de l'habitat, comme nous le faisons, implique par conséquent un mouvement étonnement linéaire, passant en toute nécessité par un lieu réflexif qu'il nous est impossible de contourner, et qui chevauche les problématiques de ce chapitre. En effet, la geste que nous entreprenons ici vise à réinscrire le Dasein dans l'histoire du vivant sans pour autant retomber dans le biologisme – dont menace malgré son intérêt la théorie d'Uexküll. Or, si la question du milieu biologique en elle-même ne peut s'en passer, le champ disciplinaire qui, selon nous, dévoile explicitement l'union du vivant dans sa dimension existentielle (habitat) et corporelle (milieu) est celui de l'anthropologie philosophique – et plus précisément l'intuition plessnerienne qui n'est, selon Didier Guimbal, « ni purement sensible ni purement intellectuelle⁴⁶⁷. » Nous ne cherchons pas à opposer ni même à dépasser la phénoménologie heideggérienne grâce à l'anthropologie philosophique (ou réciproquement). Nous allons au contraire défendre l'hypothèse selon laquelle leur opposition historique relève d'un débat notamment politique et institutionnel, et non pas de divergences philosophiques fondamentales. La possibilité d'une réconciliation de l'analytique existentielle et de l'anthropologie philosophique plessnerienne introduit selon nous le complexe philosophique permettant de penser l'existence du Dasein comme participante du milieu de la vie, en présentant la structure du milieu humain précisément comme ce qui doit, pour vivre, être existentiellement ouvert.

Quelle est la positionnalité (*positionalität*) organique de l'homme ? demanderait Plessner. Il doit exister différemment des autres vivants, puisqu'il est dit d'eux qu'ils vivent, et non pas habitent ; ou puisque l'homme n'est pas en perfection dans son *Umwelt*, mais vient courber l'idée spéculative d'harmonie naturelle. Naturellement, l'ontologie régionale que représente la biologie pour Heidegger n'est pas à l'ordre de ses préoccupations philosophiques premières. Selon lui, si l'humanisme classique faillit à sa tâche de penser l'*humanitas* de l'homme [cf.γ.II.C], les sciences naturelles et humaines, et plus particulièrement la biologie et l'anthropologie (c'est-à-dire les disciplines sur lesquelles s'appuient précisément les travaux de l'anthropologie philosophique) s'inscrivent dans l'horizon métaphysique d'une pensée de l'*animalitas* de l'homme. Cependant, Plessner essaie lui aussi de dépasser ce réductionnisme biologique qui empêche de strictement appliquer à l'homme les travaux éthologiques d'Uexküll. Pour Plessner, la doctrine biologique de l'*Umwelt* présuppose un monde extra-biologique qui permette et justifie la diversité irréductible des milieux ; par conséquent, sa perspective ne se cantonne pas à la physiologie du vivant.

Nous en déduisons que la théorie de l'harmonie naturelle d'Uexküll vient compenser un manque théorique, à savoir l'absence de conception (même spéculative) d'un monde au sens existentiel, dont les multiples *Umwelten* sont l'esquisse éthologique. C'est la porosité des *Umwelten* qui trahit

⁴⁶⁷ (Plessner, 1975/2017, p. 21, Présentation à l'édition française, Didier Guimbal)

avec le plus d'évidence le monde en soi, qui manque à ce postulat. Car si les *Umwelten* sont poreux, fait indéniable qui permet à la mouche de prendre sens pour l'araignée, ne faut-il pas considérer par principe une ouverture ontologique à cet au-dehors de notre *Umwelt* ? Si les porteurs de signification de l'*Umwelt* de l'aveugle (trottoir, voiture, etc.) prennent sens pour le chien d'aveugle à qui on les apprend, ne faut-il pas considérer qu'il y a(vait) bel et bien une possibilité d'ouverture à l'*Umwelt* du chien d'aveugle, ouverture ontologique qu'il expérimente et vit, précisément en y incluant ses apprentissages. De même, pour le daltonien, n'y a-t-il pas un *Umwelt* incluant les couleurs ou teintes, au-delà de la perception et de la signification circonscrites à la bulle que délimite son handicap ? Il semble nécessaire de considérer par principe chaque *Umwelt* comme une partie, et la partie présuppose le tout. C'est en ce sens que nous disons que l'absence de monde objectif chez Uexküll, bien qu'apte à souligner la diversité des modes d'existence et de perception du vivant, révèle toutefois un manque qui ne semble modéré que par la théorie de l'harmonie naturelle, garante de la cohérence des multiples vécus. Ce monde objectif n'est, bien entendu, pas à entendre comme une surface spatiale, mathématique, mais comme la perspective d'une totalité qu'aucun *Umwelt* ne peut englober. Depuis l'ouverture à ce monde, la situation en ce là primordial, appert la spécificité ontologique du Dasein. Ainsi, pour que le Dasein soit être-vers-la-mort au sens heideggérien, le Dasein doit être-au-monde *devant l'horizon de sa mortalité* (temporelle), et non pas uniquement vivre en un milieu où meurent certains organismes.

C'est donc ce mi-lieu « indéchirable⁴⁶⁸ » entre la vie et l'existence qu'entreprend de traiter l'anthropologie philosophique, au carrefour pourrions-nous dire d'Uexküll et d'Heidegger – voire, selon Plessner, dans une perspective hégélienne qui conserve dialectiquement la nature animale de l'homme tout en rompant avec elle. L'objectif de l'anthropologie philosophique est alors de dépasser le conditionnement biologique, c'est-à-dire la *structure préhumaine* de l'homme, ce qui fait de lui un animal parmi d'autres ; pour déceler la spécificité de l'homination *sur le plan du vivant*, là où Heidegger établit plutôt la spécificité du Dasein sur le plan de l'ontologie existentielle. Nous allons conclure de notre tentative d'explicitation du débat, et de réconciliation, entre Heidegger et Plessner, que l'homme habite le monde, au sens phénoménologique, justement parce qu'il est un vivant qui vit en un milieu et s'ouvre à une position sur le monde, position à la fois existentielle (le là), à la fois organique (l'ex-centrisme). C'est uniquement en revitalisant la phénoménologie par l'anthropologie que nous pouvons dès lors avancer que l'homme habite via la concrétisation de l'essence de la technique. Cette perspective nous invitera à qualifier le milieu humain de milieu technique situé dans un espace épistémique ouvrant aux virtualités de la matière.

1. Une critique de la divergence.

Le noyau de l'anthropologie philosophique gravite autour de trois auteurs majeurs ; à savoir Scheler (*La situation de l'homme dans le monde*), Plessner (*Les degrés de l'organique et de*

⁴⁶⁸ (Sommer, 2013, p. 59)

l'homme) et Gehlen (*L'Homme. Sa nature et sa position dans le monde*) – d'autres théoriciens peuvent évidemment être inclus dans cette liste non exhaustive, comme Paul Alsberg. On connaît la rivalité entretenue entre ces trois auteurs. Étant donné l'extrême particularité des circonstances historiques, avec la montée au pouvoir du national-socialisme en Allemagne, ces rivalités prennent une ampleur empêchant toute réconciliation humaine, malgré les évidentes similarités théoriques. Joachim Fischer propose un excellent résumé de ces éléments d'ordre biographique. Comparant la situation de ces auteurs aux développements pérennes d'autres théories philosophiques dans l'Allemagne de l'époque (philosophie de l'existence, théorie critique, empirisme logique, etc.), il conclut avec beaucoup de justesse ; « à cet égard, l'histoire de l'anthropologie philosophique est un drame⁴⁶⁹. » Bien que l'anthropologie philosophique ne fasse pas école, notamment à cause de cette rivalité, un programme philosophique convergeant peut être dégagé, d'un point de vue systématique, de leurs travaux. En premier lieu et de toute évidence, la communauté de titres (cités plus haut à dessein) qui se décèle dans leurs œuvres maîtresses évoque la question de l'homme au monde et la thématique d'une localisation, au sens géographique du *degré spatial*, mais également métaphysique de la *place*. Ces titres entrent par ailleurs en résonance avec un ouvrage majeur de Teilhard de Chardin (*La Place de l'homme dans la nature*), dont on connaît l'influence sur la pensée transhumaniste, et qui vient renforcer la spécificité d'une anthropologie visant à situer l'homme dans son environnement en prenant fondamentalement appui sur les découvertes biologiques de l'époque et les questions que soulève l'évolutionnisme – on note pour rappel que le théologien était également géologue de formation et paléontologue [cf.ε.II.A].

Dans toute sa généralité, l'anthropologie est une discipline « visant à appréhender, observer, ordonner et décrire la sphère de l'homme, les rapports vivants, culturels, sociaux et à soi des hommes⁴⁷⁰. » L'anthropologie philosophique recouvre plus spécifiquement le champ de recherche d'une discipline dite biologique.

Subséquemment et de prime abord, l'anthropologie philosophique diverge fondamentalement dans ses méthodes *et dans ses fins* de l'ontologie heideggerienne. Dans le fameux §3 d'*Être et Temps*, Heidegger fait de la biologie l'exemple emblématique d'une discipline régionale, axée sur l'une des esquisses de l'être (ici la science de la vie, littéralement). « En biologie, les questions qui commencent à se poser ont tendance à revenir en deçà des déterminations de l'organisme et de la vie données par le mécanisme et le vitalisme et à déterminer de façon neuve le genre d'être *du vivant* en tant que tel⁴⁷¹. » Mais la scission est également voire essentiellement politique. Selon le philosophe Hans Blumenberg, la négation qu'introduit la phénoménologie *aux fondements de* l'anthropologie philosophique va jusqu'à prendre l'ampleur d'un « interdit anthropologique⁴⁷² »

⁴⁶⁹ (Fischer, 2017, p. 4)

⁴⁷⁰ (Fischer, 2017, p. 5)

⁴⁷¹ (Heidegger, 1927/1986, p. 34, §3) Nous soulignons.

⁴⁷² Ou « interdit d'anthropologie » selon la traduction de Trierweiler (Blumenberg, 2011, p. 74). C'est à l'imitation de cette scission entre phénoménologie et anthropologie que nous inventons l'expression

(*Anthropologieverbot*), d'une « exclusion » de l'anthropologie de la question et du cercle philosophique, telle que la question philosophique est conçue *depuis* son autorité. Heidegger cède tout juste à l'anthropologie philosophique la place d'une « ontologie régionale ayant l'homme pour objet⁴⁷³. » Husserl initie pour sa part ses conférences de 1931 dans le but avoué de contrarier le possible tournant anthropologique de la phénoménologie et la convergence métaphysique de ses « antipodes » Scheler et Heidegger. Cet interdit touchant l'entièreté d'une discipline à proprement parler se trouverait donc inhérent tant à la phénoménologie husserlienne qu'heideggérienne – malgré leurs propres divergences.

Bien entendu, cet interdit anthropologique a un sens philosophique indéniable, comme le souligne Jean-Claude Monod. « Quel est l'intérêt, le profit de ce refus de l'anthropologisme ? Justement d'ouvrir un degré d'analyse dont la validité est indépendante des déterminations métaphysiques traditionnelles de l'homme, tout en ayant un caractère de généralité ou d'universalité qui ne peut être celui d'aucune anthropologie empirique⁴⁷⁴. » La phénoménologie cherche donc à s'établir à la fois au-delà des théories évolutionnistes et biologiques auxquelles elle rattache l'anthropologie philosophique, à la fois au-delà de la métaphysique (notamment sa théorie de la substance – raison, dignité, etc.).

Cependant, en ce qui concerne l'analytique existentielle, et quoique cet élément ne fasse pas le cœur de notre propos, nos recherches nous mènent à postuler que *cet interdit anthropologique n'est d'aucune façon exclusivement philosophique, mais également historique et circonstanciel*. Autrement formulé, les divergences que s'astreignent à construire et souligner la phénoménologie (heideggérienne) et l'anthropologie philosophique (notamment plessnerienne), sont des contradictions d'intérêt ou de méthode, de finalité, et non pas des contradictions métaphysiques radicales. Il est probable qu'une partie des domaines traités par Heidegger dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* (issus des cours de Fribourg de 1929/1930) répondent aux critiques que lui adresse Plessner dans ses *Degrés* (1928). Il y a une nécessité locale à la rivalité de ces disciplines et de ces auteurs, quand bien même leurs soubassements théoriques entrent selon nous, et ce sur de nombreux points, en pleine corrélation.

Blumenberg propose lui aussi une réconciliation de ces deux pans de la philosophie allemande en invitant à penser une anthropologie phénoménologique, de poids théorique bien supérieur au discours concret instaurant l'interdit anthropologique. Par le souci de cette anthropologie phénoménologique, Blumenberg ne cherche pas à revenir à l'anthropologie traditionnelle, mais à dépasser par les moyens conjugués de l'anthropologie philosophique et de la phénoménologie le paradoxe substantialiste de la définition de l'homme. En effet, Scheler et Heidegger pensent tous deux la manière de dépasser l'imposition d'une nature humaine rigide niant la dimension de sa temporalisation et de l'extension de ses potentialités, tout en évitant l'écueil d'une

« interdit technologique » pour décrire le refus classique d'inclure la technique dans la sphère culturelle humaine [cf.γ.II.C].

⁴⁷³ (Heidegger, 1981, p. 267)

⁴⁷⁴ (Monod, 2009, p. 223)

indétermination axiomatique. « Le renouvellement de l'anthropologie philosophique dans les années vingt de notre siècle n'a pas commencé par hasard par la phrase de Max Scheler qui n'était possible, par rapport à la tradition, que comme paradoxe : "l'indéfinissabilité appartient à l'essence de l'homme"⁴⁷⁵. » Par ailleurs, Blumenberg suggère qu'une telle réconciliation entre phénoménologie et anthropologie philosophique, bien qu'étrangère à l'analyse husserlienne, est en réalité déjà latente chez Heidegger.

La translation (*Überführung*) voulue par Heidegger de l'analytique du Dasein en ontologie fondamentale est une demande arbitraire, qui n'a découlé que de *la contingence factuelle de son propre devenir philosophique*. Le rejet du rôle principal pour l'anthropologie relève de cette contingence, car précisément dans l'évitement de l'ultime transcendance eidétique de la conscience, qui le distingue de Husserl, *aurait pu s'opérer la réhabilitation phénoménologique de l'anthropologie*⁴⁷⁶.

Nous avons déjà décrit en introduction que cet élément est à considérer comme le point théorique introduisant une scission fondamentale entre la phénoménologie entreprise par Husserl et celle que développe Heidegger. Pour ce dernier, la réduction transcendantale (soumettre le monde à la non-existence le temps d'un exercice de pensée, comme le fait Descartes pour établir son *Cogito*) est considérée comme philosophiquement insubstantielle. Dans une telle perspective, l'homme est une situation au monde, situé non pas existentiellement mais existentiellement sous de multiples modalités (être-vers-la-mort, par exemple) dont le développement de ces « catégories anthropologiques fondamentales », selon le mot de Blumenberg, permettrait de tirer l'analytique du Dasein vers une anthropologie philosophique.

On trouve une autre tentative de réconciliation chez Christian Sommer, qui réduit la fracture Heidegger-Plessner en mettant en perspective « les convergences qui font signe vers la possibilité [...] d'une "métaphysique du vivant"⁴⁷⁷. » Sommer concentre son argumentaire sur la différence zoo-anthropologique (la spécificité de l'homme vis-à-vis de l'animal). Effectivement, nous établissons plus loin que le traitement de cette question est identique chez Heidegger et Plessner : les fondements métaphysiques qui la résolvent sont similaires, bien que formulés différemment. Métaphysique du vivant (Sommer) et anthropologie phénoménologique (Blumenberg) sont ici deux noms donnés à une même réconciliation théorique de l'analytique existentielle heideggérienne et de l'anthropologie philosophique ; une réconciliation rendue urgente par le caractère évident de leurs similarités.

⁴⁷⁵ (Monod, 2009, p. 229, traduit de Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 510) Sur la divergence Heidegger-Scheler au sujet de l'approche entre le vivant et l'homme par la philosophie et la biologie, nous renvoyons à l'ouvrage Jollivet, Servanne. 2019. *Heidegger en dialogue (1912-1930), Rencontres, affinités, confrontations*. Édité par Claude Romano. Librairie philosophique J. Vrin. Problèmes et controverses. Paris.

⁴⁷⁶ (Monod, 2009, p. 226, traduit de Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*) Nous soulignons.

⁴⁷⁷ (Sommer, 2013, p. 48)

Notons en parallèle que les accusations de plagiat qu'Heidegger propage⁴⁷⁸ à son tour en comparant les œuvres de Plessner et de Scheler mettent matériellement et à elles seules *en lumière* le rapprochement d'ordre théorique entre l'anthropologie philosophique et la phénoménologie, qui menacent de se faire de l'ombre. Ces manœuvres politico-théoriques ont lieu dès avant 1933. À leur retour d'exil (entre 1950 et 1960), Horkheimer, Adorno puis Habermas vont également entretenir la rumeur de plagiat, cette fois-ci entre Plessner et Gehlen. Ce sont les nombreux points communs de leurs théories qui renforcent cette rivalité principalement institutionnelle et académique. Si les méthodes ou les fins des deux disciplines que sont la phénoménologie et l'anthropologie philosophique diffèrent, il est néanmoins aisé d'en rapprocher thématiquement voire métaphysiquement certaines assertions. Prenant en compte ces divers éléments qui d'eux-mêmes *refusent* une catégorisation *simplement négative* du rapport phénoménologie-anthropologie philosophique, l'analyse qui suit ne se centre pas sur l'anthropologie philosophique *per se*, mais sur le dialogue qu'elle initie avec la phénoménologie en regard de la question du milieu humain. Cette section se veut donc comme une critique de la divergence permettant au contraire de faire converger la phénoménologie heideggérienne et l'anthropologie philosophique plessnerienne, dans un même objectif de questionnement de cette spatialité proprement humaine, à la fois ontologique et organique, et dont la teneur ontologique s'appuie et se nourrit des mouvements de virtualité et de concrétisation du milieu physique (notamment par la technique).

Pour initier la question du lieu d'apparaître de l'homme au monde, le mouvement de la réflexion en anthropologie philosophique « ne part pas des prestations de la subjectivité mais d'un "ailleurs", de manière "indirecte" : du *fait* du vivant⁴⁷⁹. » La méthode diffère donc de celle du phénoménologue qui se place (ou plutôt « est », avant toute interaction même, du fait de l'interactivité qui est *déjà-là*) au départ et dont l'intentionnalité prend en main les phénomènes – cette intentionnalité dût-elle renvoyer à la sphère épidermique et déjà géographique du corps, comme chez Merleau-Ponty. Le phénoménologue part donc d'un soi, un soi charnel au besoin, un soi intriqué dans les phénomènes dont il tente dans le même mouvement de s'éloigner pour les saisir et de ramener à soi dans le même but. Au contraire, l'anthropologie philosophique se place du côté des dynamiques vitales ; son représentant envisage leurs répercussions et différentes intrications, du regard décentré du biologiste sur son milieu. Il « commence par un regard porté de l'extérieur sur le corps vivant dans son monde environnant, afin d'accéder [en second lieu] à l'esprit⁴⁸⁰. » Ici, le phénomène précède donc le récepteur-opérateur de celui-ci, au lieu de lui être conjoint.

L'anthropologie philosophique vise par ce moyen à se décharger du fardeau du subjectivisme tel que nous avons pu le problématiser chez Uexküll – tout en cherchant paradoxalement à analyser les catégories bien distinctes (et assurément anthropocentrées) de plante, d'animal et d'homme. À

⁴⁷⁸ (Fischer, 2017, p. 4)

⁴⁷⁹ (Fischer, 2017, p. 6) Nous soulignons.

⁴⁸⁰ (Fischer, 2017, p. 6)

ce sujet, Plessner critique l'anthropocentrisme ambigu d'Heidegger, qui élève l'homme au-dessus du vivant tout en le subordonnant à l'Être. Cette critique prend sa source dans l'auto-référentialité du Dasein heideggérien : il est détenteur et configurateur de sens, tout en n'étant que le vecteur, ou le véhicule de la question de l'Être, de sorte que « l'analytique existentielle n'est qu'une "méthode" pour l'ontologie fondamentale⁴⁸¹. » Pour Plessner, le Dasein et ses catégories anthropologiques fondamentales ne sont que prétexte à établir de nouvelles démarcations métaphysiques. Il reproche à Heidegger de nier le vivant en dévaluant les catégories ontiques, quand Heidegger considère précisément que l'étude du fait du vivant (quoiqu'utile en pratique) détourne l'attention philosophique de la question ontologique. C'est précisément cette critique qui lui permet d'approcher l'éthologie uexküllienne et, nous l'avons vu, de tâcher d'en dépasser les limitations en ouvrant l'animal (pauvrement) au monde.

Dans l'objectif de poser la question du vivant, l'anthropologie philosophique cherche donc à partir d'une « approche vers le bas⁴⁸² ». Pour être mieux comprise, cette assertion peut être rapprochée de la figure bien connue de l'arbre cartésien. Dans cette image, le vivant se situe auprès de l'étude mécanique, de la médecine, de la morale, c'est-à-dire effectivement au plus haut, dans les branches. Conformément, l'anthropologie philosophique part bien de l'étude du vivant, qui est en hauteur, et se déploie « vers le bas ». Il est ensuite inutile de rappeler l'influence qu'a exercé l'image de cet arbre sur Heidegger, qui prétendait vouloir fouiller la terre métaphysique où plongent, s'enfoncent et prospèrent, cachées à la vue de tous, les racines de la question ontologique. Or, Heidegger disait précisément partir du bas, de cette terre métaphysique, là où l'anthropologie philosophique prétend partir « vers » le bas, depuis les branches du vivant. Anthropologie philosophique et phénoménologie formeraient donc *deux cônes inversés* sur cet arbre disciplinaire.

Pour la phénoménologie heideggérienne, le vivant fait partie des régions de l'étant et c'est l'Être, phénomène ontologique premier mais à couvert en retrait, qui reste à dévoiler. Pour l'anthropologie philosophique, la vie est le point (ou la pointe) de départ biologique et spatial par où et depuis quoi se construisent les abstractions et les concepts métaphysiques. Pour ces raisons, le débat entre Heidegger et Plessner se situe notamment sur le plan critique d'une méthodologie et d'un champ de recherche. La phénoménologie fonde-t-elle l'anthropologie philosophique ? L'anthropologie philosophique fonde-t-elle la possibilité même du champ phénoménologique ?

Cette discussion était l'objectif avoué de Plessner, qui se proposait de penser et d'établir une ontologie de la vie (via l'anthropologie philosophique) qui soutiendrait l'ontologie existentielle (phénoménologie). Auquel cas, l'imbrication biologique du vivant à son environnement rendrait seule possible l'être-au-monde. Pour Heidegger, le processus est inverse. La phénoménologie, par laquelle se constitue l'apposition du sens par le Dasein, rend possible et initie la compréhension du phénomène d'intrication vivant-milieu. Cette question d'importance se retrouve dans ses réflexions sur la caractérisation de l'essence du vivant.

⁴⁸¹ (Sommer, 2013, p. 49)

⁴⁸² (Plessner, 1975/2017, p. 135)

Sur la base de la description de l'animal comme organisme, allons-nous comprendre ce que nous imputons à l'animal, comme composante essentielle, avec l'expression de "pauvreté en monde" ? Ou à l'inverse, la pauvreté en monde qui caractérise l'animal n'est-elle pas la condition qui rend possible de le caractériser comme organisme ? Ou bien organisme et pauvreté en monde ne peuvent-ils être rapportés l'un à l'autre ni sur le mode de la première relation, ni sur le mode de la seconde⁴⁸³ ?

Nous disions que la phénoménologie heideggerienne délaissait la question du vivant (milieu, organisme) au profit de l'existant (habitat, Dasein) et nous trouvons à présent dans l'anthropologie philosophique ce qui au contraire s'attache à « l'intentionnalité des corps vivants dirigée vers leur monde environnant⁴⁸⁴. » Or, cette citation de Joachim Fischer nous intéresse dans l'usage qu'elle fait du concept d'*intentionnalité*. Il pourrait être étonnant de retrouver ici cette notion, puisqu'elle est de prime abord fondamentale au discours phénoménologique tout en y faisant débat. Nous avons spécifié qu'Heidegger se distinguait notamment d'Husserl sur ce point d'importance : il n'y a pas d'intentionnalité à proprement parler chez Heidegger car le Dasein est *d'abord* ouvert au monde – il ne peut choisir de se diriger vers les phénomènes comme s'il s'agissait d'une décision postérieure, pour la raison qu'il leur coexiste ontologiquement. Peut-il être dit que l'anthropologie philosophique diverge de la phénoménologie heideggerienne, en ce point qu'elle utilise le concept d'intentionnalité où Heidegger l'abandonne ?

Selon nous, la réponse à cette question est négative. Pour l'anthropologie philosophique, l'intentionnalité ne renvoie pas au mouvement de la conscience tel que l'envisage Husserl mais à l'intentionnalité des corps *en tant* qu'ils sont vivants (« l'intentionnalité des corps vivants »). Il s'agit d'un mouvement vital, d'une dynamique, non pas d'une volonté à valeur d'ajout. En ce sens, les corps vivants *ne peuvent pas ne pas être déjà dirigés vers leur monde environnant, tout comme* le Dasein heideggerien ne peut pas d'avance ne pas être-au-monde. On peut affirmer qu'il y a bien une forme d'intentionnalité chez Heidegger, s'il faut entendre la définition retravaillée au sens de l'anthropologie philosophique d'une intrication première au monde, et non pas d'une direction seconde vers le monde. Cependant, ce sont *les corps en tant qu'ils vivent* qui s'intriquent au monde pour l'anthropologie philosophique, tandis que c'est le Dasein qui s'intrique au monde chez Heidegger, c'est-à-dire l'homme *en tant qu'il existe*⁴⁸⁵. Cette forme d'intentionnalité chez

⁴⁸³ (Heidegger, 1929/1992, p. 314, §51)

⁴⁸⁴ (Fischer, 2017, p. 7)

⁴⁸⁵ Bien que nous nous attachions ici à la notion de (mi)lieu plus qu'à la notion de corps, la conjointance de leur domaine d'appartenance (la spatialité sensible) est évidente. En conséquence, lorsque Michel Henry distingue les trois structures transcendantes que sont le corps biologique, le corps vivant et le corps *humain*, peut-être poursuit-il l'intuition heideggerienne (et biranienne) d'une spécificité de l'homme fondée non pas sur la forme physiologique du corps humain (mammifère en somme parmi d'autres), mais sur sa situation (d'ek-sistence) (Henry, 1987, p. 8). Car ce qui définit le Dasein, comme le rappelle Françoise Dastur, c'est bien « l'*existence*, c'est-à-dire le fait d'être hors de soi, d'avoir une structure *ekstatique*, à l'opposé du sujet moderne clos sur lui-même. » (Dastur, 1990, p. 6) Naturellement, par *sujet moderne* il ne faut pas entendre l'individu moderne, mais bien la notion

Heidegger n'est alors aucunement animale, ni même vitale, puisqu'elle relève de l'existence entendue comme le véhicule de ce qui pose le sens et la question de l'Être. Elle est alors spécifique au Dasein, retournant par cela sous le coup des accusations plessneriennes d'anthropocentrisme paradoxal. Selon Plessner, l'exemple de la notion d'angoisse heideggérienne s'avère symptomatique de cette mécompréhension philosophique : bien qu'elle permette de pénétrer certains éléments de la temporalité du Dasein (notamment sa finitude), la notion d'angoisse chez Heidegger est imparfaite car l'analyse d'une existence « planant dans les airs » ne saurait par définition rencontrer de faits biologiques. Or, il faut un corps biologique pour se sentir affecté par un tel sentiment ; « les anges n'ont aucune angoisse⁴⁸⁶. » En somme, là où l'objectif plessnerien est d'établir les conditions des possibilités organiques de l'existence, c'est depuis l'existence même d'où s'origine la saisie des conditions de possibilité organique, selon Heidegger.

Quels sont alors les dynamismes du milieu d'où s'extrait la sensibilité biologique (ou vitale) de l'anthropologie philosophique et qui nous permettent d'introduire une réconciliation entre Heidegger et Plessner, afin de faire renouer l'ontologie du Dasein avec le milieu vivant humain ? Le point fondamental est ici le principe de *cercle*. C'est-à-dire le « cercle vital » ou « cercle fonctionnel » par lequel un organisme est en corrélation à son monde environnant, et où l'on voit se dessiner l'ébauche de la théorie de l'*Umwelt* chez Uexküll, et de la *sphère* chez Sloterdijk. Selon la théorie du cercle fonctionnel, la spécificité de l'organisme réside en sa situation. L'organisme possède une limite, non pas au sens de la ligne, de l'étendue cartésienne faisant scission entre un corps et les corps qui l'entourent, mais au sens de la *frontière*. De sorte, la frontière émerge comme *bord* par lequel la chose entre en contact avec l'altérité, dans une structuration orientant l'intérieur vis-à-vis de l'extérieur. Une étendue non fixe mais mouvante détermine donc la chose. « C'est dans les contours, à l'intérieur de ses bords, que le corps de la chose est enfermé et qu'il est défini en tant que celui-ci ; [...] c'est avec ses contours, à même ses bords, que la chose est déterminée en tant que celle-ci⁴⁸⁷. » Ainsi, la chose ne possède pas sa frontière, mais est avec et en elle, « en tant qu'elle⁴⁸⁸. »

La frontière est ici principe de l'orientation dedans-dehors jusqu'où s'étend ce qui est. Or, pour l'inorganique, l'être « cesse » précisément quand la frontière a été parcourue *de long en large* ; de sorte qu'au bout de sa frontière, l'inorganique « brise là⁴⁸⁹. » Il arrive un lieu où la pierre n'est plus pierre, sans pour autant être liée à autre chose. Elle coupe là, au point où son être matériel tranche sur son environnement.

de *sujet* elle-même telle qu'elle est aujourd'hui entendue, en son réductionnisme psychologique egotique. On anticipe d'office l'importance dans cet ensemble structural de la temporalité, composante de la projection ek-statique [cf.β.II.B].

⁴⁸⁶ (Plessner, 1975/2017, p. II)

⁴⁸⁷ (Plessner, 1975/2017, p. 201) L'auteur souligne.

⁴⁸⁸ (Plessner, 1975/2017, p. 201)

⁴⁸⁹ (Plessner, 1975/2017, p. 238)

Du point de vue du vivant, qui entre en relation avec son environnement, la frontière se phénoménalise intuitivement « là où les corps débutent et finissent⁴⁹⁰. » Dans cette évocation de l'intuition vient se condenser l'intégralité de la division organique-inorganique chez Plessner : tous les éléments ont une frontière qui permet leur existence spatiale, mais la forme organique *exerce* également ladite frontière, la *vit*. En somme, là où l'inorganique a bien une frontière, l'organique a également une position. « Le corps organique se distingue donc de l'inorganique par son *caractère positionnel*, ou encore sa *positionnalité*⁴⁹¹. » Alors que l'inorganique rompt au *quelque part* de l'au-delà de sa frontière, l'organique est forme dynamique dans, à partir et au sein de quoi la corporéité appert dans la *réalisation* de sa frontière. Le corps (*Körper*) de ce qui est organique « est devenu son corps-vécu (*Leib*), ce centre concret à travers lequel le sujet de la vie est connecté avec le *champ environnant*⁴⁹². » La forme organique n'est donc plus extension cartésienne d'une chose dont la géographie ou géométrie propre serait finie.

Cette définition explicite la notion de positionnalité comme manière de se spatialiser et de se localiser du vivant. Pour le vivant, le milieu n'est pas uniquement ; il est également vécu. Il ne s'agit donc pas de déterminer le lieu où le vivant se localise mais bien la *façon* qu'il a de le faire, où le terme « façon » n'entraîne ni le recours à la volonté ni à l'intention. En effet, au-delà de la distinction organique-inorganique s'opère une distinction entre les diverses formes organiques – que l'anthropologie philosophique classe sous trois modalités : végétal, animal et humain.

L'analyse plessnerienne ne détermine aucune frontière entre les plantes et leur environnement. Il s'ensuit que les plantes *sont* sur le mode de la positionnalité *ouverte* « qui incorpore immédiatement l'organisme, dans toutes ses expressions vitales, à son environnement⁴⁹³. » Au contraire, l'animal opère et réalise la frontière entre son corps et son environnement. Cependant, il ne la réouvre pas sur lui-même : sa positionnalité dite *fermée*, *close* ou *centrée* « incorpore indirectement l'organisme, dans toutes ses manifestations vitales, à son environnement⁴⁹⁴. » Notons que les notions de formes ouvertes et closes permettent déjà de différencier organisation végétale et animale chez Hans Driesch, mais ces termes n'impliquent pas de désignation catégorielle absolue pour lui, puisqu'il repère des formes ouvertes dans le règne animal (par exemple les coraux). Plessner reconnaît lui aussi les difficultés soulevées par l'existence de formes hybrides qui font transition et qui le poussent à la précaution. Il indique donc très spécifiquement que, si la forme organique est close, « la chose vivante *exhibe les caractéristiques de l'animal*⁴⁹⁵ » – et non pas *est* un animal.

⁴⁹⁰ (Plessner, 1975/2017, p. 200)

⁴⁹¹ (Plessner, 1975/2017, p. 238) L'auteur souligne. Ce concept fondamental entraîne ensuite Plessner à brillamment développer l'aspect linguistique laissé à découvert par la *pose*, qui implique qu'il y ait d'abord *du soulevé*.

⁴⁹² (Plessner, 1975/2017, p. 367) L'auteur souligne.

⁴⁹³ (Plessner, 1975/2017, p. 353)

⁴⁹⁴ (Plessner, 1975/2017, p. 362)

⁴⁹⁵ (Plessner, 1975/2017, p. 353) Nous soulignons.

Nous pouvons dès lors défendre la similitude de cette analyse avec l'analytique heideggérienne. Suivant le parti-pris sélectionné, qu'il s'agisse de celui de Plessner ou d'Heidegger (autrement dit à déterminer si l'ontologie du vivant fonde l'ontologie existentielle, ou si la réciproque est vraie), il pourrait être dit que l'ouverture des étants dépend de leur positionnalité (Plessner) ; ou à l'inverse que leur positionnalité résulte de leur mode d'ouverture au monde (Heidegger). En effet, si l'ouverture est caractéristique du Dasein et ne reflète aucunement la situation ontologique de l'animal au monde, chez Plessner également, la positionnalité de l'homme diffère de celle de l'animal, et ce d'une façon où la perspective organique ou biologique rejoint finalement la perspective existentielle.

La pierre inanimée est existentiellement *sans monde* chez Heidegger et, du fait de l'absence de frontière entre elle et son environnement, sa positionnalité sans démarcation est dite *ouverte* par Plessner. Là où l'animal est *pauvre en monde*, selon le terme heideggérien, sa positionnalité est *centrée* selon Plessner. Il écrit : « pour autant que l'animal est lui-même, il s'absorbe dans l'ici-maintenant. Cela ne lui devient pas objectif, ne se décolle pas de lui, *reste un état*, le cours d'une traversée qui médiate un accomplissement concrètement vivant⁴⁹⁶. » C'est dans ce centre ou dans ce soi inévitable de l'animal que s'initie le lieu de sa divergence d'avec l'homme. Dans le même ordre d'idée, l'animal selon Heidegger diffère de l'homme notamment en ce qu'il se contente de vivre sa mort, au lieu d'en faire l'expérience – c'est-à-dire de la voir se détacher comme horizon du vécu, d'être-vers-la-mort (*Sein zum Tode*⁴⁹⁷) [cf.δ.III.B]. Par conséquent, pour Plessner, l'homme porte une position *ex-centrique* – en dehors du centre. Détenteur toujours d'une position, nécessaire à la stabilité vitale de tout le vivant, c'est-à-dire à la composition substantielle de ce qui est organique, l'homme est néanmoins dirigé vers l'extérieur car capable d'intelliger. En tant que chose placée au centre de sa propre existence, l'homme possède « le savoir de ce centre, en a l'expérience vécue et se trouve de ce fait au-delà de lui⁴⁹⁸. » Là où l'animal est orienté, centré, l'homme est quant à lui désorienté, exclus du centre comme exclus d'un cercle vital. L'homme intellige son existence là où l'animal la vit ; incapable de briser le centrage positionnel, il peut néanmoins s'en extérioriser. « L'*excentricité* est la forme caractéristique pour l'homme de son positionnement frontal face au champ environnant⁴⁹⁹. »

Dans une élançée moins stylistiquement formelle et dont l'intérêt fait écho à la forme poétique, Plessner souligne que « l'homme ne se tient plus dans l'ici-maintenant, mais "en arrière de" lui, en arrière de soi-même, sans lieu, dans le néant, il se fond dans le néant, dans le n'importe-où, le n'importe-quand spatio-temporalisant⁵⁰⁰. » Étant sans lieu parce qu'il est en somme *au lieu*, l'homme se place dans ce partout et n'importe où de la clairière transitionnelle, il existe dans et depuis la position non localisante d'ouverture elle-même. L'homme appert donc via *le fait d'être, qui localise*, et non dans une localisation extrinsèque. De sorte que sa positionnalité est

⁴⁹⁶ (Plessner, 1975/2017, p. 441) Nous soulignons.

⁴⁹⁷ (Heidegger, 1927/1985, §45-53)

⁴⁹⁸ (Plessner, 1975/2017, p. 445)

⁴⁹⁹ (Plessner, 1975/2017, p. 445) L'auteur souligne.

⁵⁰⁰ (Plessner, 1975/2017, p. 446)

proprement *frontière* elle-même, ou bord ; c'est-à-dire jeu ou tension entre l'intériorité et l'extériorité. Manière plessnerienne de dire, finalement, la situation paradoxale de l'homme, être et étant à la fois. Dans cette position ex-centrique, on retrouve l'idée que le Dasein est le *là*, qui est là *au* monde. Le recours au terme de frontière lui-même renvoie au symbolisme sémantique du concept heideggérien d'*éclaircie*, dont le mi-lieu de la *clairière* explicite la position existentielle fondamentale de correspondance entre l'homme et le monde. Nous verrons que la relecture d'Heidegger par Sloterdijk élonge la pensée de ce Dasein en lisière, *pris en position* par rapport au reste du vivant et à son environnement.

2. L'ex-centricité technique.

Subséquentement, pour Plessner, l'homme est apatride par constitution organique. Comme tout le vivant, il est inséparable d'une positionnalité animale, mais dont le centre de gravité se porte pourtant hors de lui. On trouve cette étonnante formulation dans un excellent article de Christian Sommer ; « l'homme, pourrait-on dire, est un *inanimal*⁵⁰¹. » L'homme est ici animal biologique dont l'animalité est à demi laissée derrière lui. Il se soustrait en somme à la sphère animale *depuis* cette même sphère. Toutes les potentialités (technique, imagination, intelligence, etc.) sont contenues dans l'animal, mais émergent chez l'homme sous la forme ex-centrique d'un déplacement de son milieu ambiant, d'une rupture. C'est parce qu'il n'est pas centré sur sa vie, mais peu se mettre à distance de son existence, que l'homme décentré est un animal au préfixe négatif, un in-animal. À la façon dont Uexküll entend dire de l'homme qui s'est extrait de l'harmonie naturelle, qu'il passe outre. Cette percée du circuit biologique, ou du *cercle fonctionnel*, par l'homme lui permet d'entreprendre ce qui finalement *n'est plus* fonctionnel, ce qui s'ajoute aux nécessités biologiques. Cet élément semble répondre à l'hypothèse uexküllienne de l'imperfection paradoxale de l'homme. S'il peut se décentrer, s'ex-centrer, l'homme effectivement n'entre plus dans la logique d'une forme d'harmonie naturelle.

Dès lors, pour Plessner, le milieu constitutif de l'homme n'est plus uniquement biologique (mécanisme), ni même simplement signifiant (cercle uexküllien de perception-interaction), mais il gagne accès à une autre sphère qui se greffe à la vitalité biologique en l'ouvrant au vécu existentiel – ce Dasein que s'attache à formuler Heidegger, complèterions-nous.

C'est cette *greffe* que pense la positionnalité plessnerienne, c'est-à-dire *cette prothèse qu'est l'artificialité naturelle de l'homme*. L'artificialité naturelle de l'homme s'affirme alors comme une « loi anthropologique fondamentale⁵⁰² » constitutive de sa vitalité biologique (de son habitat existentiel, pour Heidegger). Coupé en deux par sa position ex-centrique, l'homme appert déjà en frontière, ou situé dans cette clairière existentielle. La greffe qui se fait jour dans l'artificialité qui

⁵⁰¹ (Sommer, 2013, p. 59) L'auteur souligne.

⁵⁰² (Plessner, 1975/2017, p. 468) Il écrit également : « existentiellement nécessaires, comme coupé en deux, dans la nudité, pour l'homme l'artificialité est l'expression correspondant par essence à sa nature. » (Plessner, 1975/2017, p. 477)

rattache l'homme au monde témoigne donc de son existence métaphysique comme de sa vie biologique : l'homme est auto-anthropologiquement « être d'artifice⁵⁰³ ».

Il est dès lors impossible de ne voir chez Plessner qu'un discours biologique attaché au vivant, malgré la prétention première de son champ d'étude. L'anthropologie philosophique part bien du fait du vivant, à savoir de la positionnalité spécifique des organismes, pour établir le (mi)lieu de l'homme et amener ensuite la biologie vers l'ontologie, en disant que l'ex-centricité biologique de l'homme fait acte de son artificialité existentielle. Plessner écrit par ailleurs que l'artificialité naturelle de l'homme, par laquelle il se resitue au mieux dans le monde dont il est ex-centré, lui sert à atteindre une « deuxième patrie, où trouver un foyer et un enracinement absolu⁵⁰⁴. » À la lecture de nos précédents développements sur la notion d'habitat, il est bel et bien strictement impossible de lire Plessner et Heidegger indépendamment l'un de l'autre et de ne pas voir, au-delà des critiques qu'ils s'adressent, une certaine communauté de pensée théorique.

L'anthropologie philosophique trace ici le pont entre la conception métaphysique de l'habitat heideggérien et l'anthropotechnie, en tant que l'humanisation (fait biologique correspondant à l'évolution de l'anthropos) est humanisation médiatisée par la technique. La réconciliation entre l'anthropologie philosophique et l'analytique existentielle va au-delà du biologisme, entendu comme la réduction de l'être du vivant à sa structure ontique. Cet examen laisse deviner que les divergences de l'anthropologie philosophique et de la phénoménologie portent toutefois les prémisses d'une communauté d'idées en regard de la question de la condition humaine, et de la question de l'évolution qui se pose en contrepoint. C'est parce que l'homme est ex-centré que son artificialité naturelle (qui prend forme culturelle, c'est-à-dire aussi technique) le rattache à son environnement. Sommer constate que « les marques caractéristiques de l'être humain, conditionnant sa conduite, forment un système interne, un cercle biologique que l'homme n'a de cesse de briser et d'interrompre *métaphysiquement*, ce qui veut dire *artificiellement et techniquement*⁵⁰⁵. » De la même façon, nous verrons chez Heidegger que la technique est fondamentale à l'ouverture de l'homme au monde, comme mode de dévoilement, donc expression de l'habitat du Dasein dans le monde [cf.γ.I.A]. En conséquence, *l'homme existe ou habite en un milieu proprement humain précisément en ce qu'il le transforme (artificiellement, culturellement, techniquement)*. Porter son milieu associé, c'est dès lors passer du paradigme du milieu décrit comme environnement mécaniste, au milieu pensé phénoménologiquement comme le centre depuis lequel l'individu fait sens de son existence. Comme le rappelle Canguilhem : milieu, que ce soit pour l'homme ou l'animal, « en vient à signifier ce qu'il signifie originellement [...]. C'est la position d'un vivant se référant à l'expérience qu'il vit en sa totalité, qui donne au milieu le sens de *conditions d'existence*⁵⁰⁶. » Le rapport de l'homme à la matière qui constitue son champ environnant est un cas particulier de présence au monde, passant notamment par la forme

⁵⁰³ (Plessner, 1975/2017, p. 470)

⁵⁰⁴ (Plessner, 1975/2017, p. 477)

⁵⁰⁵ (Sommer, 2013, p. 61) L'auteur souligne.

⁵⁰⁶ (Canguilhem, 1992, p. 122) Nous soulignons.

de l'objet technique qui médiatise l'interface à travers quoi l'homme entre en rapport avec son milieu.

*

Ces éléments viennent tracer le pont entre la conception métaphysique de l'humain et l'anthropotechnie, en tant que l'humanisation (fait biologique correspondant à l'évolution de l'anthropos) est humanisation médiée par la technique, comme nous le dévoile le renforcement actuel de nos imaginaires techniques, dont l'émergence du transhumanisme. Nous pouvons en conclure que l'essence de la technique structure l'être de l'humain en ce qu'elle permet la concrétisation de *fondements onto-anthropologiques comme rapport à la virtualité ou potentialité de ce qui n'est pas (ou pas encore), en vue de réaliser ce qui pourrait être (ou sera)*. À présent, entrer en rapport avec son milieu signifie également l'entrée en rapport avec sa virtualité, et donc la mise en place des éléments structurant sa temporalité. C'est le deuxième pan de ce qui fait l'existence proprement localisée ou positionnée. Peut-être est-ce en ce sens qu'il faut entendre le Gestell ; en ce que grandit la question de la technique, à laquelle répond l'homme interpellé, provoqué. Car nous verrons que l'arrondissement ou le pré-positionnement des étants comme fonds commensurable est un danger de l'habiter en des termes spatiaux (milieu) mais aussi temporels (virtualité). Dans la crainte que manifeste aujourd'hui la culture humaine envers la technique, il ne faut pas voir uniquement la menace d'une dégradation de la spatialité, du monde ou de l'environnement. Le danger souligné par Maurice Blanchot, incarné par « le refus de voir le changement d'époque et de considérer le sens de ce tournant⁵⁰⁷ » est également selon nous danger *d'avenir*, danger de nous déraciner, de nous éteindre l'homme puisqu'il est dans l'impossibilité de connaître, mesurer et orienter l'intégralité des possibilités à venir. Ce danger reflète la crainte de faire de l'homme le propre médium, le propre instrument, le propre outil mais également le propre coupable moral de sa disparition par les moyens de la technique.

Rappeler l'essence humaine du médium technique devient alors une obligation ontologique fondamentale, pour éviter de sombrer dans la critique d'une technique qui manipule, enquête, déconstruit et reconstruit, au lieu de nous permettre d'habiter. Participatif du monde et apte à le concevoir dans le même temps, le Dasein habite ontologiquement grâce à la technique (entre autres modes), qui lui est coextensible, faite éclore mais pas surajoutée. Le ménagement par l'humain de sa sphère artificielle n'est plus à considérer comme un accident ou une qualité secondaire ayant été portée par l'évolution et s'étant renforcée au fil du temps, mais proprement comme la disposition ontologique qui permet le milieu humain, comme ce qui sous-tend en réalité la sphère d'existence que l'homme vient habiter métaphysiquement et organiquement, c'est-à-dire artificiellement. Cette perspective invite à dégager la possibilité d'une appréhension de la technique comme fondement épistémique de la relation du Dasein au monde, en tant qu'il s'ouvre ontologiquement mais également anthropologiquement au monde qu'il habite. Comme le formule Xavier Guchet, « l'objet de la technologie, ce n'est pas prioritairement une organisation réticulaire

⁵⁰⁷ (Stiegler, 2018, p. 17, citation originale de Maurice Blanchot)

de l'espace : c'est un processus temporel⁵⁰⁸. » Nous allons donc questionner la façon dont cette perspective phénoménologique, qui réconcilie anthropologie philosophique et analytique existentielle en faisant du monde ce milieu existentiellement, engage la temporalité par l'engagement de la matérialité. Nous allons avancer que le réel est cet état ou lieu hybride, ouvert à sa qualité de potentiel où se crée ce qui est, par l'actualisation. Et ceci sitôt que l'activité technique est définie comme actualisation du virtuel, prise de sens et dépôt de sens dans le monde, ou plutôt acte continu de modalisation du monde en sa qualité de dépôt.

⁵⁰⁸ (Guchet, 2005, p. 191)

II. Pour un évolutionnisme épistémique du temps technique.

« *Le temps n'est pas une distance en ligne droite, mais plutôt un labyrinthe, et quand on s'appuie au mur, au bon endroit, on peut entendre des pas précipités et des voix, on peut s'entendre passer, là, de l'autre côté.* »

~ Tomas Tranströmer

Nous avons questionné la spatialité dans le rapport entre l'homme et la technique, c'est-à-dire le milieu dans lequel l'homme est être technique ou plutôt, dans lequel l'homme, *du fait de sa condition technicienne*, est homme. Or, dans cette authenticité humaine (la dimension constitutivement « technicienne » de l'humanité), le fond de vie du Dasein appert non seulement depuis sa spatialité, mais également depuis l'horizon des perspectives temporelles, limitées par la figure de la mortalité. Habiter pour l'homme est habiter sur le fond du monde donc du temps. Il semble dès lors nécessaire de traiter, en écho aux précédents développements mais également pour elle-même et en tant qu'elle-même, de la question de la *temporalité*, et plus spécifiquement du rapport du temps humain à la technique et de la façon dont la technique vient constituer la temporalité humaine. De la même façon, Leroi-Gourhan commence par l'étude de la main car « l'homme est d'abord perceptible dans sa réalité corporelle et il semble que la suite normale soit de mesurer d'abord le résultat des actions de la main, c'est-à-dire ce que l'homme s'est fabriqué pour pouvoir exercer sa pensée⁵⁰⁹. » Mais il ajoute à quel point il s'avère fondamental de ne pas « méconnaître ce qu'il y a d'incorporel dans la réalité de l'homme⁵¹⁰. »

La pertinence de la question du temps dans le domaine de la philosophie de la technique n'est plus à prouver, étant donné les travaux majeurs qui font de la temporalité le fondement de la question de l'être, ou de la technique – on peut penser aux travaux emblématiques *Être et Temps* d'Heidegger et *La technique et le temps* de Stiegler. Cette question prend néanmoins une ampleur spécifique dans nos recherches, qui explique l'urgence de clarifier la notion d'évolutionnisme continuiste que nous soumettons à l'étude. Nous défendons en effet l'hypothèse que de la mécompréhension de l'évolutionnisme technique dérive la croyance extrêmement dommageable en une autonomie de la technique. La plupart du temps, l'évolutionnisme technique est considéré comme une théorie du *changement des plans techniques*. Il expliquerait et décrirait les lois d'apparition des objets ou socialités techniques, entreprendrait de démontrer la cohérence systémique des innovations techniques et ferait donc d'une multiplicité d'artefacts un ensemble rationnel et planifiable. En un mot, l'évolutionnisme continuiste ferait de la technique l'objet d'une évolution au sens le plus saturé, renvoyant d'office à la croyance en une *autonomie* du développement technique. Et ce exactement à la façon dont le concept d'évolution naturelle a pu faire penser à une théorie finaliste et déterministe, faisant de toute forme évolutionnaire l'amélioration de la forme qui l'antécède, en présentant l'anthropomorphisme de la nature comme la main d'un sélectionneur – d'où le terme de sélection naturelle. De même, l'évolutionnisme

⁵⁰⁹ (Leroi-Gourhan, 1965, p. 207)

⁵¹⁰ (Leroi-Gourhan, 1965, p. 207)

technique (mal compris) chercherait à démontrer l'évolution interne à la technique, donc l'autonomie de la technique et sa prise d'indépendance vis-à-vis de l'homme. Lorsque la technique est ainsi anthropomorphisée, elle devient le sujet d'une forme dévoyée de libre-arbitre, qui semble dépasser l'humain.

Cette mécompréhension n'est pas anodine et procède au contraire d'un enjeu fondamental. Elle vient appuyer et renforcer de nombreuses perspectives contemporaines accusant la technique d'aller trop loin dans les manipulations qu'elle permet, sans pourtant reconnaître ou admettre la responsabilité de l'homme dans cet usage. Or, selon nous, il ne peut être dit de la technique qu'elle dépasse l'homme, le survole en somme ou plutôt l'arraisonne⁵¹¹, au sens philosophique heideggérien mais aussi au sens littéral de ce qui arrête et poinçonne à terre. Au contraire, l'homme semble s'illusionner sur la place de la technique dans des bouleversements qui sont majoritairement de son fait et dont il ignore l'anticipation ou la gestion, c'est-à-dire dont il éloigne de lui la responsabilité. Nous considérons avec Langdon Winner que la question de l'autonomie de la technique croise et répond en réalité à celle de l'humain. "Autonomous technology is ultimately nothing more or less than the question of human autonomy held up to a different light⁵¹²."

Par conséquent, nous devons étudier cette question en deux temps. Ce chapitre vise dans un premier temps à renouer avec l'idée que la technique n'est pas principalement indépendante de l'humain, mais appert structurelle à sa genèse temporelle, c'est-à-dire à l'humanisation. Pour cela, nous approfondissons le rapport épistémologique entre l'homme et la technique – épistémologie étant entendu ici comme théorie de la connaissance et non étude ou philosophie des sciences, de la technique. Comment justement s'exerce la pensée grâce à l'artefact, ou quelle est la fonction présidant au mode de connaissance technique de l'homme (intelligence, instinct, invention, imagination) ? Quelle relation cette fonction entretient-elle avec le passage de l'objet abstrait à l'objet concret ; ou comment l'objet concret s'extrait-il de la virtualité à partir de *ce qui* préside sa venue chez l'homme (idée, instinct ?) ? Nous n'en déduisons pas une spécificité humaine du phénomène technique dans le règne du vivant et ne faisons pas de la technique le propre de l'homme. Au contraire, nous défendons l'hypothèse que l'homme, de cette technique commune au vivant, fait une technique proprement humaine. Cette recherche est entreprise à l'aune de distinctions métaphysiques et non à partir de distinctions éthologiques ou anthropologiques, qui ont néanmoins toute leur place à cet égard et devraient faire l'objet de travaux futurs d'un ordre plus interdisciplinaire.

Le second temps de notre réflexion n'est plus épistémologique mais métaphysique. Au-delà de la genèse épistémique de la technique chez l'homme, il s'attache plus longuement à son devenir en discutant la définition de l'évolutionnisme continuiste qui sous-tend notre conception de la temporalité technique. L'évolutionnisme continuiste de la technique tel que nous devons

⁵¹¹ On anticipe ici la traduction donnée par André Préau du concept heideggérien de Gestell [cf.γ.I.A]. « Maintenant cet appel provoquant qui rassemble l'homme (autour de la tâche) de commettre comme fonds ce qui se dévoile, nous l'appelons – l'Arraisonnement. » (Heidegger, 1954/1958a, p. 26)

⁵¹² (Winner, 1978, p. 43)

l'expliciter garantit la quiddité de l'essence de la technique et la cohérence des objets techniques, mais également la continuité du rapport de l'homme à la technique. Il ne s'agit jamais de considérer la technique (notamment dans ses applications technoscientifiques contemporaines) comme monstrueuse, du fait d'une autonomisation qui semble la finaliser, la déterminer, voire l'intentionnaliser, mais toujours comme fondamentalement contingente. La technique n'est jamais aliénante en soi, mais toujours en relation avec l'usage qu'il est donné d'effectuer à ses objets.

A. Les modes de la connaissance technique.

1. L'*Homo Faber* et l'intention créatrice.

Il n'est pas du ressort de cette étude d'analyser en quels points l'intelligence humaine pourrait être démarquée des autres formes d'intelligence(s) animale(s). Ce domaine fait l'objet de riches études en anthropologie, mais également en éthologie et primatologie⁵¹³. Par ailleurs, une telle entreprise, mal réalisée, est aisément taxée d'anthropocentrisme et de spécisme, deux questions qui prennent de l'importance non seulement dans le domaine de la recherche mais aussi dans le débat public. Commençons par dire qu'affirmer la spécificité de l'homme ne revient pas à nier les spécificités animales intrinsèques à chaque espèce, au contraire. L'homme est animal parmi les autres jusqu'au moment où il ne l'est plus (ou plus seulement), celui de sa ou ses spécificités ; tout comme le dauphin ou l'araignée sont animaux *parmi les autres* jusqu'au moment de leurs spécificités propres.

Certes, les animaux comme les hommes font acte de processus techniques et peuvent créer des outils, dont la complexité ne saurait déterminer en quoi l'homme diffère de l'animal. En effet, où mettre la frontière entre l'objet complexe et l'objet simple ? Tous les hommes sont-ils capables de créer des objets complexes ? Il faut déduire de cette communion, c'est-à-dire de l'usage de la technique tant chez l'homme que chez l'animal, que la possibilité d'appréhender l'essence de la technique, comme prolongement de la *physis* dans et par la *technè*, ne dépend pas de l'espèce considérée. Cependant, puisque la complexité de leurs outils ne peut départager l'homme de l'animal, certains auteurs en ont conclu que l'homme et l'animal ne différaient pas à l'aune de leur rapport à la technique, c'est-à-dire que la technique n'était pas une forme *d'habiter* humain (mais uniquement d'agir du vivant). Il a dès lors été avancé que, si la cognition de l'animal venait à se rapprocher de celle de l'homme, l'animal pourrait aisément développer les mêmes processus techniques que l'homme. Une telle hypothèse nous semble trahir une circularité équivoque ; car

⁵¹³ Parmi lesquelles nous pouvons citer certains textes emblématiques : Robert Boyd et Joan B. Silk. 1997. *How Humans Evolved*. W. W. Norton & Cie. New York & London ; Goldberg, Jacques. 1972. *L'animal et l'homme*. Centre d'Étude et de Promotion de la Lecture. Paris ; Marine Grandgeorge, Brigitte Le Pévédic, Frédéric Pugniere-Saavedra et Céline Jost. 2015. *Vers une communication Homme-Animal-Machine ?* EME. Échanges. Bruxelles ; Tetsuro Matsuzawa, Tatyana Humle et Yukimaru Sugiyama. 2011. *The Chimpanzees of Bossou and Nimba*. Springer, Tokyo ; Ashley Shew. 2017. *Animal Constructions and Technological Knowledge*. Lexington Books, Washington DC ; Michael Tomasello et Joseph Call. 1997. *Primate Cognition*. Oxford University Press. New York.

dire de la cognition de l'animal qu'elle devient plus proche de celle de l'homme, c'est dire que l'animal devient plus proche de l'homme, jusqu'à partager ses caractéristiques (ici la cognition). Or, s'il faut se rapprocher de l'homme pour développer une technicité semblable à celle de l'homme, c'est bien que le développement technique tel que nous l'entendons *dans sa spécificité* (et non plus dans la banalité primaire du geste, de l'outil), entraîne l'être de l'homme. C'est précisément l'étrangeté de ce mode de connaissance technique que notre propos cherche à entendre. Il nous faut ici retourner à une pensée onto-anthropologique de l'humain, et ne pas nous en tenir à une pensée métaphysique quand celle-ci questionne l'ontologie (régionale justement) de la technique. Ce questionnement est nécessaire afin d'étudier plus avant ce qui ferait ici la spécificité d'une technique humaine, qui ne peut être rabattue sur l'animal et réitère ou approfondit une définition formelle de l'humain comme être dont l'essence est structurée par le fait d'habiter le monde en une sphère « organiquement » et « temporellement » technique.

Étant donné le commun usage de la technique chez l'humain et chez l'animal, il est nécessaire de comprendre sur quelle relation épistémique se construit la spécificité du rapport humain à la technique. Nous postulons que si l'homme interagit dans le monde à l'aide de la technique, cette détermination d'ordre biologique et ontologique est liée à une forme particulière (mais non unique) de rapport au monde et à la connaissance technique. Nous allons donc discuter la théorie de la connaissance sous-jacente au médium technique, en partant de l'idée que l'épistémologie met en avant la spécificité ontologique de notre objet pour l'homme. Il s'agit au demeurant d'une opinion communément débattue, que nous allons éprouver dans les prochains développements.

Comment s'institue notre rapport à la technique ? Quelle est la forme du mode de connaissance technique humain, sa manière d'opérer et de se constituer ? Nous partons d'une analyse de l'évolution de la connaissance bergsonienne, strictement limitée à son rapport à la fabrication, afin de mieux faire comprendre et mettre en avant deux éléments clefs à l'imagination technique telle que l'entend Simondon (aussi appelée imagination créatrice voire imagination inventive). Ces éléments nous permettent de penser ce que nous appelons par la suite l'*intention technique*, et qui constitue selon nous *le fondement épistémologique de la fabrication chez l'homme*. En effet, à partir de ce concept, nous pourrions discuter la façon dont l'activité technique ménage, imite et invente le monde par la concrétisation ou l'actualisation de ce que la matérialité contient de virtuel. Ceci nous permettra de resituer les tenants fondamentaux d'une théorie évolutionniste continuiste, comme déplacement et ouverture du réel par la technique et mouvement structurel de la sphère humaine.

a. Les modes de la connaissance.

Le rôle des facultés intellectuelles dans la coupure onto-anthropologique (distinguant l'humain des autres animaux) ne saurait être mieux explicité qu'à partir des notions bergsoniennes d'instinct et d'intelligence, et de la notion simondonienne d'imagination. Le philosophe Henri Bergson distingue *intelligence* et *instinct*, « deux puissances immanentes à la vie et d'abord

confondues⁵¹⁴. » Son analyse vise à suppléer un manque ou une mécompréhension de la métaphysique en regard de la théorie de la connaissance. De nombreux systèmes philosophiques (notamment d'obéissance cartésienne) différencient les hommes des animaux en ce que les premiers possèdent et pratiquent la raison, qu'ignorent les seconds, ce qui les inscrit dans un ordre hiérarchique pyramidale ou, si l'on veut, vertical. Bergson considère au contraire que les différences entre les ordres de la nature sont issues d'un plan horizontal, c'est-à-dire d'une différence de nature, non de degré.

L'erreur capitale, celle qui, se transmettant depuis Aristote, a vicié la plupart des philosophies de la nature, est de voir dans la vie végétative, dans la vie instinctive et dans la vie raisonnable trois degrés successifs d'une même tendance qui se développe, alors que ce sont trois directions divergentes d'une activité qui s'est scindée en grandissant. La différence entre elles n'est pas une différence d'intensité, ni plus généralement de degré, mais de nature⁵¹⁵.

Pour Bergson, la distinction intelligence et instinct a mené toute l'évolution du règne animal sur deux voies divergentes. Il distingue ces notions pour en souligner les particularités, bien qu'il considère d'une part que tout instinct soit mâtiné d'intelligence et réciproquement, d'autre part que tous deux soient des « tendances et non pas des choses faites⁵¹⁶. » Leur rigidité schématique n'implique donc pas leur rigidité substantielle et il n'y a pas de *palier* d'accession à un mode de la connaissance.

Chez Bergson et de façon définitoire, l'*instinct* est une capacité d'utilisation immédiate du réel déjà présent et situé, et tend à annuler la schématisation et la programmation. Hadi Rizk définit l'instinct bergsonien comme ce qui « dispose d'une forme de connaissance immédiate de son objet, qui se résout directement en une action plutôt ajustée qui ne procède pas par représentation préalable des possibles susceptibles d'être réalisés. Tout se passe comme si l'exécution de l'acte l'emportait sur la représentation, qu'il tend à annuler⁵¹⁷. » La médiation organique est instinctuelle. Elle n'est donc pas sur-ajoutée au monde par l'intelligence comme l'outil artificiel créé de main d'homme. La médiation organique, puisqu'elle est instinctuelle, est ontologiquement primordiale ; le mouvement ou le geste en soi, par exemple, font partie de la forme même du vivant (ce qui n'empêche pas que certains mouvements soient peu instinctifs, bien entendu). Quant à l'*intelligence*, il s'agit pour Bergson de la capacité d'extrapoler depuis la virtualité de la matière afin d'en faire varier les modalités, d'en structurer et organiser les composantes notamment à travers la création de l'objet artificiel. Bergson décrit l'intelligence, « envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, [comme] la faculté de fabriquer des outils artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication⁵¹⁸. » Le processus de fabrication requiert donc l'intelligence. Bergson souligne que les animaux ne sont

⁵¹⁴ (Bergson, 2013, p. 145)

⁵¹⁵ (Bergson, 2013, p. 147)

⁵¹⁶ (Bergson, 2013, p. 148)

⁵¹⁷ (Rizk, 2018, p. 90)

⁵¹⁸ (Bergson, 2013, p. 151)

pas étrangers à l'intelligence entendue en ce sens, car ils peuvent fabriquer (primairement avec utilisation d'un outil déjà existant ou façonnement d'un outil grossier) et reconnaître un élément fabriqué (par exemple le renard reconnaissant un piège pour ce qu'il est).

Néanmoins, si l'instinct est préférentiellement un mode de connaissance animal, là où l'intelligence est majoritairement humaine, on peut se demander si Bergson ne retombe pas dans une forme de dualisme corps-esprit en proposant que l'instinct relève majoritairement du mouvement du corps, là où l'intelligence relèverait du mouvement de la raison. « Maintenant, un animal inintelligent possède-t-il aussi des outils ou des machines ? Oui, certes, mais ici l'instrument fait partie du corps qui l'utilise. Et, correspondant à cet instrument, il y a un *instinct* qui sait s'en servir⁵¹⁹. » Sans avancer plus loin notre hypothèse du dualisme corps-raison copiant un dualisme instinct-intelligence, donc animal-humain, cette citation nous propose une comparaison féconde entre évolution technique et évolution biologique. Les organes sont explicitement qualifiés d'« outils [ou de] machines », puis d'« instrument », dont tout animal sait se servir par instinct. Ce n'est donc pas en la *forme* (proprement interne) de l'incorporation que se tient la différence organe/outil selon Bergson, mais en la qualité d'usage auquel cette forme fait retour ; à savoir l'usage instinctif (*puis* culturel) des organes, contrairement à l'usage intelligent des outils.

Pour Bergson, intelligence et instinct sont ici deux ordres naturels d'évolution, lesquels se recourent tout d'abord et se disjoignent au fur et à mesure de la spécialisation d'une espèce dans l'une ou l'autre de ces directions. Si certaines inférences sont des marques d'intelligence chez les animaux, l'instinct prédomine chez eux. Comme nous le signalons plus haut, la différence entre ces deux modes de connaissance n'entraîne pas de primauté de hiérarchie ou de valeur.

En revanche, disposer de manière innée de deux modes de connaissance divergents entraîne des conséquences biologiques et transforme, notamment dans la mesure où l'intelligence est liée à l'action fabricatrice, le rapport entre la connaissance et la vie. Le mode de connaissance devient une dimension de la vie et s'y intègre d'une manière singulière, ce qui en fait une part non négligeable de l'anthropologie humaine. La distinction bergsonienne entre deux modes de connaissance différents (intelligence et instinct) induit une distinction entre le développement de l'anthropos et de l'animal, qui n'est pas étrangère aux travaux de Leroi-Gourhan.

Il semble que très tôt l'homo sapiens joue à plein de ses possibilités psychiques pour tenter d'approfondir l'immatériel et qu'il ne lui reste plus qu'à attendre que la dérive de l'évolution le conduise lentement vers des perspectives plus claires. Si le progrès intellectuel existe, il est biologiquement encore insensible et il porte plus sur l'élargissement des moyens et des champs de spéculation que sur les possibilités psycho-physiologiques de leur pénétration⁵²⁰.

En somme, les possibilités « psychiques » ou « psycho-physiologiques » de l'homme d'entretenir un rapport schématique et, partant, fabricant avec la matière, s'insèrent « à plein » dès les débuts de l'hominisation. Cette genèse épistémique permet ensuite d'élargir ses horizons

⁵¹⁹ (Bergson, 2013, p. 151) L'auteur souligne.

⁵²⁰ (Leroi-Gourhan, 1965, p. 244)

programmatisques, matériels et perceptifs. L'évolution anthropologique de l'intelligence créatrice est donc corrélée, chez Leroi-Gourhan, au développement de nos connaissances pratiques et matérielles des moyens et champs techniques – la découverte de matériaux, de procédés d'ingénierie, de réactions chimiques, l'augmentation de la précision, de la puissance de calcul, etc. Parmi les exemples les plus récents, citons l'*ouverture* des champs d'application inhérents au développement des recherches en physique quantique ou génétique. Ces champs et moyens sont indépendants de l'homme, mais il possède du moins la capacité d'intellection fondamentale lui permettant à terme de les saisir. Ceci n'implique aucunement qu'il soit en mesure de comprendre l'intégralité des tenants et aboutissants de ce qu'il découvre, surtout sur le temps court. Il faut déduire de cela que l'homme, lorsqu'il dégage le couteau des dents, est capable de dégager la finalité des dents et les qualités nécessaires à cette finalité afin d'introduire l'instrument sur le même plan.

Dès lors, la distinction intelligence-instinct chez Bergson introduit une différence entre le rapport à la matière ou à la chose de l'humain, et celui de l'animal.

Si l'instinct est, par excellence, la faculté d'utiliser un instrument naturel organisé, il doit envelopper la connaissance innée (virtuelle ou inconsciente, il est vrai) et de cet instrument et de l'objet auquel il s'applique. L'instinct est donc la connaissance innée d'une *chose*. Mais l'intelligence est la faculté de fabriquer des instruments inorganisés, c'est-à-dire artificiels. [...] Ce qu'elle aura donc d'inné, c'est la tendance à établir des rapports⁵²¹.

L'instinct est bien une forme de connaissance, mais une forme de connaissance directe, ou « innée » : telle est la relation qui s'institue lorsqu'un animal (l'homme compris) plonge dans une source d'eau pour éteindre les flammes, s'il est en feu. L'intelligence, elle, est une faculté de création de médiation : concentrée sur les *rappports* et les *formes*, elle les saisit, les invente, les prolonge afin de produire les schémas de connaissance notamment nécessaires à l'activité fabricatrice. Telle serait la relation instituée lorsqu'il se crée une chaîne humaine visant à transporter l'eau d'une source à une maison en feu ; et plus encore avec la concrétisation instrumentale d'un canon à eau. En effet, la pleine réalisation de l'intelligence fabricatrice ou technique passe par le biais de l'invention, c'est-à-dire de la création de l'artificiel. « L'invention devient complète quand elle se matérialise en un instrument fabriqué⁵²². »

Pour Bergson, le degré supérieur d'expression de l'intelligence humaine s'exprime donc dans la capacité à fabriquer *des machines à fabriquer* – point intéressant lorsqu'il est mis en parallèle avec les commentaires de Simondon sur la machine « porteuse d'outils », dont l'étrangeté provient du fait qu'elle semble remplacer l'homme ; non pas parce qu'elle effectue le travail de l'homme, mais parce que l'homme (avant la révolution industrielle) *effectuait celui de la machine*.

Néanmoins, le mode de connaissance prend chez Bergson une dimension singulière dans la trame de la vie. Cette perspective entretient subséquemment un rapport conflictuel à la matière, et cet élément est essentiel pour souligner un point de divergence entre l'intelligence technicienne

⁵²¹ (Bergson, 2013, p. 163, 164) L'auteur souligne.

⁵²² (Bergson, 2013, p. 150) Nous soulignons.

chez Bergson et l'imagination technique chez Simondon. Pour Bergson, et dans les conditions précitées, lorsque l'*intelligence* prend en considération des objets matériels, elle ne les envisage que dans la perspective d'un rapport ou d'une mise en rapport avec un ou plusieurs autres objets. L'intelligence est ici objectivante, puisqu'elle découpe dans un réel continu des objets, sous la forme d'éléments discontinus. Elle sélectionne les relations de formes et de qualités pour produire de nouveaux rapports entre les choses, et les concrétiser via l'activité et l'objet technique. La définition bergsonienne de la matière, *du point de vue de la fabrication*, apparaît donc restrictive et négative : l'action ne retient de la matière que ce qui rend possible la fabrication. « Cette connaissance toute *formelle* de l'intelligence a sur la connaissance *matérielle* de l'instinct un incalculable avantage. Une forme, justement parce qu'elle est vide, peut être remplie tour à tour, à volonté, par un nombre indéfini de choses, même par celles qui ne servent à rien. De sorte qu'une connaissance formelle ne se limite pas à ce qui est pratiquement utile, encore que ce soit en vue de l'utilité pratique qu'elle a fait son apparition dans le monde⁵²³. » Ajoutons que, si l'intelligence dite technicienne n'est pas contrainte par les commodités du réel et peut donc modifier celui-ci en échappant à sa domination, on ne retombe pas ici sur un dualisme forme-matière strict, puisque l'intelligence n'est aucunement un pouvoir absolu ni indépendant. Elle dérive au contraire des exigences de la réalité, qui institue les propres conditions de possibilité de ses rapports.

b. Imagination et invention.

L'épistémologie mise en avant par Bergson nous permet d'explicitier, par comparaison, l'*imagination technique (créatrice ou inventive)* que développe Simondon. Nous allons montrer en quoi l'intuition simondonienne semble constituer un troisième terme, un pont entre intelligence et instinct. Cette intuition technique est capable de *schématisme intellectuel*, mais reste néanmoins *instinctive*, c'est-à-dire innée et immédiate. Elle permet à Simondon de théoriser son concept d'imagination technique comme un processus d'anticipation, le reliant *de facto* à l'invention qui permet l'ajout d'une réalité objective dès lors que les conditions pour la venue de cette réalité sont réunies. « L'imagination comme anticipation n'est plus ainsi une fonction qui détache de la réalité et se déploie dans l'irréel ou le fictif : elle amorce une activité effective de réalisation [...]. La modalité de l'imaginaire est celle du potentiel ; elle ne devient celle de l'irréel que si l'individu est privé de l'accès aux conditions de réalisation⁵²⁴. »

On trouve ici une divergence fondamentale entre l'imagination technique chez Simondon et l'intelligence technicienne chez Bergson. Pour Bergson, l'intelligence (lorsqu'elle est axée sur la fabrication) impacte la matière de façon réductrice, en ne sélectionnant d'elle que ce qui lui sera utile. Comme le dit Rizk, elle « contourne l'interrogation sur la nature essentielle de la matière,

⁵²³ (Bergson, 2013, p. 164) L'auteur souligne.

⁵²⁴ (Simondon, 2008, p. 56) Dans *Du mode d'existence des objets techniques*, on trouve « imagination créatrice » pp. 57, 58 ; « imagination inventive » p. 58 ; « imagination technique » p. 74. Pour plus de détails sur la notion d'image chez Simondon, nous recommandons l'article de Duhem, L. (2019). « La théorie du cycle de l'image de Simondon. » Dans *L'Histoire du concept d'imagination en France (de 1918 à nos jours)*, Vol. 1-361, p. 233-246. Classiques Garnier.

sur son mode d'engendrement ou sur son rapport à la vie, c'est-à-dire à l'information⁵²⁵. » Cette conception de l'intelligence exclut des étants leur complexité et leur plasticité pour n'en retenir que la matérialité brute en son ustensilité. L'eau est ainsi subsumée sous des caractéristiques telles la liquidité ou l'ininflammabilité, qui plus tard serviront à son utilisation.

Au contraire, pour Simondon, l'*imagination technique* dévoile une matière *au-delà* des caractéristiques matérielles de la chose, allant ouvrir le potentiel et la flexibilité irréalisés de l'étant en devenir. L'imagination technique va donc incorporer la persistance de représentations, de significations dans la matière même. Pour Simondon, elle « est aussi capacité de percevoir dans les objets certaines qualités qui ne sont pas pratiques, qui ne sont ni directement sensorielles ni entièrement géométriques, qui ne se rapportent ni à la pure matière ni à la pure forme, mais qui sont à ce niveau intermédiaire des schèmes⁵²⁶. » La notion de représentation, c'est-à-dire de projection dans un système programmatique de causation, de planification par la pensée, est ici fondamentale. L'eau liquide et inflammable est *déjà* autre chose, ce *plus tard* lors duquel elle sera utilisée. L'esprit « existe comme un *vide créateur* qui conçoit *librement* des relations entre les objets, ou des configurations inédites du réel⁵²⁷. » En somme, l'eau n'est pas nécessairement liquide et inflammable ; elle l'est, disons, par sélection de ses caractéristiques matérielles. Mais l'imagination technique peut faire de l'eau une chose non-liquide, ou inflammable, ou semi-liquide, ou ponctuellement inflammable, car elle entre dans un rapport de libre relation avec les qualités de l'objet. Pour Simondon, c'est l'esprit lui-même qui est « vide », donc ouvert aux potentialités qu'il peut faire advenir. Cette vacance lui permet de remodeler librement ses représentations du monde ou de la matière, afin d'exercer cette modulation sur un réel dont la matière, ainsi redéployée et refondue, devient elle-même plastique comme l'esprit. C'est ainsi que, pour Simondon, l'activité technique humaine provient d'un mode de connaissance intuitif, c'est-à-dire vide, donc pouvant entrer dans un rapport de relation libre au réel. Cette imagination *intuitive* n'est issue ni de l'intellection ni de l'instinct, mais en fait la jonction intermédiaire en présupposant le milieu associé, la corrélation et la cohérence des éléments techniques entre eux. Car c'est bien parmi le milieu associé, formé des ensembles et individus techniques, que se situent et opèrent l'imagination créatrice (technicienne) et l'activité humaine.

La compatibilité des éléments dans l'individu technique suppose le milieu associé : l'individu technique doit donc être *imaginé, c'est-à-dire supposé construit en tant qu'ensemble de schèmes techniques ordonnés* ; l'individu est un système stable des technicités des éléments organisées en ensemble⁵²⁸.

En conséquence, nous pouvons définir l'imagination technique comme *l'intuition qui permet d'inventer (les réalités techniques)*.

⁵²⁵ (Rizk, 2018, p. 93)

⁵²⁶ (Simondon, 1989, p. 74)

⁵²⁷ (Rizk, 2018, p. 92) Nous soulignons.

⁵²⁸ (Simondon, 1989, p. 74) Nous soulignons.

Au contraire, pour Bergson (que nous citons plus haut), c'est la forme de la matière qui est d'abord « vide » et que l'esprit remplit de caractères secondaires visant à produire et fabriquer. Naturellement, la liberté de l'intuition simondonienne vis-à-vis du réel n'implique pas, une fois encore, son indépendance : l'esprit s'appuie sur des éléments réels afin d'en faire advenir d'autres.

Puisque l'homme entretient un rapport spécifique à la technique en tant que mode de la connaissance, faut-il dire que l'homme invente son propre medium technique, en partant des mêmes bases que tout animal mais en en élargissant le spectre ? Ou qu'au contraire la façon dont l'homme use de la technique lui préexiste-t-elle ? Nous avons dit que ce qui caractérise le milieu techno-géographique qui médiatise l'homme et le monde résulte d'un schème, faisant passer l'objet technique de l'abstraction à la concrétisation, et qui nécessite « l'emploi d'une fonction inventive d'anticipation qui ne se trouve ni dans la nature ni dans les objets techniques déjà constitués⁵²⁹. »

Selon Simondon, ce n'est donc pas uniquement dans les objets naturels (que l'homme se contenterait d'imiter) ou dans les objets techniques (il faut entendre ici dans la cause intrinsèque qui initie leur genèse), que se situe la capacité humaine à user d'une sphère technique propre. Si l'on veut comparer une chose simple à une chose qui, étant de l'ordre de la substance, est certes beaucoup plus compliquée mais extrêmement parlante, nous pouvons rappeler le dilemme du premier moteur. D'où provient l'initiation du mouvement qui meut « le reste » ? Ici, d'où provient le premier moteur, le premier mouvement qui institue le rapport de plasticité libre entre l'humain et le réel ? Provient-il de la virtualité de l'esprit humain ou de la plasticité inhérente à la matière ? Est-ce la forme de l'esprit (Simondon) ou la forme de la matière (Bergson) qui est « vide », avant le rapport de fabrication ? Nous pourrions supposer que le premier dynamisme initiant l'objet technique serait issu de l'intelligence humaine : c'est l'imagination technique (intuitive et schématique) de Simondon. Stiegler écrit au contraire que « cette capacité d'anticipation suppose d'elle-même l'objet technique, et ne le précède pas plus que la forme la matière⁵³⁰. » Nous retrouvons l'opposition ici Aristote-Anaxagore (mécanisme ou finalisme de la main). Selon nous, la fonction d'invention (intention technique) dont il est question est effectivement nécessitée pour la création de l'objet technique et n'est pas inhérente à la nature ou à cet objet, mais à l'homme. Dans le même temps, l'objet technique anticipe le développement de cette fonction. La bascule se fait exactement à la manière dont la main permet le développement du maniement (c'est-à-dire d'une forme d'intelligence interactive, instrumentale, singulière à l'homme) ; tandis que la reconnaissance et le développement de cette intelligence instrumentale antécède ou accompagne l'être de la main. Il faut cette intelligence pour reconnaître la main comme main, ou reconnaître la *potentia* impliquée par la main, qui autrement (en cas de non reconnaissance non pas de sa capacité à manier, mais de sa puissance de maniement) ne serait pas main. La capacité existe dans l'objet mais doit être reconnue comme telle par ce qui l'intelligé pour exister pleinement.

⁵²⁹ (Simondon, 1989, p. 56)

⁵³⁰ (Stiegler, 2018, p. 108)

Par conséquent, il semble erroné de considérer l'intention technique préexister à l'homme et le déterminer en tant qu'homme, comme de dire que l'homme possède et produit l'intention technique par la modulation des virtualités de la matière. Dans une perspective phénoménologique, nous défendons l'hypothèse que l'homme est individu technicien, en ce sens que l'intention technique lui coexiste ontologiquement. Il n'y a pas préséance, mais commune appartenance phénoménologique, entre la plasticité du réel et de l'humain, donc de la technique. L'onto-anthropologie humaine se construit avec la sphère technique, qui médie un habiter tant spatial que temporel.

Une particularité dans la relecture de Simondon nous pousse à préciser encore cette perspective. D'après les précédents développements, la capacité d'invention entendue au sens large n'est pas propre à l'homme mais commune à tout le vivant. « C'est parce que le vivant est un être individuel qui porte avec lui son milieu associé que le vivant peut inventer⁵³¹. » Inventer relève ici d'un *fond* biologique, d'une capacité commune du vivant en ce qu'il est individu d'un milieu associé, et donc situé, courbé, influencé par lui, en même temps qu'il le courbe et l'influence. Par conséquent, l'invention ne renvoie pas uniquement à la construction ou fabrication, mais réfère également à toute capacité de résolution de problème, au sens d'inventer une solution à une situation. C'est une faculté que nous trouvons parmi tout le vivant ; humain, mais aussi animal (fuir ou confronter un prédateur, trouver un abri, etc.) et végétal (puiser une eau rare, chercher la lumière, etc.). Dans ce mode de connaissance qui n'exclut pas l'animal, nous retrouvons la perspective bergsonienne suivant laquelle instinct et intelligence se confondent primordialement, garantissant aux animaux une forme d'intelligence certaine dans leur capacité d'inférence.

Cependant, l'analyse logique de l'imagination technique chez Simondon implique que le fond technicien de l'homme *précède* (sur le mode de l'intuition) la connaissance des moyens mis à sa disposition et dont il se fait ensuite l'utilisateur. C'est précisément en cela que l'esprit est un « vide créateur », qui va être rempli des formes plastiques de la matière. Ceci a pour conséquence évidente que la modulation du réel peut précéder le réel lui-même. Prenons un exemple simple. Au début d'un incendie, la personne qui recherche de l'eau sous la forme d'un tuyau d'arrosage sait pouvoir lutter contre le feu à l'aide de cet outil (dont l'usage traditionnel est autre, par exemple le jardinage) et ce *avant même* qu'elle n'ait aperçu autour d'elle le tuyau d'arrosage. Ce n'est pas la vue de l'eau qui déclenche l'idée de son utilisation, mais l'intuition issue de l'expérience d'un rapport de causalité entre eau et extinction du feu. L'intuition ne signifie pas que l'imagination technique connaît d'avance les propriétés de la matière, mais que l'imagination des rapports de formes et de propriétés de la matière peut précéder le réel. En somme, dire que c'est par intuition et non intelligence ou instinct que l'individu a cherché un tuyau d'arrosage revient à dire qu'il a placé l'ininflammabilité dans le tuyau d'arrosage et non dans l'eau ; et ce non parce que le tuyau d'arrosage porterait le caractère de l'ininflammabilité, mais parce qu'il porte précisément ce-qui-porte l'ininflammabilité (l'eau). La diversité d'usage d'un élément ne provient

⁵³¹ (Simondon, 1989, p. 58)

pas que de la connaissance de ses caractéristiques techniques, mais de la connaissance des rapports et relations entre les éléments du réel.

Par conséquent, le mode de connaissance technique de l'homme ne diffère pas celui de l'animal en ce que l'homme pourrait inventer, contrairement à l'animal. Une telle affirmation est remise en cause par de multiples expériences, que l'on adopte une définition large de l'invention (comme capacité résolutive dans un environnement) ou restreinte (comme capacité fabricatrice d'outil). L'homme diffère de l'animal sur le point fondamental qu'il *connait ce qu'est l'invention et reconnaît l'invention comme telle*. Ce n'est pas la possibilité d'inventer de façon générale qui caractérise l'homme, mais l'imagination technique elle-même. L'invention, pour être considérée comme une capacité technique humaine, nécessite l'imagination technique qui nous est anthropologiquement spécifique. « L'invention, qui est création de l'individu, suppose chez l'inventeur la connaissance intuitive de la *technicité* des éléments⁵³². » Naturellement, « individu » renvoie ici à l'individu *technique*, pas aux personnes. Rappelons que, chez Simondon, les individus sont des tous composés d'éléments techniques : le moteur est assemblage de ressorts, d'axes, etc. Il suppose, pour être créé, la connaissance de la technicité élémentaire du ressort, des axes, etc., mais également la possibilité ontologique de connaître ce qu'est la technicité elle-même. Il ne s'agit pas ici de prétendre que l'inventeur reconnaît en quoi tel élément est technique (par exemple, que l'eau refroidit ou l'axe tourne), mais de dire que l'inventeur connaît intuitivement la technicité ontologique des éléments. L'homme sait que les éléments sont techniques, c'est-à-dire ouvrent à un potentiel d'actualisation et de modification de la matière.

Cette technicité, nous l'avons explicité [cf. α.II.B], est pour l'objet technique le pendant de l'ustensilité des étants. Par sa connaissance de la technicité ontologique des objets techniques, le Dasein accède à l'être de l'invention. On peut retrouver ici les prémisses de l'hominisation telle que l'entend Sloterdijk lorsqu'il indique qu'il a fallu à un moment qu'apparaisse une pensée de la pierre *qui fasse* de la pierre un outil. Une telle approche ne dessine pas uniquement un lien entre mode de la connaissance et vie humaine (Bergson), ou mode de la connaissance et technique humaine (Simondon), mais bel et bien entre mode de la connaissance et être des choses ou choséité. Le réel est esquissé phénoménologiquement par le vide ou la plasticité épistémique que le Dasein, dans son ouverture, entretient avec le monde.

La question du mode de connaissance technique, telle que nous l'entendons ici, possède donc une portée *onto-anthropologique*, c'est-à-dire une portée apte à distinguer l'hominisation de l'évolution des autres espèces animales, et à expliciter en quoi l'évolution humaine est proprement humaine. Nous avons bien dit que le mode de connaissance entraînait une forme de relation aux choses. Celle-ci a donc un impact sur le genre d'être de l'homme, ou ce qui fait de l'homme cet être que nous appelons l'homme. Ce n'est pas nier à l'animal la pensée de la fabrication, mais considérer que l'homme intervient sur le plan technique sous le mode de l'intention causale. Ceci trace la différence entre l'action fabricatrice animale (guidée par une intention), qui produit par exemple la ruche d'abeilles, et ce que nous appelons *l'intention* fabricatrice de l'homme (résolue

⁵³² (Simondon, 1989, p. 73) Nous soulignons.

en une action). L'intention chez les abeilles et chez les hommes ne se situe pas ici sur le même plan épistémologique. Il s'agit de considérer l'intention technique comme l'entrée de l'homme dans la sphère technique *et donc dans la sphère de l'homme* et du processus d'homínisation. L'intention technique est donc considérée comme *le fondement épistémologique de la fabrication chez l'homme*.

c. L'intention technique.

Maintenant que nous avons explicité de quel fond ou mode de la connaissance relève l'intention fabricante présidant à l'invention technique, il nous reste à en situer l'une des caractéristiques fondamentales, et jusqu'alors laissée de côté, à savoir qu'une intention est un schéma programmatique distribué *en vue de*. Nous allons donc questionner le mode de connaissance technique en ce qu'il est fabricant, c'est-à-dire concrétisant un processus, une activité ou un objet technique. Il nous faut pour cela poser la question de la *virtualité* qu'engage l'intention technique, et c'est sur ce point qu'il nous semble préférable de parler d'*intention technique* que d'imagination, pour accentuer le sens actif de ce processus. Là où l'imagination technique en instaure la *possibilité*, c'est le processus intentionnel d'invention, ensuite, qui produit ou porte à jour l'objet ou l'action technique. En somme, si l'imagination est faculté de l'esprit d'instituer un rapport libre à la matière, l'intention répond à un besoin causal concret. L'intention technique anticipe, initialise et concrétise un projet technique, par le biais du prolongement imaginaire du réel déjà existant, lequel forme et contient les moyens de réaliser ledit projet. Le point fondamental qu'il faut entendre dans cette assertion autrement ordinaire implique la *commune relation de l'espace et du temps*.

Il nous faut ici faire l'étude de la composante temporelle de la réalité technique, sur laquelle se rabat la virtualité structurelle de la matière : l'acte technique est le passage du potentiel à l'actuel, initié épistémologiquement par l'intention technique. L'invention ou la concrétisation que permet l'imagination technique advient à la fois temporellement, à la fois spatialement ; l'objet technique est extirpé d'un néant auquel il semblait ne pas préexister, contrairement aux autres objets intramondains et au vivant. Si la pluie est créée par évaporation de l'eau, la roche par agrégation minérale, le vivant par reproduction cellulaire, l'objet technique est issu d'un assemblage (de matériaux naturels ou transformés, c'est-à-dire de matériaux naturels sont opérées des étapes de transformation supplémentaires) qui ne l'anticipait pas. Après sa fabrication ou mise en mouvement, ce qui n'existait pas la veille se situe aujourd'hui dans le réel, qu'il s'agisse d'une voiture qui sort de la chaîne de fabrication ou d'un ensemble de données numériques. Lorsque Simondon souligne que « l'invention technique est une fonction ontogénétique⁵³³ », il entend qu'elle n'est ni exclusivement de découverte ni spéculation, mais bien transcription d'un acte en puissance à l'acte en réalité.

⁵³³ (Simondon, 1989, p. 32)

Nous avons dit que l'invention de l'objet technique était fonction de l'intention créatrice, dont nous pouvons à présent étoffer la définition de son *rapport au temps*. Nous allons défendre l'idée que l'intention technique est « fonction d'avenir⁵³⁴ » capable d'organiser des éléments en un ensemble, qui puisse former l'individu technique. Cette possibilité (cette fois considérée en ce qu'elle semble avoir de strictement humain) d'invention traduit le dynamisme de l'intention technique, capable d'envisager et d'agencer les réactions et interactions des schèmes mentaux avant et durant l'invention.

Lorsqu'une chose est *réalisée ou actualisée*, elle s'extrait et surgit d'un fond de compossibilités⁵³⁵ qui ne la rendait que *potentielle* auparavant. Ainsi, les formes qu'adoptent les réalités enactées se distinguent (par leur fixisme ou positivité, c'est-à-dire du fait d'exister) de la fluidité immanente au fond, entendu comme ensemble d'actes en puissance. À la distinction forme-fond s'ajoute donc la distinction fixisme-dynamisme. Simondon considère que les formes « passives dans la mesure où elles représentent l'actualité ; [...] deviennent actives quand elles s'organisent par rapport au fond, amenant ainsi à l'actualité les virtualités antérieures⁵³⁶. » Précisons ici que Simondon considère la forme en un sens aristotélicien strictement physique – et non pas métaphysique. Entendu en un sens physique, la forme chez Aristote réfère (comme ici chez Simondon) à la forme de l'objet statique, réalisé, actualisé. En un sens métaphysique, au contraire, la forme aristotélicienne renvoie à « la quiddité de chaque être, sa substance première⁵³⁷. » Elle se rapproche en cela, selon nous, du fond simondonien comme *la chose en quoi est faite* tout potentiel de réalisation, ou la substance de ce qui est *et peut advenir*. C'est donc à partir d'un fond de potentialités que l'intention technique *fait advenir* et donc *dynamise* une forme au sens de concrétisation physique : qu'il s'agisse d'objets techniques, de méthodes techniques, etc.

Le système de virtualité mis en exergue par l'intention créatrice n'est pas un système futur qu'il s'agirait de concrétiser, mais un système libre d'intentionnalité qui anticipe dans l'avenir un résultat à concrétiser. Il s'agit donc d'un *système présent non encore advenu*, d'un système de virtualités antérieures. L'objet technique, une fois inventé ou réalisé, était déjà antérieur à sa réalisation, puisqu'il était en compossibilité, en puissance. À partir du moment où elle est produite, la voiture a toujours été, du fait de pouvoir être. Les causes intrinsèques à la voiture (réalité des transferts d'énergie moteur, des systèmes de rotation ou translation autour d'un axe, etc.), qui l'ouvrent à la possibilité de son devenir, sont ici intuitivement reconnues par l'intention

⁵³⁴ (Simondon, 1989, p. 57)

⁵³⁵ Le compossible est l'ensemble des possibilités à venir, considérées comme indénombrables, imprédictibles et existant constamment. Il peut être entendu dans la définition suivante, trouvée chez Plessner, d'une « possibilité effective, un pouvoir qui est, [ayant] une relation aux modalités du présent et du futur. [Il a] le sens d'un pas-encore stationnant dans le maintenant. » (Plessner, 1975/2017, p. 295)

⁵³⁶ (Simondon, 1989, p. 59)

⁵³⁷ (Aristote, 2014, p. 153, Livre VII, Z, 7 (1032a-1033a) < Analyse du Devenir – Ses différentes espèces)

technique. L'intention créatrice se situe à la lisière de ces ensembles disparates, sous l'apparence du schéma, de la préparation en coulisses de l'objet à venir : elle arrime ainsi le champ du signe à la mise en demeure d'une potentialité qui *reste à réaliser* – non pas dans le sens d'une obligation, mais d'une indécision de la forme entre le réel et le conditionnel. En ce sens, malgré le dépassement de l'hylémorphisme aristotélicien par Simondon (déjà évoqué dans cette thèse), l'intention créatrice n'est pas sans rapport avec la vision aristotélicienne de la création : la virtualité est d'abord dans la disposition humaine à entretenir un rapport ontologique avec l'être et la multiplicité du compossible.

En somme, la différence majeure entre Aristote et Simondon se situe sur le plan de leur compréhension (ou plutôt de leur utilisation respective) du concept de forme. Selon Aristote, les productions de l'art « sont celles dont la forme est dans l'esprit de l'artiste⁵³⁸ », tandis que la forme prend chez Simondon une modalité *logique* de succession des objets actualisés. Sa conception de l'invention récuse ou cherche à dépasser l'idée aristotélicienne d'une forme déjà présente dans l'esprit qui viendrait ensuite informer la matière. Pour Simondon, s'il nous est permis de prolonger cette analogie, c'est au fond qu'il revient d'être en puissance, c'est-à-dire de n'être en acte qu'au moment précis de l'enactement ; et d'avoir toujours été présent au moment même où il cesse d'être potentialité future. Il écrit : « la relation de participation qui relie les formes au fond est une relation qui enjambe le présent et diffuse une influence de l'avenir sur le présent, du virtuel sur l'actuel. Car le fond est le système des virtualités, des potentiels, des forces qui cheminent, tandis que les formes sont le système de l'actualité⁵³⁹. »

L'activité technique, c'est-à-dire la fabrication, le geste, mais aussi simplement l'intention technique en ce qu'elle est un mode de pensée conçue dans le temps et en vue d'une finalité, absorbe le champ environnant et le reconfigure en ce qui peut sinon doit être changé, relativement à une idéalité, à une conception de l'esprit.

Par conséquent, l'intention créatrice est fonction d'avenir, fonction du virtuel qui présuppose l'existence préalable (parmi ledit fond) de symboles *dynamiques*, c'est-à-dire admettant leur propre fluctuance et pouvant assumer plusieurs formes. Le dynamisme de ces formes repose sur la plasticité de la matière et du réel (et sur la possibilité pour l'humain d'entrer dans un rapport libre à l'être de l'étant). Les choses peuvent dès lors apparaître sous plusieurs modalités et donner lieu à un plus vaste nombre d'ensembles techniques possibles et réalisables – l'eau a plusieurs caractéristiques physiques utilisables dans le cadre d'une activité technique. Mais l'intention créatrice est également fonction du virtuel qui présuppose l'existence préalable de symboles *statiques ou systématiques*, « et la cohérence [de leurs] représentations⁵⁴⁰. » Il est intéressant de retrouver cette précision chez Simondon, tant elle semble inhérente à l'observation philosophique. On pense par exemple au système cartésien préservé de l'influence déroutante d'un mauvais

⁵³⁸ (Aristote, 2014, p. 153, Livre VII, Z, 7 (1032a-1033a) < Analyse du Devenir – Ses différentes espèces) Nous soulignons.

⁵³⁹ (Simondon, 1989, p. 58)

⁵⁴⁰ (Simondon, 1989, p. 73)

génie, ou à l'immatérialisme de Berkeley, pour lequel seule la bonté divine garantit la cohérence de nos perceptions. C'est cette cohérence qui garantit la fiabilité d'un ensemble physique et mathématique de règles et de lois permettant une modélisation logique des objets virtuels. L'eau est conductrice d'électricité, lequel renvoi ou rapport est utilisé techniquement, mais jamais l'eau ne sera une fois conductrice d'électricité, une fois non (sauf modification artificielle en ce sens). Malgré leur plasticité, les attributs physiques de l'eau ont une cohérence systématique. On retrouve ici la fonction spécifique à l'intelligence, chez Bergson, d'entretenir des *rappports*. Nous pourrions peut-être établir un rapport entre l'instinct qui, chez Bergson toujours, est mesure de connaissance innée des qualités d'une chose, ce qu'institue la symbolique dynamique des rapports chez Simondon. De même, les symboles statiques simondoniens, porteurs de rapports représentatifs, pourraient être reliés à la fonction de l'intelligence chez Bergson. Sans suivre jusqu'au bout cette analogie qui mériterait d'être étudiée plus avant, cette perspective renforce notre lecture de l'imagination créatrice simondonienne, capable d'affilier les symboles dynamiques et statiques entre eux, comme cet entre-deux de l'instinct et de l'intelligence chez Bergson.

Processus de concrétisation en un objet technique, l'invention qui résulte de l'intention technique fait donc figure d'un pont-entre-deux, d'un niveau intermédiaire entre le concret et l'abstrait : « l'invention est une prise en charge du système de l'actualité par le système des virtualités, la création d'un système unique à partir de ces deux systèmes⁵⁴¹. » La technicité fait ici la bascule entre l'amplitude du potentiel à venir, et la concrétisation de l'avenir. Cette fonction d'avenir embrasse le jeu de symboles qui forment et représentent un ensemble encore inexistant. L'unité de cet ensemble futur, du futur milieu associé où vont se déployer les relations de causalité inhérentes et gravitant autour du nouvel objet technique, est donc en représentation devant et par l'intention créatrice ; il est « [joué] comme un rôle peut être joué en l'absence du véritable personnage⁵⁴². »

Nous avons explicité le mode de connaissance (imagination technique et invention) et le rapport à la temporalité (passage du virtuel au réel) de l'intention technique, ce qui nous a permis d'établir certains fondements ontologiques de la création technique en regard du processus d'actualisation du virtuel. Le mode de connaissance technique doit être compris comme processus permettant l'actualisation de l'hominisation par la technique, mais également d'une forme de technicité par l'humain : c'est un rapport spécifique entre le vivant et le monde qu'induit le passage de la virtualité du réel à l'acte technique, et ce rapport induit en retour la formation onto-anthropologique de la sphère humaine. L'objet technique est le plus souvent ce que l'intention technique produit, en introduisant un rapport d'actualisation de la virtualité matérielle, et ce rapport épistémique fait partie de la genèse humaine. Mais l'objet technique ainsi concrétisé peut-il entrer en rupture avec le processus temporel duquel il est extrait ? Comment penser la

⁵⁴¹ (Simondon, 1989, p. 58)

⁵⁴² (Simondon, 1989, p. 58) L'auteur souligne.

temporalité de l'objet technique, et l'objet technique ainsi temporalisé s'autonomise-t-il vis-à-vis de la temporalité humaine ? Une telle conclusion pourrait mener à penser que, si le processus d'actualisation de l'intention technique est bien un processus ontogénétique humain, la technique s'extrait néanmoins de la temporalité humaine une fois concrétisée. Elle soumet alors le vivant au risque de l'autonomisation et de l'échappée des objets techniques, impliquant d'une part l'ouverture du monde et de l'humain à la menace d'un arraisonnement technique, d'autre part la rupture de l'essence de la technique elle-même à travers les objets techniques qu'elle institue. Il nous faut à présent étudier la création de l'objet technique et le cadre de sa temporalité propre, afin de défendre en quoi, selon nous, l'intention technique possède en réalité une vertu libératrice d'un point de vue onto-anthropologique et mène à la nécessité d'un évolutionnisme continuisme, lorsqu'on en vient à questionner la temporalité de l'essence de la technique elle-même.

2. Circulation de l'objet technique.

a. Usure et usage.

Dans la question de l'évolution temporelle de l'objet technique, il ne faut pas entendre sa simple soumission à l'*usure* du temps, qui nous permet de faire authentiquement l'expérience de son passage – la détérioration d'un matériau, la dégradation d'un mécanisme, etc. Certes, l'*usure* de l'objet technique est une forme temporelle de présence de l'objet, qui peut être reliée à sa récalcitrance en extrapolant la perspective heideggérienne jusqu'à l'étirer au concept de *pré-récalcitrance*. L'objet usé est l'objet avant qu'il ne devienne inutilisable : il dévoile déjà les signes de la brisure et l'anticipe. L'étant tel qu'il se montre dans sa *pré-récalcitrance* appert encore à portée-de-la-main dans l'intention que l'homme lui a donnée ; il « menace » cependant déjà de se resituer en étant là-devant, de laisser désarmé. L'*usure*, en somme, est *pré-brisure*.

Cependant, si cette expérience quotidienne montre en quoi l'objet technique se positionne sur le plan temporel, il serait réducteur de subordonner la temporalité de l'objet à la question de l'*usure*. En posant la question de l'objet technique du point de vue de son devenir, c'est-à-dire de son inclusion dans le temps, Simondon questionne l'évolution de la technicité et de ses objets. Chez Simondon, l'objet technique n'est pas simplement *situé dans* l'historicité humaine et ainsi soumis au passage du temps humain, c'est-à-dire à la dégradation. Ils ont en réalité une temporalité (genèse, devenir) qui leur est propre.

À cet égard, Xavier Guchet note que de penser le mode d'existence des objets techniques entre en tension avec la perspective heideggérienne faisant de l'existence le mode d'être *du* Dasein, précisément pour le distinguer du mode d'être des autres étants (dont font partie les objets techniques). L'existence du Dasein est fondée sur la relation ontologique du là au monde et donc à l'horizon de la temporalité. Selon Guchet, Simondon fait de l'objet concret un être « extatique au sens de Heidegger, c'est-à-dire que le temps n'est pas extérieur à son mode d'être⁵⁴³ » – et pour cause, l'objet technique étant selon lui « ce dont il y a genèse. » Voilà pourquoi l'instrument,

⁵⁴³ (Guchet, 2005, p. 193)

l'appareil, l'ustensile préalablement décrit dans leur petitesse ontologique [cf.α.II.A], n'ont pas la modalité d'existence de l'objet technique. Pour Simondon, ce ne sont que des *objets séparés*, non resitués dans le processus de leur genèse, non situés dans le temps. Selon lui, *l'ustensile n'est pas objet technique* car il n'est pas ce dont il y a genèse. L'objet technique n'est tel, n'est objet technique, qu'au moment où il est détaché de son usage et de sa production, c'est-à-dire au moment où il devient indépendant de l'historicité humaine. C'est uniquement par sa recontextualisation dans un temps propre que l'objet séparé (ustensile-produit-instrument-appareil) peut acquérir son caractère objectal, de sorte que « le produit technique devient objet [technique] par libération dans l'ordre social⁵⁴⁴. »

Il en va en partie de même chez Leroi-Gourhan, où l'atemporalité des objets leur est ontologiquement étrangère mais repose essentiellement sur l'historicité humaine. Comme le rappelle Xavier Guchet, « l'artefact [selon Leroi-Gourhan] ne reçoit ses déterminations objectives qu'en étant inséré dans le temps. Ces déterminations sont historiques (innovations, transferts de technologie, filiations, emprunts, etc.) lorsque le temps dans lequel les faits sont classés est le temps de l'histoire. *Ces déterminations sont technologiques lorsque le temps dans lequel les faits sont classés est le temps de l'évolution*⁵⁴⁵. » Quand nous parlons du temps de l'objet technique, nous ne renvoyons donc ni à l'historicité humaine, c'est-à-dire à la façon dont l'objet serait considéré dans l'histoire de l'homme (objet primitif, évolué, nouveau, futuriste, etc.) ni à la façon dont l'objet évolue dans le temps (usure, brisure, etc.). Mais dans la question de l'évolution temporelle de l'objet technique, il ne faut pas non plus entendre son instrumentalisation dans la réalité sociale. Il y a, bien entendu, une préconception de l'objet technique, préconception théorique et abstraite, figurée par des plans, des schémas, des tests de fonctionnement, etc. Cet objet abstrait peut être poussé à réalisation et fabriqué par l'homme, à l'aide d'autres outils ou machines. Ainsi, la construction est précédée de son plan et tout objet technique est organisé abstraitement sur le papier, avant d'être produit. Il est alors indéniable que l'objet soit le produit d'un effort fabricant, et que sa nécessité provienne d'un manque dans la trame du réel.

Puisque l'objet passe d'un schéma créé par l'homme à une réalité matérielle concrète, il pourrait être considéré uniquement comme cet instrument construit, moyen en vue d'une fin et expression de l'agir de l'homme. Cet objet n'échapperait pas à l'homme et se ferait le moteur du progrès à l'échelle humaine. Cependant, l'objet technique n'est pas uniquement exécution, achèvement d'un schéma en une réalité matérielle, mais dépositaire d'impulsion lui-même et donc d'une temporalité dynamique. Nous allons montrer que, bien que logiquement circonvenus par l'intention qui préside à la fabrication, la forme et l'usage de l'objet technique ne sont aucunement prédéterminés, pas plus que les potentialités qu'il ouvre. C'est dans le passage d'une temporalité entendue sous l'angle de la concrétisation historique de l'objet technique (la virtualité du réel est actualisée, dans la forme de l'objet technique déterminée par l'homme), à une temporalité intrinsèque à l'objet technique (l'objet technique ainsi concrétisé ouvre à son propre ensemble de

⁵⁴⁴ (Guchet, 2005, p. 194)

⁵⁴⁵ (Guchet, 2005, p. 196) Nous soulignons.

virtualités), que nous allons pouvoir établir le fondement d'une compréhension ontologique de l'évolution de la technique elle-même.

b. Mouvement et *potentia*.

Selon Bergson, puisque l'objet « est fait d'une matière inorganisée, il peut [...] tirer l'être vivant de toute difficulté nouvelle qui surgit et lui conférer un nombre illimité de pouvoirs⁵⁴⁶. » Dans ce passage de l'abstraction à la réalité positive de l'objet, ou du potentiel à l'acte, que nous avons discuté plus haut, il peut être dit de l'objet technique qu'il est *mouvement*, ou plus exactement *(dé)pose continuée du mouvement* en une réalité matérielle.

En ce sens, l'objet technique, qui est lui-même le passage d'une réalité abstraite (le plan d'une voiture) à sa réalité concrète (la voiture achevée), fait perdurer ce système de réalisation en proposant de nouvelles potentialités au réel (les trajets en voiture, le milieu associé créé autour de la pompe à essence ou de l'autoroute, etc.) C'est en cela que l'objet technique est un objet dont la temporalité peut être considérée sous l'angle de sa genèse et de son devenir.

Une fois encore, nous n'affirmons pas que les mécanismes de l'évolution de l'objet technique soient identiques à ceux du vivant, mais qu'ils partagent une même contingence. Dans ses pages sur le temps futur des étants⁵⁴⁷, Plessner effectue une analyse féconde sur les modalités du rapport au temps de l'organique et de l'inorganique, en comparant un embryon d'oursin et une maison. La question posée est la suivante : « Où réside la différence entre l'embryon d'échinidé [oursin] étant en puissance pluteus à l'état larvaire et la maison de trois étages étant en puissance maison de quatre étages⁵⁴⁸ ? » En somme, quelle est la démarcation entre le processus évolutif du vivant et du non-vivant ? Selon Plessner, l'embryon de l'oursin porte *déjà* en lui la potentialité de l'oursin dans le principe même de sa maturation. Au contraire, la maison à étages ne porte pas en elle l'ajout d'un étage, mais « se contente d'en offrir la possibilité, ou encore *elle a la possibilité que cela se fasse avec elle*⁵⁴⁹. » Ici, à notre sens, la seconde partie de cette proposition appert d'une plus grande pertinence métaphysique que la première. Car si l'embryon lui aussi offre tout simplement la possibilité de l'oursin, en revanche sa modalité future n'est pas une *possibilité* mais un *devenir* intrinsèque – ce qui ne veut pas dire inévitable. Ainsi, là où la maison a la possibilité que cela se fasse avec elle, l'embryon a dans son devenir que cela se fasse avec lui. Bien entendu, cela ne signifie pas que tout embryon deviendra inévitablement oursin, mais plutôt que tout embryon est également oursin en puissance. Chez lui, il s'agit moins d'avoir, que d'être ; pas d'avoir ou d'offrir la possibilité, mais d'être ou *d'appartenir de* cette possibilité. En somme, le processus de maturation de l'embryon n'est pas contingent mais essentiel. En tant qu'être biologique, le pluteus deviendra oursin (si aucune contingence externe ne s'y oppose), là où la maison à trois étages pourrait devenir maison à quatre étages, mais ne le deviendra pas d'elle-

⁵⁴⁶ (Bergson, 2013, p. 153)

⁵⁴⁷ (Plessner, 1975/2017, p. 294-299)

⁵⁴⁸ (Plessner, 1975/2017, p. 295)

⁵⁴⁹ (Plessner, 1975/2017, p. 295) Nous soulignons.

même, sur sa propre impulsion motrice. Ainsi, c'est dans sa forme même que se trouve d'abord la cause du mouvement ou de l'évolution chez l'embryon, tandis que l'évolution de la maison se trouve également et avant tout, si l'on peut dire, dans une cause externe à la maison elle-même, notamment la cause efficiente qu'est l'homme.

Cette hypothèse, loin d'entrer en conflit avec l'assertion simondonienne qui fait des causes intrinsèques, c'est-à-dire de leurs conditions de possibilité, ou de leur forme, un élément de genèse des objets techniques, retrouve au contraire la conception de l'objet technique comme issu et participant de causes intrinsèques *et* de causes extrinsèques. Il ne faut pas entendre ici que l'organisme serait uniquement déterminé en interne et indépendant d'aléas extérieurs, mais qu'il porte en interne les germes (fixes ou presque en cas de mutations) de *son* évolution. Là où l'objet porte en interne les germes ou potentialités d'évolutions (diverses) que des conditions extrinsèques peuvent ensuite mettre en mouvement.

En somme, l'objet technique et le vivant ne se considèrent pas sous l'angle du même devenir, mais entretiennent tous deux un rapport au temps et à leur genèse. L'objet technique n'est pas uniquement temporalisé par une cause extrinsèque, l'humain, mais ouvre à la possibilité de son devenir, bien qu'il ne puisse pas l'actualiser indépendamment ou de lui-même. Il est donc impossible de nier que l'objet technique soit *principe de mouvement*.

Nous trouvons un exemple simple de cette affirmation dans la description simondonienne de trois catégories de roues. Il dit de la première qu'il s'agit de « la roue comme système de révolution autour d'un axe fixe ; *on peut même dire que la révolution préexiste à la roue proprement dite comme système de tournage et d'abrasion*⁵⁵⁰. » Dans cet exemple, le mouvement de tournage et d'abrasion précède la roue et est déposé en l'objet technique qu'est la roue : la roue propose ou actualise le mouvement de tournage et d'abrasion qui lui préexiste. De même, le mouvement de frappe est fixé en le marteau dans la bascule que permet le poids inégalement réparti entre le manche léger et la tête lourde ; il permet le passage d'une frappe abstraite à une frappe concrète via l'outil réel et réalisé. Toute intermédiation entre dans ce cadre, et il n'est pas nécessaire que l'objet technique ait un mouvement, ou fonctionne en mouvement, pour figurer l'impulsion de l'abstrait vers le concret. La caméra qui ne produit pas de mouvement d'énergie et reste immobile saisit pourtant une information rétinienne et capte certaines données lumineuses, qu'elle fige et offre ensuite à l'exploitation. L'objet technique est alors objet de devenir et en devenir, et la question de la temporalité technique ne peut être réduite à la fixité de la forme instrumentale. Malgré le plan qui préexiste à l'objet technique, celui de sa fabrication par l'homme, l'objet technique n'est pas prédéterminé – exactement à la façon dont le plan biologique de l'évolution du vivant n'implique pas de déterminisme strict. « Les outils présentent un caractère ouvert et indéterminé, qui tient en fait à leur inachèvement ; il demeure en eux du jeu entre la matière et la forme, entre le tout et la multiplicité matérielle des composants et des

⁵⁵⁰ (Simondon, 2009, p. 131) Nous soulignons.

relations entre les éléments⁵⁵¹. » Il pourrait même être affirmé que l'objet technique, en offrant ce jeu de possibilités, répond à l'indétermination de l'homme, précisément car l'homme *indétermine* ses réalisations.

En somme, l'objet technique est ce qui, n'étant pas fixe, possède une marge d'être. Proposant des possibilités qui ne l'épuisent pas, il répond à la mise en mouvement du réel. Il n'est donc pas outil purement instrumental entre les mains de l'homme, mais précisément ce qui permet à l'homme d'entreprendre et de mettre en mouvement sa relation au monde. Nous verrons à cet égard que l'objet technique prend place dans le champ symbolique des objets culturels [cf.γ.II.C], c'est-à-dire anthropologiquement et ontologiquement fondamentaux à la sphère humaine. *Il faut que l'objet technique possède en potentialité le mouvement pour qu'il fasse acte de devenir auprès de l'homme et lui permette, non pas simplement de (sur)vivre, mais d'habiter.*

L'objet technique possède de sorte une puissance performative, en ce qu'il ouvre l'horizon du possible humain et matériel. Dans cette optique, loin d'être un facteur d'asservissement, il est dépositaire de liberté, comme le défend Bergson. « [L'instrument fabriqué intelligemment] réagit sur la nature de l'être qui l'a fabriqué. [...] Ainsi, au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle d'action où l'animal va se mouvoir automatiquement, il ouvre à cette activité un champ indéfini où il la pousse de plus en plus loin et la fait de plus en plus libre⁵⁵². » Les relations ou rapports du réel, reconfigurées par l'intention technique, transforment voire nient le donné initial, et le reconfigurent sous la forme d'un nouveau « donné », lui aussi riche de potentialités.

Le fond technique de la matière que l'homme connaît et reconnaît intuitivement fait en effet de l'opération technique une mesure véritablement *hybride*. D'une part temporellement, dans le rapport qu'elle institue entre l'ouverture au possible (schéma) et l'actualisation du possible (objet), évoqué plus haut. D'autre part structurellement, dans le rapport institué entre la chose matérielle (forme concrète) et l'ensemble de rapports qui la traversent (formes dynamiques). Comme le dit Hadi Rizk, « il y a là un rapport entre ce qui est et ce qui n'est pas : le possible révèle et rend actuelles des ressources latentes dans le matériau mais, en même temps, la spécificité et la résistance du matériau contraignent l'action à donner une consistance concrète au possible⁵⁵³. » Le possible est un élément structurel donc concret, tout en étant un élément temporel.

Par conséquent, il nous faut souligner ici *l'allure de boucle ou de circularité récurrente que prend le mouvement même de la technicité*, et qui évacue de lui-même toute relation dualiste forme-matière. Ce mouvement trouve son apogée dans la notion simondonienne de milieu associé, « qui se rapporte à un milieu virtuel, peut-être non encore existant, qui pourtant agit sur les conditions de sa réalisation⁵⁵⁴. » L'action de l'objet technique sur son milieu induit une modification dudit milieu ; or, le milieu modifié impacte le fonctionnement de l'objet

⁵⁵¹ (Rizk, 2018, p. 72)

⁵⁵² (Bergson, 2013, p. 153)

⁵⁵³ (Rizk, 2018, p. 62)

⁵⁵⁴ (Rizk, 2018, p. 138)

technique de sorte que l'objet technique est maintenu, voire engendré par modifications performatives de son milieu (la turbine Guimbal). Il y a alors médiation en acte entre le milieu et l'objet qui lui est adjoint. De façon générale, tout engendrement s'affirme comme le résultat des actions « réciproques et conjointes⁵⁵⁵ » de la forme et de la matière – qui prend assise sur la plasticité commune de ces deux éléments. On comprend mieux pourquoi l'hypertélie, au contraire, limite les potentialités d'autonomie de l'objet en le confinant au rôle préétabli par le schéma technique. L'objet hypertélique risque la rupture d'avec son milieu associé, car cette ultra spécialisation immobilise sa genèse propre et sa mise en devenir. Il crée alors un milieu fixe et non contingent, ni plastique, qui limite les possibilités d'être de l'homme en limitant ceux de sa sphère technique.

Et l'intention technique elle-même, qui pourtant instaure principalement un rapport de causation temporel forme-matière en faisant paraître l'objet abstrait dans le concret après sa fabrication, fait empiéter la matière sur la forme et réciproquement. Elle a cette même allure de boucle ou de circularité que le milieu associé et l'objet technique, lorsque le milieu n'est pas hypertélique, en ce qu'elle *présuppose le problème résolu pour le résoudre*. Subséquemment, elle envisage (connecte et déconnecte) les matériaux de l'environnement physique dans l'objectif de reconfigurer le réel concret, déterminant alors « l'apparition d'une forme irréductible à la réalité présente, laquelle a besoin de se restructurer⁵⁵⁶. » Dès lors, la compossibilité temporelle ne s'envisage pas déconnectée de la compossibilité structurelle du réel. Il faut que le réel possède certaines structures pour s'ouvrir à certaines virtualités et certains devenirs. L'horizon des possibles propre à la temporalité inorganisée fonctionne en lien avec l'horizon des possibles que propose le réel, dans la pléni-potence qu'offre la virtualité d'une chose pouvant advenir.

Il suit des précédents développements que la technique figure bel et bien un espace et une temporalité essentielle à l'homme. Elle lui permet d'habiter son milieu mais également son temps. Resituée sur l'analyse de l'activité technique, l'intention créatrice et son pendant, l'invention, relèvent donc d'un processus ontologique, qui situe l'homme sur le champ d'une temporalité de schème, de projet et de signe. En ce sens, il ne s'agit pas uniquement d'un procédé de l'intelligence selon Bergson, encore moins de l'instinct, mais bien le troisième terme simondonien ; à savoir l'intuition au sens à la fois biologique à la fois symbolique du terme. « L'invention technique est ainsi une activité *vitale* irréductible aux opérations de l'entendement⁵⁵⁷. » L'emphase doit être mise à nouveau sur le concept de vitalité : l'homme est arraisonné par la technique, en ce sens qu'il ne peut échapper à cette condition technicienne qui le caractérise, puisqu'elle converge avec sa dimension temporelle.

La capacité libératrice de la technique, surtout remise dans le contexte de la temporalité, ne renvoie donc pas à *l'amélioration continue* de l'espace technique, comme la notion de progrès est

⁵⁵⁵ (Rizk, 2018, p. 109)

⁵⁵⁶ (Rizk, 2018, p. 147)

⁵⁵⁷ (Guchet, 2010, p. 165) Nous soulignons.

généralement entendue – par exemple avec l'idée que les moteurs d'aujourd'hui performant mieux que les moteurs du siècle dernier. Elle renvoie au fait que les actions virtuelles que propose l'intention créatrice s'entourent d'un espace de réflexion et de choix et accroissent les possibilités réalisables, la variété des positivités futures. En somme, l'inscription temporelle de la technique et de ses artefacts ouvre l'homme à une plus grande diversité du compossible et le rend responsable de ses décisions, des *directions* qu'il y prend.

Or, lorsque nous parlons de directions, il nous faut à présent revenir sur la question de l'*évolution*. Cette question est fondamentale à notre étude puisqu'elle détermine la permanence ou la quiddité de l'essence de la technique, que l'on pourrait aussi définir comme la forme de la technique ou son identité à soi dans le temps. Comme annoncé en introduction, établir la quiddité de l'essence de la technique à travers les diverses controverses de cette thèse est une véritable nécessité. Elle nous permet notamment de défendre l'hypothèse selon laquelle la technique ne se divise pas en deux essences, la technique moderne et la technique ancienne, car celle-ci implique une rupture ontologique dans l'essence de la technique et induit que la technique moderne est une technique ayant dévié ou faisant rupture d'avec la technique précédente. Or, le mythe de l'autonomisation de cette technique moderne est cause selon nous d'une véritable déresponsabilisation de l'humain quant au médium technique dont il est pourtant extrinsèquement moteur et dépositaire, laquelle déresponsabilisation s'effectue au prisme d'une vision fataliste, déterministe et finaliste de l'instrumentalisation des étants et de l'arraisonement du monde [cf.γ.I.A].

Le rappel de la structure fondamentale de l'évolutionnisme continuiste de l'essence de la technique, que nous proposons dans la section suivante, vise à opposer au mythe de cette technique moderne une conception métaphysique de l'unité formelle de la technique, qui peut évoluer dans le temps mais jamais rompre avec ses formes antécédentes. Nous allons pour cela nous confronter aux présupposés mécomprenant la notion d'évolution, qui induisent une mécompréhension de la notion d'évolutionnisme technique, et questionner le progrès des objets techniques et de la technique elle-même pour présenter les éléments ontologiques nous permettant de présenter cette évolution comme continue.

B. L'évolutionnisme continuiste de la technique.

Nous n'entreprenons pas ici de faire une généalogie ou archéologie des techniques à travers le temps et les civilisations, mais d'introduire un questionnement métaphysique sur le surgissement de l'évolution technique. Pour introduire l'évolutionnisme continuiste tel que nous l'entendons, commençons par souligner que *continuité* ne signifie pas absence de divergence ou de changement, mais permanence de la substance. À la façon dont le jeune homme qui devient vieillard est, à chaque stade de son développement, identique à lui-même et différent à la fois, puisque le fait d'évoluer de façon continue n'implique aucune rupture ontologique. La discontinuité, elle, est une notion rupturale qui compromet la permanence de la quiddité de ce jeune homme-vieillard. De même, le papillon descend *continûment* de la chenille, et non ruptuellement – par ruptures successives. On pourrait dire qu'il n'y a d'évolution que continue.

Dire d'une chose qu'elle n'est plus essentiellement identique à elle-même, peu importe les changements qu'elle a soutenu entre deux états, conteste d'office la notion d'évolution. Car la transformation n'implique pas la discontinuité : nous descendons, et ce de façon biologiquement continue, de milliers de bactéries – sans pour autant nous assimiler identitairement à elles. De ce mouvement, Simondon fait la définition même de la transductivité.

L'identité du sujet est précisément de type transductif, en particulier à travers la première de toutes les transductivités, celle du temps, qui peut autant qu'on le voudra *être fragmenté en instants ou saisi comme une continuité* ; chaque instant est séparé de ceux qui le suivent ou qui le précèdent par cela même qui le relie à ces instants et constitue sa continuité par rapport à eux ; *distinction et continuité, séparation et relation sont les deux aspects complémentaires du même type de réalité*⁵⁵⁸.

La question du rapport de l'évolution à la technique n'est pas pour autant résolue intégralement. De nombreuses critiques sont adressées à l'évolutionnisme tel qu'il est défini ci-après ; elles nécessitent de retravailler et d'élaborer plus précisément la notion d'*évolutionnisme technique*.

1. L'organe reproducteur du couteau.

En questionnant l'évolutionnisme, notre objectif n'est pas de classer les artefacts pour établir l'origine de chacun d'entre eux et en étudier l'évolution. Une telle perspective ferait probablement figure de « bon évolutionnisme », à la façon dont Xavier Guchet critique la distinction entre « un bon évolutionnisme, celui des trajectoires et des analogies prudentes, et un mauvais évolutionnisme, celui des tendances coupées de la réalité historique et sociale du changement⁵⁵⁹. » L'évolutionnisme technique tel que nous l'entendons fait généralement figure de mauvais évolutionnisme. Pour comprendre le sens de ce concept et son impact sur notre étude, nous pouvons paradoxalement nous appuyer sur les critiques qui lui sont opposées afin de définir ce qu'il n'est pas ou ce dont il se détache. Nous avons pu constater que ces critiques s'appuient majoritairement sur *l'assimilation des mécanismes de l'évolution naturelle à ceux de l'évolution technique*. Le terme d'« évolution » est généralement relié à l'évolution biologique et y fait immanquablement écho. Leroi-Gourhan écrit par exemple que « l'analyse des techniques montre que dans le temps elles se comportent à la manière des espèces vivantes [...] Il y aurait donc à faire une véritable biologie de la technique⁵⁶⁰. » Dans cette perspective, parler d'évolutionnisme technique revient à référer, en substance, à l'évolution naturelle tout en l'appliquant à la technique. Parler d'évolution technique entraîne donc d'office une suspicion d'anthropomorphisme biologique chez les détracteurs de ce concept. Au lieu de la critiquer, nous devons comprendre les tenants et aboutissants d'une telle analogie.

L'évolutionnisme tel qu'il est généralement critiqué souffre d'une définition contrastée par deux idées ou présupposés : l'anthropomorphisme et le déterminisme. Ces deux présupposés regardent

⁵⁵⁸ (Simondon, 2013, p. 163, 164) Nous soulignons.

⁵⁵⁹ (Guchet, 2005, p. 77)

⁵⁶⁰ (Leroi-Gourhan, 1965, p. 206-207)

l'évolutionnisme d'une façon qui nous semble réductrice de ce concept à proprement parler. Il s'ensuit selon nous que ces critiques ne s'adressent pas nécessairement à l'objet dont elles prétendent débattre, et que ce qui est critiqué sous le nom d'évolutionnisme par ses détracteurs n'est pas forcément l'évolutionnisme dont discutent en réalité ses théoriciens.

Le premier présupposé auquel nous devons opposer des arguments importants est celui de l'*anthropomorphisme*. Effectivement, évoquer l'évolutionnisme technique (en acceptant voire accentuant son lien à tout le moins symbolique avec le concept d'évolution naturelle) questionne la bonne compréhension de ce qu'est, devient et engendre l'objet technique. Parler d'évolution technique, en somme, est-ce affirmer que les objets techniques se reproduisent entre eux à l'aide « d'organes sexuels⁵⁶¹ », comme l'ironise Bruno Latour ? Xavier Guchet rappelle également que la publicité, la médiatisation, qui parfois présentent les objets techniques les uns après les autres comme une lignée biologique menant au terme le plus évolué, a bonne part dans la décrédibilisation indirecte de l'évolutionnisme technique, en procédant d'abus sémantiques et conceptuels.

Nous avons déjà vu que les sphères de la biologie et de la technique, quoique distinctes, ne sont pas divergentes pour autant et entretiennent une certaine porosité. Si le couteau se détache de l'action des dents, et que sa forme non naturelle est celle de l'objet technique, il peut néanmoins sans conteste être comparé aux dents par la ressemblance (puis l'altérité) de leurs fonctions. Cependant, il serait parfaitement erroné de croire que les évolutionnistes s'aveuglent d'avance aux réalités « biologiques » des objets techniques, et assimilent entre eux les objets naturels et techniques autrement que par analogie.

La difficulté est ici de déterminer le sens d'expressions comme « lignées » ou « filiation », une fois appliquées aux objets techniques. Il s'agit surtout de savoir si cet emploi reste métaphorique, quand bien même il fait appel à des notions anthropomorphes ; s'il trahit au contraire une forme d'anthropomorphisme qui va cette fois impacter la définition substantielle des objets techniques et faire des artefacts une famille quasi-biologique ; ou bien s'il décrit une analogie viable sur le plan épistémologique, c'est-à-dire apte à enrichir le champ de connaissance relatif à la technique.

Gilbert Hottois propose cette expression extrêmement intéressante : « la technique [...] croît mais pas au sens où croissent les plantes qui réalisent un plan pré-codé dans le germe⁵⁶². » Bien que cette citation renforce notre distinction entre bio et technoévolution, elle doit être précisée. En premier lieu, cette analogie pâtit d'un léger déséquilibre d'échelle. Hottois compare la technique (un ensemble) aux plantes (des individus particuliers). Il faudrait plutôt écrire que « [les couteaux évoluent], mais pas au sens où [évoluent/croissent] les plantes qui réalisent un plan pré-codé dans le germe. » Et déjà l'on constate, par le remplacement du verbe *croître* en *évoluer*, qu'il serait

⁵⁶¹ « Un autobus, à moins que je ne sois pas doué pour ces choses-là, n'a pas d'organes sexuels. » (Latour, 1992, p. 11)

⁵⁶² (Hottois, 1984, p. 81)

impossible de garantir une identité stricte entre bio et technoévolution, car il est difficile au langage de prétendre que les couteaux « croissent » mais tout à fait logique d'affirmer que leur forme « évolue ». Il y a un rapport de succession continuiste (évolution) des objets techniques entre eux, là où croît « en soi » le vivant, exactement à la façon dont le pluteus diffère de la maison à trois étages.

Mais sur quoi repose l'évolution des couteaux ? Cette expression implique-t-elle qu'un couteau donne quelque chose au couteau qui le suit ? Ici, il y a bien passation, mais il ne s'agit pas d'une passation au sens biologique du passage d'ADN d'un être vivant à ses descendants, à l'inverse du plan pré-codé dans le germe. Cette passation signifie qu'il y a un principe d'identité commun à tous les couteaux, qui permet de les ranger sous la catégorie de l'objet technique couteau et de dire que la forme des couteaux, au fur et à mesure des époques (et des lieux, sociétés, cultures, etc.), évolue. *Il y a donc bien transmission d'un élément que possèdent les objets techniques* (ici les couteaux) *en propre*, malgré la discontinuité apparente des objets techniques, de leurs formes et effets. Selon nous, c'est une même *technicité élémentaire* qui garantit l'identité ou l'appartenance des objets techniques à ce que, par comparaison à la bioévolution, nous considérons comme une unité (celle des êtres vivants, celle des objets techniques).

C'est également en ce sens-là qu'il est possible d'affirmer que l'art évolue : les objets d'art ont beau différer d'une société à l'autre, d'une époque à l'autre, d'un sous-groupe à l'autre, et en interne de chaque société, époque et groupe, une certaine identité (bien que débattue) garantie la cohérence des œuvres entre elles et l'unité du domaine dit artistique. En somme, il est possible de questionner le genre d'être de l'art ou de l'esthétique, comme de la technique, en sous-entendant l'existence d'un même genre d'être ou d'une substance commune à chacun de ces ensembles, et sans pour autant qu'il y ait accord sur les objets qui doivent y être inclus.

Nous avons donc détaillé la citation de Gilbert Hottois, en soulignant qu'il faut écrire que les couteaux évoluent bel et bien, tandis que les plantes croissent. Malgré la diversité de leurs formes, les couteaux et les plantes sont ici des éléments portant chacun en eux une substance qui nous permet de les classer dans la catégorie des objets techniques (la technicité), ou des végétaux. Selon Simondon, la *technicité* des objets techniques se transmet par les éléments techniques. Les individus ou ensembles techniques la contiennent mais ne la transmettent pas. Le couteau ne croît pas comme la plante, en suivant un plan pré-codé dans le germe, mais il évolue d'une forme de couteau à l'autre, par transmission d'une même technicité dans cet ensemble unitaire qu'est la technique (et ses objets techniques) – tout comme il y a le vivant (et les êtres vivants).

Pour bien comprendre ceci, il faut poursuivre l'analogie : l'être vivant possède individuellement la vie, à la façon dont l'élément technique possède la technicité. Pourtant, ce n'est pas le groupe « êtres vivants » qui possède à proprement parler la vie. Ce groupe se décompose en vivants individuels, différents et distincts, qui eux en contiennent et supportent le prédicat (vivre). Le troupeau ne possède pas ni ne transmet la vie à proprement parler, contrairement à tel animal issu du troupeau. Ce sont, par analogie, les éléments techniques. De la même façon, c'est l'élément technique et non l'ensemble ou l'individu technique qui possède et transmet la technicité. Cet aspect monadique signifie bien que, si les ensembles ou individus techniques ne possèdent pas la

technicité en eux-mêmes, comme une unité, ils se composent toutefois d'éléments qui eux la portent et la transmettent. Les éléments font exister la technicité « de la manière la plus pure, pour ainsi dire à l'état libre, alors qu'elle n'est, dans les individus et les ensembles, qu'à l'état de combinaison⁵⁶³. »

Pour détourner encore l'excellente citation d'Hottois, il peut finalement être dit que « [la technique] croît, [au sens où la nature croît ; qui ne réalise pas un plan pré-codé dans le germe, à l'inverse des plantes]. » Comme l'élément technique porte la technicité, ce n'est pas la flore qui porte la vie et la transmet, mais la plante. Si le couteau en tant qu'individu n'évolue pas comme la plante, en revanche la technique croît comme la nature ; c'est-à-dire que toutes deux du moins prolifèrent, même si la source de leur (mise en) mouvement diffère.

C'est ce sur quoi ou depuis quoi se fonde dès lors l'intérêt véritable de cette analogie entre deux mouvements du changement, l'évolution biologique et l'évolution technique. L'intérêt de l'analogie entre bio et technoévolution (ou la validité tout simplement de l'expression d'évolutionnisme technique) repose non pas sur le déterminisme des formes techniques, encore moins sur l'auto-génération par reproduction sexuée des artefacts, mais au contraire sur *la virtualité et la diversité des trajectoires biologiques comme techniques*. Celle-ci peut selon nous être renforcée par la comparaison (mais non l'équivalence) entre les organes du corps et les parties des machines.

L'évolution technique, tout comme l'évolution biologique, emploie un même mot, qui ne trahit pas deux processus fondamentalement différents, mais cherche à traduire plutôt ce que veut dire évolution, ce qui fait la quiddité essentielle de cette notion. À savoir l'évolution à travers le temps de corps organisés aptes à inclure dans leur succession la virtualité du changement. Celle-ci se caractérise par la différenciation des fonctions, entraînant une spécialisation de certains membres, ou la dégradation de certains autres avec atrophie voire disparition des organes ou outils correspondants. Nous venons d'arguer ici deux choses applicables au corps ou bien des objets techniques, ou bien des objets organiques, sans pour autant évoquer une quelconque superposition des deux ensembles. De cette façon, dire de la grue qu'elle se spécialise ou *évolue*, à travers la *filiation* de plusieurs formes d'instruments de levage, autour du maniement de son *bras* s'avère la réalité technique d'un corps organisé dont la fonction conditionne les membres ou les parties, et non un sous-entendu anthropomorphique prétendant que la grue est artefact biologique et que l'évolution technique de la grue au cours des ans est une filiation d'ordre biologique ou reproductif. C'est le langage de l'organisation, qui peut s'employer pour les êtres vivants comme pour les objets techniques, qui rend fonctionnelle l'analogie entre la bio et la technoévolution. C'est précisément ce qu'a démontré notre partie questionnant le rapport entre organe et objet technique, à partir de l'analyse aristotélicienne de la causalité [cf.α.I.B].

⁵⁶³ (Simondon, 1989, p. 73)

Nous défendons donc l'hypothèse que les perspectives évolutionnistes soulignent une *analogie* entre bio et technoévolution, *non leur identité ou équivalence*. C'est également par cette analogie que nous venons d'expliciter la transmission (terme hautement biologique) du concept simondonien de technicité. En somme, les évolutionnistes n'induisent aucun principe de reproduction sexuée des artefacts entre eux, contrairement à ce qui est reproché à l'emploi des termes de « famille » ou de « lignée ». Ils n'assimilent pas radicalement les mécanismes de la technogenèse et de l'organogenèse : l'objet technique ne se reproduit effectivement pas à l'aide d'organes reproducteurs. Les objets ne se transforment pas strictement (ni ne se reproduisent, bien que cette allégation soit très certainement le fruit de l'ironie), c'est-à-dire n'évoluent pas de sorte que le silex soit l'ancêtre biologique du couteau, comme pressé par le milieu et la sélection (« naturelle »).

L'analogie entre évolution naturelle et évolution technique n'est aucunement une tentative pour rapprocher la nature et la technique, mais une manière de mettre en avant le processus d'évolution de ces domaines. Certes, cette analogie viable et qui existe doit être maniée avec précautions pour n'être pas mécomprise, car analogie ne signifie pas identité. Mais elle permet de questionner en des termes fondamentaux la notion d'évolution elle-même, c'est-à-dire la continuité ou la poursuite des formes appartenant à la même sphère (l'une biologique, l'autre technique, toutes deux distinctes). Elle ne prétend pas souligner une stricte similitude des mécanismes de ces deux phénomènes évolutionnaires, encore moins une similitude qui passerait par une théorie de la reproduction. Ainsi, il peut être argué avec Xavier Guchet que « pour les auteurs dits évolutionnistes, les faits techniques peuvent s'exprimer en images biologiques⁵⁶⁴. »

Considérer que l'évolutionnisme technique anthropomorphise les objets techniques relève à notre sens d'une mécompréhension ou d'une extrapolation du processus de pensée derrière la notion d'évolution technique. Le présupposé anthropomorphique prétextant invalider radicalement l'idée d'évolutionnisme technique repose selon nous sur une mécompréhension dudit évolutionnisme. Réciproquement, il serait erroné de considérer que l'emploi des termes de « filiation » ou d'« hérédité » ne fait qu'obscurcir la question de la technique, et que parler d'évolutionnisme technique revient à prendre un risque inutile, celui de l'anthropomorphisme mal compris. Car une fois écartée cette erreur, l'évolutionnisme technique prend toute son importance, à travers la conception métaphysique de la technique qu'il nous permet d'enrichir.

Si la première erreur faite par les détracteurs de l'évolutionnisme technique est de croire que l'analogie entre bio et technoévolution implique l'anthropomorphisme naturaliste des objets techniques, le second présupposé erroné est celui du *déterminisme* et de la linéarité de l'évolution technique.

L'évolutionnisme technique que nous défendons dans ces pages est accusé de présenter une vision déterministe du progrès, sur le modèle de l'évolution naturelle. Comme le note Xavier Guchet, les détracteurs de cet évolutionnisme critiquent une perception de la technique qui ferait

⁵⁶⁴ (Guchet, 2005, p. 84)

du temps un temps « pur, abstrait, orienté, dans lequel chaque objet trouve une place fixée d'avance⁵⁶⁵. » Pour eux, l'évolutionnisme technique impliquerait une lignée et une filiation déterministe – au même titre que l'évolution naturelle. Leroi-Gourhan, par exemple, parle de tendance et de déterminisme technique, concepts paraissant impliquer une puissance souterraine de changement écartant la question de l'innovation humaine au profit d'une règle d'évolution quasiment biologique et autonome. Selon nous, la confusion provient avant tout de ce que, puisque l'évolution naturelle porte en elle une manière de déterminisme dans la sélection des formes biologiques, l'évolutionnisme technique impliquerait également une forme de sélection déterministe et linéaire. Or, que l'évolution technique soit linéaire semble peu plausible, excepté à prétendre que les réalités techniques répondent à un plan naturel finaliste qui tire vers l'amélioration technique.

2. L'illusion de la ligne droite.

La question de l'évolution technique est à mettre en lien avec la pensée du *progrès* [cf.γ.I.B] et de l'innovation technique qui prédomine aujourd'hui, voire plus que jamais. La perception quotidienne du temps comme une ligne dont les éléments historiques sont sélectionnés par les circonstances l'un après l'autre (perception intégralement résumée dans le principe de *frise chronologique*), pousse à croire que le progrès technique est linéaire et déterminé. Ledit progrès est vu comme une série allant d'un état donné vers un état meilleur, du rudimentaire vers le sophistiqué, du moins vers le mieux. Néanmoins, nous proposons de penser que c'est la mise en ordre *a posteriori* des éléments techniques qui introduit cette représentation linéaire du déroulement de la temporalité technique. Les objets nouveaux semblent systématiquement remplacer des ancêtres plus obsolètes, par exemple à la façon dont ils sont présentés dans les musées ou dans les médias : le silex *puis* le couteau.

Nous considérons au contraire que l'unicité de l'amélioration que promeut la notion de progrès est un phénomène illusoire ou construit. Xavier Guchet suggère que « cette vision d'un progrès linéaire et inéluctable, diffuse dans les représentations, est étroitement liée à une manière de présenter, de classer les objets techniques dans le temps. La conception déterministe et linéaire du progrès technique est le fruit d'une méthode de classification des documents⁵⁶⁶. » La classification des outils dans le temps répond en réalité à un besoin ordonnateur, non à une temporalité déterministe par essence. Ce n'est pas l'évolution technique qui est orientée, mais la façon dont l'humain la perçoit ; du silex au couteau, la diversification et l'amélioration des lames à travers les époques montre une évolution qui pourrait analogiquement être comprise comme le *progrès* d'une lame rudimentaire *vers* une lame sophistiquée. Pourtant, la *lame* fait en vérité l'objet de multiples modifications qui ne sont pas consécutives ni sérielles mais bigarrées, abondantes et intraquables ; certaines formes sont pensées et abandonnées, d'autres menées à bout et oubliées, certaines s'imposent sur le long terme. De façon que le silex, le couteau cranté, le couteau à beurre, le

⁵⁶⁵ (Guchet, 2005, p. 192)

⁵⁶⁶ (Guchet, 2005, p. 102)

katana, le rasoir possèdent tous ce qu'il convient d'appeler une ou des lames, qui fondent toutes des possibilités, des besoins ou des prises en main différentes. En conséquence, le phénomène technique n'est pas véritablement de l'ordre du progrès d'une lame rudimentaire vers une lame sophistiquée, puisque ce progrès linéaire n'est qu'une façon commode de classer des formes dans le temps *a posteriori*. Selon Guchet, « la *classification* des techniques reflète les contraintes imposées par la matière à l'action de l'homme, et *organise l'ensemble des solutions dans un tableau ordonné qui permet la prévision*. C'est en ce sens que Leroi-Gourhan parle de déterminisme technique : les outils sont déterminés à associer telle forme de la lame à tel type d'emmanchement, pour tel usage déterminé sur tel matériau déterminé⁵⁶⁷. » Le progrès n'est donc progrès mélioratif qu'après coup. Il n'est linéaire et ordonné qu'après ordonnancement, ce qui permet par ailleurs de nous projeter dans l'idée d'objets futurs (par exemple la lignée de voitures à venir, ou d'objets *next gen*). L'histoire des techniques, elle, met en avant l'existence d'embranchements et de discontinuités, impactées par la part de contingence (disponibilité des matériaux, intentions politiques, innovations hasardeuses, nécessités sociales, etc.) des conditions extrinsèques et intrinsèques à la genèse technique. Simondon critique l'idée « qu'il y ait des lignées unilinéaires, un phylum, comme diraient les biologistes, dans l'évolution des techniques ; ça me paraît plutôt être de l'ordre d'une rationalité qui peut s'imposer en même temps à plusieurs peuples et dans plusieurs ethnies⁵⁶⁸. »

Il est donc erroné de penser que l'évolutionnisme technique ne serait qu'une manière de témoigner de la linéarité déterministe de l'innovation : ce serait perdre de vue la composante singulièrement contingente et foisonnante du concept de progrès. Or, contrairement à ce qui peut être prétendu, les théories évolutionnistes ne nient pas ces éléments historiques et sociaux. Loin de la fragiliser, elles appuient au contraire l'analogie entre techno et bioévolution. En effet, si le progrès technique n'est pas linéaire, le temps de l'évolution biologique *lui non plus* n'est pas linéaire et dirigé, voire prédictible, mais reste le lieu de bifurcations et de trajectoires, du normal et du pathologique. Il semble difficile d'affirmer, en dehors d'une perspective religieuse ou théologique, la persistance d'un progrès formel dans l'histoire des espèces prise comme ensemble des changements qui instaurent une forme de continuité (*mais non de linéarité*) de l'évolution. Par ailleurs, l'évolution naturelle est de moins en moins présentée sous la forme d'un progrès finaliste, au sens d'une amélioration des espèces qui finalement culminerait en l'homme, comme succédant à un plan naturel ou divin.

En dépassant la temporalité concrète de l'objet technique (comme forme actualisée et concrétisée par l'homme), pour proposer une analyse génétique de la temporalité technique (comme forme possédant le principe de son mouvement et ouvrant à un ensemble de nouvelles virtualités), nous avons donc initié une défense du rapport dynamique de l'objet technique au temps, nous permettant de penser l'évolution technique comme non linéaire et contingente. Nous

⁵⁶⁷ (Guchet, 2005, p. 105) Nous soulignons.

⁵⁶⁸ (Simondon, 2009, p. 120)

nous proposons de soutenir que la technique, dans ce rapport dynamique au progrès, ne s'autonomise pas vis-à-vis de l'homme. Au contraire, elle ouvre de fait à un ensemble de possibilités, comme toute évolution qui n'est jamais déterminée par l'humain et nécessite l'abandon du mythe du progrès ou de la technique moderne, tout en ouvrant précisément à la possibilité de récupérer ou renouveler notre rapport à la chose.

Si le progrès était une ligne, le comportement de celle-ci serait bien plus sporadique que la droite ascendante qui est généralement figurée. En conséquence, la notion de progrès (reprécisée) vient à l'appui de l'évolutionnisme continuiste tel que nous l'entendons : c'est-à-dire incluant la contingence et la multiplicité. L'évolutionnisme ne fait pas de l'évolution technique un ensemble linéaire et déterministe, qui prétendrait que la succession des formes techniques s'effectue de façon nécessaire, ni va dans le sens d'une amélioration.

En présentant les travaux de Simondon, nous avons montré qu'il était possible d'éloigner l'historicité humaine de la question de l'évolution technique et donc du progrès. Le progrès technique n'est plus celui de l'amélioration des objets techniques telle que l'entend l'homme. Il s'agit de décentraliser le progrès de l'homme, homme entendu comme milieu intérieur chez Leroi-Gourhan, lequel milieu intérieur guiderait et orienterait tout milieu extérieur.

En conséquence, *le progrès de l'objet technique n'est pas le progrès technique*. Il existe bel et bien de multiples améliorations et adaptations de l'objet technique (qui font passer du moteur à essence au moteur actuel, par exemple), et celles-ci participent indéniablement du progrès technique, c'est-à-dire du progrès de la technique suivant l'usage qu'en fait l'homme. Néanmoins, l'individuation de l'objet technique ne peut être entendue que s'il y a progrès de l'objet technique *de son propre point de vue*. « Seuls les progrès, les améliorations, les adaptations, qui pourraient être tenus pour tels du point de vue de l'objet lui-même, qui seraient constitutifs de son être même, peuvent être dits "génétiques" à proprement parler⁵⁶⁹. » Subséquemment, la familiarité des objets techniques entre eux ne provient qu'en partie du facteur externe qu'est l'homme. Ils ne descendent pas les uns des autres parce qu'un premier objet était chronologiquement utilisé avant le second, ni parce que le premier est plus perfectionné que le deuxième – quand le perfectionnement d'un objet n'est conçu que de façon restreinte, par rapport aux attentes humaines.

Un exemple peut préciser l'idée d'un progrès inhérent à l'objet technique, et non à l'homme : il s'agit du fameux exemple simondonien du moteur. Le moteur actuel peut être considéré comme plus performant que son ancêtre, mais uniquement du point de vue de l'usage circonstancié qu'en fait l'homme, pas du « point de vue » du moteur. Pour certains usages, un moteur de 1910 est supérieur à un moteur de 1956 : « il peut supporter un échauffement important sans grippage ou coulage, étant construit avec des jeux plus importants et sans alliages fragiles comme le régule ; il est plus autonome, possédant un allumage par magnéto⁵⁷⁰. » Par ailleurs, ledit moteur peut parfois

⁵⁶⁹ (Simondon, 1995, p. 22)

⁵⁷⁰ (Simondon, 1989, p. 20)

être réutilisé sur des bateaux de pêche (cannibalisation), et étendre les potentialités qu'il ouvre au-delà de l'automobile. Ainsi, étant donné la diversité des circonstances et déjà du point de vue de l'homme, il est difficile de déterminer si, *dans l'absolu*, le moteur de 1956 est réellement plus performant que celui de 1910. Du point de vue du moteur, ou plutôt depuis la question de la technicité essentielle du moteur, déterminer si le moteur de 1956 est supérieur au moteur de 1910 est tout bonnement impossible, puisqu'il est impossible de trouver des caractéristiques objectives, non relatives à un certain besoin humain et à certaines circonstances, de performance ou valeur du moteur. Le moteur à essence n'est pas un moteur situé dans le temps et l'espace, mais la concrétisation d'une succession continue de moteurs, ou « le fait qu'il y a une suite, une continuité qui va des premiers moteurs à ceux que nous connaissons et qui sont encore en évolution⁵⁷¹. » C'est-à-dire, non pas un objet mais une dynamique, un mouvement d'évolution constante et continue des objets.

Penser le progrès de l'objet technique du point de vue dudit objet annule la pensée classique du progrès comme d'une accumulation linéaire d'instances en gradation positive. Le moteur à essence, pour Simondon, n'est pas un objet précis, mais déjà une suite évolutive de fonctionnements motorisés. Le progrès n'est pas une somme, *mais une unité*. Dès lors, l'objet technique est continûment en présence, à chaque instant d'une temporalité monadique qui contient en elle les germes de son évolution. Ainsi, l'objet technique ne se forme pas *ex nihilo* mais participe d'un ensemble qui en renferme les prémisses.

À ce titre, comme dans une lignée phylogénétique, un stade défini d'évolution contient en lui des structures et des schèmes dynamiques qui sont au principe d'une évolution des formes. L'être technique évolue par convergence et par adaptation à soi ; il s'unifie intérieurement selon un principe de résonance interne⁵⁷².

On lit dans cette citation à quel point le langage de l'évolution naturelle est pertinent pour discuter la question de la temporalité de l'objet technique. Ce langage commun n'assimile pas la technoévolution à la bioévolution mais nous ouvre la possibilité de les *comparer* – car toutes deux fonctionnent selon un processus évolutif.

En conséquence, la perfection technique est un caractère pratique situé et continuellement reconduit, né de l'évolution technique. Ce qui est parfait à un moment fonctionne en réalité de façon optimale pour un usage donné, dans des circonstances particulières. La perfection de l'objet n'est pas un objectif à atteindre ; il ne s'agit pas d'une négativité vue comme *défaut* de l'objet, qu'il faudrait améliorer – le moteur à essence n'étant pas assez performant, par exemple, on chercherait une nouvelle facture pour rectifier son fonctionnement et le rendre plus efficace. Le perfectionnement technique est une réponse à une situation pour laquelle tel objet s'avère être ponctuellement, localement parfait. La perfection d'un objet, en somme, est facilement accessible ; à partir du moment où cet ordinateur sur lequel je tape ou ce stylo avec lequel je trace

⁵⁷¹ (Simondon, 1989, p. 20)

⁵⁷² (Simondon, 1989, p. 20)

ne montre pas de défaillance (la récalcitrance heideggérienne), il est parfait. Le progrès technique dans l'historicité humaine, visant au perfectionnement des objets techniques, reste finalement simple moteur de changement pour l'homme, qui recherche de nouvelles solutions extrinsèques pour régler ses problèmes. Le perfectionnement ainsi entendu est en un sens la notion du progrès technique du point de vue de l'humain.

Du point de vue de l'objet, ce perfectionnement reflète ou traduit plutôt une abstraction à visée idéale (le programme, plan ou schème de l'objet) dont la concrétisation, dans l'objet, est la poursuite ou réalisation.

Il s'ensuit que c'est parce que l'objet technique possède une spatialisation (milieu associé) et une temporalité (devenir), tous deux étroitement imbriqués voire confondus, que l'évolution de l'objet technique n'est pas déterminée par l'homme. Au lieu de se focaliser sur l'idée abstruse des progrès des artefacts au fil du temps, le dialogue entre la question du devenir et du mouvement qu'initie l'évolutionnisme technique nous permet de dépasser la conception purement instrumentale de l'objet. Ainsi, l'évolutionnisme technique ne renvoie pas par principe au progrès de la technique, ou des objets techniques, surtout à un progrès hors sol, pensé comme une ligne ascendante. De même, la notion d'évolution elle-même, qu'elle soit naturelle ou technique, ne tend pas nécessairement vers une idéologie orientée et prédictive.

À titre d'exemple, Xavier Guchet montre brièvement, en ouvrant la question de l'évolutionnisme aux approches évolutionnistes dans le domaine de l'*économie*, que cette notion peut évoquer divers fonctionnements voire référer à des mouvements contraires. L'économie évolutionniste, dont il ne s'agit pas ici de discuter la pertinence mais la façon dont est utilisée le terme d'évolution, propose des éléments de perspective intéressants. Elle relève de travaux intégrant la question de la transformation des sociétés dans l'approche économique et utilisant la parabole de l'évolution naturelle pour appréhender ces changements. "Our use of the term "evolutionary theory" [...] is above all a signal that we have borrowed basic ideas from biology, thus exercising an option to which economists are entitled in perpetuity by virtue of the stimulus our predecessor Malthus provided to Darwin's thinking⁵⁷³." De fait, l'économie évolutionniste renvoie à une évolution non orientée, non programmée et discontinue, dans laquelle les acteurs n'ont qu'une rationalité limitée les empêchant non seulement de saisir un mouvement général, mais encore de garantir son existence. "Over time, the economic analogue of natural selection operates as the market determines which firms are profitable and which are unprofitable, and tends to winnow out the latter⁵⁷⁴." On comprend ici que Richard Nelson assimile l'évolution économique et l'évolution naturelle non pas sur la base de la reproduction des individus, mais de la sélection de leurs formes ; ni sur la prédictibilité déterministe de l'évolution, mais sur la réalité des changements d'états. Cette perspective évolutionniste prend en compte l'inclusion d'aspects dynamiques dans l'émergence des phénomènes économiques, à quoi il faut entendre que le

⁵⁷³ (Nelson & Winter, 1982, p. 9)

⁵⁷⁴ (Nelson & Winter, 1982, p. 4)

concept d'évolutionnisme lui-même, fût-il rapporté aux milieux de l'économie ou de la technique, n'implique pas nécessairement la linéarité des formes, mais peut engager des conceptions non déterministes du changement et de ses bifurcations. Il convient de laisser le même bénéfice du doute à l'évolutionnisme technique, qui ne plaide ni pour l'engendrement (a)sexué des artefacts entre eux, ni pour la prévisibilité du progrès.

Les éléments mis en avant avec l'exemple de l'évolutionnisme économique rejoignent en cela l'évolutionnisme technique – et naturel. « Alors, peut-être ne faudrait-il pas trop croire à l'aspect unilinéaire de l'évolution technique [...]. *Ce n'est pas pour rejeter l'idée d'évolution*, mais pour dire qu'elle n'est peut-être pas unilinéaire ; elle est peut-être en éventail, elle est peut-être *proliférante comme une évolution naturelle*⁵⁷⁵. » L'évolutionnisme technique n'ignore donc pas la compossibilité sous-jacente à l'histoire des techniques, encore moins lorsqu'il réfère au concept d'évolution. Penser de l'évolutionnisme technique qu'il tente par principe d'appliquer une organisation aux mouvements irréguliers de la réalité technique revient à mécomprendre la notion d'évolution, qui ne présuppose aucune linéarité univoque. L'évolution technique et l'évolution naturelle figurent un même mouvement ; une multiplication des trajectoires temporelles portant diverses directions et invalidant tout déterminisme strict.

En dernier lieu, un évolutionnisme technique qui prétendrait attester d'un mouvement temporel objectif, nécessaire, serait la porte ouverte à une pensée de la technique purement rationnelle, et substantiellement distincte de toute portance sociale ou symbolique. Or, il est entendu que de nombreux auteurs critiqués pour leur parti-pris évolutionniste défendent vertement la dimension symbolique et sociale de la technique – nous l'avons notamment vu chez Simondon et Leroi-Gourhan. Ainsi, *ni le changement biologique ni le changement technique ne sont des mouvements orientés et rationnels ; et ni l'évolution biologique ni l'évolution technique ne se réclament d'une temporalité linéaire et déterministe.*

*

Évolutionnisme biologique et évolutionnisme technique, même lorsqu'ils sont assimilés par analogie, réfèrent proprement à deux mouvements du changement irréductibles l'un à l'autre, pour habiter deux sphères différentes. De sorte, l'évolutionnisme technique ne renvoie jamais à une forme de réductionnisme biologique. Il n'est pas lieu de dire que l'objet technique appartient à une lignée évolutive dont l'artefact contemporain est le point d'aboutissement ; de considérer par exemple que le couteau « aboutit » le silex étant donné leur similarité d'usage. L'évolution technique, malgré l'influence qu'a sur elle la notion de progrès et qui a tendance à lui donner l'apparence d'une frise chronologique, n'inclue d'aucune façon les notions de déterminisme, de linéarité (encore moins de reproduction (a)sexuée et anthropomorphe des artefacts entre eux). Ainsi, le même Leroi-Gourhan qui écrit que « la technicité n'est qu'un fait zoologique⁵⁷⁶ » précise que ces deux ordres, malgré une similitude certaine, ne sont pas radicalement superposables.

⁵⁷⁵ (Simondon, 2009, p. 121) Nous soulignons.

⁵⁷⁶ (Leroi-Gourhan, 1965, p. 152)

« C'est un processus global qui fait qu'à un moment donné l'outil a agi comme un prolongement du corps, mais il y a quand même une césure qui ne peut être ignorée, d'autant plus que le progrès technique ne peut tout à fait être assimilé à une suite de mutations biologiques⁵⁷⁷. »

Dans le même ordre d'idée, il est primordial de ne pas mécomprendre la notion de continuisme que nous mettons en avant. Un évolutionnisme continuiste ne cherche pas à décrire (ni créer) une idéologie du progrès, déjà critiquée ci-dessus, et ne prétend pas trouver de continuité (qui serait par ailleurs ultimement fictive) entre toutes les formes d'objets techniques, par exemple de filiation entre le parapluie, la machine à coudre et la table de dissection. Les rapports de nombreux objets entre eux sont en réalité incommensurables ; « au sens où [la plupart des] artefacts appartiennent à des univers d'usage et de sens entièrement différents. Aucune continuité d'aucun ordre (technologique, symbolique, d'usage, etc.) ne peut être établie entre [eux]⁵⁷⁸. » Cependant, la discontinuité dans l'histoire des objets techniques n'implique pas la discontinuité de l'évolution technique. L'innovation technique ne se fait pas à partir de rien mais par réagencement de l'existant⁵⁷⁹, comme nous avons vu avec Aristote que la *technè* prolonge la *physis* et qu'elle l'imite. D'où le postulat anthropologique que nous décrivons, qui ramène ontologiquement l'homme à la technique, en disant que l'abstraction technique prend corps dans des réalisations techniques (les objets) issues originellement des reconfigurations de la *physis* par le développement spécifique de l'intelligence, de l'intention et de l'imagination humaines. Par conséquent, nous en venons à considérer que l'évolutionnisme technique est continu, non pas dans les formes (circonstanciées) de ses objets, mais dans son essence même. L'essence de la technique est substantiellement cohérente, qu'elle prenne la forme du parapluie ou de la machine à coudre, bien que ces étants appartiennent à un champ trop vaste pour impliquer une quelconque uniformité ontique.

Cette étude de *l'évolutionnisme continuiste* de la temporalité technique vient répondre à la critique fondamentale qui accuse la technique de s'autonomiser et de se briser en une technique moderne, bien plus dangereuse qu'une technique ancienne, sans pourtant reconnaître ou admettre la responsabilité de l'homme dans l'actualisation et la virtualisation du réel par la technique. Car c'est bien l'homme qui ouvre et ferme le réel à certaines possibilités lorsqu'il crée, invente ou poursuit le développement des objets techniques. Nous pensons que l'homme s'illusionne sur la place de la technique dans des évolutions qui sont également de son fait et dont il ignore

⁵⁷⁷ (Leroi-Gourhan, 1982, p. 171)

⁵⁷⁸ (Guchet, 2005, p. 119)

⁵⁷⁹ À titre d'exemple comparatif, c'est également de cette façon que l'évolutionnisme économique est conçu. "In biological evolution, differential reproduction rates of phenotypes possessing different genetic inheritances drive the selection dynamics. In models of economic selection, expansion of profitable firms relative to unprofitable ones plays an analogous role. But in cultural selection systems, as contrasted with purely biological ones, there is *as well the possibility of imitation*. In the selection dynamics of the models we shall build, often both mechanisms will be at work." (Nelson & Winter, 1982, p. 142) Nous soulignons.

l'anticipation ou la gestion, c'est-à-dire dont il éloigne de lui la responsabilité. En effet, nous avons montré dans cette partie le statut structurel de l'intention technique, véritable mode de la connaissance du réel et fondement épistémologique de la fabrication chez l'homme. Nous avons donc pu avancer que le réel est cet état ou *lieu* hybride, ouvert à sa qualité de *potentiel* où se crée ce qui est, par l'actualisation. L'homme habite donc le monde à l'appui et grâce à cet évolutionnisme technique, c'est-à-dire depuis une situation dans laquelle l'une des formes d'actualisation du virtuel provient du médium technique. Hadi Rizk écrit que « le donné devient ainsi *situation*, en étant dépassé par une réalité humaine, laquelle est *là* en même temps qu'elle est *par-delà son être-là*⁵⁸⁰. » Le donné est ici dit *dépassé*, non parce qu'il serait maîtrisé par l'homme, mais parce que l'homme lui donne du sens au-delà de sa facticité, de sa présence immédiate, de son statut, justement, de donné. Le donné est alors *lieu, situation, position*, c'est-à-dire actualisation temporaire et temporalisée. Elle est donc éphémère et prise dans le temps, car notamment issue du potentiel modificateur qu'est le Dasein – la réalité humaine nous dit Rizk, c'est-à-dire l'humain en tant qu'il est le *là*, ce qui est précisément toute l'essence de sa réalité. C'est en cela que l'homme est spatialement et temporellement configurateur de monde, et peut réaliser son être via la technique. Formulé autrement, le Dasein est donc spatialisant (habitat) tout autant que temporalisant (horizon).

À l'aide des précédents développements, nous entreprenons d'assimiler la technique non plus à un moyen, à une pratique aride, mais bien à une composante ontologique de l'homme, à une structure inséparable de la condition du Dasein. La sphère humaine ne peut se départir du fait technique, qui s'avère moins l'un des éléments de sa situation que la disposition existentielle qui fait de l'humain ce qu'il est. « Nous reconnaissons un *être-au-monde* de la praxis en même temps que la technique se donne comme une *invention* du monde⁵⁸¹. » Il convient donc de reconnaître la réalité de la technique *en tant que* mouvement ou activité performative de l'homme, de laquelle provient l'actualisation du virtuel, la prise de sens et le dépôt de sens dans le monde, ou plutôt l'usage du monde en sa qualité de dépôt (Gestell). L'activité technique invente ici le monde réel grâce à ce qu'il possède de virtuel, d'à venir, et le chapeaute ou le conclue continûment via la concrétisation de la technique, c'est-à-dire via la création de l'objet technique, de l'activité ou de la méthode technique.

Nous avons déjà dit que la conception de l'objet technique comme mouvement de concrétisation entre la virtualité et la matière concrète permet seule d'assurer à l'objet technique une réalité d'existence viable. L'élément qu'il nous faut remarquer, ici, c'est que l'objet technique ouvre lui aussi à un ensemble de virtualités nouvelles. En tant que vecteur d'invention du monde, il conditionne donc la sphère humaine et l'être de l'homme. La technique en ce sens apparaît dans le monde conditionnellement à l'homme, et conditionnant de fait l'homme. Il y a circularité, ou « réciprocity totale⁵⁸² » de l'ontologie de l'homme et du médium technique. Dans un langage issu

⁵⁸⁰ (Rizk, 2018, p. 150)

⁵⁸¹ (Rizk, 2018, p. 193)

⁵⁸² (Rizk, 2018, p. 193)

de la phénoménologie heideggérienne, le Dasein est donc spatialisant (habitat) tout autant que temporalisant (horizon).

**

« Vivant pauvrement doté par la nature, peu spécialisé et néoténique, l'homme s'est outillé pour survivre⁵⁸³. » N'ayant pour se protéger ni griffes, ni crocs, ni carapace, ne sachant pas marcher avant plusieurs années, etc., la primaire inadaptation de l'homme au monde introduit à la fois son habitat et sa temporalité sur le plan d'une nécessité comblée par la technique. Lorsque nous avons étudié la main comme organe emblématique de la teneur technique de l'homme, nous avons repensé la critique qu'Aristote adresse à Protagoras ; le mythe d'Épiméthée qui fait de l'homme l'animal non-spécialisé par excellence porte une germination positive, en lui accordant au contraire le choix de son outillage. C'est parce que l'homme ne possède pas, si nous voulons définir sa situation par la négative, de crocs ni de mâchoire puissante, qu'il doit trouver un moyen de suppléer à l'action de ses dents, en introduisant l'outillage rudimentaire du couteau. En « se dégageant⁵⁸⁴ » de l'action des dents, le couteau s'en rend indépendant et rend de fait les dents indépendantes de la découpe. Cette mise à distance assure à l'outil une positivité émancipatrice qui le prédétermine à compléter une fonction humaine ou ambitionnée par l'homme. Dès lors, l'outil n'est jamais ce qui *est* dans le monde sans l'homme – tant sur un plan matériel (l'outil ne serait pas fabriqué ou utilisé) que sur un plan ontologique (l'outil ne serait pas reconnu en tant qu'outil). L'outil est donc ce qui n'apparaîtrait pas dans le monde sans l'homme, en ce que l'homme le réalise ou l'intente. Cette situation ontologique de dépendance à l'homme fait de l'outil un étant paradoxal.

Certes, le couteau comme ce qui se dégage des dents se dégage de toute la nature : il appert proprement étranger ou in-superposable à cette sphère et se surajoute au monde via l'homme, par la médiatisation humaine, donc par l'historialité propre à l'homme. Quand il est pris en main dans l'acte immédiat de manger en se servant d'un couvert, de couper un fil qui dépasse voire d'agresser quelqu'un, le couteau est ramené au monde dans sa valeur d'usage (fût-elle étrangère à l'action des dents), en ce qu'il médiatise l'homme et son intention dans le monde. C'est de cette façon que l'outil peut adéquatement être qualifié de troisième membre, ou de troisième terme, entre l'agir de l'homme et son milieu. L'outil est donc cette troisième chose qui pourrait ne pas être ou ne serait pas, dans l'environnement naturel. Néanmoins, l'outil fait partie de l'environnement « naturel » de l'homme. L'outil est toujours objet humain, intrinsèque à l'habitat, au milieu et au temps humain. Il n'y aurait pas d'homme en sa spécificité anthropologique sans

⁵⁸³ (Guchet, 2005, p. 230) Selon une intéressante remarque de Sloterdijk, cette naissance somme toute précoce de l'être humain pourrait aller jusqu'à caractériser l'échec de « son être-animal et son demeurer-animal. » (Sloterdijk, 1999, p. 37) Ici « s'accomplit la révolution anthropologique – l'ouverture par explosion, la transformation de la naissance biologique en un acte du venir-au-monde. » (Sloterdijk, 1999, p. 36)

⁵⁸⁴ (Rizk, 2018, p. 63)

l'outil, ni d'outil reconnu comme tel sans l'homme. *Dès lors que l'homme apparaît dans l'équation du vivant, la technique est donc environnement elle-même et en entier.*

Notre thèse corrèle donc la strate organique à la pensée phénoménologique de l'ouverture ontologique de l'homme au monde. L'évolution humaine place à l'aide de la technique, dans le monde qui l'entoure, la puissance que possèdent en interne les autres vivants – couteaux et fourchettes remplacent griffes et crocs. L'insuffisance même des moyens naturels dont l'homme dispose « acquiert la valeur d'un document préhistorique : c'est le congé définitif que l'instinct reçoit de l'intelligence⁵⁸⁵. » Ici, Bergson ne signifie aucunement que l'homme est intelligent et que l'animal n'est qu'instincts [cf.β.II.A], mais nous permet de traiter la question du propre de l'homme sous l'angle de la nécessité. Le fonctionnement vital de l'homme ne diffère pas du fonctionnement des autres animaux, impliquant l'usage des potentialités organiques dans l'objectif (entre autres) de la survie de l'espèce. Pourtant, il introduit la sphère de la technique à cet effet.

C'est parce qu'il est pré-historiquement nécessaire, suite au manque d'éléments organiques spécialisés à sa disposition, que l'artificialité fait essence chez l'homme et prend instance dans la fabrication technique. Selon nous, l'usage bergsonien de « préhistorique » pourrait ne pas renvoyer uniquement à la période relative (Paléolithique, Mésolithique, Néolithique), mais également à la *non-inclusion de l'homme dans sa propre historicité*. C'est à partir du moment où l'homme prend acte de ses besoins et du mode technicien qu'il a à disposition pour y répondre, par le mouvement de l'intelligence, qu'il se constitue en tant qu'homme, c'est-à-dire *commence de faire histoire*. L'homme entre alors dans la temporalité au sens fort, il se fait Dasein depuis la compossibilité d'une intelligence à visée notamment fabricatrice. La technique est non seulement une nécessité structurelle pour construire la sphère humaine ou l'habitat humain, elle est également le fondement temporel de l'anthropogénèse. La date à laquelle l'apparition de l'homme en tant qu'homme est introduite n'est-elle pas « le temps où se fabriquèrent les premières armes, les premiers outils⁵⁸⁶ » ? À quoi nous ajouterions dans une perspective plus large, les premiers objets, tout simplement ; objets récipiendaires, objets de culte, de pêche, de taille, de cueillette, d'artisanat, de calligraphie⁵⁸⁷, etc. L'homme traverse le temps via le médium technique qui façonne une quotidienneté, et à cette quotidienneté co-existe l'immédiateté du rapport au temps. Le Dasein est ici historial en ce qu'il est temporalité, c'est-à-dire quotidienneté et technicité.

Dans cette perspective, où les objets techniques prolongent par essence le corps et l'habitat humain, le progrès technologique devient le logique prolongement de l'évolution de l'homme. On trouve chez Benoît Timmermans la remarque suivante, que : « la technogénèse récapitule et

⁵⁸⁵ (Bergson, 2013, p. 155)

⁵⁸⁶ (Bergson, 2013, p. 138)

⁵⁸⁷ (Le Guin, 1986/1996)

prolonge l'onto et la phylogénèse⁵⁸⁸. » La phylogénèse (histoire évolutive des espèces) et l'ontogénèse (ensemble des facteurs du développement progressif d'un organisme) sont généralement opposées, d'où l'intérêt de cette citation qui les lie quant à leur situation technique (leur lien ou lieu commun, la technogénèse). L'évolution générale de l'espèce et le développement individuel du Dasein sont ici associés sur et par le plan technique. Un exemple caractéristique de cette assertion nous est donné par Bernard Stiegler, avec le néologisme « épiphylogénèse⁵⁸⁹ », qui désigne l'ensemble des facteurs de l'évolution de l'espèce humaine.

D'une part, ce terme se compose de phylogénèse. Cependant, Stiegler définit la phylogénèse comme *la genèse de l'espèce*, tout en ajoutant « ou plus généralement du *phylum*⁵⁹⁰. » L'étrangeté de cette précision relève possiblement d'un abus de langage fréquent, qui assimile le phylum au *taxon* – c'est-à-dire à toute terminologie conceptuelle permettant de regrouper des organismes vivants sur la base de caractères communs. En effet, le sens commun de phylum est autrement celui de « l'embranchement », deuxième niveau de classification des espèces dans la classification classique, développée à partir de la nomenclature linnéenne. Or cette classification classique est fondée sur le naturalisme fixiste de Linné qui, en rédigeant son *Systema Naturæ* de 1735, n'avait pas encore connaissance des théories évolutionnaires de Lamarck et Darwin et cherchait entre autres à établir l'organisation du système divin selon des critères morphologiques de ressemblance entre les espèces. La classification classique post-linnéenne qui utilise le terme de phylum est aujourd'hui opposée à la classification précisément phylogénétique, terme qu'emploie Stiegler.

D'autre part, le terme épiphylogénèse contient (*surtout*, pourrait-on dire) épigénèse. Il désigne l'ensemble des facteurs de développement (ontogénèse) qui ne sont pas génétiques. On retrouve le préfixe –épi (en grec, « au-dessus de ») dans le terme plus usuel d'épigénétique. Cet emploi étymologique laisse entendre une théorie évolutionnaire lamarckienne, c'est-à-dire *qui suppose l'hérédité de l'acquis*, et englobe donc la passation héréditaire en des termes *autres* que la passation spécifiquement génétique. Cette épigénèse implique précisément les processus ontogénétiques.

Nous retrouvons bien dans le terme stieglierien d'« épiphylogénèse » la réunion de la phylogénèse et de l'ontogénèse que la technogénèse, selon Timmermans, « récapitule⁵⁹¹ ». Or, l'épiphylogénèse selon Stiegler configure d'une certaine façon l'artefact, puisqu'elle permet de référencer trois formes mémorielles. La mémoire germinale (ou génétique) formée par le génome lui-même (A). La mémoire somatique (ou *épigénétique*, nerveuse, neurologique) formée par les traces de certains *vécus* spécifiques dans l'organisme biologique. Un exemple simple peut renvoyer aux diverses études traitant de l'impact des famines – événements vécus – sur l'organisme biologique des descendants des individus touchés par les famines (B). Enfin, la

⁵⁸⁸ (Hottois & Chabot, 2003; Timmermans, 2003, p. 99)

⁵⁸⁹ (Stiegler, 2018, p. 205) Les définitions des termes qui suivent sont également disponibles sur le site arsindustrialis.org. Pour plus de détails sur l'école de pensée dominante mais non consensuelle qu'est la classification phylogénétique, nous renvoyons à la cladistique de Willi Hennig.

⁵⁹⁰ (Stiegler, 2018, p. 205)

⁵⁹¹ (Hottois & Chabot, 2003; Timmermans, 2003, p. 99)

mémoire épiphylogénétique, constituée de l'ensemble des mnémotechniques permettant d'hériter d'un passé qui n'a pourtant pas été vécu (C). Contrairement aux deux précédentes (A et B), qui sont des mémoires biologiques, cette mémoire (C) est une mémoire *artefactuelle*, spécifique au processus d'homínisation. Elle renvoie au fait anthropologique de la constitution par l'homme d'un milieu d'artefacts qui sont les supports techniques de sa mémoire : récits oraux, écrits, stockage papier, stockage informatique, stockage physique (monuments aux morts, catacombes, ossuaires, bibliothèques, musée, etc.).

C'est effectivement l'ontogénèse et la phylogénèse, à la fois, que la technogénèse vient ici récapituler, et que peut-être cette excellente expression de Dominique Bourg cherche à traduire. « L'humanité s'est [...] construite hors d'elle-même, sur le *fond* d'un édifice exosomatique, artificiel et objectif, c'est-à-dire par la constitution d'un réseau d'artefacts tant linguistiques qu'utilitaires⁵⁹². » Produit d'une évolution stratifiée ou multi-planaire, l'homme provient et se crée à partir du fond (notons le lexique très heideggérien de cette expression) exosomatique de ce qui est en dehors de lui, à l'extérieur du corps. Par exemple, nous lisons chez Canguilhem que la régulation thermique biologique, interne chez l'animal, devait être presque intégralement entreprise chez l'homme par des moyens techniques externes. Dans cette perspective, le fond sur lequel l'homme forme cet édifice exosomatique, en surajoutant au monde les objets techniques, est déjà et avant tout artificiel, en ce sens que la *physis* appelle d'ores et déjà la *technè*. La différence entre ces deux entités conceptuelles n'est point leur matière, puisque toute technique provient de matières naturelles agencées différemment, de sorte que la *physis* pourrait – au titre de *potentia* – produire la *technè* elle-même, si un principe de causation intentionnel (qui ne soit pas autrement appelé l'homme) agençait ses divers éléments à dessein. La différence entre *technè* et *physis* s'appuie sur la valeur d'ajout tributaire de l'homme, compris comme le médiateur qui porte naissance de la *technè* parmi la *physis*. Au contraire, l'organisme, par définition endosomatique (ou tout simplement somatique, étant *soma* lui-même), ne peut appartenir d'office au fond artificiel et objectif de cet édifice exosomatique que bâtit l'homme. Ce premier outil qu'est l'organe témoigne donc du fait que tout outil ne soit pas à ramener à l'artifice, mais bien à une forme d'organisation essentielle, qui se centre sur le corps chez l'animal et peut aussi s'ex-centrer (via la technique, via le langage, etc.) chez l'homme. Dans cet ensemble théorique, la technique exosomatique participe d'une exigence vitale endosomatique chez l'homme, qui développe machines et outils pour créer « à l'extérieur du corps, un ensemble de conditions plus favorables au maintien de son équilibre et à la conservation de sa vie⁵⁹³. »

Subséquentement, il peut être dit de l'objet technique qu'il est certes pour l'homme un moyen, au sens premier de l'outil et de l'instrument, mais également une nécessité à la fois biologique et ontologique et, en conséquence, un *milieu* ; celui de l'apparition de l'homme sur le plan anthropotechnique, c'est-à-dire sur le plan de l'anthropos en ce que la technique le détermine dans son interaction au monde. Mais s'il semble plus familier de parler du milieu d'un organisme que

⁵⁹² (Bourg, 1996, p. 159) Nous soulignons.

⁵⁹³ (Mumford, 1950, p. 20)

du milieu (associé) de l'objet technique, ce point onto-anthropologique nécessite pourtant d'être pris en charge plus avant. La technique est ici le mi-lieu grâce auquel l'homme manifeste sa position ontologique dans le monde, en tant qu'il engendre très précisément une condition ou sphère humaine, « une *situation relationnelle* authentiquement humaine⁵⁹⁴. »

Pourtant, si la *technè* participe effectivement de la réalisation de la sphère humaine, comment comprendre nos impressions de rupture, comment comprendre l'instrumentalisation des étants, le sentiment de dislocation entre technique ancienne et moderne ? Comment comprendre l'urgence des discours et imaginaires contemporains, comment comprendre les enjeux transhumanistes ? D'où vient l'urgence qui s'applique effectivement aux technosciences contemporaines si nous n'admettons aucun changement d'essence passant d'une technique classique à une technique moderne ? De façon générale, pourquoi l'interdit technologique trahit-il une opposition dualiste entre culture et technique, un procès de la technique par la culture [cf.γ.II.C] ? Pourquoi l'objet technique n'est-il pas ou rarement considéré comme un objet culturel ? Car si notre assertion est correcte, et que non seulement la *technè* entre perpétuellement dans le cadre de la *physis*, mais qu'elle est essentiellement continuïste dans son rapport au temps et son association au milieu, il nous faut encore comprendre d'où provient « l'élément inquiétant⁵⁹⁵ » qui pousse Heidegger à diviser l'essence de la technique en deux et Albert Camus à écrire son célèbre éditorial du 8 août 1945 dans le *Combat*.

On nous apprend, en effet, au milieu d'une foule de commentaires enthousiastes que n'importe quelle ville d'importance moyenne peut être totalement rasée par une bombe de la grosseur d'un ballon de football. [...] Nous nous résumerons en une phrase : la civilisation mécanique vient de parvenir à son dernier degré de sauvagerie. Il va falloir choisir, dans un avenir plus ou moins proche, entre le suicide collectif ou l'utilisation intelligente des conquêtes scientifiques⁵⁹⁶.

Si la situation relationnelle authentiquement humaine (de laquelle participe la technique) semble menacée par ladite technique, il nous faut discuter des ruptures onto-anthropologiques auxquelles mène ou semble mener l'évolution de la technique. La technique porte-t-elle fondamentalement une menace ontologique, dans ses virtualités de modification du milieu humain ou dans son potentiel de rupture de notre temporalité ?

⁵⁹⁴ (Carrozzini, 2009, p. 39) L'auteur souligne.

⁵⁹⁵ (Heidegger, 1954/1958a, p. 19)

⁵⁹⁶ (Camus, 1945, p. 1)

Partie γ

Critiques des ruptures : une
pensée du continuisme
technique.

I. La technique, une menace ontologique ?

« Tant que vous vous contractez dans votre vide, vous pouvez encore penser être en contact avec l'Un, mais dès que vous patrouillez de la glaise, fût-elle électronique, vous voilà déjà devenu un démiurge, et qui s'engage à faire un monde s'est déjà compromis avec l'erreur et le mal. »

~ Umberto Eco

Après avoir étudié le rapport à l'homme du milieu technique d'une part et de la virtualité technique d'autre part, nous devons avancer un ensemble de questionnements qui témoignent d'un conflit entre culture et technique, à savoir la menace que la technique fait peser sur la sphère d'existence de l'homme. Les modifications de milieu et de temporalité qu'entraîne la technique peuvent aisément être envisagées comme des menaces ontologiques. Si le geste technique est un geste vital, créateur de besoins, de solutions et de régimes d'existence, il crée cependant « un danger de désadaptation⁵⁹⁷ », de sorte que la technique qui fait culture semble également la menacer. Dans cette partie, nous n'allons pas nous demander si la technique est aujourd'hui une menace pour l'humanité, dans quelle mesure, quelles sont les lois ou le cadre éthique à adopter, etc. Cette partie s'intéresse non pas aux dangers effectifs ou non que peut initier la technique, mais bien à l'idée sous-tendant ou faisant naître la perspective de tels dangers. Pourquoi croyons-nous, ou entendons-nous de plus en plus, que la technique nous menace ? Cette assertion implique-t-elle, dit-elle quelque chose de l'idée que nous nous faisons de la technique ?

Au quotidien, la technique est aujourd'hui accusée de mettre en danger l'environnement et le vivant, que ce danger passe par la pollution, les armes de guerre, la surveillance sécuritaire, l'IA ou l'ombre de l'eugénisme, ce qui pousse Xavier Guchet à prononcer cette généalogie extraordinaire.

La technique est à l'origine la solution d'une incompatibilité survenue dans le système que l'homme forme avec le monde. Or cet ensemble d'outils séparés, isolés, qui exprime un point de vue élémentaire sur le monde naturel, finit par se constituer en monde humain. [...] Le système que l'homme forme avec cette nouvelle réticulation technico-géographique qui est un monde humain finit à son tour par se sursaturer, c'est-à-dire qu'une tension, une incompatibilité apparaît dans le système. C'est pourquoi la technique, qui était une solution, devient un problème⁵⁹⁸.

Il nous faut donc étudier en quels termes se pose la question du danger technique. Comment se pourrait-il que ce qui fait culture, ce qui fait sphère d'existence, ce qui fait monde humain, le mette également en péril ?

Cette partie questionne la responsabilité de la technique dans la mise en danger qu'elle est aujourd'hui accusée de mener. Elle vise à défendre l'idée d'une forme de continuisme dans l'essence de la technique, garantissant sa quiddité et s'opposant à la conception d'une division formelle de la technique en une technique moderne et une technique ancienne. Cette défense nous

⁵⁹⁷ (Simondon, 2014b, p. 320)

⁵⁹⁸ (Guchet, 2010, p. 110-111)

permet de réinvestir le poids et l'impact de la technique sur la sphère de l'humain, comme structure onto-anthropologique dont les effets n'ont jamais été annexes. Mais elle nous permet surtout, et avant toute chose, de confronter la perspective contemporaine mettant en avant l'autonomisation de la technique moderne et la déresponsabilisation humaine.

Nous allons soutenir l'hypothèse selon laquelle les auteurs qui soulignent une divergence entre technique ancienne et technique moderne, sur la base du sentiment antagoniste que fait aujourd'hui naître la technique dans nos sociétés, témoignent en réalité d'une mutation onto-anthropologique dont la technique, au lieu d'être le déclencheur ou la cause, est un symptôme. Nous allons montrer que les changements anthropologiques, les changements de modes de production et de moyens de fabrication, qui soi-disant proviennent de la technique et forcent un nouveau rapport arraisonnant entre l'homme et les étants, résultent en réalité d'une évolution de la manière dont nous esquissons notre propre ontologie du monde et de notre temporalité, laquelle évolution nous pousse à transformer notre rapport à la technique. L'augmentation des possibilités ontiques que l'homme a de commettre le monde ayant renforcé sa capacité à instrumentaliser les étants, et donc à concevoir l'être des choses comme appropriable, il devient nécessaire de décentrer le sentiment d'un danger imminent de la question de la technique elle-même, pour la resituer sur notre conception de l'être de la temporalité et de la chose. Sans nier l'évolution des objets techniques, cette approche nous permet de résoudre la divergence d'apparence entre technique moderne et artisanale, dont le déracinement provient d'abord du détournement ontologique de la technique, de la manière dont elle est envisagée et de la façon dont sont conçus et considérés les objets techniques. Cette manière de penser une technique janusienne (ancienne-moderne) atteste selon nous d'une nouvelle confusion entre être et étant.

Bien loin de penser la technique comme moyen en vue d'une fin de l'évolution humaine ou comme médium s'autonomisant et nous forçant à instrumentaliser le monde, nous allons présenter en quoi il est fondamental de toujours considérer la technique comme création constante de notre espace existentiel. Seule cette approche peut garantir de dépasser la crainte d'un danger technique, en réappropriant la technique à l'homme et en le réinvestissant de sa responsabilité dans sa conception de l'être du monde, et de ce qu'il en fait.

Cette partie ouvre donc la perspective plus vaste encore de comprendre la façon dont il doit être refait une place à la technique dans la sphère culturelle humaine, et la façon dont la technique va s'y refaire une place par le déploiement d'imaginaires techniques forts, comme le transhumanisme. Si le préjudice qui dépossède aujourd'hui la technique de son fond humaniste ou culturel résulte d'un appauvrissement dans la compréhension de l'essence de la technique elle-même, mais aussi du monde et plus généralement de sa matérialité ou substance, ces imaginaires techniques vont garantir à la technique une nouvelle visibilité. Ils en font un objet impossible à décorréliser de l'humain, et ce non sur la base d'une dépendance accidentelle et dangereuse mais d'une disposition ontologique primordiale. En l'analysant comme le témoignage d'une transition des imaginaires humanistes aux imaginaires techniques, le deuxième chapitre de cette partie tâche de montrer que le transhumanisme nous invite à repenser notre conception humaniste de la technique, en en soulignant la dimension essentiellement culturelle.

Pour expliciter ces éléments, nous allons commencer par manifester l'impact de l'évolution du regard que l'homme porte sur le monde lorsqu'il en constitue la substance, en considérant le monde comme un ensemble de choses dont l'ontologie, en Occident, est grandement influencée par une métaphysique aux tenants ontiques, ramenant par exemple la choséité à l'*extensio* cartésienne. Cette évolution de la conception de l'essence du monde accompagne la mise en place récente d'une différence formelle entre technique moderne et technique artisanale. Ce sont les débordements de cette technique « moderne » qui forceraient la nature (ontologiquement entendue comme *physis*) à *rendre raison*.

Comme le laisse présager la partie précédente, qui argumente en faveur d'une perception continuiste de l'évolutionnisme technique, nous réfutons cette scission de l'essence de la technique. Nous soutenons que c'est bien plutôt le regard (phénoménologique) de l'homme sur la technique qui se modifie, plutôt que l'essence même de celle-ci, que nous qualifions de continue et indivisible en somme. Si les formes des objets et systèmes techniques évoluent, l'essence de la technique toutefois reste la même. Par conséquent, nous mettrons ensuite ce qui est nommé « technique moderne » en perspective, grâce à l'étude plus approfondie de l'évolution des notions de progrès et de production qui la constituent. La perception erronée de cette rupture ontologique doit en réalité être reportée sur diverses transformations ontiques, survenues dans une temporalité courte. Ainsi, dans *la suite logique* de nos chapitres sur l'habitat et la virtualité, nous ferons le lien entre la sphère technique comme milieu (impactée et qui impacte la vision substantielle du monde et de l'utilité), et la sphère technique dans son ampleur temporelle (liée à la notion d'évolution et de progrès). Ces éléments nous permettront de réétudier les fondements et le bien-fondé de la menace ontologique que semble aujourd'hui induire la technique.

A. Altération du milieu : le dépôt du monde.

1. La crise de l'habiter.

En ayant d'emblée placé la question de la technique sur le plan spatial, nous avons cherché à dépasser l'hypertélie de la technique elle-même, en refusant de n'y voir que la réalisation dans le temps d'un progrès autonomisé et clos. C'est par la crise de l'habiter, du *milieu* entendu comme fondement ou sphère de la culture humaine, que s'initie donc ce questionnement. Mais faut-il simplement dire que l'homme a évolué dans des espaces de plus en plus restreints, et que la surpopulation détruit la viabilité de nos habitats ?

Lorsqu'Heidegger thématise une crise de l'habiter, il ne réfère pas à la crise du logement vécu qui fait de l'appartement, de la maison, une ressource chère et prisée dont la rareté asphyxie nos villes⁵⁹⁹. La question que pose Heidegger se situe dans la suite (onto)logique de son

⁵⁹⁹ « Si dur et si pénible que soit le manque d'habitations, si sérieux qu'il soit comme entrave et comme menace, la véritable crise de l'habitation ne consiste pas dans le manque de logements. » (Heidegger, 1951/1958b, p. 193) L'auteur souligne.

questionnement sur l'habitat [cf.β.I.A]. « Des bâtiments à usage d'habitation fournissent sans doute des logements, aujourd'hui les demeures peuvent même [...] faciliter la vie pratique, être d'un prix accessible, ouvertes à l'air, à la lumière et au soleil : mais ont-elles en elles-mêmes de quoi nous garantir qu'une *habitation* a lieu⁶⁰⁰ ? » Heidegger répond ici à l'architecte Walter Gropius dont le pragmatisme d'après-guerre fondait le dénominateur commun d'un logement vivable sur le tripartite expéditif lumière/air/espace-pour-sortir. Le moindre événement de confinement, dont nous avons pu faire l'expérience en tant que société humaine et, à titre personnel, durant nos années de doctorat, permet de s'apercevoir que ces trois états ne suffisent pas à fonder une sphère d'existence viable. Penser l'habitat en termes strictement architecturaux fait du chez-soi le simple substrat d'une machinisation du logis, qu'incarnent et incarcèrent à la fois les produits industrialisés que sont la maison, l'appartement, la barre d'immeuble, etc., faits pour stocker l'homme.

Si Heidegger critique le remplacement de l'habitat par l'architecture, notons cependant que sa pensée est souvent mécomprise, en étant rattachée à une vision traditionaliste et pastorale de l'espace. Celle-ci se fonde notamment sur la corrélation étymologique entre bâtir (*bauen*) et paysan (*Bauer*), évoquée par Heidegger lorsqu'il mentionne cette fameuse « demeure paysanne de la Forêt-Noire, qu'un "habiter" paysan bâtissait encore il y a deux cents ans⁶⁰¹. » Heidegger n'appelle pas de ses vœux le retour d'une idylle champêtre pré-industrielle. En référant à la maison paysanne de la Forêt-Noire, il souligne qu'il ne veut « aucunement dire qu'il nous faille, et que l'on puisse, revenir à la construction de ces maisons, mais l'exemple montre d'une façon concrète, à propos d'un "habiter" qui *a été*, comment il savait construire⁶⁰². » La demeure paysanne n'est pas l'objectif de l'habiter. Nous avons déjà rappelé ce qui caractérise l'habitat tel qu'Heidegger l'entend et dont nous venons de donner un exemple (la demeure paysanne), au distinguo de l'habitat aujourd'hui rabattu sur les caractéristiques accidentelles d'air, lumière et espace minimum. Habiter, pour Heidegger et contrairement aux exemples donnés par sa contemporanéité (et la nôtre à plus forte raison), signifie sauvegarder et préserver. Ainsi, son propos s'enracine dans la critique d'un nouveau mode du construire, décentré de l'habiter et de l'hospitalité au profit d'une productivité foisonnante, aliénante, invivable en réalité – où l'on pourrait dire que l'homme est véritablement mis *en demeure* dans ses logements comme se retrouvant cloisonné dans sa boîte. C'est dans ce cadre qu'une productivité acharnée fait de la technique le vecteur d'un danger immense, tant pour l'homme que pour l'ensemble du vivant et de l'environnement.

⁶⁰⁰ (Heidegger, 1951/1958b, p. 171) L'auteur souligne. Pour un aperçu de la controverse entre Heidegger et le Corbusier, et la critique par Heidegger des formes d'architecture de son temps, l'entrée « Architecture » de Arjakovsky, P., Fédier, F., & France-Lanord, H. (2013). *Le Dictionnaire Martin Heidegger—Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Cerf ; et Goetz, B. (2020). Heidegger et Le Corbusier. Dans *Le Corbusier. 1930-2020. Polémiques, mémoire et histoire*, p. 254-266. Tallandier.

⁶⁰¹ (Heidegger, 1951/1958b, p. 191)

⁶⁰² (Heidegger, 1951/1958b, p. 192) L'auteur souligne.

À l'inverse, pour Heidegger, c'est dans un habiter entendu en son sens ontologique que le Dasein entre en conformité avec lui-même, et non dans l'habitat de simples constructs architecturaux. D'où le fait qu'il doit apprendre ce que c'est qu'habiter⁶⁰³. Ce n'est pas uniquement vivre quelque part, mais *exister d'une façon*, façon qui remonte à la source de la métaphysique de l'habitat. On retrouve ici l'influence du poète Hölderlin dans la pensée heideggérienne, dont les travaux font assurément écho à l'expression philosophique selon laquelle « l'homme habite le monde en poète. »

En amont des considérations sur la vastitude du danger technique, il faut alors demander d'où provient ce détournement de l'habitat qui véritablement dépayse l'homme. N'est-ce pas cette confusion d'ordre ontologique entre habiter et vivre en une habitation qui fait de la technique le coupable tout choisi du sentiment de danger que souligne Camus dans son éditorial du 8 août ? Nous allons montrer que cet étouffement de l'espace renvoie à une méconception plus profonde de la notion d'habiter le monde, qui résulte d'une conception métaphysique problématique de la choseité.

2. L'étendue du monde.

On trouve dans la notion de *monde* un obstacle qu'Heidegger soulève de façon récurrente, à savoir celui de ces choses dont « le sens reste inéclairci parce qu'on le tient pour "allant de soi"⁶⁰⁴. » La critique heideggérienne de notre perception déformée de l'être du monde s'appuie sur la relecture des §19 à 21 d'*Être et Temps*, dont le propos réévalue l'analyse cartésienne de la substance. Bien entendu, cette critique ne repose pas intégralement sur la façon dont Descartes conçoit la substance des étants et n'en fait pas le seul responsable de la conception métaphysique de la mondeité en Occident. Celle-ci prend racine dans un long processus de pensée, renvoyant déjà à la philosophie grecque. Bien que cette dernière n'assimile pas directement la substance à l'une de ses qualités (reproche adressé à Descartes par Heidegger), elle conçoit néanmoins déjà la chose comme le *support de propriétés*. Elle introduit de ce fait l'association *hypokeimenon* (substance) – *sumbebèkos* (accident). De cette perspective est issue la métaphysique de la substance qui pave elle-même le chemin à l'analyse cartésienne de la chose *en tant que* son prédicat, l'*extensio* ou la *cogitatio*. Heidegger critique chez Descartes et les prédécesseurs desquels il s'inspire (tout en rabattant nominativement sur Descartes le point forclus de *catalyse* de l'erreur ontologique dont nous parlons) la réduction de l'être du monde sur la substance dite *étendue*. Par là, la substance du monde est avant tout réduite à une caractéristique ontique.

Pour Heidegger, Descartes accomplit « la connexion qui permet à l'ontologie traditionnelle d'agir sur la physique mathématique moderne et sur les soubassements transcendants de celle-ci⁶⁰⁵. » Bien que nous utilisions la traduction de 1986 de Vézin dans cette citation, la traduction

⁶⁰³ Comme le dit lyriquement Hadrien France-Lanord ; « quelle figure saurons-nous fleurir pour le bâtiment de quel monde ? » (Arjakovsky et al., 2013, p. 160, entrée « Habiter »)

⁶⁰⁴ (Heidegger, 1927/1986, p. 132, §20)

⁶⁰⁵ (Heidegger, 1927/1986, p. 135, §21)

d'*Être et Temps* de Martineau incorpore ici une note extrêmement intéressante de son traducteur, qui utilise le terme *déplacement* (Martineau) au lieu de *connexion* (Vézin). Comme l'explique Martineau, le terme de « déplacement » n'est pas anodin. « Littéralement : une "commutation" (*Umschaltung*), terme qui exprimerait aussi bien (il n'est cependant guère usuel) cet extraordinaire "changement dans la continuité" qui caractérise la position historique unique de Descartes⁶⁰⁶. » On entend ici que la position cartésienne est une position pivot dans la pensée de la substance, bien qu'elle n'initie pas de rupture mais *exacerbe une continuité* (et ledit changement dans la continuité, ou *déplacement*). La métaphysique de la substance qui lui préexiste prend avec Descartes une posture philosophique de grande répercussion, tant historique que politique et morale. En caractérisant comme il le fait la substance du monde, Descartes élargit l'impact de la métaphysique sur la pensée du réel, et donne à la physique et aux mathématiques de nouveaux fondamentaux métaphysiques sur lesquels asseoir leurs principes scientifiques. (Notons entre parenthèses que la distinction cartésienne entre la *res cogitans* que détermine l'*ego cogito* et la *res corporea* que détermine la *res extensa* marque sur le long terme les dualismes corps-esprit, objet-sujet, d'un point de vue tant philosophique que politique et social.)

La détermination ontologique du monde chez Descartes est donc l'*extensio*. L'espace est alors conceptualisé en sa corporéité (*res corporea*) comme *res extensa*, soit chose étendue en ses attributs de longueur, largeur et profondeur. La substance n'est plus uniquement le support de propriétés, comme dans la métaphysique aristotélicienne : elle est littéralement rabattue sur la qualité de l'extension. La matière n'est plus matière, mais chose étendue, donc extension. La corporéité est ramenée à ce qu'elle a de mesurable, de perceptible, de matériel ; son étendue. Subséquemment, la mondéité est restreinte à un ensemble physique, matériel – auquel par exemple on ne peut pas rattacher la notion de monde ambiant évoquée plus tôt, ni d'hospitalité, ou d'habitat, etc. C'est ainsi que la métaphysique cartésienne octroie à la pensée de la physique et des mathématiques un cadre ontologique.

De cette *extensio*, qui se modalise par les catégories de la divisibilité, de la plasticité, du mouvement, affleure diverses qualités secondaires, telles que la dureté, la couleur, le poids, etc. En ce sens, la matière demeure matière quelles que soient ses qualités secondaires, qui varient d'un étant à l'autre ; tandis que ce qui n'est pas étendu ne saurait être matière, ou plutôt que la matière n'existe pas sans l'extension. Ce qui est attribué à la chose corporelle, c'est son étendue. L'extension est ici principe de la forme-même de la choséité, qui par suite se démultiplie et se qualifie en les choses, toutes étendues, mais de qualités secondaires diverses. Ces qualités secondaires, la dureté, la couleur, le poids, etc., dépendent donc d'une étendue sur laquelle opérer leurs caractéristiques. Au contraire, l'étendue est substance, quand par substance nous entendons « un étant qui *est* tel qu'il n'a besoin d'aucun autre étant *pour être*⁶⁰⁷. » L'étendue ne dépend pas des qualités secondaires, elles les (com)porte. La substance revêt donc le caractère primordial de

⁶⁰⁶ (Heidegger, 1927/1985, §21, NdT)

⁶⁰⁷ (Heidegger, 1927/1986, p. 131, §20) L'auteur souligne.

l'autonomie, tandis que les qualités secondaires et déterminations ne se saisissent qu'à partir de la substance depuis laquelle elles existent ; elles en sont donc dépendantes. En conséquence, puisque Descartes amalgame la substance à une « constitution étante⁶⁰⁸ » (la catégorie pourtant ontique de l'étendue) et que le monde s'entend ordinairement *d'abord en sa corporéité*, c'est l'être du monde lui-même qui devient *res extensa*. L'erreur cartésienne est de prescrire au monde son être propre, au lieu de partir d'abord de la compréhension de l'être de cet étant (sa quiddité ou ce qui lui perdure toujours). En somme, le monde n'est dit chose étendue que parce qu'il est perçu en sa corporéité, ce qui représente un glissement ontologique fondamental et un enjeu philosophique radical.

Car l'*extensio* ne peut ici fonder ontologiquement l'analytique d'une spatialité qui ne soit pas toute entière contenue dans les prédicats secondaires des éléments physiques. Elle occulte donc les notions de monde ambiant et d'intériorité *en ne permettant pas leur question*.

Les conséquences majeures de cette analyse renvoient plus directement à l'intercession (ou mélange) des formes substantielles entre elles, qu'il nous faut également détailler. Chez Descartes, puisque l'être n'est pas donné immédiatement en son être propre, mais par les prédicats de l'étant (dureté, couleur, etc.), il ne peut y avoir de prédicat sans intercesseur pour l'intelliger, c'est-à-dire sans homme ou à tout le moins sans vivant. Puisque le monde est donné par les attributs de sa corporéité, tout son être est renfermé dans sa corporéité. Or, la corporéité qualifie ce qui est de l'ordre de l'objet ; cette corporéité appelle donc un sujet qui puisse l'intelliger. Dès lors, l'être du monde n'existe pas indépendamment de la perception qu'en fait un sujet. La *res extensa* présuppose donc, pour être com-prise de la sorte, la *res cogitans*. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la réduction transcendantale est possible dans le système cartésien : l'ego peut suspendre l'existence du monde, ses impressions et perceptions des choses, car il existe presque « indépendamment » dudit monde. Il y est comme extérieur, puisqu'il est la puissance qui peut l'intelliger, la *res cogitans* dont l'esprit peut saisir la *res extensa* ; et donc la faire exister, ou au contraire suspendre temporairement cette existence. On voit en quoi la situation d'ouverture fondamentale au monde du Da-Sein s'oppose à ces considérations, bien qu'elles aient introduit une nouvelle base réflexive à la compréhension de l'espace, donc de la physique et des mathématiques, mais aussi de la place de l'homme dans la nature et parmi les choses.

La conséquence ontologique directe d'une perception du monde basée sur l'intellection, l'intuition, la pensée, en est que la chose est dépouillée de son être propre pour n'être ramenée qu'à *ses moyens d'accès*. Ainsi, chez Descartes, « la dureté est saisie comme résistance⁶⁰⁹. » La dureté n'est donc pas dureté, mais rapport ou relation aux dynamiques de ce qui résiste. Par ailleurs, comme le souligne Heidegger, « résistance revient à dire pour Descartes : ne pas céder la place c'est-à-dire ne pas souffrir de changement de lieu⁶¹⁰. » La dureté d'un étant se réduit alors à

⁶⁰⁸ (Heidegger, 1927/1986, p. 133, §20)

⁶⁰⁹ (Heidegger, 1927/1986, p. 136, §21)

⁶¹⁰ (Heidegger, 1927/1986, p. 136, §21)

la question du mouvement d'une chose en un lieu tel qu'il est interprété depuis une autre chose, fixe, qui permettrait la comparaison ; l'objet est réduit à sa perception par un sujet, et en ce sens toute perception sensible est soumise à la proximité atteignant le perçu. Dire d'une chose qu'elle est dure suppose qu'une autre chose la touche, la palpe, la détermine, l'écrase, la maintienne, se l'accapare enfin dans la perception, de sorte que la possibilité véritable « de saisir *en son être* l'étant *rencontré perceptivement* est neutralisé⁶¹¹. » En somme, la dureté est bel et bien saisie comme résistance car elle est rencontrée perceptivement, et non comme dureté, en son être. L'accès à l'étant est alors sous-tendu par une idée de l'être qui n'est « [qu'empruntée] à une région déterminée de cet étant lui-même⁶¹² », puisque la résistance participe effectivement de la dureté – sans pouvoir toutefois la totaliser. C'est le problème du vivant qui est réduit à sa matière biologique, au lieu d'être saisi en son être. Percevoir une chose revient à ramener son être à l'une de ses esquisses régionales, et donc à amalgamer l'être et l'étant dans cette confusion onto-théologique de la métaphysique, confusion qui fait l'objet de la critique heideggerienne.

Deux conséquences découlent du cadre dans lequel cette analytique s'insère et prend place, au sens de prendre de la place voire de prendre toute la place. Elles finissent d'expliquer pourquoi cette mécompréhension de l'être du monde pose problème à l'heure actuelle, en menaçant à la fois l'homme, le vivant et l'environnement.

La première en est cette vision dualiste (et peu phénoménologique) de l'homme sujet se trouvant face et confronté à un ensemble d'objets. Or, cette vision problématique *abstraie le Dasein de lui-même pour le rabattre, comme ce qu'il côtoie, au rang d'objet*. Sans faire retour sur la fameuse interpellation cartésienne anticipant un homme comme maître et possesseur de la nature par les moyens de la technique et de la science, la perspective cartésienne peut mener à la formulation d'une impasse ontologique non seulement pour l'être des choses mais aussi pour l'être de l'homme. En effet, considérer l'étant sous la forme substantialisée de l'extension implique que l'être humain, étendu *de facto*, soit lui aussi compris comme *res extensa*, chose étendue. Selon Descartes, l'homme se distingue des autres choses à partir d'un second attribut, la *cogitatio* (raison). L'être humain est décrit comme une chose pensante (*res cogitans*) mais n'en est pas moins « chose » ; substantiellement et formellement chose, qualifiée ensuite de pensante. Ici, devenu objet, ou déjà objet lui-même, l'homme ne peut s'emparer des objets que parce qu'il en est un également – fond notionnel d'où découlent naturellement de nombreux écueils éthiques et politiques. Cette perspective entre très précisément dans les fondements métaphysiques qui font craindre à Heidegger qu'à l'homme soit aussi appliqué, comme au reste des étants intra-mondains, la possibilité d'être saisi à-portée-de-la-main, c'est à-dire d'être utilisé en conformité à l'attribut(ion) d'étant.

⁶¹¹ (Heidegger, 1927/1986, p. 136, §21) Nous soulignons.

⁶¹² (Heidegger, 1927/1986, p. 137, §21)

La seconde conséquence qui nous préoccupe plus immédiatement est une perception du monde intégralement réduite à la somme de multiples étants. Dès lors, le monde se manifeste de prime abord suivant une position, une esquisse. Il ne se manifeste pas de lui-même, *comme il est*, mais *d'une certaine manière*, qui est issue de la façon dont son être est conceptualisé. Si l'être du monde est ramené à ce qui est étendu, donc à un ensemble d'objets étendus, il n'existe plus en propre, mais par le biais de l'extension et de l'objectification. Il semble devenir une commodité de langage. Or, si les choses mondaines sont considérées dans leur corporéité, via l'extension, elles sont saisies par leurs attributs en plus d'être dépendantes du sujet qui les soumet à leur corporéité. De ce fait, la dureté devient résistance, ce qui résiste, et donc ce qui appelle à la résolution (excavation d'un tunnel, etc.) ou à l'exploitation (extraction du fer, diamant, etc.) de cette résistance. La chose arrive à « une position (*Stand*) assurée et [on] la rencontre comme une telle position⁶¹³. » Suivant cette position spécifique, tout le caractère de la chose est celui de l'objet *offert à l'activité*. La conception instrumentale du monde dont nous avons déjà longuement parlé repose précisément sur l'influence, dans la pensée occidentale, d'une telle conception métaphysique du monde et des étants. Heidegger nomme objectité (*Gegensändigkeit*) cette détermination de l'objet offert à l'activité. Dans *La question de la technique*, un texte de la même année, il écrit que « ce qui est ainsi commis a sa propre position-et-stabilité (*Stand*). Cette position stable nous l'appelons le "fonds" (*Bestand*)⁶¹⁴. » La position objectale du monde le ramène à une substance matérielle par un biais qui le réduit à ce qui s'y trouve *disponible* comme fonds. Dans l'oblitération de l'unité monadique de l'être, Leibniz décrivait une suite et collection de toutes les choses existantes qui revient à un énoncé de catalogue. Or, appliquer des caractéristiques ontiques (en l'occurrence chez Descartes l'étendue) à l'être du monde en fait l'équivalent proverbial de cette nature à dominer, dont il faut se rendre comme maîtres et possesseurs. Ce qui est *étendu*, donc ontologiquement *stable*, s'avère *de facto appropriable*. La permanence ou la constance des étants les rendrait alors utilisables par l'homme selon ses envies, d'où le danger qu'une pensée dualiste (corps-esprit) des substances fait peser sur la préconception facile d'une hiérarchie entre l'homme et le reste des étants.

Selon Heidegger, l'*extensio* telle que l'envisage Descartes ne permet pas de comprendre véritablement le monde, ni même l'étant qui « se donne de prime abord à utiliser au sein du monde⁶¹⁵ », c'est-à-dire celui qui s'y exprime en nous *concernant*. Dans une perspective cartésienne, la matérialité ne renvoie plus qu'à une somme d'objets à (conce)voir à-portée-de-la-main. L'ustensilité des étants est alors recouverte par leur instrumentalisation. Elle rejoint ici un système de valeurs contemporain – est bon ce qui est instrumentalisable – dans un cercle vicieux que ne manque pas de critiquer vertement Heidegger, car plus l'homme fait de l'étant ce-qui-lui-serait-utile, plus il se saisit lui-même comme ce-qui-doit-tirer-profit-de (occlusion à la fois du

⁶¹³ (Heidegger, 1958b, p. 57)

⁶¹⁴ (Heidegger, 1954/1958a, p. 23)

⁶¹⁵ (Heidegger, 1927/1986, p. 134, §21)

monde et du Dasein). Là où ne se déploient que fins et moyens, les fins elles-mêmes se nivellent au rang de moyens. En un mot, les produits comptent moins que la productivité. « [Les] buts deviennent superflus sous la pression qu'exerce l'efficacité du pur procédé selon lequel est renforcé la puissance de la faisance⁶¹⁶. » La faisance, entendue ici comme pression sur le monde de l'ustensilité que recouvre l'instrumentalité, se renforce d'une nouvelle dynamique où le faire *est un but en soi*, que vient exercer et pousser en avant l'homme. Heidegger décrit ici un contexte global qui rend par essence extrêmement problématique l'analyse de la substance en termes de corporéité, d'étendue et donc de disponibilité des objets qui composent le monde.

Ce dispositif ontologique planétaire, cette im-mondation, négation du monde et peut-être inondation du réel, pensé en tant qu'effectif, nous arrache de saisir le monde autrement qu'en termes d'utilité, de faire, de productivité. Sloterdijk écrit avec verve que cet état de fait « place le monde des choses dans un état d'esclavage ontologique⁶¹⁷. »

À ces éléments font écho le règne ontique d'un consumérisme sans (commune) mesure, et la mondialisation est alors considérée comme la face économique d'un système total où règne le fameux nihilisme déjà décrié par Nietzsche. Car l'aspect totalisant de cette réification met au premier plan un nihilisme que ne gouverne aucun ancien principe ni valeur. Notre situation historique découle donc selon nous de la mécompréhension ontologique du monde et de l'habiter que nous décrivons, bien avant de découler d'une autonomisation de la technique, si autonomie il y a vraiment. Ce climat est ironiquement appelé « néo-médiocre⁶¹⁸ » par Sloterdijk ; « une situation sociale plus imprégnée que jamais par les mythes et rituels de la communication, de la consommation, de la rentabilité accrue et de la mobilité – un nouvel Eldorado des situations moyennes⁶¹⁹. » Sloterdijk et Heidegger, comme Nietzsche, font ici le constat d'un nihilisme qui déforme le monde en réduisant la totalité à la somme de ses parties ontiques, et qui lui retire tout droit et toute prétention ontologique.

Si Heidegger tire des conclusions de cette manière de penser la substance du monde comme d'une matérialité sur-le-champ à disposition, les conséquences s'avèrent peut-être, à l'échelle de l'histoire humaine, relativement récentes. Nous avons rappelé que la nature et ses objets sont ici commis devant nous comme *fonds*. « [La causalité] ne présente plus maintenant, ni le caractère du "faire-venir pro-ducteur" ni le mode de la *causa efficiens*, encore moins celui de la *causa formalis*. La causalité paraît se rétracter et n'être plus qu'une notification pro-voquée de fonds à mettre en sûreté tous à la fois ou les uns après les autres⁶²⁰. » Commis, c'est-à-dire assignés, convoqués.

⁶¹⁶ (Heidegger, 1975, p. 22, GA 66) Les références aux textes de Heidegger sont ici données d'après l'édition de la *Gesamtausgabe* avec l'abréviation GA, suivie du tome. Le *Besinnung* (GA 66) de 1938-1939 est un traité publié à titre posthume.

⁶¹⁷ (Sloterdijk, 1999, p. 176)

⁶¹⁸ Résultat caricatural des « réflexions post-radicales, post-marxistes, post-apocalyptiques, néosceptiques, néo-morales. » (Sloterdijk, 1999, p. 81)

⁶¹⁹ (Sloterdijk, 1999, p. 81)

⁶²⁰ (Heidegger, 1954/1958a, p. 30, 31)

Selon Heidegger, poussée par la faisance qui presse la production avant même le produit, la causalité aristotélicienne fondée sur la substance de la chose (forme, moteur, fin, matière) s'efface au même titre que la cause efficiente humaine de la théologie médiévale. La causalité contemporaine est un tout nouveau schéma de causation, qui fait de l'objet un fonds, c'est-à-dire une chose d'office commise à la causalité, d'office saisie en ce qu'elle peut être mise en mouvement, transformée et instrumentalisée. L'objet produit l'étant par essence, il s'efface devant la production. La causalité ne fait plus devenir ni ne met en mouvement la chose causée, mais s'y assimile. La chose est par essence causale, c'est-à-dire exploitable et commise. Tandis que la production était auparavant définie comme ce processus causal résultant en une chose, la chose est d'office considérée comme ce qui peut être commis ou exploité dans le cadre d'un processus causal de production.

Dès lors, les étants sont envisagés selon leur place et leur fonction ; ladite position d'objectité de l'objet assigné à l'activité. Ce fonds signifie bien plus que le stock ou la disposition ; il signifie la disponibilité. Tel objet naturel n'est pas minéral, par exemple, mais d'office *mine*, c'est-à-dire gisement minéral exploité. Considérer la nature comme fonds, ce n'est pas la considérer dans son positionnement ou dans son être, mais déjà et avant tout comme étant dépendant de sa relation à l'homme. Ce *pré*-positionnement qu'anticipe d'office l'homme annexe la *position* des choses. En somme, le dualisme faisant de l'étendue, donc de *la formule d'accès à ce qui tombe sous la main*, la détermination ontologique primordiale de la corporéité conduit l'homme à commettre la nature ; à la concevoir de prime abord comme fonds disponible. Cela ne signifie évidemment pas que le monde soit par essence fonds disponible, ni même que la nature le soit, entendue comme ce qui se montre dans le monde. Nous faisons la comparaison avec le nihilisme ; comme Nietzsche fait le constat de la mort de Dieu, Heidegger fait le constat d'une déperdition ontologique du monde. Il ne la souhaite ou ne l'appelle pas. Au contraire, pour Heidegger, l'homme n'est pas dépositaire du fonds puisque le fonds est « système d'informations⁶²¹ », c'est-à-dire séjour des renvois et conjointure [cf.α.II.A], qu'il faut donc mettre en sûreté. Cette mise en sûreté passerait par un « processus [de] modération croissante des prétentions⁶²². » Heidegger met en avant la « manière saisissante⁶²³ » qu'Heisenberg a eu d'argumenter ce propos, ce qui vaut d'être signalé tant les références élogieuses sont rares dans ses textes.

Nous avons dit que ce détournement, cette mécompréhension de la substance du monde occulte les étants là-devant, qui sont en somme d'office anticipés à-portée-de-la-main (exceptés lorsqu'ils désespèrent). « Ce qui est là au sens du fonds (*Bestand*) n'est plus en face de nous comme objet (*Gegenstand*)⁶²⁴. » Par conséquent, cette dissolution affecte plus encore les objets techniques, puisqu'ils ont été créés à but d'usage. Nous pouvons certes nous les représenter comme objets (un avion posé sur sa piste), mais aussitôt ils se dévoilent comme fonds commis (ici au transport

⁶²¹ (Heidegger, 1954/1958a, p. 31)

⁶²² (Heidegger, 1954/1958a, p. 31)

⁶²³ (Heidegger, 1954/1958a, p. 31)

⁶²⁴ (Heidegger, 1954/1958a, p. 23)

aérien). Heidegger rappelle qu'il faut pour cela qu'il soit « commissible⁶²⁵ » (que l'avion puisse s'envoler), d'où le caractère d'exception de ce qui désespère et renvoie tout à coup au mode d'être là-devant (un avion dont une aile est brisée ou un rotor cassé). Le caractère de la chose, dans cette perspective, est celui de l'objet que suivent à la trace les théories scientifiques : cette conception métaphysique du monde forme bien de nouveaux soubassements transcendants pour la physique, les mathématiques, dont la refonte du réel se base sur ses déterminations secondaires – c'est en ce qu'il est étendu, géométrique, calculable, que la science pose mainmise sur le réel et que Descartes a pu prétendre rendre l'homme comme maître et possesseur de la nature. Le point culminant de cette analyse, pour notre domaine de réflexion, surgit alors quand la dégradation ontologique qui préoccupe notre contemporanéité est dite avoir été exacerbée par la *technique moderne*.

3. Pré-positionnement du dispositif.

Nous avons déjà mentionné qu'Heidegger distingue la technique moderne et la technique artisanale, alors même qu'il constate que la conception instrumentale de la technique peut tout autant s'appliquer à ces deux catégories. Certes, la *technè* ne s'oppose pas essentiellement à la *physis*, puisque l'habiter implique la préservation du monde. Néanmoins, pour expliquer la relation de l'humain à son monde contemporain, à cet habitat qu'il ne sait plus habiter, Heidegger distingue une technique classique d'une technique moderne, laquelle mènerait à ce rapport mondain dévoyé que des auteurs ont plus récemment baptisé Anthropocène.

Pour en distinguer les objets, Heidegger inclue dans la technique artisanale le moulin à vent, le pont de bois ; et dans la technique moderne les radars, les centrales hydroélectriques, l'agriculture intensive mécanisée, etc. On comprend donc, bien qu'il faille recontextualiser cela à son époque, que c'est la « motorisation⁶²⁶ », la machine en somme, qui fait la différence entre une technique moderne et une technique artisanale chez Heidegger. Ce point de vue est aujourd'hui discuté et discuté, comme le montrent les nombreux débats quant à la limite inférieure de l'Anthropocène ; tantôt la motorisation de la révolution industrielle, tantôt les débuts de l'agriculture extensive, tantôt les essais nucléaires et les explosions des bombes atomiques, etc. Néanmoins, bien qu'il soit difficile de délimiter le point de bascule entre une technique ancienne et une technique moderne, cette distinction peut sembler en accord avec l'idée d'une substantialisation de l'être dans cet étant qui pousse à l'impératif de productivité causale et au rendement. Peu importe finalement que la motorisation soit à blâmer, ou une autre révolution technique de grande ampleur ; il y aurait eu un changement fondamental dans les objets, activités ou méthodes techniques, qui provoquerait une rupture essentielle entre le moderne et l'ancien, accentuant *de facto* la mainmise de l'homme sur le monde, sur son milieu, sur les étants qui le composent.

⁶²⁵ « Du point de vue du fonds, la machine est absolument dépendante, car elle tient son être uniquement d'une commission donnée à du commissible. » (Heidegger, 1954/1958a, p. 23)

⁶²⁶ (Heidegger, 1954/1958a, p. 19)

C'est à cause de la technique moderne qu'il devient urgent, selon Heidegger, de questionner ce mouvement qui semble nous happer et guider une marche inéluctable, celle d'un progrès impossible à anticiper et diriger. C'est la technique *moderne* qui détient essentiellement l'« élément inquiétant⁶²⁷ » allant provoquer la pensée. Mais sur quoi repose cette technique moderne ? Ou, plus précisément, comment l'objectivité du monde que nous venons de décrire se traduit-elle dans la technique moderne ?

Il nous faut ici résumer une conclusion à laquelle nous arriverons sous peu, à partir de l'analyse heideggérienne de la causalité qui est mode du pro-duire poïétique : pour Heidegger, la technique est « mode du dévoilement⁶²⁸ » ou *alétheia*. Tout en conservant cette distinction entre technique artisanale et moderne, Heidegger défend l'idée que la technique moderne est elle aussi un dévoilement, mais d'une facture particulière. Ce dévoilement n'est pas production du réel, mais provocation.

Le dévoilement, cependant, qui régit la technique moderne ne se déploie pas en une pro-duction [*Hervor-bringen*] au sens de la ποιησις [*poiësis*]. Le dévoilement qui régit la technique moderne est une pro-vocation (*Herausfordern*) par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée⁶²⁹.

Une région ramenée à son potentiel d'extraction de charbon et minerais, ou à l'agriculture intensive, peut être dite mise en demeure. Ici la différence avec le paysan qui cultivait artisanalement son champ, pour Heidegger, réside dans le soin qui a lieu dans le fait d'être *concerné* par une chose [cf. α.II.A]. On peut expliciter cette comparaison par un exemple que nous donne Arnold Gehlen⁶³⁰. En analysant l'évolution de l'énergie organique (l'organe remplacé par l'outil, eux-mêmes évoluant et permettant de plus grandes possibilités de maniement de la matière et de l'énergie), Gehlen souligne une forme de libération de l'énergie dans les procédés techniques. Elle ne dépend plus du renouveau naturel des substances et énergies organiques. Par exemple, la lente pousse du bois ou la puissance des animaux de trait n'impacte plus que de façon infime la production, d'où s'ensuit un possible déséquilibre énergétique et écologique (au sens large) résultant de l'effacement de cette limite naturelle. Cette pro-vocation, c'est ce qui met l'homme en demeure de commettre le réel comme fonds. Comme explicité plus haut, elle induit une perception du réel comme ce qui est positionné, donc disponible et en réserve, surtout et avant tout comme somme d'étants manœuvrables et non plus comme ensemble d'êtres. Le réel devient alors une ressource épuisée sous les assauts de l'interpellation technique, que l'homme s'acharne

⁶²⁷ (Heidegger, 1954/1958a, p. 19)

⁶²⁸ (Heidegger, 1954/1958a, p. 18)

⁶²⁹ (Heidegger, 1954/1958a, p. 20) Le terme « pro-vocation » soulève des difficultés de traduction. Dans leurs traductions respectives d'*Être et Temps*, Martineau utilise « se laisser provoquer », Vézin « se laisser appeler », pour *Vor-rufen* : appeler vers l'avant (rufen : appeler ; vor : suffixe généralement employé pour quelque chose qui s'est passé avant, ou devant). Il nous semble que la traduction de *Vor-rufen* par Vézin, « se laisser appeler », soit plus fidèle à l'idée première d'Heidegger.

⁶³⁰ (Gehlen, 1980, p. 5)

à mettre en œuvre. Bien que les phénomènes soient ce qui, étant cachés, restent toujours à dévoiler, l'interpellation pro-vocante fait de la présence des choses une immédiateté, et ne présente les étants que sous leur facture d'instrumentalité. En conséquence, ce dont relève exactement cette pro-vocation et qui donne au dévoilement régissant la technique moderne « le caractère d'une interpellation (*Stellen*)⁶³¹ », Heidegger l'appelle le *Gestell*.

Dans ce cadre, la technique moderne succèderait chronologiquement et substantiellement à la technique artisanale et serait une déliaison du rapport au monde. Elle serait cette abolition du proche et du lointain, qui assimile uniformément les étants là-devant aux étants à-portée-de-la-main. La technique moderne impose de procurer des énergies qui peuvent être entreposées puis libérées avec une force amplifiée. Elle est frénétique. Ce n'est plus la nature dans ses moyens qui donnerait à l'homme la possibilité de créer des objets techniques, mais l'homme accumulant et manipulant les choses qui obligerait la nature à produire ce qu'il veut. Dans cet excès, la technique moderne dénature le monde de la façon la plus négative qui soit, obligeant la *physis* à répondre *de*.

C'est du moins le cas en admettant sans plus de discussion la traduction de *Gestell* par *arraisonnement*. « Maintenant cet appel pro-voquant qui rassemble l'homme (autour de la tâche) de commettre comme fonds ce qui se dévoile, nous l'appelons – l'Arraisionnement⁶³². » André Préau propose ici une traduction du concept heideggérien de *Gestell* qui fait date en langue française.

Les difficultés que pose la traduction des textes d'Heidegger sont bien connues et le terme *Gestell* n'y fait pas exception. Néanmoins, quand il traduit en anglais le terme « *Gestell* » par *Enframing*, William Lovitt nous semble parvenir à toucher de plus près l'intention d'Heidegger, ce dont témoigne l'explication qu'il donne de sa traduction.

The translation “Enframing” for *Ge-stell* is intended to suggest, through the use of the prefix “en-”, something of the *active meaning* that Heidegger here gives to the German word. While following the discussion that now ensues, in which *Enframing* assumes a central role, the reader should be careful not to interpret the word as though it simply meant a framework of some sort. Instead he should constantly remember that *Enframing* is fundamentally a *calling-forth*. It is a “challenging claim”, a demanding summons that “gathers” so as to reveal. This claim *enframes in that it assembles and orders*. It puts into a framework or configuration everything that it summons forth, through an ordering for use that it is forever restructuring anew⁶³³.

Dans la traduction française de *Gestell* par « *arraisonnement* » que propose André Préau, l'introduction du concept de *raison* dans l'analyse de la technique n'a pas lieu d'être et donne une portée problématique (et bien installée chez les commentateurs d'Heidegger), au concept de *Gestell*. Rappelons que le mot « *raison* », en cet usage, n'a rien à voir avec la définition humaniste de ce mot comme caractéristique de l'esprit humain – la *raison* ici est une forme non pas

⁶³¹ (Heidegger, 1954/1958a, p. 22)

⁶³² (Heidegger, 1954/1958a, p. 26)

⁶³³ (Heidegger, 1977b, p. 19) Nous soulignons.

d'intentionnalité mais de mouvement. Ce qui arraisonne agit *sur*. Voilà pourquoi, selon André Préau, la technique « arraisonne la nature, c'est-à-dire la met à la raison, en la mettant au régime de la raison, qui exige de toute chose qu'elle rende raison, qu'elle donne sa raison⁶³⁴. » Recourir à cette traduction sous-entend que l'homme, sur le mode de la raison et via la technique, efforce un négoce pro-vocateur avec le monde.

Nous avons relevé un usage d'arraisonnement qui nous semble plus conforme à la pensée heideggerienne du Gestell chez Stiegler. « L'objet technique *créateur de milieu* arraisonne la nature. [...] L'objet technique met son "milieu naturel" à la raison et se naturalise par là même, se concrétise en *épousant* intimement ce milieu, mais du même coup en le *transformant* radicalement⁶³⁵. » Stiegler, prolongeant la notion de milieu associé de Simondon, réutilise le terme arraisonnement pour l'appliquer à l'action de l'objet technique sur la nature. Mais il ne cherche aucunement à dire que l'objet technique force la nature à rendre raison, fait de la nature cette *res extensa* qu'il s'agit de provoquer, d'épuiser. Au contraire, il y réfère en un sens mélioratif ; non pas en ce que le fait d'arraisonner serait bénéfique, mais en ce que ce qui arraisonne (ici l'objet technique) *s'adapte* en réalité à ce qu'il arraisonne, à savoir la nature. Il est généralement entendu que ce qui arraisonne *fait s'adapter à lui*, ce qui renvoie précisément à la critique adressée à la technique moderne : arraisonnant la nature, elle la possède et la commet, elle la somme de rendre raison, c'est-à-dire de servir ses intérêts. Considérer, avec Stiegler, l'arraisonnement de la technique comme ce qui donne à l'objet le moyen de s'adapter au monde instruit une percée non destructrice de l'arraisonnement, correspondant peut-être mieux à l'idée d'encadrement ou support du dépôt technique, qui transforme la nature mais se tient également à disposition ou au mi-lieu de celle-ci. On constate ici qu'on ne peut pas penser l'arraisonnement (ou pré-positionnement) *sans penser le milieu associé* (de l'objet technique). Car si l'objet technique était entièrement dépendant de l'homme et instrumental, il ne serait sous-tendu par aucun principe de genèse, de devenir ni d'extension qui lui permette d'entrer sous la modalité d'une opérativité en partance d'elle-même sur le monde. En ce sens, l'arraisonnement est bien dépendant d'une pensée du devenir génétique de l'objet technique, car ce qui n'habite pas ni ne construit son milieu associé ne saurait pas non plus être dépôt.

Le terme d'arraisonnement d'André Préau doit donc être utilisé avec précaution ou en un sens spécifique que l'utilisateur se doit à chaque fois de réintroduire et expliciter. Nous lui préférons pour notre part la traduction établie par Peter Kemp suite à une discussion avec Jean-Yves Goffi au colloque international de Bruxelles *Les philosophes et la technique* de juin 2002. Cette traduction plus littérale est celle de « pré-positionnement » (*Ge-Stell*). Elle occulte tout à fait la notion de raison, par ailleurs inexistante dans l'étymologie allemande de *gestell*, qui signifie cadre, monture, échafaudage, support, châssis, etc. donc ce qui porte et encadre.

⁶³⁴ (Heidegger, 1954/1958a, p. 26, NdT).

⁶³⁵ (Stiegler, 2018, p. 107) Nous soulignons.

Le terme « pré-positionnement » de Peter Kemp fait écho à la non-occultation des phénomènes, à leur apparition ou à leur compréhension vraie comme « poser ici » (*Her-stellen*) et « exposer » (*Dar-stellen*). En révélant de la nature son potentiel d'usage par l'homme en vue de production, de causation, « le travail de la technique moderne dévoile le réel comme *dépôt*⁶³⁶. » Sans introduire le concept de raison, Peter Kemp propose ici un terme dont l'herméneutique est neutre et ne perd pas le sens communément admis – André Préau traduisait pour sa part : « le travail de la technique moderne dévoile le réel comme fonds⁶³⁷. » La différence ontologique qu'introduit cet écart de traduction n'est pas vaine. L'arraisonement fait d'une chose un fonds, c'est-à-dire montre la position des choses *sous l'angle de* l'instrumentalité, tandis que le pré-positionnement fait d'une chose un dépôt, *c'est-à-dire la montre* en tant qu'elle est positionnée. Avant toute mise en dépôt réelle, utilisatrice, des énergies naturelles, le monde est ouvert à un pré-positionnement. Ce pré-positionnement du monde diffère bien de ce que nous avons nommé sa conception instrumentale, à laquelle l'arraisonement renvoie inévitablement. En effet, le pré-positionnement implique la potentialité de la présence des choses qui se situent dans le monde, et non leur potentiel d'exploitation par l'homme. C'est ce qui permet d'ailleurs au vecteur de mouvement qu'est l'objet technique (virtualité-concrétisation, potentiel-actuel) de s'inscrire dans un monde ouvert au changement et d'arraisonner la nature, au sens stieglerien, c'est-à-dire de s'adapter et de répondre à.

Nous soumettons ici l'hypothèse que le terme « pré-positionnement » permet de dépasser l'approche négative du concept de Gestell que rend le terme « arraisonement », lequel mésinterprète le propos initial d'Heidegger et joue pour une bonne part dans sa réputation à notre avis discutable d'auteur technophobe. Pour Heidegger, l'homme répond à un « appel⁶³⁸ » qui le commet autour de la tâche technique. Le Gestell renvoie moins au mouvement pro-vocateur de l'homme envers la nature, qu'à l'effort de la nature-technique (en somme la même chose ; c'est-à-dire l'effort du monde et de ses étants) sur l'homme. En somme, le monde interpelle et l'homme répond à cet appel. Par le fait technique, l'homme exprime ce qui est déjà potentiellement dans le monde, à la façon dont nous avons rappelé que, chez Aristote, la *technè* est une puissance d'advenir qui imite et prolonge la *physis*. Pour Heidegger, l'homme ne tire pas la technique du néant pour forcer la nature à rendre des comptes. Au contraire, le Gestell est une manière d'organisation, d'encadrement du monde ; c'est-à-dire une manière d'apparaître du monde sous la forme de son potentiel d'organisation. Avec le Gestell, la présence du monde interpelle l'homme sous la modalité du support, du dépôt ; le monde se montre à l'homme comme ce qui encadre et peut s'échafauder, dans sa disponibilité. Si la technique dévoile le Gestell, elle dévoile une modalité d'apparaître du monde, certes circonstanciée, mais néanmoins préexistante à l'homme car participant d'abord de la substance du monde. En somme, ce n'est pas l'homme qui arraisonne

⁶³⁶ (Kemp, 2003, p. 167-168)

⁶³⁷ (Heidegger, 1954/1958a, p. 28)

⁶³⁸ (Heidegger, 1954/1958a, p. 25)

le monde via la technique, c'est la technique qui révèle du monde son potentiel d'organisation et de dépôt.

Mais en privilégiant la traduction « pré-positionnement » de Peter Kemp, ne rencontrons-nous pas justement une seconde et plus récente traduction de Gestell, à savoir celle de « dispositif » de Servanne Jollivet ? Celle-ci traduit : « Le rassemblement unifié à partir de lui-même de la disposition au sein duquel tout ce qui est disponible se déploie en son fonds, nous le nommons à présent "le dis-positif" (*Ge-Stell*)⁶³⁹. » Qu'en est-il de cette traduction de Gestell par « dispositif » ? N'équivaut-elle pas le pré-positionnement, en un langage plus intuitif ? Le premier élément qu'il faut souligner, c'est que ce terme est utilisé pour traduire le titre de la conférence *Das Gestell* d'Heidegger, prononcée à Brême en 1949, dont *Die Frage nach der Technik* (*La question de la technique*) était une version remaniée prononcée en 1953 à Munich. Nous devons ainsi à Servanne Jollivet l'accès à cette première conférence, jamais traduite auparavant en français. Néanmoins, il est probable que la traduction de Gestell par « dispositif » arrive trop tard (2006) en France pour faire date. Le terme de Gestell est généralement utilisé, voire celui d'arrondissement, qui semble avoir gagné la bataille symbolique. Le terme de pré-positionnement est également en retard de quelques décennies pour véritablement marquer la littérature heideggérienne ; par ailleurs, il ne fait pas l'objet d'une traduction systématique comme celles de Jollivet et de Préau. Cela dit, étant donné sa neutralité dans la langue française, le terme de « dispositif » est parfois employé comme terrain d'entente lorsque la traduction de Gestell par arrondissement est discutée. Traduire Gestell par « dispositif » reviendrait à parler de chose ou d'objet pour désigner un phénomène. Il semble difficile, en langue française, de proposer traduction plus neutre. Mais ce terrain d'entente l'est-il véritablement ? Ou n'est-il qu'une apparence, due à l'emploi de « dispositif » dans le langage quotidien, comme nous avons vu que la « chose », qui semble si simple, est en réalité de toutes celle dont le sens se retient de se dévoiler [cf.α.II.A] ?

Cette question nous renvoie immédiatement à l'analyse du concept de « dispositif » par Giorgio Agamben, qui montre bien que le concept de dispositif est une évidence qui n'en devient que plus complexe encore. Agamben prend appui sur le dispositif tel que l'entend Michel Foucault comme « fonction stratégique dominante⁶⁴⁰ » de nos rapports de force. Mais il nous rappelle bien vite que la *dispositio* latine est une traduction de l'*oikonomia* [d'où dérive économie] grecque⁶⁴¹. Cette traduction du grec au latin est donc chargée « de toutes les complications sémantiques de l'*oikonomia* théologique⁶⁴². » Le dispositif foucauldien, d'abord considéré comme cet « ensemble

⁶³⁹ (Agamben, 2007, p. 32)

⁶⁴⁰ (Foucault, 1976, p. 299)

⁶⁴¹ Nous recommandons, pour approfondir la lecture de ce rapport étymologique, l'entrée de dictionnaire de Mondzain, Marie-José. 2019. « Oikonomia ». Dans *Dictionnaires le Robert*, Le Seuil. Paris, disponible en ligne : https://vep.lerobert.com/Pages_HTML/OIKONOMIA.HTM.

⁶⁴² (Agamben, 2007, p. 26)

résolument hétérogène⁶⁴³ » de discours, lois, structures, institutions, gouvernementalités, etc., doit donc être élargi à d'autres positivités, comme la politique ou l'économie. Cet élargissement de la notion de dispositif explique le rapprochement qu'a pu établir Servanne Jollivet avec le Gestell. En effet, le « dispositif » est un concept issu du registre foucauldien des gouvernementalités, mais assez vaste et dynamique pour traduire Gestell. Mais si la *dispositio* se complique des inférences de l'*oikonomia*, il convient de comprendre véritablement l'influence sémantique de cette dernière sur le concept de dispositif, au lieu de n'en faire que ce qui rend possible son élargissement.

Que signifie exactement, pour la théologie chrétienne, cette *oikonomia* grecque que la *dispositio* latine est venue traduire ? Étonnement, ce terme n'est pas anodin et s'est même confondu avec la notion de providence chrétienne. L'*oikonomia* théologique renvoie plus spécifiquement à l'incarnation du Christ, comme celui à qui Dieu confie l'« économie » humaine, c'est-à-dire l'administration et la gestion des hommes par le salut. Lorsque le gouvernement divin est reconduit ou déposé dans l'action salvifique du Christ, il introduit de fait une césure dans la figure unitaire de Dieu (comme en atteste d'ailleurs la doctrine de la Trinité), en se divisant entre l'acte ontique (*oikonomia* du Fils) et l'être ontologique (existence divine).

En conséquence, comme le résume Agamben, « l'action (l'économie, la politique) n'a aucun fondement dans l'être : telle est la schizophrénie que la doctrine de l'*oikonomia* a laissée en héritage à la culture occidentale⁶⁴⁴ », ce que ne font que confirmer les gouvernementalités et politiques publiques contemporaines.

Mais si l'être n'a rien à voir avec l'*oikonomia*, la notion de « dispositif » qui y est étymologiquement liée nous semble incompatible avec le Gestell dans lequel, au contraire, l'être joue à plein. C'est précisément le problème que soulève l'arraisonement, lequel est effectivement un dispositif – et peut-être est-ce ce terme français d'arraisonement qu'est finalement parvenu à traduire et moderniser Servanne Jollivet, et non de Gestell. Cette analyse se confirme quand Agamben appelle dispositif « tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants⁶⁴⁵. » Il semble nommer dispositif ce que précisément nous qualifierons de domestication, ou acclimatation à la sphère existentielle humaine [cf. γ.II.B]. Il cite les institutions (prisons, asiles, écoles, etc.), tout autant que les objets (stylo, cigarette, téléphones, etc.) ou les structures (agriculture, philosophie, écriture, etc., sans oublier le langage « peut-être le plus ancien dispositif⁶⁴⁶ »). Agamben classe donc sous l'appellation de dispositif, sans distinction, ce qui relève de la technique comme de la culture, de l'instrument comme du signe. En un mot, le dispositif est tout ensemble et toute chose influençant la domestication humaine ; à quoi nous pouvons ajouter les imaginaires humanistes et techniques ou encore le transhumanisme [cf. γ.II.C]. Mais si la technique est sans conteste un dispositif, le

⁶⁴³ (Foucault, 1976, p. 299)

⁶⁴⁴ (Agamben, 2007, p. 25)

⁶⁴⁵ (Agamben, 2007, p. 31)

⁶⁴⁶ (Agamben, 2007, p. 31)

Gestell en est-il un ? Ce mode de dévoilement du monde et de l'homme, qui relève de l'être de la technique et non des étants techniques, est-il véritablement un dispositif ?

Car Agamben va plus loin, en scindant l'être entre « l'ontologie des créatures » d'une part, et « l'*oikonomia* des dispositifs⁶⁴⁷ » qui les influencent et en lesquels ils se laissent saisir d'autre part. Mais cette « partition générale et massive⁶⁴⁸ » qui distingue deux mouvements dans l'être, celui du vivant (créatures) et celui du reste des choses (dispositifs), mène ici à un curieux paradoxe. Agamben désigne un ensemble par la négative (le reste, les autres choses que le vivant), tout en excluant de l'être les choses qui pourtant n'influenceraient pas le vivant (car Agamben ne semble pas faire du soleil ni de l'oxygène des dispositifs), à moins qu'il ne ramène toute chose au fait qu'elle modèle le vivant (et non au fait d'être chose en soi). Peut-être reconduit-il finalement à cet endroit l'erreur « schizophrénique » de l'*oikonomia* chrétienne, en distinguant l'être et l'étant comme si le premier ne jouait pas dans le second. Sa distinction de l'être en cette partition massive semble basée non sur l'être, mais sur l'étant : créatures d'un côté et dispositifs de gouvernementalité et de domestication de l'autre. C'est l'étant et non l'être qui est ainsi partagé entre, schématiquement, le vivant et les dispositifs ontiques s'y appliquant. En réalité, Agamben semble évacuer l'être d'une parenthèse en écrivant « d'une part les êtres vivants (ou les substances)⁶⁴⁹ » et en ne le reconduisant que dans la mention de « l'ontologie des créatures ». Faut-il entendre une séparation de l'être entre, d'un côté, l'ontologie qui ne peut concerner que le vivant, et de l'autre les dispositifs ontiques ? La partition théologique de l'*oikonomia*, entre action christique et être divin, joue effectivement à plein dans cette *dispositio* moderne, qui a reconduit l'être à tout le vivant, et l'action ontique à toutes les choses. Auquel cas, excepté l'ontologie du vivant, l'ontologie de toute autre substance (technique, langage, etc.) est immédiatement ramenée à leur disposition, c'est-à-dire au joug des structures ontiques (écriture, stylo, impression, objet technique, architecture, etc.) par lesquelles ces substances s'expriment.

À l'appui de cette analyse, c'est précisément parce qu'Agamben ne distingue plus dispositif et *oikonomia* (dont pourtant il connaît la différence, ayant détaillé le pourquoi de leur confusion) qu'il qualifie l'augmentation du nombre d'étants dans nos sociétés globalisées d'accumulation de dispositifs. « Il ne serait sans doute pas erroné de définir la phase extrême du développement du capitalisme dans laquelle nous vivons comme une gigantesque accumulation et prolifération de dispositifs⁶⁵⁰. » Une accumulation de dispositifs par quoi Agamben entend notamment les nouveaux objets techniques. Car si le dispositif peut être accumulé, c'est qu'il peut être dénombré. Si les dispositifs s'accumulent en quantité, ce concept ne peut s'adresser qu'aux étants, et non à l'être : une substance ne s'accumulant pas. Car on ne peut pas dire que le nombre de dispositifs augmente, si la philosophie ou la science sont des dispositifs. Non parce que la philosophie ou la science seraient en perte de vitesse, mais parce qu'ils ne sont pas dénombrables ; ce ne sont pas des objets, contrairement aux ordinateurs, téléphones portables ou autres dispositifs s'amoncelant

⁶⁴⁷ (Agamben, 2007, p. 30)

⁶⁴⁸ (Agamben, 2007, p. 30)

⁶⁴⁹ (Agamben, 2007, p. 30)

⁶⁵⁰ (Agamben, 2007, p. 33-34)

à l'ère capitaliste, qui sont là désignés comme dispositifs. Si Agamben n'envisageait pas le concept de dispositif de façon éminemment ontique, peut-être aurait-il plutôt proposé « de définir la phase extrême du développement du capitalisme dans laquelle nous vivons comme un énième dispositif. » Le capitalisme lui-même aurait été dispositif, dans lequel entrent en jeux de nombreux autres, à diverses échelles ; et non simplement les objets qui s'y accumulent du fait de la mondialisation. Car dans sa partition massive de l'être en deux, Agamben exclut un très grand nombre d'êtres, qu'il faudrait peut-être appeler des dispositifs généraux ou substantiels (société, culture, humanisme, technique, langage), lesquels s'appuient sur des dispositifs locaux ou ontiques, tel qu'il les entend (usines, prisons, stylos, téléphones, lois, prothèses, etc.).

En cantonnant le dispositif à la gouvernementalité, Agamben refuse la possibilité d'une partition entre dispositifs ontologiques de domestication (technique, culture, humanisme, etc.) et dispositifs ontiques de gouvernementalité (institutions (écoles, prisons, usines, armées, etc.), codes, mesures disciplinaires, etc.). Dans sa perspective, le dispositif ne désigne plus que les supports de l'être, et retourne à l'échelle foucauldienne de cet ensemble hétérogène de discours, objets, institutions, codes, etc. Il est ici marqué du sceau de la confusion entre être et étant, qu'a renforcé l'aspect schizophrénique d'une partition de l'être issue de la réception chrétienne de l'*oikonomia* grecque. Ceci est particulièrement visible lorsqu'il note à juste titre que tout aspect de la vie est « modelé, contaminé ou contrôlé⁶⁵¹ », mais en prenant comme exemple le téléphone portable, « ce dispositif qui a rendu les rapports entre les personnes encore plus abstraits⁶⁵². » Pour Agamben, finalement, le dispositif n'est pas une structure d'acclimatation, mais bien un objet acclimatant. Il parle justement de « machine qui produit des subjectivations⁶⁵³ », c'est-à-dire des sujets. Le dispositif est donc une machine, presque au sens concret, et il n'est plus le support d'aucune ontologie : il est simplement objet faisant du vivant un sujet en l'influençant de diverses manières. On comprend en quoi le Gestell heideggérien s'éloigne de plus en plus du concept de dispositif. Par ailleurs, le processus de subjectivation n'est aucunement ce à quoi réfère Heidegger lorsqu'il parle de « mode du dévoilement⁶⁵⁴ » [cf.γ.I.A].

Cette définition du dispositif par Agamben soulève un second problème, qui transparait clairement dans l'exemple du téléphone portable pour lequel l'auteur nourrit « une haine implacable⁶⁵⁵. » Ces machines à subjectivation, ces machines créatrices de sujets que sont les dispositifs, entraînent également des processus de désobjectivation. « Aujourd'hui processus de subjectivation et de désobjectivation semblent devenir réciproquement indifférents et ne donnent plus lieu à la recomposition d'un nouveau sujet, sinon sous une forme larvée, pour ainsi dire, spectrale⁶⁵⁶. » Il est difficile d'admettre que la définition formelle du dispositif puisse tout à coup passer de machine portant la subjectivation à machine portant la désobjectivation. Il faut en

⁶⁵¹ (Agamben, 2007, p. 34)

⁶⁵² (Agamben, 2007, p. 35)

⁶⁵³ (Agamben, 2007, p. 42)

⁶⁵⁴ (Heidegger, 1954/1958a, p. 18)

⁶⁵⁵ (Agamben, 2007, p. 35)

⁶⁵⁶ (Agamben, 2007, p. 44)

conclure que le dispositif est une machine de domestication du sujet, et que cette domestication peut être subjectivante ou désobjectivante (aliénante). Or, ce n'est pas le message d'Agamben, qui considère que certains dispositifs sont désobjectivants par essence. Il explique que celui qui possède un téléphone portable n'y gagne qu'un « numéro au moyen duquel il pourra, éventuellement, être contrôlé ; le spectateur qui passe sa soirée devant la télévision ne reçoit en échange de sa désobjectivation que le masque frustrant du zappeur⁶⁵⁷. » Dans ce discours d'ordre techno-sceptique, Agamben refuse explicitement la question de l'usage en ontologisant non la catégorie ou la substance des dispositifs, mais les dispositifs individuellement eux-mêmes. Il fait d'un dispositif (d'un objet, disons-le), le vecteur d'un seul et unique processus, ou bien de subjectivation, ou bien de désobjectivation. « Si un processus de subjectivation (et, dans notre cas, un processus de désobjectivation) correspond à chaque dispositif, il est tout à fait impossible que le sujet du dispositif l'utilise "de manière correcte"⁶⁵⁸. » En un mot, pour Agamben, un dispositif est ou bien subjectivant, ou bien désobjectivant, car un processus unique coïncide avec un dispositif unique. Le mésusage du dispositif ne pouvant pas être source de l'aliénation, il fait de l'objet le porteur de la désobjectivation. Ici, le dispositif est en plein paradoxe : il n'est considéré et présenté que dans le cadre du processus de subjectivation ou désobjectivant qu'il met en œuvre durant son usage. En même temps, c'est cet effet subjectivant ou désobjectivant qui fait l'ontologie du dispositif donné. Pourtant, en définitive, cette conception du dispositif subjectivant ou désobjectivant n'est-elle pas dans la ligne droite de la *dispositio* latine, qui réintègre la fonction salvifique du Christ dans le dispositif ou l'« économie » humaine ? Il est peu étonnant de lire dès lors qu'un objet soit porteur, en un mot, de salut (subjectivation) ou de damnation (désobjectivation). C'est bien de cette façon locale qu'il faut lire le dispositif : une chose dans laquelle l'omniprésente *oikonomia* reconduit le telos christique du salut jusque dans sa partition de l'être.

Comme nous avons montré que la traduction de Gestell par arraisonnement nous semblait extrêmement problématique, la traduction par dispositif ne l'est pas moins. Si le terme de Gestell doit absolument être traduit, l'absence d'usage du terme pré-positionnement dans la langue française nous semble propice à cet effort. La notion de dispositif, nécessairement ramenée à la gouvernementalité ontique, s'éloigne de la façon dont Heidegger entend le Gestell. Pour lui, la technique ne se résume pas aux actes humains, à l'activité de l'homme dans le monde. « La conception purement instrumentale, purement anthropologique, de la technique devient caduque dans son principe⁶⁵⁹. » Le Gestell a nécessairement rapport avec l'être, plutôt qu'avec l'étant. Néanmoins, et bien qu'à l'instar d'Heidegger nous nous opposions à la conception instrumentale de la technique, nous devons à présent souligner un écueil dans la pensée heideggerienne. En effet, si la conception instrumentale et anthropologique de la technique est effectivement caduque,

⁶⁵⁷ (Agamben, 2007, p. 44-45)

⁶⁵⁸ (Agamben, 2007, p. 45)

⁶⁵⁹ (Heidegger, 1954/1958a, p. 28)

alors il est erroné de baser la rupture de *l'essence* de la technique sur la « motorisation⁶⁶⁰ », élément instrumental et anthropologique par excellence. Heidegger croise ici de plus près que jamais la notion de dispositif.

Pour Agamben, les dispositifs de désubjectivation sont en croissance dans nos sociétés modernes, puisqu'il propose une distinction entre dispositifs « modernes » et « traditionnels », en évoquant « le capitalisme et les figures modernes du pouvoir⁶⁶¹ », mais sans expliquer d'où provient et par quoi se distingue cette séparation entre dispositifs modernes et traditionnels. Il faut sans doute comprendre que la modernité des dispositifs est autant une question d'époque contemporaine que de désubjectivation. Cette désubjectivation de l'homme par la technique contemporaine est probablement l'un des sous-entendus heideggériens lorsqu'il fait de la prise d'autonomie de l'objet technique, par la motorisation, le point ruptuel entre une technique moderne et une technique ancienne. On retrouve chez différents auteurs la même inquiétude vis-à-vis de la technique, qui les incite à diviser l'essence de la technique en deux substances distinctes, sans néanmoins justifier de la nécessité ontologique d'une telle distinction. Car cet élément anthropologique (la motorisation) ne peut renvoyer qu'à la diversité des modalités ontiques de la technique, non à la divergence soi-disant *ontologique* entre technique artisanale et moderne. S'il y a bien eu une période précédant la motorisation et une autre lui succédant, ce n'est pas preuve d'un discontinuisme ontologique de l'essence de la technique, mais de mutations ontiques dans les manifestations du phénomène technique (le moulin à vent versus la centrale électrique). Si Heidegger critique la conception instrumentale de la technique en écrivant que « l'essence de la technique n'est absolument rien de technique⁶⁶² », alors il faut en déduire que *la distinction formelle entre essence de la technique artisanale et essence de la technique moderne n'est absolument rien de technique, elle non plus*. Cette distinction ne peut pas s'appuyer sur un élément anthropologique et ontique comme la motorisation, si elle implique la rupture entre deux genres d'être de la technique.

Nous ne prétendons pas que la technique moderne n'a aucun impact sur la situation mondiale, que ce soit en termes politiques, écologiques, sociaux, etc. Notre propos est ici d'affirmer *qu'il n'y a pas de technique moderne en tant que telle*. Au contraire, la technique en soi, ontologiquement et continument, structure la sphère d'existence humaine, et donc influence et impacte à toute époque notre situation sociétale ou civilisationnelle. Nous contestons ici la distinction ontologique entre une technique classique et une technique moderne, départagées soi-disant par la motorisation ou tout autre invention technique – phénomènes eux-mêmes anthropologiques et ontiques, non pas ontologiques. On ne saurait confondre une fragmentation de l'essence-même de la technique avec les nouvelles instances que s'impose l'homme, à savoir les impératifs de productivité et rendement que renforcent symptomatiquement le développement de

⁶⁶⁰ (Heidegger, 1954/1958a, p. 19)

⁶⁶¹ (Agamben, 2007, p. 41)

⁶⁶² (Heidegger, 1954/1958a, p. 9)

certaines objets et certaines activités ou méthode techniques (dont la motorisation). Sans nier le sentiment de danger ou de menace qu'évoque la technique aujourd'hui, nous allons donc défendre l'hypothèse que cette évolution (non rupturale) de l'essence de la technique est à chercher dans l'équilibre ontologique entre pro-duction (*poiésis*) et pro-vocation. Selon nous, le genre d'être de la technique ancienne ne repose pas sur la pro-duction, et ce pas plus que la technique moderne ne repose que sur la pro-vocation. La *poiésis* n'a pas disparu de la technique moderne ou plutôt, devrait-on dire ontiquement, des objets techniques modernes. De même, la pro-vocation (ou le Gestell entendu comme focalisant le potentiel de dépôt et disponibilité du monde) se trouve déjà dans certaines méthodes techniques dits artisanales, par exemple dans certaines formes d'agriculture et de métallurgie antécédant la motorisation. Mais qu'entendons-nous par ce délicat équilibre entre pro-duction et pro-vocation, qui répondrait à la question ontologique des modifications (non rupturales selon nous, mais évolutives) de l'essence de la technique ?

4. Des productions et provocations techniques.

Il ne s'agit pas d'affirmer qu'il n'y a aucune évolution de la technique, comme le montre au contraire notre théorie évolutionniste, mais que celle-ci est continue. Il y a bien une évolution de nos milieux et temporalités via la technique ; par exemple l'accélération de notre temporalité due à la réduction des temps de transport ou à l'instantanéité du numérique. Pourtant, en conclure l'existence de deux formes de technique radicalement différentes (moderne/artisanales) est un parti-pris contemporain extrêmement problématique, apte à nier l'intégralité des évolutions des processus techniques antérieurs. La réponse au sentiment de danger ou de crainte auquel semble aujourd'hui nous exposer la technique est à chercher *ailleurs*. Heidegger anticipe peut-être déjà cet ailleurs à travers le chemin de pensée de son essai *La question de la technique*, dont certaines haltes théoriques et paysages conceptuels nous offrent de féconds éléments d'analyse.

Il nous faut dire avant tout ce qu'est la *question* de la technique, quel est son point d'attache et son objet véritable. Cette *question* de la technique, entendue d'abord dans une perspective heideggérienne (élargie ensuite à la philosophie de la technique dans son ensemble) passe par un libre rapport de parole (questionnante), qui est aussi un chemin du langage permettant de dire l'être. « Le rapport est libre, quand il ouvre notre être (*Dasein*) à l'essence de la technique⁶⁶³. » S'ouvrir à une question implique de se placer dans une attitude d'écoute vis-à-vis du vrai : on ne peut entendre l'essence de la technique que lorsque l'homme cherche à entendre l'éclaircie du vrai (et non de l'exact [cf. *α.Ι.Α*]) dans l'être de la technique.

Par conséquent, la technique n'est rien de techniquement concret ou, comme le dit Heidegger, « l'essence de la technique n'est absolument rien de technique⁶⁶⁴. » Cette assertion invite d'ores et déjà à écarter de notre objet d'étude la régionalité de l'étant : ni la concrétisation de la technique en un objet technique, ni les systèmes techniciens, ni les méthodes techniques, ni la somme des

⁶⁶³ (Heidegger, 1954/1958a, p. 9)

⁶⁶⁴ (Heidegger, 1954/1958a, p. 9)

dispositifs et réticulations, ni l'ensemble de ces éléments, ne font l'essence de la technique. Cela ne veut pas dire que ces éléments n'existent pas ou ne sont rien de réel ni d'important, mais qu'ils doivent être pris en charge par ce qu'Heidegger appelle dans *Être et Temps* des ontologies régionales (la biologie, l'économie, la physique, la politique, etc.), et non poser les tenants d'une réflexion d'ordre métaphysique.

Chez Heidegger, la question de la technique commence par la notion de *technè* en son acception étymologique. Heidegger distingue bien entendu la *technè* de son pendant grec, l'*episteme* – c'est-à-dire la science entendue comme « théorie du réel⁶⁶⁵ ». *Episteme* et *technè* sont tous deux « des noms de la connaissance au sens le plus large, qui désignent le fait de pouvoir se retrouver en quelque chose, de s'y connaître. La connaissance donne des ouvertures. En tant que telle, elle est un dévoilement⁶⁶⁶. » Mais même dans cette distinction de la connaissance entre savoir et faire, le terme de *technè* doit être précisé, car il « ne désigne pas seulement le "faire" de l'artisan et son art, mais aussi l'art au sens élevé du mot et les beaux-arts⁶⁶⁷ », c'est-à-dire la production au sens grec de *poiésis*.

Dans *La question de la technique*, Heidegger passe par une relecture des quatre causes aristotéliennes (matérielle, formelle, motrice, finale), qui jouent à l'intérieur de la production entendue comme *poiésis*. Ces causes sont des modes du faire-venir qui mènent un dialogue dynamique. En conséquence, la substance d'une chose se présente comme ce qui ne réside pas dans son mode de production, mais en elle-même. Dès lors, la différence entre les objets naturels et les objets techniques s'appuie sur une distinction aristotélienne déjà mentionnée [cf. α.I.B]. Elle réside en ce que la possibilité de s'ouvrir, de venir au monde, de se produire finalement, est une possibilité que les objets naturels ont en soi, en eux-mêmes (la fleur dans la floraison), mais que les objets techniques ont en autrui, en l'artisan ou l'artiste – puisque l'art en Grèce antique portait l'« humble nom⁶⁶⁸ » de *technè*. Heidegger rejette ici un présupposé somme toute moderne, qui veut que la causalité ne soit comprise que comme opération, machination, lorsqu'elle tombe sous la domination de l'homme entendu comme cause efficiente.

Mais lors, et de façon extrêmement originale, ces pages de dialogue avec la pensée hellénique s'achèvent sur un égarement : le phénoménologue est perdu comme dans la fameuse Forêt-Noire qui avait tant intrigué Beaufret⁶⁶⁹. Il est confronté à une impasse consistant en l'idée, pourtant

⁶⁶⁵ (Heidegger, 1958b, p. 51)

⁶⁶⁶ (Heidegger, 1954/1958a, p. 18)

⁶⁶⁷ (Heidegger, 1954/1958a, p. 18)

⁶⁶⁸ (Heidegger, 1954/1958a, p. 46)

⁶⁶⁹ « Je ne puis dire avec quelle joie j'ai reçu vos *Holzwege*. En le lisant, je ne puis m'empêcher de penser à l'image cartésienne du voyageur perdu dans la forêt et qui, à force de marcher droit devant lui, cherche à arriver quelque part où il soit "mieux que dans le milieu d'une forêt". Vous renversez l'image. La forêt n'est pas ce dont la philosophie fait sortir, mais ce en quoi elle nous ramène de plus en plus quand elle suit son vrai chemin. » (Jean Beaufret. Relevé par Jean-Luc Evard à Marbach, Cote A : Heidegger, cf. son Jünger. Rapporté dans Trierweiler & Schumm, 2010, p. 103)

évidente d'apparence, que la causalité produit et que les quatre causes font actes de ce même produire.

Où nous sommes-nous égarés ? Nous demandions ce qu'est la technique et sommes maintenant arrivés devant l'ἀληθεια, devant le dévoilement. En quoi l'essence de la technique a-t-elle affaire avec le dévoilement ? Réponse : en tout. Car tout "pro-duire" se fonde dans le dévoilement. [...] Or, celui-ci [le produire] rassemble en lui les quatre modes du faire-venir – la causalité – et les régit⁶⁷⁰.

Selon Heidegger, la technique mène au dévoilement, car pro-duire (au sens de la causation poïétique) est un acte technique. Or, la production implique de faire-venir un phénomène, de le causer, donc de le présenter : c'est en cela que réside le dévoilement. « Le pro-duire fait passer de l'état caché à l'état non caché, il présente⁶⁷¹. » Dans son texte *Que veut-dire « penser » ?*, Heidegger écrit : « être (*Sein*) veut dire présence (*Anwesen*). [...] Est présent ce qui persiste, ce qui déploie son être dans la non-occultation⁶⁷² », autrement dit ce qui se dévoile. Or la phénoménologie, comme précisé en introduction, est la philosophie qui derrière l'occultation dévoile le vrai des phénomènes. L'*aléthéia* est le nom que porte cette non-occultation, cette dynamique du dévoilement, ou la non-occultation en ce qu'elle est dévoilée – la présence en ce qu'elle a été présentée, en ce qu'elle est advenue au présentiel en s'ouvrant depuis le caché et l'occulté. L'*aléthéia* est le mouvement de vérité derrière le phénomène. Bien qu'il n'y ait pas d'accentuation à proprement parler dans la transcription des mots grecs, nous l'écrivons *aléthéia* et non *aletheia* ou *alètheia* pour souligner un élément important de son étymologie. Ce mot est composé du a- privatif et du nom propre « Léthé ». Le Léthé est un fleuve d'oubli tant chez Platon, où l'âme humaine se baigne après avoir contemplé les Idées vraies et avant de revenir dans le monde sensible, que chez Virgile, où ce fleuve des enfers dispense l'oubli aux trépassés. L'étymologie a-léthéia indique une extraction des eaux oubliées et le dévoilement du vrai derrière les apparences sensibles.

Si le pro-duire que régit la causalité dévoile ou fait advenir une chose auparavant occultée, et que la technique est mode du pro-duire (la causalité qui présente), alors « la technique n'est pas seulement un moyen : elle est *un mode du dévoilement*⁶⁷³. » La technique éclaire le phénomène, le présente, fait advenir ce qu'il en est de sa vérité ; en cela elle modalise le dévoilement du phénomène. C'est à partir de ceci qu'appert au cœur de la pensée de la technique un domaine à part, celui de la vérité comme *aléthéia*. Cette introduction à la question de la technique répond donc à l'introduction à la question de l'objet technique, dans laquelle nous avons critiqué la conception instrumentale ou anthropologique de la technique, qui est « exacte » mais pas vraie. Cette conception instrumentale de la technique correspond de façon limitative aux faits que nous

⁶⁷⁰ (Heidegger, 1954/1958a, p. 17)

⁶⁷¹ (Heidegger, 1954/1958a, p. 17)

⁶⁷² (Heidegger, 1954/1958b, p. 168)

⁶⁷³ (Heidegger, 1954/1958a, p. 18) Nous soulignons.

avons devant les yeux, car l'objet est effectivement un instrument ou moyen utilisé en vue de certaines fins, mais elle reste aveugle à la réalité de l'essence de la technique.

Pour résumer ces éléments, selon Heidegger, la *technè*, mode de l'*aléthéia*, « dévoile ce qui [contrairement aux objets naturels] ne se pro-duit pas soi-même et n'est pas encore devant nous [la fleur dans la floraison], ce qui peut donc prendre, tantôt telle apparence, telle tournure, et tantôt telle autre⁶⁷⁴. » Finalement, *la production n'est pas une fabrication, c'est un dévoilement*. De même, Aristote explique dès sa *Physique* que la *technè* mène à son terme ce que la *physis* est incapable d'œuvrer, mais aussi qu'elle l'imité. La *technè* dévoile donc un réel déjà possible, ou déjà en potentialité dans la nature ; en somme, l'activité du produire poïétique dévoile de prime abord la *physis* elle-même, ou les ordres de réalité qui adviennent dans la *physis*. Voilà pourquoi la pro-duction (*poiésis*) semble chez Heidegger le mode de causation de la technique artisanale. À l'inverse, la pro-vocation du Gestell, cet appel qui enjoint l'homme à répondre au potentiel de dépôt du monde, serait le mode de causation de la technique moderne, et la raison pour laquelle celle-ci s'accompagne d'un élément inquiétant.

Contrairement à cette conclusion, nous défendons l'hypothèse que *poiésis* et provocation structurent toutes deux l'essence de la technique. En effet, pro-duction et pro-vocation participent toutes deux de l'*aléthéia*. Or, le dévoilement du monde par la technique, sous les modalités de la pro-duction et/ou de la pro-vocation, se fait conjointement à la conception métaphysique que l'homme inscrit dans le monde. Cette conception métaphysique du monde ne relève pas de la technique, mais de l'homme. À cet égard, nous avons rappelé que la conception instrumentale du monde qui amalgame l'être et l'étant semble aujourd'hui prédominer. Elle perpétue le risque de l'onto-théologie occidentale, qui implique de concevoir la substance des choses à travers leurs propriétés, par exemple la matière à travers l'extension, donc la mesurabilité et l'appropriation. Dès lors, la véritable cible d'Heidegger ne se trouve pas dans la technique moderne, mais dans la *métaphysique* (de la substance) qui la sous-tend. "Machine technology remains up to now the most visible outgrowth of the essence of modern technology, which is identical with the essence of modern metaphysics⁶⁷⁵."

Mais cette conception métaphysique du monde est une conception ouverte. La technique ne ferme jamais l'espace à la possibilité d'appréhender différemment (non instrumentalement) le monde. Puisque pro-duction et pro-vocation sont deux modalités de la technique, donc de l'*aléthéia*, ces modes du dévoilement font passer de l'état caché au non-caché. Ils peuvent présenter les choses et les phénomènes comme un dépôt, mais également comme un fonds appropriable. Par conséquent, l'homme entre dans un rapport libre, qui lui permet de dévoiler le monde sous de multiples esquisses. En cela, commis autour de la tâche technique, l'homme s'engage dans le domaine du Gestell de sorte que le dévoilement l'envoie sur un chemin. « L'essence de la technique moderne met l'homme sur le chemin de ce dévoilement par lequel,

⁶⁷⁴ (Heidegger, 1954/1958a, p. 18-19)

⁶⁷⁵ (Heidegger, 1977a, p. 116) Nous soulignons.

d'une manière plus ou moins perceptible, le réel partout devient [dépôt]⁶⁷⁶. » Le dévoilement du monde est donc une dynamique motrice, qui met l'homme sur un chemin, celui de la non-occultation ou du monde comme dépôt.

Selon le mot d'Heidegger, cette interpellation autour du Gestell est par conséquent un « destin⁶⁷⁷ » (*Geschick*). C'est dans l'évocation de ce destin que nous discernons la réalité de la différence « ontologique » entre technique moderne et artisanale. Le destin est ici entendu non pas comme puissance déterministe, mais comme envoi de l'homme sur un chemin, c'est-à-dire sur un plan de compréhension métaphysique de la substance du monde.

La *poiésis* (pro-duction) introduit un rapport direct à la causalité, qui se focalise majoritairement sur la causation de la choses (la possibilité de produire un objet technique). Mais l'évolution de la technique, caractérisée par l'élargissement de nos possibilités et virtualités, nous ouvre à un rapport plus général à la causation, celui du Gestell. Le Gestell implique une causation du monde (la possibilité de transformer le visage d'un territoire, voire du monde lui-même), et non uniquement de la chose. Il se fait dévoilement du monde comme dépôt et support des choses – choses qui peuvent potentiellement (mais ne le doivent pas nécessairement) être utilisées et instrumentalisées. C'est en cela que le Gestell nous présente le monde et la choséité comme dépôt.

Si l'interpellation de l'homme par le Gestell est un « destin », ce n'est pas parce que la technique arraisonne la nature et l'homme en le forçant à rendre raison, mais au contraire parce qu'elle revitalise, et plus que jamais, la responsabilité humaine dans son rapport au monde. En somme, le fait pour l'homme de perdurer dans une conception instrumentale du monde, comme *res extensa* (disponibilité, réserve commissible à produire, rentabiliser et posséder) est la conséquence ou l'une des directions que peut faire prendre le Gestell. C'est en cela que le dévoilement envoie sur un chemin. Inutile d'ajouter qu'Heidegger déplore le chemin sur lequel l'homme semble aujourd'hui s'être avancé.

Pour Heidegger, ce chemin n'est pas inévitablement celui que nous devons arpenter. Il ne tient qu'à l'homme d'en emprunter un différent : le destin n'est pas tracé, mais induit. Que la technique dévoile ou renforce aujourd'hui le dévoilement du monde comme dépôt n'implique pas que l'homme doive dominer et commettre les étants, mais simplement que le monde est aussi une somme d'étants, possiblement commissible. Voilà en quoi, dans cette référence au destin, il s'agit pour Heidegger de s'ouvrir à un chemin et non pas de s'engluer dans une direction. Il ne faut donc pas entendre destin au sens commun. Le destin est ce qui fait passer l'homme d'une situation temporelle à une situation historique, exactement à la façon dont nous avons expliqué que si la technique fait destin, fait histoire, c'est parce qu'il n'y a pas, à l'origine, d'*inclusion de l'homme dans sa propre historicité* [cf.β.II.B]. C'est à partir du moment où l'homme prend acte de ses besoins et du médium technique qu'il a à disposition pour y répondre, c'est à partir du moment où l'homme, du fait qu'il soit naturellement nécessaire, est interpellé ou pro-voqué par la *physis* et

⁶⁷⁶ (Heidegger, 1954/1958a, p. 32-33) Nous soulignons.

⁶⁷⁷ (Heidegger, 1954/1958a, p. 33)

la *technè*, qu'il se constitue en tant qu'homme, c'est-à-dire qu'il commence de faire histoire. L'homme entre alors dans la temporalité et le monde, au sens existentiel du Dasein qui s'ouvre au là et à l'être.

Par conséquent, la pro-vocation du monde envers l'homme (Gestell) fait destin, et implique que l'homme devient libre au lieu d'être commandé par la nécessité. Pour Heidegger, « l'essence de la liberté n'est pas ordonnée originellement à la volonté, encore moins à la seule *causalité* du vouloir humain⁶⁷⁸. » Si la causalité (modalité de la production poïétique) ne suffit pas, c'est qu'il faut également à l'homme l'interpellation ou pro-vocation du Gestell pour commencer à s'avancer dans sa propre historicité. Parce que la production *et* de la pro-vocation jouent par essence dans la substance de la technique (qui n'est pas discontinuée et divisible en technique ancienne et moderne), la technique est une nécessité anthropogénétique. La technogénèse implique ici l'anthropogénèse, et réciproquement. La quiddité de la technique en fait un mode de dévoilement continu, qui permet la genèse de l'essence de l'homme en tant qu'homme et la structuration de sa sphère d'existence. L'anthropogénèse, que nous pourrions appeler la liberté humaine ou le mouvement de l'historicité humaine, procède d'un triple dévoilement : dévoilement du monde comme dépôt potentiellement commissible et comme être qui nous concerne et duquel il faut être à l'écoute ; dévoilement de la technique comme activité de production poïétique et pro-vocation ; pour finir dévoilement du Dasein lui-même. Si le Dasein est dévoilé dans cette interpellation, c'est en qualité d'être qui écoute le fonds/dépôt du monde (le sens de l'être chez Heidegger) et non pas uniquement en qualité d'être qui possède une capacité de production poïétique – encore moins en qualité d'être qui fabrique simplement des outils.

Voilà pourquoi Heidegger lui-même, malgré sa démarcation technique artisanale/moderne, affirme clairement que « la technique n'est pas ce qui est dangereux. Il n'y a rien de démoniaque dans la technique, mais il y a le mystère de son essence⁶⁷⁹. » Rappelons encore que ce genre de formules nous font fermement contester la lecture d'Heidegger comme un auteur technophobe. Mais il faut reconnaître la réalité du danger dont il veut témoigner. D'où provient dès lors l'urgence, l'élément inquiétant qui fait écrire à Camus son éditorial du 8 août ?

Selon Heidegger, le destin « *qui envoie dans le commettre* est ainsi l'extrême danger⁶⁸⁰ », c'est-à-dire le destin qui nous fait méprendre le monde pour un fonds commissible. Le danger n'est pas l'essence de la technique, excepté en ce que nous faisons du dévoilement auquel elle nous ouvre, lequel peut nous faire mécomprendre l'être du monde. Et ceci précisément parce que le Gestell dévoile la *physis* comme pré-positionnement ou dépôt. L'homme, dans cette historicité qui lui est propre *et justement parce que la technique le rend libre*, donc qu'il n'est pas déterminé par la nécessité, peut s'aveugler sur ce qu'il voit. C'est typiquement la métaphore du sortir de la caverne platonicienne. Lorsqu'il ne voit que ce qu'il a sous les yeux (vision exacte mais non vraie,

⁶⁷⁸ (Heidegger, 1954/1958a, p. 33-34) Heidegger ajoute que « la liberté régit ce qui est libre au sens de ce qui est éclairé, c'est-à-dire dévoilé. » (Heidegger, 1954/1958a, p. 33)

⁶⁷⁹ (Heidegger, 1954/1958a, p. 37)

⁶⁸⁰ (Heidegger, 1954/1958a, p. 37) Nous soulignons.

l'aveuglant de fait), l'homme revient à cette première et dangereuse idée que la technique est un dispositif d'instrumentalisation, donc qu'elle rend les étants instrumentalisables et commissibles, à la façon dont s'est constituée l'opposition dualiste entre *res extensa* et *res cogitans*. Heidegger met donc en garde non pas contre l'objet technique, mais contre un biais métaphysique de lecture du monde, qui consiste à le voir précisément comme fonds qu'il faut frénétiquement accumuler et commettre, au lieu de le voir comme dépôt (au sens neutre) qu'il est possible de commettre.

Le danger n'est pas l'objet technique, ni la motorisation, ni la soi-disant technique moderne mais une mécompréhension d'une part de l'essence du monde et de la technique, d'autre part et avant tout, ce grand thème heideggérien que nous redécouvrons ici ; la mécompréhension de l'essence de l'être, sur laquelle doit impérativement revenir la métaphysique. Ainsi, dans *La question de la technique*, nous nous confrontons à nouveau à l'objet sous-jacent et originaire du texte *Bâtir Habiter Penser*. Mais également, à quelque distance, à la critique qu'Heidegger adresse à la métaphysique occidentale toute entière lorsqu'il entend s'inscrire contre l'onto-théologie qui la traverse, dans son oubli de l'être, uniquement pensé sous la forme de l'étant.

Ce danger qui semble rendre la question de la technique urgente et inquiétante ne provient donc pas de la technique elle-même, mais du fait que le Gestell ouvre à l'homme la possibilité de considérer le monde comme réserve. Or ce destin, au lieu de n'être qu'une possibilité, est renforcé par l'onto-théologie qui prend l'être pour l'étant, et que la technique vient faciliter à travers le développement et l'évolution des objets techniques. Ces éléments accroissent le pouvoir de l'homme sur les choses, les possibilités ontiques qu'il a de commettre le monde, et donc sa velléité à dominer les étants. La technique se fait donc le symptôme (et non la cause) de modifications métaphysiques plus vastes dans la façon dont l'humain habite ce qui l'entoure, dans la manière dont il traite les étants. Cet élément implique selon nous la quiddité de l'essence de la technique, et non pas sa discontinuité (artisanale et moderne). Ce n'est pas l'essence de la technique qui change mais notre manière d'en concevoir les modalités – de concevoir le monde et les étants.

Ce changement est une évolution. Et cet *ailleurs*, qui nous permet de résoudre la divergence d'apparence entre technique moderne et artisanale, se déploie à partir de la question du temps – et de l'histoire, au sens non plus d'historicité destinale et d'anthropogénèse, mais cette fois de l'évolution régionale de l'histoire humaine. Nous défendons par conséquent l'idée que la production poétique comme la pro-vocation parcourent toutes deux et continuent l'essence de la technique, ne divergeant que dans leur intensité à *un instant donné*. L'évolution des objets techniques ne marque pas de rupture entre une technique moderne et une technique artisanale. En revanche, l'évolution des objets et procédés technique (dont la motorisation) renforce ou amenuise l'importance de la production et de la pro-vocation qui constituent l'essence de la technique ; c'est-à-dire la fait évoluer dans le temps. Il nous faut donc passer de la menace que représente la technique comme *milieu* (monde et « utilité »), qui faisait notre premier pan de réflexion, à la menace qu'instancie la *temporalité* technique.

B. Altération du temps : un progrès régressif.

Si l'évocation heideggérienne du destin historial de l'homme interroge cette perspective, Simondon donne en cette matière une explication extrêmement pertinente, propre à définitivement résoudre la contradiction entre technique artisanale et moderne, en la fondant non sur une discontinuité ontologique, mais sur la prise en considération d'évolutions et transformations culturelles et anthropologiques.

Ce chapitre questionne les modifications de perception de la technique en tant que système (social, économique, politique, etc.) et ensemble d'objets temporalisés. L'évolution de la compréhension métaphysique de la technique est en réalité issue de l'évolution des modes de production qu'accompagne le *progrès* technique. Car le progrès, ou du moins la façon dont il est envisagé, construit et perçu dans une société évolue avec le temps. Cette question du progrès est mise en exergue dans l'architecture d'une époque et vient retracer un pan de l'évolution historique et sociale de la technique entre le XVIII^e siècle et le XIX^e. Bien que notre étude ne se focalise pas sur les aspects régionaux (politiques, historiques, etc.) de la technique, il est nécessaire de montrer en quoi l'évolution sociale du travail et de la machine forment nos imaginaires techniques et notre appréhension métaphysique de la technique. Ces éléments influencent la croyance en une rupture de la technique, qui passerait d'une technique ancienne à la technique moderne, ensemble dévoyée et menaçant. Les questions d'ordre ontologique rejoignent ici un propos plus historique, interrogeant l'évolution de la notion de progrès.

1. Évolution du progrès ou progrès de l'évolution ?

Au XVIII^e siècle, le progrès technique est considéré comme continu, en ce que les objets techniques qui se succèdent l'un à l'autre témoignent d'une amélioration lente et mesurée de leur conception, conception toujours effectuée selon les mêmes méthodes (ou à peu de choses près) qu'auparavant. Par exemple, un pas de vis mieux taillé au XVIII^e qu'au XVII^e siècle. Cette évolution sans à-coups ni dents de scie n'entraîne pas de trouble social ou symbolique majeur, voire participe d'une vision optimiste du progrès, notamment celle des Encyclopédistes. On peut ajouter que cet optimisme technicien se retrouve dans le transhumanisme contemporain à l'endroit où il est précisément le descendant de l'humanisme classique [cf.γ.II.A].

Ce qui fait la subtilité de l'analyse simondonienne de la notion de progrès retourne du lien effectué entre la situation socio-politique et l'*échelle* à laquelle se déploie la technicité à cette époque. « C'est lorsque la technicité est saisie au niveau des éléments que l'évolution technique peut s'accomplir selon une ligne continue. Il y a corrélation entre un *mode d'existence moléculaire de la technicité* et une *allure continue* de l'évolution des objets techniques⁶⁸¹. » Le terme « moléculaire » ne réfère pas ici au domaine biologique mais à la question cellulaire de l'individuation, du singulier. Le progrès technique apparaît continu parce qu'il se fait au niveau de l'outil et que la technicité est celle des éléments, plus petits ensembles porteurs de technicité dans

⁶⁸¹ (Simondon, 1989, p. 113-114) Nous soulignons.

la classification simondonienne. En ce sens, l'outil est prolongement de l'organe et vecteur de l'expression et du geste. L'individu humain, parcouru de mouvements que l'outil assiste, « [reste] individu technique, au milieu de ses outils dont il [est] centre et porteur⁶⁸². » Le possessif *ses outils* confirme l'apparence d'une domination anthropocentrée de la technique par les outils à la fois créés par l'homme, à la fois maniés par lui et non autonomes. L'individu « intact » est alors l'individu *technique*, puisque la technicité ne semble pas déborder l'homme mais accompagner et définir sa condition.

À partir du XIX^e siècle, en revanche, la notion de progrès est dédoublée et mise à distance de l'humain. Le progrès n'est plus progrès individuel de l'acte technique, du geste facilité par un meilleur outil ; c'est à présent le progrès global de la technique. Cela s'accompagne d'une perte de sens à l'échelle du technicien, artisan ou utilisateur, « car les conditions de la perception intuitive du progrès par l'homme n'existent plus⁶⁸³. » L'homme se voit dépossédé du ressenti direct, presque corporel, de l'amélioration des outils par l'apparition de *l'ensemble machinique*, qui s'impose comme intermédiaire supplémentaire. L'association de la mécanique et de la métallurgie possède une qualité particulière, son expressivité. La machine devient l'objet technique emblématique de la révolution industrielle. Pour Simondon, la critique envers la technique « commence avec la machine qui remplace l'homme [...] parce qu'elles sont ses rivales⁶⁸⁴. » L'échelle du progrès change et s'espace. Elle passe de la technicité de l'élément pris en main par l'individu, à la machine que se contente d'entretenir l'individu. Le progrès technique « n'est plus centralisé par [l'homme] comme centre de commande et de perception, dans l'action adaptée. L'individu devient seulement le spectateur des résultats du fonctionnement des machines, ou le responsable de l'organisation des ensembles techniques mettant en œuvres les machines⁶⁸⁵. » La machine assiste toujours le geste technique, mais à distance de l'homme, et ne semble plus prolonger le corps technicien, mais s'y substituer. Des exceptions sont notées dans certains secteurs où l'homme n'est pas en situation de remplacement, comme la médecine ou la chirurgie. En parallèle, la maîtrise par l'homme du fonctionnement procédural des machines, qui ne manœuvrent que grâce à son entretien, apparaît comme une forme de subordination nouvelle à

⁶⁸² (Simondon, 1989, p. 115)

⁶⁸³ (Simondon, 1989, p. 116)

⁶⁸⁴ (Simondon, 1989, p. 115) Pour Simondon, bien entendu, il ne s'agit pas d'une rivalité réelle, mais fantasmée et issue d'un grand préjudice envers la machine. « La plus forte cause d'aliénation dans le monde contemporain réside dans cette méconnaissance de la machine, qui n'est pas une aliénation causée par la machine, mais la non-connaissance de sa nature et de son essence, par son absence du monde des significations, et par son omission dans la table des valeurs et des concepts faisant partie de la culture. » (Simondon, 1989, p. 9-10) On trouve une discussion de la question de l'aliénation chez Simondon en contrepoint de celle de Karl Marx, que Simondon juge insuffisante, dans l'excellent article de Reigeluth, Tyler. 2017. « Aliénation, travail et culture technique chez Simondon ». *Cahiers du GRM*.

⁶⁸⁵ (Simondon, 1989, p. 116)

leurs instructions et nécessités techniques. Les concepteurs des machines n'étant souvent pas les mêmes individus que leurs maintenanciers ou utilisateurs, le progrès devient le réceptacle d'une direction, d'une intention dont l'avancée et les formes qu'y prennent les objets techniques s'aligne sur une grille plus opaque.

Cette évolution dans la perception et la constitution du progrès humain est mieux exemplarisée par la distinction onto-anthropologique que Simondon effectue entre production artisanale et production industrielle. La *production artisanale* engendre des objets normés de l'extérieur (suivant une commande, une demande, les pratiques de l'artisan, etc.). De sorte, l'objet artisanal n'est pas « un système du nécessaire ; il correspond à un système ouvert d'exigences⁶⁸⁶. » Les bottes que réalise le bottier sont montées sur demande, suite à une exigence externe souvent localisées (individuelle, communale, etc.). Il n'y a pas d'appel interne qui fait de la production des bottes une nécessité dépassant la demande de l'acheteur. Rappelons en effet que, chez Simondon, l'exigence n'entraîne aucunement la nécessité. La gratuité du domaine de l'esthétique, par exemple, est parcourue d'exigences. C'est en ce sens que l'objet technique s'ouvre aux exigences qui le traversent, sans pour autant être formellement, c'est-à-dire ontologiquement, nécessité par une puissance de concrétisation interne.

La perception esthétique du monde ressent un certain nombre d'exigences : il y a des vides qui doivent être remplis, des rocs qui doivent porter une tour. Il y a dans le monde un certain nombre de lieux remarquables, de points exceptionnels qui attirent et stimulent la création esthétique, comme il y a dans la vie humaine un certain nombre de moments particuliers, rayonnants, se distinguant des autres, qui appellent l'œuvre⁶⁸⁷.

Dans la *production industrielle* à l'inverse, et là où commence d'émerger une nouvelle conception du progrès, l'objet technique a une façon d'évoluer à laquelle répond ensuite une demande. Il entre là dans le domaine de la nécessité avant même l'exigence. Simondon constate qu'« au niveau industriel, l'objet a acquis sa cohérence et c'est le système des besoins qui est moins cohérent que le système de l'objet ; les besoins se moulent sur l'objet technique industriel, qui acquiert ainsi le pouvoir de modeler la civilisation⁶⁸⁸. » La miniaturisation des composantes électroniques permet ensuite d'envisager de nouveaux téléphones de plus en plus compacts – et ce avant que la caractéristique de compactibilité du téléphone ne fasse l'objet d'une requête. Ce fait technique est rééquilibré ou contrebalancé par la popularisation de l'écran tactile qui, lui, engendre une demande pour des téléphones à l'écran plus large et une déportation de contenus sur ce support – autrefois exclusivement sur d'autres médias (TV, papier, ordinateur, etc.). Un second exemple est celui du bio-objet [cf.α.III.B] dont les résultats, transmués en données médicales, alimente une « économie de l'espoir⁶⁸⁹ » impactant la demande du public. La cohérence que

⁶⁸⁶ (Simondon, 1989, p. 24)

⁶⁸⁷ (Simondon, 1989, p. 184)

⁶⁸⁸ (Simondon, 1989, p. 24)

⁶⁸⁹ (Novas, 2001)

suscite l'engendrement interne de l'objet (industrialisé) s'insère dans un système économique où le consommateur modifie ses comportements. C'est en cela qu'il y a nécessité, et non plus exigences ponctuelles, et c'est sur cette nécessité que s'inscrit l'évolution de la constitution du progrès au XIX^{ème} siècle.

Cette réflexion, autour d'un mouvement d'évolution culturelle des temporalités techniques dénonce la possibilité même de scinder en deux l'essence de la technique, dont un pan produirait des objets industriels et l'autre artisanaux. Pour Simondon, il est possible d'envisager deux modes de production, artisanal et industriel, sans pour autant que l'un n'annule ou ne remplace strictement le second. Le mode de production impacte une société située, là où perdure sans se transformer l'essence de l'objet technique. L'objet technique est donc un objet dont le mode d'existence le rapproche (sans l'assimiler [cf. a.I.B]) de l'objet organique, en un processus d'évolution interne producteur de structures et de fonctions. Mais l'idée d'une rupture dans l'essence de la technique, comme il peut y avoir chez Heidegger technique artisanale et technique moderne, se confronte à la quiddité même de l'essence de la technique.

En revanche, ce changement d'échelle du progrès, accompagné de modifications anthropologiques structurelles avec la systématisation d'un mode de production industriel, figure peut-être le passage d'une conception de la technique plus aisément constituée comme production, à une technique considérée comme pro-vocation. En effet, par l'évocation de la machine, on retrouve la théorie heideggérienne d'une motorisation visant à distinguer la technique artisanale de la technique moderne. En prenant le caractère d'une interpellation, la provocation du Gestell n'est pas d'abord celle de la technique sur la nature ou l'environnement, mais celle de l'homme par la technique. L'objet de l'interpellation provocante est bien l'homme, livré avec son appareillage éthique, et non la nature que la technique sommerait de livrer ses énergies. L'homme n'est alors qu'un commettant du fonds, devenant également un fonds, un dépôt, une ressource. Étant interpellé, il est lui-même indexé pour fournir un rendement et passe pour l'intermédiaire faisant advenir la provocation. Sans aller jusqu'à dire que l'homme est réifié par un tel processus, puisque celui-ci est également destinal, l'homme retrouve dans la préoccupation technique la clairvoyance de sa situation. La technique est alors cette *alétheia* dévoilante, grâce auquel l'homme peut s'apercevoir que « *ce qui est caché*, c'est [qu'il] ne contrôle plus d'une main assurée la marche de la technique⁶⁹⁰. » Ce dévoilement est en vérité le lever du voile sur l'illusion du contrôle du progrès technique, qui suit l'accroissement exponentiel des possibles que semble ouvrir le développement technoscientifique contemporain.

La sensation vécue de perte de contrôle sur la technique est alors libre d'être poussée très loin. Jacques Ellul considère que « la technique est arrivée à un tel point d'évolution qu'elle se transforme et progresse à peu près sans intervention décisive de l'homme⁶⁹¹. » On constate que la mention d'un « point d'évolution » de la technique évoque l'évolution naturelle et fait paraître la technique vivante dans son autonomie, comme une bête incontrôlable qu'aurait lâché l'homme sur

⁶⁹⁰ (André, 2005, p. 182) Nous soulignons.

⁶⁹¹ (Ellul, 1954, p. 80)

le monde. Lorsque la métaphore du vivant est abandonnée, c'est le mécanisme causal de ce processus qui est alors envisagé. « Il n'y a pas d'appel vers un but, mais contrainte d'un moteur placé à l'arrière et qui ne peut tolérer l'arrêt de la machine⁶⁹². » La notion de progrès a véritablement muté elle-même, jusqu'à figurer l'autonomie du mouvement de progression, et donc la perte de contrôle de l'homme sur cet ensemble machinique. « Une idée du progrès, pensé et voulu, se substitue à l'impression du progrès comme éprouvé⁶⁹³. » Le progrès est donc quantifié par des résultats (le rendement, la productivité, etc.) et non plus en lui-même, par son propre devenir technique (l'amélioration des objets techniques, la qualité du geste outillé, etc.). Il n'est plus le progrès de l'individu technicien devant l'usage de l'outil, mais le progrès machinique d'une foule, « coextensive à l'humanité⁶⁹⁴. » Faut-il dire que la machine est un objet arraisonnant par essence, et que la division formelle de la technique repose sur la machine, qui fait rupture dans la conception temporelle du progrès ?

2. Qu'est-ce qu'une machine ?

Par cette question, nous ne renvoyons pas la machine à tout système abstrait pouvant être schématisé et organisé, au même titre que l'État léviathique de Thomas Hobbes. En ce qui concerne la définition de la machine à proprement parler, elle n'est ni un composé d'outils, ni un objet technique compliqué par la multiplication de ses éléments. En effet, la plupart des outils sont organisés ; le marteau par exemple, composé d'une tête et d'un manche. De la même façon, l'outil qui sert à être véhiculé, c'est-à-dire le véhicule, *peut* être une machine (voiture, avion, train, etc.), mais ne l'est pas nécessairement (rollers, skateboard, etc.) Ainsi, ce n'est pas l'adjonction de ses composantes (roues, moteur, carrosserie, etc.) qui fait de la voiture une machine ; le skateboard est lui aussi adjonction de composantes (roues, planche), mais n'est pas considéré comme machine. Comme le souligne Heidegger, « formulé d'une manière générale, cela signifie que toute machine est un util mais pas l'inverse : tout util n'est pas une machine⁶⁹⁵. »

À cet égard, nous avançons l'hypothèse que les théories avancées par Heidegger et Simondon convergent, en accordant une même définition de la machine en deux étapes. Cette définition est fondée d'une part sur *l'automatisme* (relatif mais minimal) du fonctionnement de la machine, d'autre part et beaucoup plus paradoxalement sur son ouverture à une forme *d'autonomie*. « Ce n'est pas la complexité de la structure qui décide du fait qu'un util a le caractère d'une machine, mais bien la *marche autonome* [autonomie] de cette structure *orientée vers des mouvements déterminés* [automatisme]⁶⁹⁶. » Il est à première vue étonnant de lire dans la définition d'un même objet technique le constat substantiel de deux éléments apparemment contraires ; l'autonomie et la détermination. Néanmoins, Heidegger semble ici s'attacher à proposer une définition de la

⁶⁹² (Ellul, 1954, p. 300)

⁶⁹³ (Simondon, 1989, p. 116)

⁶⁹⁴ (Simondon, 1989, p. 117)

⁶⁹⁵ (Heidegger, 1929/1992, p. 316, §51)

⁶⁹⁶ (Heidegger, 1929/1992, p. 317) Nous soulignons.

machine qui ne la détermine pas uniquement en tant qu'étant (ontique), mais également en tant qu'être (ontologique). Sa définition incorpore donc par principe la temporalité dans laquelle entre l'objet machinique. Autrement dit, la question du devenir de la machine tel que l'entend Simondon, c'est-à-dire la mesure de son perfectionnement. Et l'analyse simondonienne concorde à cet endroit.

Le véritable perfectionnement des machines, celui dont on peut dire qu'il élève le degré de technicité, correspond non pas à un accroissement de l'automatisme, mais au contraire au fait que le fonctionnement d'une machine recèle une *certaine marge d'indétermination* [autonomie]. [...] Une machine purement automatique, complètement fermée sur elle-même dans un fonctionnement prédéterminé, ne pourrait donner que des résultats sommaires⁶⁹⁷.

Telle qu'elle est comprise, comme tout objet technique, depuis et grâce à la question de son devenir, la machine se pense proportionnellement à son automatisation *et* à son autonomie, ou indétermination. Simondon considère la velléité d'augmenter l'automatisme des machines, sans penser à leur autonomie, comme l'œuvre d'« idolâtres [...] [qui] supposent que, par un accroissement et un perfectionnement de l'automatisme on arriverait à réunir et à interconnecter toutes les machines entre elles, de manière à constituer une machine de toutes les machines⁶⁹⁸. » Le progrès machinique s'évalue au contraire à la lueur d'une marge de manœuvre dans le caractère automatisé, de sorte que l'automatisme définit partiellement la machine mais ne la performe pas. Garantir l'autonomie d'une machine fonde le soubassement logique de son organisation par l'homme.

Bien entendu, le mot « autonomie » ici n'implique pas de déconnecter la machine de l'homme et de la laisser *libre de* – si tant est que ce soit possible. L'autonomie est définie par Simondon comme la « marge qui permet à la machine d'être sensible à une information extérieure⁶⁹⁹. » Dans cette optique, la machine perçue dans son devenir est ce qui, dans certaines limites, peut adapter son comportement à certaines situations délimitées et déterminées d'avance, dans le caractère de son automatisation. L'exemple le plus fameux est aujourd'hui celui des voitures autonomes, dont le réglage de l'automatisation permet précisément d'envisager une marge de manœuvre répondant à une situation extérieure, étant due à la collecte et à l'analyse d'informations *in situ*.

Dès lors, le seul automatisme est présenté comme un « assez bas degré de perfection technique⁷⁰⁰ » qui limite l'objet dans la compossibilité de ses manœuvres et de ses usages. Le bras articulé en chaîne de fabrication (par exemple automobile) est spécifiquement *designé* et programmé pour une tâche précise, un mouvement fixe qu'il effectue à répétition. Son autonomie est nulle et son degré de perfection machinique relativement médiocre, puisque son devenir technique est tout entier inclus dans sa programmation préalable.

⁶⁹⁷ (Simondon, 1989, p. 11) Nous soulignons.

⁶⁹⁸ (Simondon, 1989, p. 11)

⁶⁹⁹ (Simondon, 1989, p. 11)

⁷⁰⁰ (Simondon, 1989, p. 11)

C'est ce que veut dire Hegel lorsqu'il indique que la machine est un instrument indépendant : contrairement à l'outil, la machine agit automatiquement, là où le marteau requiert l'intercession du geste humain. En cela, la machine est indépendante du geste, là où l'outil est dépendant de l'action humaine directe. Dans ce degré d'indépendance réside les prémisses de l'autonomie plus ou moins avancée de la machine (le degré d'autonomie de la voiture autonome dépasse celui de la grue de chantier automatisée). De même, les automates contenant en eux-mêmes le principe de leur action (horloges, boîtes à musiques, etc.) se distinguent des automates acquérant une forme d'autonomie par la présence de capteurs et récepteurs leur permettant, dans une certaine mesure, d'adapter leur action aux données externes ou d'échanger des informations avec d'autres automates.

Cependant, du point de vue de l'essence de la technique, c'est-à-dire de la responsabilité en somme de la machine dans une quelconque rupture substantielle de la technique, la machine est dépendante et irresponsable, puisqu'elle « tient son être uniquement d'une commission donnée à du commissible⁷⁰¹. » Elle tient son être d'une action ou règle (la motorisation assistée par IA) donnée à une forme adaptée (la voiture autonome).

Les critiques envers la machine font donc sens : la machine effectivement bouleverse véritablement la situation technique de l'époque. La transformation de la productivité au XIX^e siècle peut sembler une rupture de l'essence de la technique, qui évolue et accélère. Néanmoins, il ne s'agit pas de diaboliser la machine : si la machine bouleverse la situation industrielle, elle est plutôt le symptôme historique et l'accélérateur de ces mutations, que l'amorce ou le responsable.

En conséquence, dans le déroulé de ce XVIII^e au XIX^e siècle, la technicité de l'élément technique (intégralement porté par le corps de l'homme) devient technicité de la machine que l'homme entretient. Le changement d'échelle dans laquelle semble se situer l'essence de l'objet technique s'accompagne d'une charge d'angoisse qui ne préexistait pas, et que traduisent certains bouleversements socio-politiques. Les ensembles techniques inclus dans la réalité humaine, en somme, prennent une ampleur tentaculaire, systémique, telle qu'ils deviennent monde eux-mêmes. Alors qu'ils participaient de la sphère d'existence de l'homme, ils semblent devenir sphère d'existence propre à leur tour, et dépasser l'humain en quadrillant son existence. Comme l'écrit Xavier Guchet, « ces ensembles inaugurent une nouvelle réticulation avec le monde naturel, mais le problème n'est plus dans le rapport entre les individus et le monde naturel lui-même, il est désormais entre les individus et le monde que forment ces ensembles technico-géographiques et humains⁷⁰². » Un passage (ou plutôt un pas, qui semble presque ruptuel) se crée entre le progrès de l'objet technique individuel, presque de l'outil, et le progrès de la technique en ce qu'elle appartient à l'évolution sociale. L'objet évolue, puis le travail en tant que dépendant de ces objets. Le changement d'échelle de la technicité proprement dite s'accompagne de modifications dans le mode de production des réalités techniques et donne lieu à un sentiment

⁷⁰¹ (Heidegger, 1954/1958a, p. 23)

⁷⁰² (Guchet, 2010, p. 109)

d'adversité entre l'homme et la machine. La technique semble ne plus assister l'homme technicien mais prendre sa place. Si l'outil est conçu comme prolongement du corps, même dans le cadre du travail avec la vision positive de l'artisanat, la machine est déconsidérée et traitée, selon Dagognet, comme « opérateur de barbarie et de dévastation. Alors, contre elle, on en appelle à la nature afin de contrecarrer l'usine et d'en limiter la fureur⁷⁰³. »

Pourtant, pour reprendre la théorie d'Ernst Kapp, il y a peu de différence formelle entre l'outil et la machine. La machine est également le prolongement de certaines fonctions corporelles, notamment la transformation d'énergie. « Notre corps, [...] est un *convertisseur sophistiqué* ; le métabolisme assure l'un de ces passages, de la chimie à la mécanique ou au thermique. [...] L'engin maudit intensifie seulement une opération ou un mouvement⁷⁰⁴. » Elle n'échappe donc pas aux théories la faisant entrer dans le cadre fonctionnel et opératif de l'objet technique, et seul son degré d'organisation semble pouvoir distinguer la machine du reste des objets techniques.

Par conséquent, dans l'écart outil-machine, nous voyons une différence de degré plutôt que d'essence, c'est-à-dire d'organisation plutôt que de forme. Cette distinction prend également une portée socio-politique due au contexte historique : l'automatisation du travail des chaînes de fabrication porte une symbolique bien spécifique, tout autant décriée. « L'automatisme, et son utilisation sous forme d'organisation industrielle que l'on nomme *automation*, possède une signification économique ou sociale plus qu'une signification technique⁷⁰⁵. » Le degré d'autonomie de la machine permettrait dès lors d'éviter que son fonctionnement automatisé ne soit le reflet d'une aliénation humaine.

La machine provoque donc deux craintes. La première est de remplacer l'homme, notamment la figure historique et sociale de l'ouvrier, mais aussi et de façon bien plus systémique la figure de l'homme créateur, comme en témoignent les travaux effectués au XX^{ème} siècle sur la cybernétique⁷⁰⁶. La seconde est d'accélérer le rythme technique via une productivité effrénée, laquelle ne peut être mésestimée dans le contexte culturel de l'émergence de la machine. Il est probable que ces évolutions régionales (anthropologiques, socio-politiques, économiques, etc.) de la technique soient également celles qui poussent Heidegger à mettre la technique *en question* et à évoquer l'hypothèse d'une discontinuité dans son essence. Car la question n'est pas ici de savoir

⁷⁰³ (Dagognet, 2001, p. 13)

⁷⁰⁴ (Dagognet, 2001, p. 13)

⁷⁰⁵ (Simondon, 1989, p. 11)

⁷⁰⁶ Pour les liens entre cybernétique et figure créatrice, une littérature à part entière existe. En introduction, nous ne pouvons que vivement conseiller la lecture des textes fondamentaux de Simondon et de Norbert Wiener, notamment Cassou-Noguès, Pierre. 2014. *Les Rêves cybernétiques de Norbert Wiener*. Éditions du Seuil. Paris ; Simondon, Gilbert. 2016. « Épistémologie de la cybernétique (1953) ». Dans *Sur la philosophie*, pp.175-99. Presses Universitaires de France. Paris ; Wiener, Norbert. 2001. *God & Golem Inc. Sur quelques points de collision entre cybernétique et religion*. Éditions de l'Éclat. Paris ; Wiener, Norbert 2014. *Cybernétique et société : l'usage humain des êtres humains*. Éditions du Seuil. Paris.

si oui ou non les deux craintes qu'évoquent la machine sont aujourd'hui réalisées, mais de comprendre l'impact philosophique de ces évolutions historiques sur la façon de concevoir l'essence de la technique comme catégorie ontologique.

Simondon répond à la première crainte, en articulant l'ambiguïté de la sauvegarde de l'individu. Il écrit que « l'individu technique devient pendant un temps l'adversaire de l'homme, son concurrent, parce que l'homme centralisait en lui l'individualité technique au temps où seuls existaient les outils ; la machine prend la place de l'homme *parce que l'homme accomplissait une fonction de machine*, de porteur d'outils⁷⁰⁷. » La machine n'est donc pas étrangère à l'homme, et dans leur rapprochement se devinent précisément les raisons de l'appréhension qu'il éprouve envers elle. Simondon fait néanmoins remarquer que cette relation n'est pas *a priori* négative.

Toutefois, ceci ne signifie en aucune manière que l'homme ne puisse être individu technique et travailler en liaison avec la machine. [...] La machine sert alors essentiellement de relais, d'amplificateur de mouvements, mais c'est encore l'homme qui conserve en lui le centre de cet individu technique complexe qu'est la réalité constituée par l'homme et la machine. *On pourrait dire que, dans ce cas, l'homme est porteur de machine, la machine restant porteuse d'outils*⁷⁰⁸.

En conséquence, l'idée contemporaine de l'asservissement de l'homme à la machine, quoique viable et défendable, est à remettre en perspective pour ne pas céder par principe le pas à la crainte d'un anthropomorphisme potentiellement abusif accusant la machine de remplacer l'homme en tout. Si l'homme assure le bon fonctionnement des machines, il est à représenter comme le chef d'orchestre garantissant la tenue et la fluidité de l'ouvrage technique, plutôt que comme l'esclave des fonctions machiniques. « Chaque machine peut être comparée à une monade, isolée en elle-même. [...] *Au contraire, l'homme n'est pas une monade, car en lui l'a posteriori devient a priori, l'événement principe.* [...] Il assure la fonction d'intégration, et prolonge l'auto-régulation en dehors de chaque monade d'automatisme par l'interconnexion et l'intercommutation des monades⁷⁰⁹. »

L'homme se substituait à la machine quand ses potentialités techniques restaient limitées, car les éléments techniques (outils) et les ensembles techniques (chantiers, ateliers, etc.) existaient, mais pas encore les individus techniques que sont les machines dans la catégorisation simondonienne. Au contraire, comme le souligne Norbert Wiener, lorsqu'il est pris dans un dispositif mécanique imposant par exemple une répétition de tâches définies, l'humain se fait lui-même mécanique car il n'importe pas que l'humain soit humain, mais machine : « Quand les atomes humains sont liés dans une organisation où ils ne sont pas utilisés dans tous leurs droits d'êtres humains responsables, mais en tant que poulies, leviers, engrenages, il n'importe pas ce matériel soit fait de chair et de sang. Ce qui est utilisé comme élément dans une machine est bien en réalité un élément dans une machine⁷¹⁰. » L'émancipation (relative) du corps de l'homme de la machine mise en

⁷⁰⁷ (Simondon, 1989, p. 15) Nous soulignons.

⁷⁰⁸ (Simondon, 1989, p. 79) Nous soulignons.

⁷⁰⁹ (Simondon, 1989, p. 125-126)

⁷¹⁰ (Wiener, 1954/2014, p. 210)

avant avec, par exemple, l'automatisation des chaînes de montage, fait ici figure d'inversion paradigmatique des rôles de l'organe et de l'outil. Cette inversion permet d'arguer que certains emplois étaient effectués par l'homme parce que l'homme effectuait le travail de la machine, au temps où celle-ci n'existait pas, qu'il s'agisse d'emplois intellectuels (comptabilité, etc.) ou physiques. Cette conception invite par conséquent à explorer l'idée que ce n'est pas la machine qui aujourd'hui effectue un travail auparavant dévolu à l'homme, et qu'il est nécessaire d'estimer l'homme non sur son travail (machinique), mais en tant qu'homme. Chose qui ne serait possible qu'à partir d'une société qui ne soit pas basée sur la valeur productiviste du travail, bien entendu, ce qui fait écho à la seconde crainte qui s'élève envers les machines. Pour discuter la portée sociale d'une productivité effrénée qu'imposerait la machine, la valorisation d'une technique artisanale sur la technique moderne fait selon nous majoritairement écho, *en lieu et place d'une rupture formelle de la technique*, aux modifications des conditions et modes de production au fil du temps, donc aux modifications des causes extrinsèques garantissant le devenir de l'objet technique. Les développements de la technique ne sont pas seuls responsables du rythme de production ; au contraire, ils précèdent, mais également suivent et s'ensuivent, de modification paradigmatique dans la conception de la matière (étendue) du monde et dans l'approche des sociétés humaines, comme l'exemplarise fondamentalement le système capitaliste.

Pour aller plus loin, il nous faut donc décorrélérer cette évolution temporelle et contextuelle (progrès, mode de production, etc.) de la simple émergence des machines. Les machines ne sont pas responsables de cette accélération industrielle, elles en sont l'un des symptômes. En soi, la transformation des techniques n'est pas *amorcée* par le passage de l'outil à la machine, mais *renforcée* par la multiplication des machines qui s'ensuit de la révolution industrielle⁷¹¹ – puis d'autres développements technologiques jusqu'à nos jours. Si la machine est bien définie comme un arrangement ou composé matériel permettant les transferts d'énergie, il y a toujours eu des machines (plus ou moins complexes) parmi les objets techniques ; par exemple le piège du trappeur. Naturellement donc, l'objet technique qu'est la machine n'est pas de lui-même responsable (ici se situerait un anthropomorphisme outrancier) de la frénésie contemporaine caractérisant notre Anthropocène. C'est également le propos de Georges Friedmann⁷¹², qui

⁷¹¹ Nous avons trouvé un appui à cette idée chez Simondon, qui écrit : « tant que les techniques sont restées préindustrielles, l'ordre de grandeur des transformations qu'elles provoquaient restait intraculturel. [...] Au contraire, le développement des techniques déborde en ce moment le cadre des groupes humains ayant des cultures différentes. » (Simondon, 2014b, p. 318) Un peu plus loin, on lit : « le conflit apparent entre technique et culture est donc plutôt un conflit entre deux niveaux techniques, le niveau pré-industriel qui fait des techniques des enchaînements de moyens au service de fins intraculturelles, dans chaque groupe humain, et le niveau industriel, qui donne aux techniques une ouverture vers un grand geste autonormatif ayant un sens évolutif, modifiant la relation de l'espèce humaine au milieu. » (Simondon, 2014b, p. 323) Selon Simondon, ce changement général d'échelle est bel et bien responsable du conflit actuel, tant matériel que symbolique, entre culture et technique.

⁷¹² (Friedmann, 1966)

désigne par « milieu technique » la phase de développement industriel lors de laquelle le « milieu naturel » a laissé sa place. Comme le fait remarquer Victor Petit, Friedmann considère ici la technique sous l'angle du milieu, et non du moyen. « Un silex ou le travail à la chaîne, en tant que milieu technique, sont des faits aussi bien biologiques, psychologiques, que sociaux⁷¹³. » Ce que nous pourrions appeler un milieu machinique différerait du milieu artisanal, non pas en une divergence d'essence de ses objets (outil et machine étant tous deux objets techniques au même titre), mais en l'écart de leur spatialité et temporalité, donc de leurs contextes de production, des pressions de l'offre et de la demande, etc. Est donc décrit ici l'évolution d'un processus de développement de la technicité humaine, que Bergson formule en le déploiement de l'intelligence qui, « ayant porté la fabrication à son degré supérieur de puissance, fabrique déjà des *machines à fabriquer*⁷¹⁴. »

Ainsi, quand nous repensons la distinction ontologique entre technique artisanale et technique moderne d'Heidegger, pour la lire à l'aune de l'évolution historique entre modes de production artisanaux et industriels, nous soulignons en réalité des *changements culturels d'importance*. C'est-à-dire des changements anthropologiques, des changements de milieu et de potentialité culturelle et technique qui ne sont pas uniquement liés à la machine, parmi lesquels la rationalisation du productivisme, mais également le fait que les sciences soient devenues analytico-expérimentales, c'est-à-dire que les sciences naturelles se rapprochent de la pratique technique en étant analysées par l'expérience technique et à l'aide d'outils, au lieu de faire l'objet d'observations empiriques singulières. Dans son analyse de ce qu'il nomme la « superstructure⁷¹⁵ » de l'âge moderne, Arnold Gehlen remarque que c'est précisément dans cette réunion quasi méthodologique de la technique et de la science, consacrée par le concept de « technoscience » [cf.α.III.B], que se matérialise l'évolution culturelle et anthropologique de la technique (et non de son essence). « Technique derived the breath-taking tempo of its advance from the new natural science, and the science acquired from technique its practical, constructive, un-speculative bent⁷¹⁶. » Ces questions de philosophie des sciences restent ici ouvertes dans toute leur complexité pour de futurs travaux. Mais dans cette systématisation, ne discerne-t-on pas l'évolution du regard sur le monde et les choses qui selon Heidegger fait évoluer notre perception des étants, de notre milieu et de notre temporalité ?

*

Le risque qui menace notre contemporanéité est bien celui du déracinement de l'habitat. Pourtant, avant d'être issu des menaces que les méthodes et procédés techniques font peser sur l'environnement et le milieu, ce déracinement provient d'abord de l'évolution de l'essence de la technique, du détournement de la manière dont elle est envisagée et de la façon dont sont conçus et considérés les objets techniques.

⁷¹³ (Petit, 2017, p. 13)

⁷¹⁴ (Bergson, 2013, p. 153) Nous soulignons.

⁷¹⁵ (Gehlen, 1980, p. 8)

⁷¹⁶ (Gehlen, 1980, p. 9)

Ainsi, la distinction entre technique artisanale et technique moderne, que nous jugeons mal focalisée et incapable de répondre à l'évolution du rapport de l'homme à la technique *tout en conservant* l'idée de continuité de l'essence technique, doit être remplacée par la distinction entre *deux modes de production*, l'un artisanal l'autre industriel. Et probablement ces deux modes devraient-ils être multipliés, pour incorporer par exemple l'émergence de la technoscience [cf.α.III.A], considérée comme *nouveau mode de production de la connaissance scientifique*, qui s'appuie sur les réseaux, structures, plateformes et outils techniques. Si l'objet technoscientifique est effectivement défini selon l'ensemble des dynamiques qu'il ouvrirait au maniement, et non selon ses simples propriétés matérielles, il accroît dès lors le champ des craintes (et des espoirs) relatifs au possible technique, comme le souligne Bernadette Bensaude-Vincent. "The ultimate goal of research is to make things 'actionable' or to 'enable' certain actions – two key words in the language of contemporary nano- and biotechnology⁷¹⁷."

Ces transformations culturelles traduisent la modification phénoménologique qui appert corporellement et théoriquement dans la perception de l'idée de *progrès*, aujourd'hui « pensé de manière cosmique, au niveau des résultats d'ensemble⁷¹⁸. » Paradoxalement, au XVIII^e siècle, l'homme n'était pas vu comme détenteur de la visée de ce progrès technique, qui semble aujourd'hui lui échapper voire le menacer. Il serait possible de discuter de l'aspect fictif de la domestication du progrès. S'il est aujourd'hui considéré comme aliénant de ne pas être responsable dans l'absolu d'une forme conceptualisée et peut-être imaginaire de maîtrise technique, n'est-ce pas plutôt une autre relation au milieu réel qui se déploie ? – et qui suscite la plupart des craintes contemporaines. Il n'est pas certain, pourtant, que l'humain soit véritablement en sécurité lorsqu'il se considère pleinement en contrôle de ses activités et objets techniques.

Socialement et politiquement, considérer la méconception d'une division de l'essence de la technique comme le témoignage de modifications culturelles et anthropologiques nous permet de témoigner de l'évolution de tout contexte technique. La distinction entre plusieurs modes de production ou conceptions du progrès conserve la permanence ontologique de l'essence de la technique tout en expliquant l'appréhension contemporaine envers une « technique » inquiétante – qui est en réalité surtout due à la nouvelle conception par l'homme de son milieu et de la façon d'habiter le monde, telle que nous l'avons explicitée. Dans ce cadre, l'objet technique (disons artisanal) est relativement proche de l'organisme vivant, il est à l'échelle de l'individu, de sa corporéité et de son quotidien. À l'inverse, l'objet technique dit industriel est un assemblage ou une machine faisant écho à une idée générale du progrès et de la technique, entendue comme catalyseur d'incidences socio-politiques. Cependant, cette démarcation reste et doit être comprise comme une démarcation ontique, s'adressant aux objets et systèmes techniques, et non à l'essence de la technique en tant que telle. Ainsi, si les techniques évoluent en pratique, cette évolution n'entraîne aucun changement scindant l'être de la technique. La technique moderne commencerait-elle à la machine à vapeur, au lancement de Spoutnik, à Internet, aux Intelligences

⁷¹⁷ (Bensaude-Vincent et al., 2017, p. 7)

⁷¹⁸ (Simondon, 1989, p. 116)

Artificielles ou au clonage ? Si certaines critiques envers la technique se sont élevées au XX^e siècle avec « l'émergence » (ou la popularisation, la mise en circulation) des machines, il faut aujourd'hui constater la résurgence de ces critiques en regard des technosciences contemporaines. Les critiques envers la technique dite moderne peuvent même précéder les nouveaux objets techniques eux-mêmes, ce dont témoigne le développement (et l'opposition à) de nouveaux imaginaires techniques persistants, comme le transhumanisme.

Il faut déduire de cette hypothèse que la production d'objets techniques nouveaux, fût-ce des objets technoscientifiques tels l'IA ou les cellules de cryogénéisation, n'implique pas de transformation de l'essence de la technique. La grande diversité d'objets techniques n'annule donc pas l'unité substantielle de la technique, ni la continuité intrinsèque de cet ensemble. L'homme approfondit le déploiement de la *technè* sans inventer aucune loi qui soit au-delà de la physique et des éléments naturels, sans rien créer qui n'existât pas déjà virtuellement, une fois les combinatoires de la *physis* opérées. Ce n'est pas l'essence de la technique elle-même qui rompt ; elle ne fait qu'évoluer et proposer de nouvelles formes objectales. Malgré la grande justesse et les immenses apports de *La question de la technique*, il faut souligner que, là où Heidegger voit une rupture formelle de la technique, Simondon nous permet de lire une modification du rythme de l'évolution technique (et de la notion de progrès), accélérée notamment par de nouveaux objets techniques (les machines) donc de nouveaux modes de production. Le Gestell, entendu comme mise en dépôt, apparaît alors comme une suspension momentanée de l'immédiateté des besoins afin de préparer le terrain pour une réalisation future plus aisée de ses objectifs. Or, stocker et accroître avant utilisation sont deux processus qui préexistaient nos sociétés modernes, quand bien même ils sont aujourd'hui rationalisés, effectifs à plus grande échelle et sur de nouveaux matériaux, tel l'uranium. Ils ne témoignent pas d'une discontinuité formelle, mais de transformations organisationnelles.

Car la conception arraisonnable du monde n'est pas celle de la technique mais de l'homme, dès lors que du monde comme dépôt et pré-positionnement, il ne voit que ce fonds qu'il lui serait profitable d'exploiter. Avec cette nouvelle conception ontologique de la technique et de son insertion dans une temporalité et un milieu, nous pouvons néanmoins pleinement entendre l'avertissement d'Heidegger ; que « le champ des objets n'appert plus que suivant la permanence du fonds, ou le fait que, pour l'homme, ils soient donnés et commis avant d'être⁷¹⁹. » En somme, le monde et ses objets sont livrés à et pré-positionnés, comme ce qui s'utilise à-portée-de-la-main, avant même leur position d'étant là-devant. Ce pré-positionnement est le moment où pour l'homme la nature se réduit à un fonds qu'il est aussi possible, destinalement, de chercher à exploiter.

Nous avons donc décrit un préjudice qui s'étend *de facto* à la technique elle-même, couronnée comme ce qui entre au service du Dasein et qui, par un déplacement de responsabilité, est accusée

⁷¹⁹ (Heidegger, 1958b, p. 67)

d'être ce qui pourrait détruire le monde. Ce déplacement de responsabilité pourrait provenir de l'idée selon laquelle la technique autonome s'adjuge le monde. Cette idée minimise le fait que le danger provient avant tout du rapport de l'homme au monde et à la technique. Selon nous, seul ce qui existe (Dasein) peut être responsable au sens fort. Un virus, une bête féroce, une catastrophe naturelle, peuvent être responsables d'un changement d'état (la maladie, la blessure, la destruction), en ce qu'ils sont principes du mouvement – mais seul l'homme peut être dit responsable de ce qu'il réalise, au sens fort de l'intentionnalité. C'est précisément ce qui a valu à l'humain le rôle de cause efficiente dans la métaphysique médiévale. Même lorsque les conséquences lui échappent, l'homme *intente*, là où ce qui est *exécute*.

Cette accusation envers une soi-disant technique moderne est donc dangereuse, tout autant que la situation qu'elle souligne, puisque considérer la technique comme *ce qui de façon autonome échappe à l'homme et arraisonne le monde* déresponsabilise précisément l'homme de ses propres productions. De façon cette fois anthropomorphe, la technique devient bouc-émissaire ; elle est considérée comme le moteur ou l'initiatrice des transitions en cours. En un mot, l'outil *objet* devient fort à propos le *sujet* des critiques. Au contraire, nous considérons que c'est le nouvel angle ou la nouvelle esquisse phénoménologique par laquelle l'homme envisage le monde qui est cause des problématiques actuelles ; la technique, aujourd'hui, répond à l'arraisonnement du monde par l'homme mais ne l'anticipe ni ne le provoque.

Peut-être faudrait-il donc souligner qu'à l'inverse, l'être du monde étant dévoyé (par l'homme) dans une désubstantialisation qui le renvoie uniquement à sa matérialité (*extensio*), nous ne pouvons plus même penser autrement la technique que sous la notion de joug, d'emprise sur le monde. En d'autres termes, ce n'est aucunement l'essence de la technique qui change dans nos modernités et se ferait soi-disant pour la première fois pro-vocante, mais le regard de l'homme sur son rapport à elle qui bascule. Cette conception continuiste de l'évolution technique nous permet de comprendre l'urgence posée par les technosciences contemporaines en ce qu'elles font écho à la pro-vocation du Dasein par la technique. Cette mise en demeure *de* rétablit le Dasein comme être-au-monde et propose qu'il se représente devoir s'accorder physiquement et mentalement avec le potentiel symbolique qu'il appose au monde. Selon la formule de Dominique Saatchian ; « comment alors nous réapproprier à l'être-au-monde, c'est-à-dire *regarder enfin la technique en termes de monde*⁷²⁰ ? » Comment redonner au monde son sens d'habitat et à la technique son rôle de médium tiers entre le milieu-temps et l'homme ?

La différence d'interprétation qui nous démarque ici des travaux d'Heidegger désignant une technique moderne dénaturante est fondamentale. Nous considérons qu'il y a quiddité de l'essence de la technique et que l'expression de *technique moderne* recouvre en réalité des changements (initiés par le paradigme « cartésien » d'un monde comme corporéité étendue, donc exploitable) dans les modes de production, la vision du progrès, les fonctions envisagées des objets techniques. À l'aune d'une thèse continuiste relative à l'essence de la technique, aucun

⁷²⁰ (Arjakovsky et al., 2013, p. 855, entrée « Monde ») Nous soulignons.

élément technique ne saurait être dit allogène par essence : la déduction qui en sera faite concernant le transhumanisme commence à apparaître.

Il devient dès lors nécessaire de s'interroger sur la nature de la notion d'« humain » que nous dévoile la technique, et sur la façon dont cette notion s'inscrit et évolue à partir d'une évolution de nos imaginaires techniques. Car si le philosophe Peter Sloterdijk doit faire remarquer que « l'on n'a pu à aucun moment réussir en pratiquant l'appivoisement et la création de liens amicaux éducatifs *par le seul moyen des lettres*⁷²¹ », c'est parce qu'il existe une raison fondamentale qui commence d'expliquer pourquoi la technique n'a généralement pas droit de cité dans l'ensemble culturel de l'homme. Cet interdit technologique, inscrit dans le fait de ne pas reconnaître que la technique porte réalité culturelle, réinterroge à nouveaux frais le dualisme culture-technique. Ceci nous permet de comprendre comment l'évolution anthropologique ou contextuelle de la technique, que nous venons de décrire, peut aller jusqu'à faire l'objet d'une critique ontologique insistant sur la discontinuité formelle de la technique, et son instrumentalisation radicale. Nous allons donc confronter nos perspectives aux optiques métaphysiques qui marginalisent la technique et ses objets, afin de défendre la nécessité de considérer la technique comme ontologiquement participante de la sphère existentielle de l'humain.

⁷²¹ (Sloterdijk, 1999, p. 48) Nous soulignons.

II. De l'humanisme au transhumanisme, passage ou rupture ?

« *La Modernité prothéologique travaille avec obstination à des extensions opératives, sensorielles et cognitives [...] des créatures technogènes*⁷²². »

~ Peter Sloterdijk

Nous avons explicité le sentiment antagoniste que semble faire naître la technique dans nos sociétés contemporaines, ce qui nous a conduit à montrer comment et pourquoi divers auteurs doivent souligner une distinction entre une technique ancienne et une technique moderne. Nous avons constaté que ces travaux témoignent de changements anthropologiques, des changements de modes de production et de potentialité des moyens de fabrication.

Nous défendons à présent l'hypothèse que ces mutations anthropologiques relèvent également du développement de nos imaginaires techniques, parmi lesquels le transhumanisme. En l'analysant comme le témoignage d'une transition des imaginaires humanistes aux imaginaires techniques, nous allons montrer que le transhumanisme nous invite à repenser notre conception humaniste de la technique, en en soulignant la dimension essentiellement culturelle. Nous allons pour cela dépasser les enjeux de surface du rapport de l'humanisme au transhumanisme, généralement condensés en intégralité à l'ascendance du transhumanisme aux penseurs des Lumières, pour proposer une approche métaphysique de l'*humanitas* ainsi mise en jeu. Cet élan de réinterprétation (ou de traduction moderne) du concept d'humanisme est fondamental pour la philosophie de la technique, car la compréhension par l'homme des modalités plastiques de sa propre *humanitas* dépendent aujourd'hui de l'image que notre sphère d'existence, hautement technologisée vient dévoiler. Le choix d'une approche phénoménologique va donc nous enjoindre à révéler, sous le phénomène transhumaniste, la possibilité de mieux comprendre le phénomène humain.

L'enjeu de cette partie est de montrer en quoi l'analyse du fait que l'humanité est constamment passage qui porte la marque d'une acclimatation est le premier élément fondamental qui forclos la valeur de l'humanisme et ouvre l'homme à de nouveaux types d'imaginaires contemporains. Cette reconquête de la plasticité ontologique de l'humain se fait en accord avec la possibilité d'une déconstruction ou d'un dépassement de la notion de nature humaine comme donnée clivante, au sens peut-être où Canguilhem a pu réintégrer la notion du pathologique au normal, en repensant les limites attribuées au concept de norme. Il nous a donc fallu cheminer de l'illusion humaniste d'une nature humaine aux conditions d'une métaphysique de l'humain que vient dévoiler l'approche transhumaniste de la technique, en nous invitant à penser authentiquement ce que nous appelons l'*interdit technologique*. Ce concept d'interdit technologique, contenu dans le fait de ne pas reconnaître que la technique porte réalité culturelle, nous permet de réinterroger à nouveaux frais le dualisme culture-technique. Ces éléments servent l'argument d'une équivalence entre le signe et la technique comme structures ouvrant l'homme, cette espèce technique car symbolique, et réciproquement, au vécu du monde.

⁷²² (Sloterdijk, 1999, p. 74)

A. La « nature humaniste » et ses tentatives.

1. Entre question philosophique et normalisation éthique.

Ce premier argument vise à introduire le transhumanisme par le biais de l'humanisme classique et de ses tentatives de redéfinitions, ou plutôt à cheminer des enjeux soulevés par l'humanisme aux réinterprétations proposées par le transhumanisme. Pour comprendre l'issue fondamentale de l'humanisme, il nous faut avant tout présenter la notion de nature humaine, que nous traitons comme une notion en manque, une notion réductrice ne parvenant pas à embrasser la complexité du phénomène humain. En effet, la question de la nature humaine, ou plutôt la critique de ce concept, qui favorise une définition moins rigoriste du genre d'être de l'homme, est d'extrême importance lorsqu'il s'agit de comprendre ce que serait un homme transcendé, ou transhumain.

En conséquence, nous avons choisi de commencer par l'introduction des termes Dasein et condition, en commençant volontairement par la fin ou la résolution didactique du problème posé, avant d'exposer les multiples embranchements du problème en question. Les concepts de Dasein et de condition humaine nous serviront de support linguistique pour remplacer celui de nature, afin de répondre ou d'étayer la question heideggerienne « comment donner au genre d'être de la personne une détermination ontologique positive ?⁷²³ » (et non normative). Question philosophique à laquelle il a tantôt été répondu la nature d'*animal rationale*, tantôt la ressemblance théologique à *l'image de Dieu*. Heidegger souligne que cette recherche de la nature humaine, qu'elle s'intéresse à son essence dans une perspective existentialiste ou à sa substance sous un angle plus spinoziste ou cartésien, laisse en tout cas de côté la recherche de son *être*, considéré là-devant comme chose anthropologique ou comme donné immédiat. Or, si aucune réponse à la constitution spécifique de l'être de l'homme n'est nécessaire voire possible à donner, ce n'est pas parce que ces soubassements ontologiques ne peuvent être découverts qu'*a posteriori*, à partir de disciplines empiriques (biologie, anthropologie, psychologie, etc.) qu'il nous faudrait encore creuser pour arriver à une définition fiable. Au contraire, c'est parce que ces soubassements ontologiques sont « toujours déjà "là" dès lors que du matériel empirique est seulement *amassé*⁷²⁴. » Le fondement onto-anthropologique qui fait la substance de l'homme préexiste en un sens aux déterminations biologiques, psychologiques, etc., dont les disciplines affiliées ne peuvent dès lors pleinement le saisir.

Précisons que, selon nous, il n'est pas inconsistant de récupérer les éléments catégoriels de la notion de Dasein, tout en considérant qu'il existe bel et bien une condition humaine, et d'invalider dans le même temps la thèse de la nature humaine avec ce qu'elle contient à la fois d'innéiste et de déterministe ou normalisateur. Nous considérons que certaines qualités, qui ne sauraient reposer sur des considérations uniquement biologiques, encore moins sur des considérations métaphysiques idéelles (raison, langage, etc.), existent qui font que tout homme peut être reconnu comme tel. Le ressort de la phénoménologie selon nous est d'essayer d'approcher de tels objets

⁷²³ (Heidegger, 1927/1986, p. 80, §10)

⁷²⁴ (Heidegger, 1927/1986, p. 82, §10) L'auteur souligne.

relevant de la dimension du *vécu*, et de disposer sur eux un langage philosophique tel que permet de l'entreprendre le Dasein heideggérien, ou l'absurde camusien.

a. Définition ontologique : condition humaine et Dasein.

Il existe une anecdote éclairante suivant laquelle le phénoménologue Edmund Husserl aurait écrit en marge de son édition d'*Être et Temps* « Dasein = homme ». Ce à quoi l'auteur aurait répondu par la négative. Il est fondamental pour Heidegger que ses lecteurs ne mécomprendent pas le terme Dasein, et ne le confondent pas avec celui d'homme ; car le mot d'homme menace de nous en « masquer l'étrangeté⁷²⁵ », selon l'expression de Merleau-Ponty. Ce terme instaure un voile d'ignorance difficile à lever, en paraissant figurer un ensemble de caractéristiques pourtant indéterminables. Lorsqu'il introduit son concept de Dasein en phénoménologie, Heidegger cherche à redéfinir l'homme selon une autre esquisse, son existentialité, au lieu d'appliquer la définition (chargée symboliquement et difficile à caractériser) de l'homme au Dasein. À l'inverse, nous utilisons Dasein et homme sans différenciation car par le mot homme, nous entendons Dasein. Pour Heidegger, le Dasein est le gardien de l'être, le gardien de la question de l'être (celui qui écoute et entend ce que veut dire être), qui comprend le langage de l'existence, du fait d'exister lui-même.

Le Dasein n'est donc pas l'homme car l'homme est traditionnellement construit et perçu sur le mode fixiste de la nature humaine, sur laquelle nous revenons peu après. Or, l'homme est en réalité vecteur proprement philosophique, et intrinsèquement philosophique, puisqu'il suscite, appelle et pro-voque l'étonnement. Il ne peut donc être défini sur la base d'un universel, comme la Raison. Pour reprendre l'excellente formule d'Etienne Bimbenet, s'étonner de l'humain, c'est à la fois « [en faire] son objet, et [l'annuler] comme objet⁷²⁶. »

Rappelons encore, comme le laisse entendre la scission entre l'analytique existentielle et l'anthropologie philosophique [cf.β.I.C], qu'Heidegger ne cherche pas à fonder d'anthropologie nouvelle sur un item qui serait appelé Dasein. Il ne s'agit pas pour Heidegger d'unifier sous le terme Dasein les caractéristiques de l'homme. Néanmoins, *Être et Temps* instaure à cet égard une véritable tension : puisque c'est à partir de l'être du Dasein que se manifeste le sens de être, propos clef visé par Heidegger, il lui faut bien parler du Dasein, et établir à cet égard les soubassements de la perspective anthropologique dont il refuse pourtant de faire son objet. Par conséquent, sous cette projection existentielle de la conscience au monde, il ne peut éviter de porter un discours sur certains des attributs modaux du Dasein. Ce sont les « catégories anthropologiques fondamentales⁷²⁷ » du Dasein (être-le-là, être-au-monde, être-vers-la-mort, etc.), selon le mot de Blumenberg, qui fondent selon nous la totale possibilité anthropologique de l'ontologie du Dasein – malgré la réticence d'Heidegger. Peut-être même le Dasein, *puisque'il doit être formulé*, n'est-il compréhensible que par ces modalités d'être qui l'inscrivent dans le langage,

⁷²⁵ (Merleau-Ponty, 1960, p. 82)

⁷²⁶ (Bimbenet 2004, p. 11)

⁷²⁷ (Monod, 2009, p. 228)

et non pas seulement par le fait ontologique qu'il soit vecteur de la question de l'être. Dans *Être et Temps*, l'homme n'est défini ni par des caractéristiques biologiques ni par les universaux (raison, liberté, dignité, etc.). Néanmoins, « *ce qu'est l'homme [s'y] trouve comme jamais auparavant en question*⁷²⁸ », sans doute précisément parce qu'il ne fait plus l'objet de la description de ses déterminations positives.

Le Dasein est donc structuré autour d'un équilibre fragile. Il balance d'une part entre le fait de caractériser ce qui existe, le champ existentiel sur lequel appert l'homme, donc d'entreprendre un dialogue philosophique avec la nature de l'homme en tant qu'il existe, d'autre part le refus d'Heidegger d'en faire le « remplaçant » de la notion de nature humaine, et donc l'intention de l'éloigner de toute propriété anthropologique.

Il entretient donc un rapport au monde autrement complexe et fécond, particulièrement apte à définir selon nous ce que serait, au lieu d'une nature, une condition humaine. Pourquoi les catégories ontologiques accompagnant le Dasein permettent-elles selon nous de dépasser la notion de nature humaine et d'introduire la complexité du phénomène humain telle qu'elle s'est développée au-delà de l'humanisme ?

L'être du Dasein repose sur ses caractéristiques dites existentielles. Pour approfondir la définition de ce terme, il faut le distinguer d'existential. Est existentiel ce qui se rapporte à la constitution pratique de l'existence (un projet de vie, un style de vie, etc.). Tout ce qui existe a en partage de vivre sur ce plan existentiel. La liberté humaine tient néanmoins à la conscience qu'il a de cette existence et qui le fait coexister au monde et à autrui : les constituants de l'être de l'homme sont nommés existentiels. Ce sont les caractéristiques primordiales du Dasein. Par exemple ; être-au-monde, l'homme se comprenant comme un étant parmi les autres étants mais dans le même temps distinct de ceux-ci ; ou être-vers-la-mort⁷²⁹, car l'idée de mort communique une signification éprouvée pour l'homme, qui guide sa vie notamment en fonction de sa fin. « Les existentiels se rapportent à l'existence comme manière spécifique à l'être humain de déployer son être⁷³⁰. » Par exemple, un projet de vie (existential) ne prend sens que dans la perspective de finalité de ladite vie, donc dans le cadre d'une vie délimitée par sa mortalité, cet horizon existentiel. (Cela ne veut pas dire que tout homme se crée un projet de vie ; c'est même précisément en cela qu'il n'y a pas de propos anthropologique de l'existence chez Heidegger.)

Dans ce cadre phénoménologique, l'homme n'est pas réduit à sa *nature* biologique (naissance, vie, mort, etc.) ou symbolique (idéal de morale, idéal de générosité, idéal de raison, idéal de prudence, etc.). Cette indéfinissabilité *par nature* interpelle l'infini, l'illimité ou l'indéterminé

⁷²⁸ (Arjakovsky et al., 2013, p. 80, entrée « Anthropologie ») L'auteur souligne.

⁷²⁹ Cette traduction de François Vézin est moins contestable que celle de Martineau, « être-pour-la-mort ». Bien que plus percutante, cette dernière souffre d'une charge symbolique trop évocatrice, dépassant de fait l'entendement qu'en proposait Heidegger. La traduction littérale est à l'appui d'une notion de distance et d'approche, plutôt que d'une notion de participation. *Sein zum Tode* : être jusqu'à la mort (sein : être ; zum : jusqu'à ; Tod : mort).

⁷³⁰ (Arjakovsky et al., 2013, p. 468, entrée « Existential »)

de la notion de condition humaine, que viennent renforcer les existentiels heideggériens, entendus selon Hans Blumenberg comme « catégories anthropologiques fondamentales. » Ces catégories définissent donc onto-anthropologiquement le Dasein en ce qui lui est indéfinissable, à savoir son rapport au temps, à la mort ou à l'espace. Ainsi, l'homme apparaît avant tout en tant que Dasein, en tant que présence vécue au monde : il est d'abord temporellement jeté au là et lui répond, l'intègre, y convoque et dévoile du sens. Ce que nous aimons à appeler la description d'une véritable « condition humaine » ne saurait incorporer aucune normativité puisqu'elle s'inscrit sur un plan en deçà de l'existential. Elle *est*, avant d'être qualifiable d'aucune façon ; il s'agit de ce fameux déjà là heideggérien. Comme le remarque Blumenberg, « le renouvellement de l'anthropologie philosophique dans les années vingt de notre siècle n'a pas commencé par hasard par la phrase de Max Scheler qui n'était possible, par rapport à la tradition, que comme paradoxe : "l'indéfinissabilité appartient à l'essence de l'homme"⁷³¹. » Malgré cette indéfinissabilité, propre à la structure de l'être de l'homme, il nous faut souligner l'intérêt philosophique des nombreux « essais de définition⁷³² » ayant tenté d'approcher son essence. En cet aspect et pour faire écho à la suite de ce chapitre, peut-être faudrait-il considérer l'anthropologie philosophique comme la pierre théorique marquant la fin de l'humanisme classique ?

L'analyse existentielle heideggérienne témoigne donc de ce qui, ayant une compréhension de son être propre, porte aussi la compréhension de l'être des étants qu'il n'est pas.

Selon Heidegger, cette analytique est restée totalement ignorée de la métaphysique, pour une raison finalement évidente ; l'homme est le phénomène que l'homme a sous les yeux. Nous avons dit que ce qui est sous les yeux aveugle bien souvent à l'être de la chose ; c'est en cela que la phénoménologie entend dire des phénomènes qu'ils sont ce qui se montre en restant à couvert en retrait – d'où l'intérêt philosophique du dévoilement, de l'*alétheia*. Or, le Dasein se méconnaît la plupart du temps comme Dasein (tout comme il méconnaît l'étant là-devant pour l'étant à-portée-de-la-main). Quand il en vient à l'analyse de sa substance propre, le Dasein se comprend généralement comme être empirique, « à partir de l'étant qu'il n'est pas lui-même et avec lequel il est constamment en rapport : c'est la compréhension qu'il a du monde qui se réfléchit (au sens optique du terme) sur la compréhension qu'il a de lui-même⁷³³. » On comprend mieux en quoi ce reflet optique est aveuglement, ou illusion ; du moins visualisation d'une apparence qui dissimule fondamentalement l'être. C'est parce qu'il saisit le monde comme ensemble d'objets que l'homme est *res* lui aussi, fût-elle *cogitans* ; c'est à partir de sa perception ontologique de la substance des choses que l'homme établit son être onto-anthropologique. C'est bien en cela que l'homme masque sa propre étrangeté.

⁷³¹ Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p.510, cité et traduit par Jean-Claude Monod. (Monod, 2009, p. 229)

⁷³² (Blumenberg, 2011, p. 479)

⁷³³ (Dastur, 1990, p. 40)

Le Dasein, puisqu'il ne se perçoit en relation qu'avec les autres étants, pense classiquement différer d'eux sur le plan ontique, non pas ontologique : c'est en cela que son genre d'être lui demeure caché. Tel que nous le concevons pour exemple, penser de l'essence de l'homme qu'elle est *res cogitans* en addition de la *res extensa* que seraient les choses, c'est toujours considérer l'être sous le mode ontique, et non pas ontologique. Car bien que la *substance* des choses soit visée par ces déterminations, les choses ne sont considérées qu'empiriquement, comme *res étendues* ou *pensantes*, et non ontologiquement. Dès lors, le Dasein commet l'erreur de se concevoir sur le mode naturaliste d'un étant comme les autres et à la façon dont il conçoit les étants. Pourtant, il oublie dès lors de se concevoir comme *ce qui conçoit*, c'est-à-dire (non pas comme sujet egotique psychologique mais comme) ce qui par son ouverture est configurateur de monde, en ce qu'il appose le sens substantiel de l'être – fait l'être, se fait le gardien de ce que c'est qu'être, en questionnant et configurant la notion d'être. Au-delà de simplement se considérer comme un être (voire l'être) qui vit, pense et existe, c'est parce qu'il pose plus principalement la question du sens de être *per se* que le Dasein est le gardien de l'être pour Heidegger. Cette constitution existentielle primordiale fait le « là » du Dasein ; tout comme, en reflet, le « là » du Dasein se constitue de son mode d'être quotidien. C'est à cause de cette coexistence de l'être et de l'étant que le Dasein est selon Heidegger un être-jeté⁷³⁴, c'est-à-dire un être toujours présent au là du monde. C'est dans l'ouverture ontologique du là (objet de description de la phénoménologie heideggérienne) que se situe ce qui maintient le Dasein en rapport avec tout ce qui est, et avec son être propre.

Cet argument philosophique préconise, contre le concept fixiste et indéterminable de *nature*, l'usage de la notion de *condition* humaine dans ses acceptions d'abord négatives ; c'est-à-dire fondées sur l'acceptation d'une performativité du concept d'homme à l'intérieur d'horizons d'existences qui sont en réalité des formes de limites ou d'équerres ontologiques (les catégories anthropologiques fondamentales – être-au-monde, être-le-là, être-vers-la-mort, être-jeté). Ces éléments sont bien entendu à mesurer en regard de leurs propres limites. Tout comme il a pu être dit de la Chair chez Merleau-Ponty qu'elle avait une tendance transcendante voire théologique, Sloterdijk remarque que la théorie heideggérienne « s'expose au soupçon d'être au bout du compte beaucoup plus liée à la métaphysique qu'elle ne le souhaiterait, dans la mesure où elle n'aurait changé de destinataire que la position occupée par "Dieu" : c'est à présent l'homme ou l'être-là, dont on dit que tout autour de lui devient monde⁷³⁵. » Selon nous, dire de l'homme qu'il est configurateur de monde au centre du regard qu'il porte sur l'être des étants ne veut pas dire que l'homme configure le monde et ses étants ; toutefois, c'est *risquer* ce dire-là, *risquer* cette mécompréhension *quasi-humaniste*, qui ferait à nouveau de l'homme un centre hiérarchique constant, présumé au milieu qu'il centralise. Quand précisément il s'agissait de relever de

⁷³⁴ L'être-jeté décrit le Dasein en tant qu'il est toujours déjà en son là, donc toujours positionné par l'ouverture, sur le mode de la présence. *Geworfenheit* : le fait d'être jeté (werfen : jeter ; geworfen : été jeté ; heit : suffixe).

⁷³⁵ (Sloterdijk, 1999, p. 101)

l'homme son inconstance ou sa complexité ontologique, par l'énoncé d'un genre d'être fort éloigné des attributs qui s'appliquent rigoureusement à la substance dans le domaine de la métaphysique classique (raison, intelligence, etc.) C'est probablement là la véritable critique qui peut être faite envers l'existentialisme sartrien ; en responsabilisant (politiquement) l'homme envers le monde, Sartre redonne à l'homme un statut humaniste localisé : l'être configureur de monde devient l'homme politiquement actant.

Or, nous considérons que la caractéristique ontologique primordiale de la condition humaine telle qu'Heidegger l'entend en décrivant l'homme comme configureur de monde et gardien de la question de l'être, est finalement d'être *concerné par les choses*. Le fait d'être concerné par les choses n'entraîne pas une mainmise sur les choses, comme si les choses n'étaient là que pour interpeller l'homme, pour être saisies par l'homme. La propriété ontologique de la chose concernée qui est mise en avant n'est pas passive, mais active. L'homme n'est pas concerné par les choses parce qu'elles le préoccupent et qu'il doit faire avec, ni du fait d'être en un lieu du monde à partir duquel il tire les choses qui le concernent ; mais bien parce qu'il est ce là au milieu de choses concernantes, cette manière d'exister au monde parmi les choses, en toute humilité ontologique finalement. Voilà à quoi renvoie selon nous cette modalité d'exister, si particulière au Dasein. Être concerné par les choses, c'est reconnaître leur valeur et leur sens indépendamment de soi – et peut-être est-ce à relier directement avec les notions de soin et de préservation qu'Heidegger interroge en ajoutant au Dasein la mention de « gardien de l'être ».

Ainsi, l'homme n'est pas « divinisé » (pour reprendre la critique sloterdijkienne) du fait d'être configureur de monde, concerné par les choses. Il s'agit par voie de fait d'une caractéristique dont l'aspect « divinisant » s'adresse à l'homme-même, bien plus qu'au monde ; l'homme ne s'autoproclame pas celui qui donne sens et valeur au monde, il trouve sa propre valeur dans sa relation au monde. Car être concerné par les choses, en ce sens ontologique très spécifique, fait de l'homme l'être qui peut « de plus en plus se révéler. [...] Cette révélation est avant tout une révélation à soi-même⁷³⁶. » Le fait d'être concerné par les choses est un retour à soi ; l'homme est interpellé du fait même d'habiter au monde, c'est-à-dire d'être en conformité avec les choses et d'être chose lui-même.

Dire de l'homme qu'il a une nature, c'est donc apposer sur l'homme une réponse qui le définit normativement (probablement à tort ou jamais complètement). Quant à dire de lui qu'il existe en une condition, la condition humaine, c'est persister dans l'étonnement et la révélation, ou le dévoilement, de l'homme en tant qu'homme – en admettant les écueils et impasses inhérents à cette recherche-même.

Dès lors, nous ne cherchons pas à définir dans cette thèse la nature humaine, encore moins à prétendre que la technique serait le propre de l'homme, d'où notre usage des notions de Dasein ou de condition. Une condition ne suit aucun universel définitoire (comme la Raison), ni n'est un ensemble de caractéristiques (corps humain, dignité humaine, etc.) ; elle reste un *vécu*

⁷³⁶ (Sloterdijk, 1999, p. 104) Nous soulignons.

phénoménologique, de sorte que les multiples conditions d'existence des hommes (que la normative nature exclut parfois : aliénation, folie, indignité, handicap, etc.) englobent pourtant tous le fait de la condition humaine. Aussi, l'étude de l'homme d'un point de vue phénoménologique nous permet d'approcher « ce fond » excédant le phénoménisme convenu et d'opérer le dépassement de l'aspect restrictif du concept de nature, auquel nous préférons celui de condition.

Mais pourquoi exclure si rapidement le concept de nature humaine ? Pour répondre à cette question, il nous faut revenir sur certaines des spécificités sous-jacentes à ce concept. Commençons par dire que nous ne le révoquons pas par principe moral, comme ce concept servant à exclure et classer les populations – le concept de nature humaine est effectivement couramment associé aux polémiques racistes, sexistes, xénophobes, etc. Ces éléments pourraient suffire à stigmatiser le concept de nature humaine en tant que concept excluant, qui se veut pourtant inclure l'intégralité de l'espèce humaine. Mais il nous faut ici préciser ces éléments : à quoi ce concept renvoie-t-il spécifiquement et qui ne puisse être accepté a priori dans les énoncés de cette thèse ? Que signifie-t-il invariablement et pourquoi devons-nous l'évacuer ? Si le concept de nature peut répondre aux prescriptions inhérentes à certains questionnements (éthiques par exemple), nous allons montrer qu'il doit être relativisé étant donné la somme de ses limitations philosophiques. Il s'agit en réalité d'un concept normatif, c'est-à-dire instigateur d'une norme susceptible ensuite de modifications – et non positif, c'est-à-dire autonome, possédant sa propre norme.

Bien sûr, la recherche d'une nature humaine semble philosophiquement légitime, car rien de ce qui est ne se confond avec autre chose. Si l'humain ne se confond ni avec la machine, ni avec un autre animal, et partage en propre une nature, le prédicat de celle-ci saurait faire l'objet d'une question philosophique d'importance majeure. Néanmoins, nous allons montrer ici que la notion de nature humaine est inopérante, dès lors qu'elle bascule de la recherche philosophique au substrat normatif de l'éthique. La charge que prend aujourd'hui cette notion l'empêche selon nous de définir de façon viable cette essence de l'homme qui en faisait au départ l'objet. La notion de condition humaine a donc été mise en avant dans la partie précédente pour établir la sémantique utilisée dans la suite de cette thèse.

b. Définition éthique : nature humaine et normes.

L'une des acceptions philosophiques premières du concept de « nature » permet de renvoyer aux éléments dont l'existence est spontanée et pourtant conforme à un principe d'intelligibilité. Jean-Yves Goffi écrit à cet égard que « le naturel vient de lui-même à l'existence, s'y maintient par lui-même et, ce faisant, institue les modalités de sa propre existence⁷³⁷. » Cela implique que ce qui est naturel, opposant son inhérence aux conventions et à l'arbitraire, institue un principe normatif essentiellement contradictoire avec l'artificialité en général et la démesure en particulier.

⁷³⁷ (Hottois et al., 2015, p. 69, entrée « Nature humaine »)

C'est oublier que la nature elle aussi peut-être démesurée. Elle est capable de produire des erreurs, par exemple dans les variations génétiques. Elle peut produire du non viable, autrement dit ce qui n'est pas à la mesure des normes du viable et ne saurait se maintenir de lui-même dans l'existence, ce qui est proprement « hors-norme ». Par ailleurs, certains phénomènes (la chute d'une météorite, un cyclone, etc.) nous semblent essentiellement démesurés à l'échelle humaine, bien qu'ils appartiennent à la catégorie des phénomènes dits naturels. Kant associait ces manifestations à l'œuvre du sublime, porteur de respect, d'admiration mêlée de crainte. Cependant, pour renvoyer à la citation de Jean-Yves Goffi, nous constatons d'office que si la démesure peut effectivement venir d'elle-même à l'existence dans de nombreux phénomènes naturels et à de très diverses échelles, elle ne s'y maintient pas. Tout comme le cyclone est un phénomène éphémère nécessitant certaines conditions climatiques spécifiques, les mutations génétiques rares ne se maintiennent pas dans l'existence car elles ne se reproduisent statistiquement pas : elles sont trop peu fréquentes pour perdurer de façon viable dans le processus évolutionnaire. Ceci vaut également pour les hybrides qui existent aujourd'hui à l'état d'espèce constituée, c'est-à-dire qui se maintiennent (artificiellement et non plus naturellement) dans l'existence. À titre d'exemple, les mulets étant statistiquement stériles, avec moins de cent naissances naturelles en cinq siècles selon la société muletière britannique, leur espèce n'aurait probablement pas perduré sans l'élevage sélectif des animaux par l'homme. Si la nature peut produire des manifestations proprement démesurées, cette démesure n'en devient néanmoins pas naturelle à proprement parler en ce qu'elle ne se maintient pas et n'institue pas les modalités de sa propre existence. Peut-être est-ce le langage qui fait ici écueil. Car si l'ouragan est un phénomène de la nature, il n'est néanmoins pas naturel à expérimenter ; il n'est couramment pas disponible à notre expérience. C'est en cela que l'ouragan nous semble « démesuré », hors de toute mesure, c'est-à-dire hors de notre mesure. Notre mesure est la seule que nous puissions expérimenter, et c'est par elle que nous justifions de la démesure – tandis que l'ouragan est bel et bien à la mesure simple d'un phénomène naturel. Dans ce discours, la notion de démesure nous incite donc à distinguer la nature de ce qui est naturel ; des phénomènes rares ou démesurés peuvent être issus de la nature, étant donné la multiplicité des formes de ce qui vient naturellement à l'existence. Ils n'en sont pas pour autant naturels, c'est-à-dire indépendants ou holistiques, car ils n'instituent pas les modalités de leur propre existence et ne peuvent s'y maintenir sans aide externe. On peut donc proposer une première distinction entre le naturel, la démesure et l'artificiel, à partir de la définition donnée plus haut. Les phénomènes démesurés ont pour caractéristique de ne pas se maintenir d'eux-mêmes dans l'existence, tandis que les phénomènes artificiels ont pour caractéristique de ne pas venir d'eux-mêmes à l'existence. Au contraire donc, le naturel vient de lui-même à l'existence et, s'y maintenant, y institue ses modalités propres. L'aide externe que doivent recevoir les phénomènes démesurés et artificiels pour venir à l'existence peut prendre diverses formes ; rassemblement ponctuel de conditions climatiques, astrophysiques, génétiques, etc. pour des phénomènes naturels rares, ou rassemblement de conditions techniques, éducatives, culturelles, pour la création d'objets ou phénomènes artificiels. À l'aune de ces éléments, on

considère généralement que le naturel s'oppose à la démesure, bien que la nature puisse être « démesurée », et à l'artificialité.

L'accusation de démesure transhumaniste porte donc une charge négative véritablement impactante.

En effet, étant donné l'aspect fondamental et spontané du concept de nature, le concept de « nature humaine » est souvent connoté positivement. Toute tentative de transformation de ladite nature est taxée de démesurée. Elle n'est pas en cela uniquement vouée à l'échec car ne pouvant se maintenir par elle-même, comme les phénomènes naturels hors normes ; elle est également proprement inhumaine. Toute tentative de transformation de la nature humaine est dite démesurée parce qu'elle est accusée d'extraire l'homme de son propre cadre naturel d'existence et de perpétuation. Il suffit de lire le nombre de matériaux qui s'appuient sur ce concept pour prévenir certains dangers dits déshumanisant, qu'ils ressortent des domaines sociaux, techniques, éthiques, culturels, etc. Il serait déshumanisant, donc indigne d'un homme ou inhumain, de réaliser certaines actions qualifiées fort à propos de monstrueuses. On constate immédiatement le premier écueil de cette recherche : la nature humaine est censée être inhérente à tout homme et unifier l'espèce humaine sous une même propriété substantielle. Mais si la déshumanisation nous guette, c'est que cette substance d'homme ou nature humaine peut être perdue ou risque de disparaître. Comment concilier la substance d'une chose, c'est-à-dire le véritable substrat ontologique garantissant sa quiddité, l'identité de la chose à elle-même, avec ne serait-ce que la possibilité que ne disparaisse cette substance ? Quel risque peut courir l'essence d'une chose ? N'est-il pas illogique d'imaginer que ne disparaisse le fondement ontologique de l'homme, ou ce qu'on nomme ici nature humaine ? Il ne s'agit pas uniquement de passer en termes éthiques de l'humain à l'inhumain, mais bien en termes métaphysiques de l'être de l'homme au non-être de l'homme – qui n'est plus l'homme. Une telle perspective semble structurellement impensable. Nous verrons que c'est pourtant ainsi que se présente la question de la nature humaine ; une considération éthique, dont la recherche philosophique n'est plus qu'un accident. Or, nous montrerons également dans cette partie qu'une construction éthique des droits de l'homme à partir de la volonté de garantir la nature humaine est contradictoire dans les termes, étant donné que la recherche de la nature humaine n'est jamais achevée mais qu'elle sert déjà de base juridique, sans même avoir été strictement définie.

Mais avant d'invalider cette recherche, il nous faut préciser son originalité. Qu'est-ce que la nature humaine, ou quels sont les prédicats visés en posant cette question difficile ?

Théoriquement, la nature humaine est composée de tous les traits que possèdent tous les hommes, en exclusivité vis-à-vis des autres espèces. La recherche se focalise donc sur l'essence de l'homme et de propriétés qui lui seraient spécifiques et ne concerneraient aucune autre espèce vivante.

Les caractéristiques immanentes à l'homme *per se* sont encore largement débattues. Comment donc approcher méthodiquement la détermination de l'être de l'homme, sans dès le début de la

recherche nous égarer ? Une manière classique de définir précisément un concept est de distinguer son extension de sa compréhension (ou intension). L'extension d'un concept correspond aux choses auxquelles le concept s'applique : à titre d'exemples, le concept d'homme a une extension limitée à tous les êtres humains, tandis que le concept de matière a une extension extrêmement étendue à tout ce qui est matériel, dont l'homme. La compréhension d'un concept correspond à ses propriétés fondamentales : par exemple, le carré est compris par ses quatre angles de même mesure et ses quatre côtés de même longueur ; la matière peut être comprise par le fait d'être une substance étendue (c'est du moins la définition qu'en donne Descartes) ; tandis que l'homme, etc. est justement en recherche de définition d'une telle propriété fondamentale. Nous savons d'abord que le concept d'homme doit s'appliquer de façon restrictive à l'homme (extension) et non aux autres vivants : ce point est moins anodin qu'il y paraît étant donné la complexité ajoutée à la recherche. Un grand nombre d'animaux manifestent les mêmes capacités, à des degrés divers, que celles de l'homme. Ensuite, nous savons que la recherche de la nature humaine doit se focaliser sur ses qualités ou propriétés (compréhension).

Or, il est impossible de comprendre l'homme par son apparence corporelle, qui est variable étant donné la diversité physiologique interne à l'espèce humaine. Et il est tout aussi délicat de le déterminer par sa morale ou ses valeurs (connaissance du bien et du mal, raison, générosité, vertu, etc.), car celles-ci sont difficiles à définir, encore plus à universaliser. Si la vertu est le propre de l'homme, qu'est-ce que la vertu et la possédons-nous tous ?

De la même façon, dans l'emploi de la notion de nature humaine en tant qu'elle se distinguerait de la vie animale et de la vie supra-animale (divinités, etc.), les contre-exemples pris dans le règne animal ne permettent pas de distinguer précisément ce qui fait l'homme de ce qui fait la bête. Les animaux sont capables de produire des raisonnements, de communiquer, de rêver, de manifester diverses formes d'intelligence et de sensibilité affective. Rousseau ne disait-il pas que « tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la Bête que du plus au moins⁷³⁸. » Si l'on considère que l'humain est la somme des aptitudes ou valeurs que l'on peut retrouver dans l'humanité, il est certes des choses que savent faire certains individus et que ne font pas d'autres (écrire une symphonie, pour reprendre l'exemple classique). Cela signifierait que si un homme est capable d'une chose, toute l'humanité est théoriquement définie par cette potentialité : si un homme écrit une symphonie, écrire une symphonie entre dans le propre de l'homme. Une telle vision pose un problème logique. Prenons un exemple restrictif : l'homme sait faire des nœuds et l'orang-outan ne le sait pas. Il existe pourtant quelques rares spécimens d'orang-outans capables de faire des nœuds – moins d'une dizaine dans le monde, élevés en captivité. Si l'on applique le raisonnement du particulier à l'espèce, comme précédemment, faire des nœuds entre donc dans la nature de l'orang-outan.

L'exemple des nœuds peut être considéré comme trivial mais ce raisonnement prend toute son ampleur une fois appliqué à l'empathie, au rire, à la communication, à l'utilisation d'outils, etc.

⁷³⁸ (Rousseau, 1992, p. 183)

Ainsi, la plupart des caractères n'appartient pas à une espèce en propre et se remarque chez d'autres espèces (empathie, langage, faire des nœuds, etc.). À l'inverse, un caractère exclusivement spécifique à une espèce (écrire une symphonie) n'est jamais réparti chez tous ses individus, et n'en fait donc pas la spécificité ou la singularité, sans pour autant qu'il s'agisse d'une « anomalie ». D'ailleurs, est-ce vraiment quelque chose comme la capacité proprement humaine *d'écrire des symphonies* que le penseur cherche quand il entreprend de questionner la nature humaine ? Nous remarquons ici l'écueil le plus courant de cette question : à chercher une spécificité humaine, et à se rabattre sur des éléments de plus en plus circonstanciels et propres à certains hommes, nous avons réduit le débat non pas à une propriété fondamentale de l'homme, mais à l'habileté contextuelle de certains hommes. Or, la recherche de la nature humaine, de la compréhension de l'être de l'homme, ne doit pas porter sur ses qualités ou accidents mais bien sur sa substance. Autrement, l'homme fait montre de nombreuses propriétés exclusives et localisées, comme la création par certains hommes de symphonies, la rédaction d'ensembles de lois et de règles écrites, la systématisation de la religion, des loisirs ou de l'usage de la technique. Mais est-ce pour autant que les symphonies, les lois, les loisirs ou les objets techniques sont le propre de l'homme ? Non pas, car ce ne sont pas le support ontologique de la nature humaine, mais simplement la manifestation de qualités secondaires (inventivité, transmission, instrumentalisation, etc.) que possèdent également les animaux, voire l'ensemble du vivant, certes à des degrés divers et qui en font des démonstrations différentes. Tout le problème de cette recherche philosophique est de ne pas basculer de l'être à l'étant. Il devient évident que définir des propriétés fondamentales à la nature humaine pose des problèmes encore non résolus et que lesdites propriétés (majoritairement issues de l'humanisme occidentale et de la théologie chrétienne en ce qui concerne leurs composantes métaphysiques) semblent contingentes voire fortuites. Merleau-Ponty remarque que « la nature humaine avait pour attributs la vérité et la justice, comme d'autres espèces ont pour elles la nageoire ou l'aile. L'époque était pleine de ces absolus et de ces notions séparées⁷³⁹. » Or, que démontre cette assimilation entre la nageoire et la vérité, ou l'aile et la justice, si ce n'est que l'étant et vite rapporté à l'être dans cette recherche ? Questionner la nature humaine n'est pourtant pas chercher ce que seul l'homme a fait (écrire des symphonies), mais ce qui fait le propre de l'homme.

Si l'homme ne se laisse pas saisir ainsi, est-il préférable de poursuivre la recherche à partir de déterminants biologiques ? En effet, l'absence de légitimité de la notion de nature humaine est un enjeu philosophique fondamental, mais également une véritable difficulté logique et scientifique. Suite au peu de fiabilité des résultats issus de la métaphysique quant à la définition de la nature humaine, c'est au tour de la science de porter la recherche de cette détermination. Si le langage ou la raison ne sont pas le propre de l'homme, peut-être l'expression de cette spécificité est-elle directement à chercher au centre de nos qualités biologiques ?

⁷³⁹ (Merleau-Ponty, 1960, p. 287)

La recherche de la nature humaine passe aujourd'hui par des méthodes scientifiques permettant d'approfondir notre connaissance de la biologie et de la neurobiologie humaines, et cherchant à déterminer si un fond biologique préexiste à sa spécificité. On peut visiblement démontrer l'existence d'une biologie proprement humaine, si ce n'est par des déterminations positives, du moins par la négative : on sait par exemple que la reproduction entre humain et non humain est impossible. Ceci vaut pour la plupart des croisements interspécifiques et intergénériques par ailleurs, comme le montre l'exemple des mulets mentionné plus haut. Cependant, même si les développements de la génétique précisent les informations que nous possédons sur nous-mêmes, nous n'avons aucune preuve scientifique qui induirait l'existence d'une nature humaine biologique, encore moins génétique, et il semble aujourd'hui hautement contestable de vouloir baser l'unité de l'homme ou la nature humaine sur des catégories de cet ordre. L'augmentation tant qualitative que quantitative des données biologiques et génétiques n'implique aucunement la compréhension de ce qui formerait l'unité holistique humaine, la nature humaine. Le génome humain, avant d'être un, est également éminemment pluriel. Et du point de vue de l'évolution biologique, il est erroné de penser que les organismes appartenant à l'espèce *Homo Sapiens* sont tous identiques – sans même évoquer longuement la variabilité fondamentale due à l'épigénétique ou à l'évolution des espèces à proprement parler. Ce qui détermine l'*Homo Sapiens* est en réalité un ensemble de caractères à la fois non universalisables à l'ensemble des hommes, à la fois disponibles également chez d'autres espèces, par exemple l'homme de Néanderthal ou le chimpanzé, suivant les critères admis. Cet argument est également prégnant dans un texte majeur de David Hull, philosophe de la biologie et des sciences, qui mobilise la conception darwinienne de l'espèce biologique (une population de variants sans type ni essence) pour dire qu'il n'existe pas de nature humaine. Il rappelle que la plupart des traits sont variables tant entre les espèces qu'à l'intérieur des groupes et individus d'une même espèce. Il ajoute par ailleurs : "in some species there is more intraspecific variation than interspecific variation"⁷⁴⁰, d'où l'étrangeté de certaines découvertes comme la grande ressemblance génétique entre l'homme et le chimpanzé, et l'étonnante dissemblance génétique entre le cheval et le zèbre.

Plus généralement, on peut douter de la fiabilité d'une définition strictement génétique de la nature humaine ; après tout, suffit-il de posséder un ADN humain pour être humain ? Pour renverser le propos, une xénogreffe de l'animal à l'homme fait-elle passer le statut de l'homme à celui de l'animal dont l'organe, lequel contient naturellement son ADN, a été greffé ? S'il suffit de posséder de l'ADN humain pour être humain, pourquoi semble-t-il insensé de penser que le fait de posséder de l'ADN porcine suffirait à faire de l'homme greffé un porc ? Selon nous, ce renversement témoigne à nouveau d'une valeur posée a priori dans la nature humaine, et par extension dans son ADN : si l'homme est élevé au rang d'homme par la possession de l'ADN humain, il semble impossible de le réduire à l'animal par la possession parcellaire d'ADN animal. La détermination de la nature humaine par la possession d'un génome humain semble donc nous ramener aux problèmes axiologiques que nous rencontrons constamment dans cette recherche. La

⁷⁴⁰ (Hull, 1986, p. 7)

fiabilité d'une définition de la nature humaine basée sur une identité génétique ou biologique semble donc à tout le moins discutable. Par ailleurs, si un trait génétique ou biologique commun venait à être trouvé chez tous les hommes, pourrait-il pour autant fonder la spécificité de la nature humaine ? À cet égard, David Hull souligne un écueil logique au demeurant courant, à savoir que l'universalisation d'un trait d'espèce ne signifie pas que ce trait soit spécifique à l'espèce en question. Si nous parvenions à déterminer un trait universel à l'homme, cela ne signifierait pas que ce trait est exclusif à l'homme ; il ne serait pas légitime de baser la nature humaine sur cet élément à cause de son universalité. "One reason for anthropologists searching so assiduously for cultural universals is the mistaken belief that some connection exists between universality and innateness⁷⁴¹." Par exemple, il n'y a aucun lien, ni logique, ni culturel, ni biologique, entre l'idée (erronée par ailleurs) que tous les humains possèdent en commun le langage, fût-ce sous diverses formes, et que le langage soit une spécificité de l'homme, etc. encore moins que le langage soit issu d'une spécificité du génome humain. Le lien entre universalité d'un trait humain et spécificité d'une caractéristique propre à l'homme repose sur la croyance sous-jacente en une nature humaine innéiste, fort éloignée des réalités de l'expérience mais également du potentiel de maturation, de mouvement et de changement des traits et caractéristiques du vivant.

Si nous avons des preuves paléoanthropologiques et neurobiologiques indéniables de l'évolution de l'espèce humaine, qui est une réalité en constant devenir, nous sommes à nouveau face à un paradoxe. Cherchons-nous une nature humaine, donc un élément ontologiquement déterminé et fixe, ou voulons-nous reconnaître l'évolution et la mobilité des traits de l'homme ? "If one wants to found ethics on human nature and human nature is to be at least consistent with current biological knowledge, then it follows that the resulting ethical system will be composed largely of contingent claims⁷⁴²."

Bien entendu, on peut contester la volonté de définir la nature humaine par la science, ou plutôt de fonder la nature humaine sur des preuves scientifiques. L'histoire a montré comment la croyance en la véracité des théories scientifiques pouvait évacuer la réalité la plus élémentaire, et ce même quand la science se décrit elle-même comme épistémologie non de la vérité, mais de l'hypothèse. Ce n'est pas sans fondement logique si certaines dérives sociales (darwinisme social, eugénisme galtonien, etc.) du siècle dernier étaient appuyées de théories à prétention scientifique, bien que largement incomplètes voire parfaitement inexactes. Il est évident que la contradiction entre le concept fixiste de nature et la mobilité du vivant a des répercussions indésirables. Ici, on touche bien à l'un des problèmes critiques de la recherche d'une nature humaine, qui ne s'adresse pas uniquement à la recherche scientifique. En effet, le concept de nature humaine fait l'erreur de permettre la promotion en contrepoint de l'existence de l'a-naturel ou de la dénaturation, dont les déviances politiques et sociales (racisme, homophobie, etc.) ne sont plus à démontrer. Les tentatives de réunion de la diversité humaine sous une même essence commune, qui soit par

⁷⁴¹ (Hull, 1986, p. 5)

⁷⁴² (Hull, 1986, p. 11)

ailleurs une norme telle que le sous-entend le concept de nature humaine, conduit aisément à l'exclusion de certains individus.

En effet, bien qu'elle semble d'abord devoir déterminer la spécificité substantielle de l'homme sans jugement de valeur sur celle-ci, la nature humaine en vient rapidement à désigner les fondements de la dignité intrinsèque de l'homme, c'est-à-dire à affirmer que la dignité proprement humaine repose sur la spécificité de sa nature. En effet, les droits de l'homme dépendent de la dignité qui lui est accordée et donc de la manière dont il est reconnu en tant qu'espèce. La dignité et les droits humains reposeraient donc sur la certitude qu'il possède une nature différente des autres espèces, et sur la valeur de cette spécificité. On comprend pourquoi l'accent est généralement mis sur le langage ou la raison, et non sur la capacité de l'homme à systématiser ses conflits guerriers, par exemple. Or, spécificité et dignité n'ont pas du tout les mêmes intentions théoriques et leur assimilation est hautement problématique. La première vise à interroger ce que serait le propre de l'homme, sa spécificité. La seconde cherche à préserver ou conserver le propre de l'homme ainsi établi, sa dignité, en appuyant notamment la mise en place d'un ensemble de systèmes juridiques et éthiques.

La volonté de maintenir et de faire respecter une dignité humaine ouvre donc le champ réflexif à la mise en place de normes. Si le statut moral de l'animal et de l'homme diffère, il en va de même du statut juridique de l'homme et de la machine. Mais les droits du mineur et du majeur diffèrent également, comme ceux de l'homme et de la femme, et il n'est plus besoin de démontrer que les droits soi-disant universels de l'homme entérinent souvent les divisions entre groupes ou catégories d'hommes, suivant leur genre, leur culture, leur aspect, leur ethnie, etc. Cette confusion entre dignité et spécificité humaine appuie bel et bien les inégalités socio-politiques sur des différences de nature, et non uniquement sur des barrières contextuelles, comme le soutient déjà Aristote en écrivant que « celui qui par nature ne s'appartient pas, mais qui est l'homme d'un autre, celui-là est esclave par nature⁷⁴³. » Ainsi, l'ambition de la préservation d'une dignité humaine, justifiée par la spécificité humaine et passant par un ensemble de régulations, de directives et de légalisations du rapport de l'homme aux autres hommes, aux animaux, aux machines, etc., s'oppose *de facto* à la recherche du fond ontologique faisant l'unité de l'espèce humaine. Cette unité a priori de la nature humaine est mise en défaut du fait d'appuyer un ensemble de lois et de règles, nécessairement multiples et circonstanciées. Or, ceci est également ce qui justifie le concept de nature humaine, moins en termes philosophique qu'en termes éthique ou juridique.

Effectivement, on peut se demander pourquoi le concept de nature humaine persiste malgré tous les écueils qu'il ouvre, sans en voir les ramifications. Comme nous l'avons vu, ce concept a une utilité pratique dans certains domaines et démanteler la notion de nature humaine soulève d'éminentes difficultés politiques et sociales. Le seul garde-fou, le dernier rempart aux changements induits (de fait ou de droit) par les sciences et les sociétés, resterait finalement une

⁷⁴³ (Aristote, 2015, p. 98, I, 4, 1254, a 15)

définition fixe et rigide de la nature humaine, interdisant a priori certaines évolutions éthiques, juridiques, technologiques, etc. Une réorganisation du champ des connaissances serait nécessaire s'il n'était plus possible aux conseils éthiques ou juridiques de s'appuyer dans leurs délibérations sur une forme a priori de naturalité humaine à préserver, menant à certains droits inaliénables garantissant la dignité de l'homme. Nous ne pouvons prétendre juger ici de la nécessité et de la faisabilité de ce retravail de sape. Par ailleurs, en contrepoint de la critique que nous faisons plus haut, il peut être extrêmement bénéfique que la réflexion sur les droits et devoirs humains soit sous-tendue par le concept de nature humaine. L'abandon d'un concept de commune nature humaine pourrait motiver la catégorisation des droits et devoirs suivant des caractères encore plus contextuels. À titre d'exemple, un individu portant un implant neuronal invasif est-il un individu comme les autres, possédant les mêmes droits et devoirs ? Il est plus aisé pour les conseils éthiques de répondre à cette question en gardant en tête que chacun partage avec cet individu une commune nature humaine, et non que la gravité de son handicap pourrait l'en éloigner. Ainsi, la normativité du concept de nature humaine a la capacité d'arbitrer certaines pratiques et décisions, mais uniquement dans la limite d'un moment historique précis qui, évoluant, entraîne de nouvelles conceptions de la notion de nature. Son aspect normatif délimite le cadre politique, social, juridique, etc., dans lequel « entre » l'homme, cadre hors duquel la nature humaine est dite en danger. C'est le risque paradoxal, nous l'avons de la déshumanisation éthique, qui doit elle aussi constamment être recontextualisée et mise en question.

Selon nous, c'est réciproquement à cause de la recherche d'une éthique universelle pour l'homme qu'est posée la question de sa nature. Après tout, jamais la question de la nature animale ou de la nature végétale n'est abordée. Excepté lorsqu'ils servent de contrepoints à la recherche de la nature humaine, l'animal et la plante sont généralement considérés comme des vivants avant tout, et étudiés sous cet angle biologique et physiologique. Or, il est impossible de s'en contenter en ce qui concerne l'homme : la diversité biologique et physiologique que l'on trouve à l'intérieur même de l'espèce humaine entre en tension avec l'ambition d'un droit universel appuyé par une dignité humaine unique et unifiée. La recherche d'une commune nature humaine devient ici nécessaire à établir la règle éthique qu'elle est pourtant censée justifier. Ainsi, si le concept universalisant de nature humaine persiste à être utilisé pour fonder le cadre des droits et devoirs, il ne le peut qu'à titre contingent et cette contingence même doit être reconnue, acceptée et ouverte aux modifications. Par conséquent, ce garde-fou aux dérives « inhumaines » reste instable puisque l'idée de nature humaine renvoie à des qualificatifs généraux imprécis et discutables (raison, dignité, etc.), dont la normativité est à remettre en question d'un point de vue plus strictement philosophique. À ce titre, nous estimons que la notion de nature humaine est une fiction théorique visant à réunir sous une bannière commune ce qui fait l'essence de l'homme. Elle ne saurait faire correctement référence à la spécificité de la condition humaine. Elle ne désigne rien qui existe a priori, comme prédicat ontologique, mais seulement *a posteriori*, comme produit utile au fonctionnement des sociétés. À cet égard, nous ne pouvons que rejoindre l'opinion de David Hull lorsqu'il écrit ; "I for one would be extremely uneasy to base something as important as human rights on such temporary contingencies. Given the character of the

evolutionary process, it is extremely unlikely that all human beings are essentially the same, but even if we are, I fail to see [...] for example, why we must all be essentially the same to have rights⁷⁴⁴.” Effectivement, on est en droit de se demander pourquoi l’absence de preuve d’une commune nature humaine viendrait condamner la notion d’espèce humaine, et les tentatives de préservation de droits de l’homme. Par ailleurs, est-il simplement possible de condamner la notion d’espèce humaine ; celle-ci n’est-elle pas une donnée a priori, que précisément la notion de nature ne saurait saisir ?

La nature humaine est alors une construction avouée située dans l’espace et le temps, instaurant certaines règles, mais sans prétention à l’universalité et qui doit être reconnue comme arbitraire et donc susceptible de changement. Il s’agit d’une des façons dont l’homme se représente l’homme. Bien entendu, ramener la nature humaine non à l’expression d’une substance humaine mais d’un discours humain ne réduit pas les difficultés relatives à la singularité humaine. Ceci nous permet néanmoins de dire que le concept de nature humaine n’est donc pas un préalable à l’action, mais peut devenir le résultat d’un besoin. La définition s’inspirerait ici des objets de droit qu’elle veut créer, où l’intention antécède la notion – c’est par exemple le propos du Value Sensitive Design⁷⁴⁵.

Malgré l’utilité de la notion de nature dans les domaines impliquant une certaine normativité (droit, éthique, etc.), l’homme ainsi déterminé d’un point de vue conceptuel par des caractéristiques rigoristes et définitoires figure ce qu’Henri Atlan nomme un « système fermé⁷⁴⁶ », dont l’image a dominé une partie des XIX^e et XX^e siècle. La vision de l’humain que promeut alors l’humanisme détermine ce que nous pourrions nommer une « nature humaniste ». Or, si le constat du caractère illusoire de la notion de nature humaine effraie, c’est certainement à cause de l’importance qu’a prise dans nos sociétés occidentales la culture humaniste, qui sous-tend une bonne partie de cette représentation et universalise avec elle raison et dignité humaines. Car si la notion de nature humaine est *a minima* discutée depuis la Grèce antique, l’humanisme des siècles derniers, durant lequel la notion de perfectibilité prend une importance considérable, a grandement participé à faire de ce concept la pierre angulaire de valeurs et d’obligations éthiques, juridiques et sociales. Le très critiqué désenchantement du monde traduirait en réalité une perte de repères, dont la solidité pourrait bien avoir été fictive elle aussi – à l’image, pour évoquer la comparaison, des ombres qui font monde sur la paroi de la caverne platonicienne.

À l’appui de ces éléments, nous considérons dans cette étude que le concept de nature est inopérant dans la transition entre la redéfinition de l’humanisme classique et le développement

⁷⁴⁴ (Hull, 1986, p. 4)

⁷⁴⁵ Le *Value Sensitive Design* est une approche théorique au design des technologies qui s’intéresse à la prise en compte, dans la réalisation technique, de valeurs et conceptions éthiques. Cette approche normative fonde un résultat (ici la production d’un objet ou système technique) sur la définition a priori de valeurs universelles répondant au concept d’une nature et d’une dignité humaine, auxquelles l’objet technique devrait se conformer.

⁷⁴⁶ (Atlan, s. d., p. 21)

contemporain du transhumanisme. Car, nous dit Henri Atlan, cette nature humaine en déclin où « l'homme qui s'efface, ce n'est pas nous, ce n'est [...] qu'un absolu imaginaire qui a joué un rôle commode dans le développement des connaissances en Occident⁷⁴⁷. »

2. Imaginaires humanistes et imaginaires techniques⁷⁴⁸.

En effet, ce développement des connaissances en Occident, qui instaure la domination du concept de nature humaine dans les champs philosophique et éthique, est partiellement issu des monothéismes d'une part, de l'humanisme traditionnel d'autre part. La pertinence ontologique actuelle (mais non l'impact socio-politique) du concept d'humanisme est aujourd'hui remise en question, ne serait-ce que dans les termes de trans-, ab-, méta- ou encore post-humanisme. Afin d'introduire ces mouvements, en particulier le trans-humanisme, nous devons donc commencer par expliciter ce qu'est cet humanisme, notamment issu des Lumières, dont il est fait la *transition* ou le *transfert*, et quelles critiques lui ont été adressées.

Ici, nous atteignons l'un des points clefs de cette partie. Raison, dignité, liberté et autres éléments catégoriels parfois empruntés pour décrire l'essence de l'humanitas de l'homme forment un ensemble de représentations, donc d'images, voulant dessiner une réalité. Il est logique que le terme « imaginaire » vienne de ce même *imago*, qui relie la question de la figuration à l'ontologie de la présence réelle ou virtuelle de la chose. L'humanisme projette une image de l'homme sur l'homme – il s'agit d'ailleurs de la critique principale des mouvements posthumanistes envers l'humanisme classique. Si cette image est créée, la représentation de l'homme est bel et bien évolutive ; de là naissent des imaginaires dont la forme est assez cohérente pour donner lieu à de véritables catégories. Ces imaginaires conditionnent une image de l'homme projetée sur l'homme.

Nous appelons l'ensemble de représentations de l'homme que promeut l'humanisme *un imaginaire humaniste*.

Nous montrerons en quoi ce que nous appelons ici *imaginaire humaniste* est en déclin, parce que cet humanisme d'image(s) ou d'imaginaire(s) dissimule en réalité une véritable ignorance ontologique de l'*humanitas* de l'homme. Nous verrons également l'insertion dans nos sociétés contemporaines d'un élément fondamental à cette humanitas, qui nous permet de transitionner d'un imaginaire humaniste à ce que nous appelons un *imaginaire technique*. C'est-à-dire un ensemble de représentations et d'images de l'humain influencées voire déterminées par la technique et le développement de nouveaux objets techniques.

Cette partie vise à établir en dernier lieu que si la *technè* comme l'*imago* ont à voir avec l'*aléthéia* grecque, les *imaginaires techniques* (dont participe le transhumanisme) sont plus que jamais la représentation de ce que nous comprenons, voyons et anticipons de notre monde. Nous

⁷⁴⁷ (Atlan, s. d., p. 22-23)

⁷⁴⁸ Nous remercions monsieur Éric Fourneret pour sa relecture attentive de ce chapitre. Ceci n'engage en rien l'adhésion de M. Fourneret à cette thèse.

allons montrer en somme que nos imaginaires aujourd'hui et pour la première fois ne peuvent être autrement que techniques, imprimés d'enjeux technologiques.

a. Tentatives de recentrement : humanisme et *humanitas*.

Afin de discuter ces éléments, il est nécessaire de commencer par la fameuse critique heideggérienne. La *Lettre sur l'humanisme* (1946) d'Heidegger cherche à repenser les fondements de l'humanisme ou à trouver un autre humanisme, qui fut valide, en réponse à la question de Jean Beaufret : « Comment redonner un sens au mot "humanisme" ? » Beaufret pose cette question dans un contexte d'urgence historique, dans une lettre du 10 novembre 1946, soit quelques semaines après le tribunal de Nuremberg jugeant pour la première fois des hommes pour crimes contre l'humanité. À la différence de l'entreprise anthropologique de Simondon que nous évoquerons plus loin, et dont l'angle d'approche est celui de la réalité technique, le commentaire d'Heidegger vise à revaloriser une compréhension pleinement ontologique de l'humanisme.

Il disqualifie l'humanisme classique, c'est-à-dire dans leur ensemble la somme des humanismes chrétiens, existentialistes et marxistes, en leur adressant la même critique qu'à la métaphysique dans *Être et Temps* : si la métaphysique a laissé tomber dans l'oubli la question du sens de être, l'humanisme, qui présuppose ou se fait le fondement d'une métaphysique, commet la même erreur. Par humanisme classique, peut-être faut-il entendre ici, finalement, une identité holistique non clivante entre humanisme, naturalisme et théologie.

Heidegger prend donc ses distances avec le projet humaniste classique ; en un mot, l'humanité (*humanitas*) n'est pas à chercher ni à renouveler dans l'évolution politique et sociale, puisqu'il s'agit d'un élément non contingent. Cependant, elle ne se caractérise pas plus, ou ne se définit pas, à l'aide d'universaux. Pour finir, son authenticité originelle n'est pas à chercher non plus dans les ontologies régionales que sont finalement la biologie, l'anthropologie et les sciences naturelles. Au contraire, ces disciplines, loin de chercher l'être de l'homme, ne cherchent *que le vivant* en l'homme ; elles ramènent donc l'homme à sa continuelle parenté avec l'animal, du fait d'être un vivant. « La métaphysique pense l'homme à partir de l'animalitas, elle ne pense pas en direction de son *humanitas*⁷⁴⁹. »

Pour Heidegger, le déclin de la pensée humaniste témoigne finalement de la profonde mécompréhension ontologique de la question de l'*humanitas* de l'homme. C'est la raison pour laquelle il nous fallait commencer par la notion de Dasein qui supplée à celle de nature pour entamer la recherche du genre d'être de l'homme.

Refusant à la fois de poursuivre les traditions « humanistes », à la fois de n'en référer qu'aux sciences modernes (sans pour autant les exclure arbitrairement, en témoigne son étude de l'éthologie uexküllienne dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*), Heidegger ramène les fondements théoriques de l'humanité de l'homme à la condition même de la compréhension de son être.

⁷⁴⁹ (Heidegger, 1946/1984, p. 79)

En somme, l'humanisme doit se faire *le gardien de la condition vécue qui est celle de l'accord de l'humain avec son humanité*. « Voilà ce qu'est l'humanisme : être pensivement sensible et veiller à ce que l'être humain soit humain et non pas inhumain, "privé de son humanité", c'est-à-dire hors de son aître⁷⁵⁰. » Cette traduction du terme allemand *Wesen* (« essence ») par Gérard Guest, reprise par François Fédier, désigne « bien plutôt que "l'idée", la durée et le séjour, se déployant comme un règne, à la faveur et au péril d'une époque de l'Être⁷⁵¹. » Elle ouvre moins au sens idéal du substrat ontologique de l'être, qu'au sens de l'être qui demeure et dure. Ici, le terme « aître » a également une remarquable semblance avec l'idée de l'âtre comme foyer près duquel, avec lequel et grâce auquel séjourner et persister.

L'humain hors de son aître, c'est l'humain hors de son foyer et qui n'habite plus [cf.β.I.A] ; c'est l'humain hors de lui-même que sont ses gonds, les gonds du seuil (de la clairière, de l'éclaircie – *Lichtung, Waldlichtung*) qui octroie sa présence et le libère. L'homme ne peut-être inhumain que de délaissier sa situation d'ouvertude au monde, ce fait d'être concerné par les choses et la pleine mesure de sa position originelle de là dans le monde. L'humanisme correctement pensé, selon Heidegger, désigne en réalité le processus selon lequel l'homme, en lien avec le développement d'une véritable métaphysique telle qu'il l'entend, « se place au centre de l'étant, sans pour autant être déjà l'étant suprême⁷⁵². » Comme nous le disions, ce centre de l'étant n'est pas une position de domination, mais bien cet entremêlement positionnel de l'homme existentiellement ouvert au monde et réceptif à la concernance des choses. L'humanisme ne doit donc pas prescrire ce qu'est l'humanité via des universaux divers et variés (raison, dignité, langage, etc.) mais au contraire veiller au soin de cette humanitas inhérente à l'homme, qui est déjà là sans qu'elle puisse ou doive nécessairement être dite, étant fondamentalement vécue.

Or, l'humanisme classique, tel qu'il est aujourd'hui compris et dévoyé, fait de l'homme cet *animal rationale* qui se considère au-delà des autres étants (au-dessus des animaux par exemple, sur une échelle hiérarchique de valeur). Cet humanisme, et c'est à cet instant qu'appert « l'anti-humanisme⁷⁵³ » heideggérien, est donc une manière d'oubli de l'âtre de l'homme. Il trahit la façon dont l'homme s'est imposé envers le monde et s'est déplacé de son centre originnaire (l'éclaircie du seuil) vers une position surplombante, pour tenter de se fabriquer lui-même. C'est l'homme-produit que définit le mauvais humanisme. La production du sujet homme est ici culturelle autant que technique, et cette critique ne s'adresse pas uniquement aux technosciences

⁷⁵⁰ (Heidegger, 1946/1984, p. 45)

⁷⁵¹ (Arjakovsky et al., 2013, p. 420, entrée « Essence »)

⁷⁵² (Heidegger, 1968, p. 160-161)

⁷⁵³ « Heidegger est devenu le fondateur et l'interprète d'un "humanisme" d'une nouveauté telle qu'on refuse généralement de lui faire porter son ancien nom, lui préférant les masques divers et parfois divergents de l'anti-humanisme contemporain. » (Jacques, 2007, p. 28) Au sujet de l'humanisme ou de l'anti-humanisme chez Heidegger, nous renvoyons également à Toussaint, Stéphane. 2008. *Humanismes, Antihumanismes. De Ficin à Heidegger - Tome I, Humanitas et Rentabilité*. Les Belles Lettres. Paris.

anticipant potentiellement de nouvelles modifications anthropotechniques. Cet homme-produit humaniste renvoie à l'homme qui s'érige au-dessus des choses pour accentuer sa mainmise sur elles, établissant à la fois les choses comme objets, à la fois lui-même comme sujet. C'est l'homme qui oublie qu'il est homme et « veut faire l'homme », pour contrefaire la célèbre formule de Pascal. Dès lors, il « fait la bête », en renvoyant les spécificités de son humanitas à l'animalitas qu'il a en commun avec tous les vivants. Il se limite donc aux spécificités de ce qui vit, et non de ce qui existe (l'homme considéré existentiellement, comme Dasein). Cet humanisme classique, qui présente un homme qui veut faire l'homme, gâte paradoxalement les fondements de sa condition humaine ; il lui attribue une nature en surplus et des universaux prétentieux, au lieu de pleinement chercher à réaliser et soigner ce qui est déjà au centre de son existence, son humanitas.

Finalement, le défaut de l'humanisme classique est d'attacher à l'homme une nature à portée pseudo-ontologique, qui projette sur lui une construction fixe et irréaliste détournant de la réalité de son être. L'humanisme n'est alors que le processus « en vertu duquel l'homme s'absolutise comme sujet humain⁷⁵⁴. » Paradoxalement, cet humanisme qui absolutise le sujet et nous le donne surplombant « ne situe pas assez haut l'humanitas de l'homme⁷⁵⁵ », c'est-à-dire n'en comprend pas l'étrangeté. Il fait simplement de l'homme un centre, situé au-dessus des autres, au *mauvais endroit* de son humanité. Voilà en quoi il s'agit bien d'une question *spatiale*, d'une question de position, celle du mi-lieu de l'existence de l'homme.

Le véritable humanisme qui interpelle Heidegger en tant que pensée de l'être (aître) de l'homme a donc au contraire un « mouvement de recul devant l'homme – "inreliable" – et sa puissance inconditionnée [tant culturelle, politique que technique], *pour aller vers l'être humain*⁷⁵⁶. » Sans prétendre y voir autre chose que la conjointure du langage (qui peut faire approcher la même question avec le même lexique), et certainement pas le souci d'une intentionnalité, il est ici intéressant de noter que le registre de la perméabilité et de la spatialité d'Heidegger et de Simondon se recoupent en partie. Simondon dit que l'homme introduit une « fermeture⁷⁵⁷ » hypertélique au demeurant dans la viabilité du système technique ; Heidegger considère que le mauvais humanisme détourne de l'ouverture du Dasein à son aître. De la même manière, Simondon dénonce « l'homme [qui] *s'excentre*, [quand] la concrétisation se mécanise et s'automatise⁷⁵⁸ » ; là où Heidegger considère que le nouvel humanisme, ou l'humanisme tel qu'il doit être (re)pensé, est celui de l'homme lié au monde et aux choses, de l'homme qui « se place au centre de l'étant. »

Cet homme in-reliable s'ourdit au creux des étants qui ne le *concernent* plus et ont été distanciés de lui. En vertu de l'humanisme, l'homme s'excentre du monde et fait de lui-même le centre du

⁷⁵⁴ (Arjakovsky et al., 2013, p. 636, entrée « Humanisme »)

⁷⁵⁵ (Heidegger, 1946/1984, p. 87)

⁷⁵⁶ (Arjakovsky et al., 2013, p. 637, entrée « Humanisme ») Nous soulignons.

⁷⁵⁷ (Simondon, 1994, p. 268-275)

⁷⁵⁸ (Simondon, 1994, p. 268-275)

monde en voulant le surplomber. De sorte que seul l'homme lui-même le préoccupe, c'est-à-dire son propre humanisme. Beaufret, qui interpelle Heidegger en souhaitant le retour du sens de l'humanisme, tombe d'une certaine façon dans le piège de ne penser l'homme qu'en vertu dudit humanisme, donc en vertu de sa création et de son conditionnement à *faire* l'homme. Faire l'homme renvoie ici à l'exagération de sa propre puissance et de son droit de domination qui le jette hors du monde, qui empêche de l'y *relier*. À l'inverse, c'est un dés-emparement de l'homme que doit exprimer ce pas arrière, visant à remettre à sa place, au seuil de son aître, cet homme déshumanisé qui s'est trop avancé et se voit l'avant de toute chose. L'humanisme heideggérien est anti-humaniste en un sens bien spécifique, qui dénonce l'humanisme traditionnel et son lot d'inhumanité.

On peut dès lors appliquer à l'humanisme la critique qu'Heidegger adresse à l'anthropologie, domaine qui fait de l'humain avec ses transcriptions et valeurs l'objet-sujet d'une recherche à prétention scientifique. Cet « anthropologisme » proscrie la simple possibilité d'une existence pleinement humaine en concevant l'homme depuis sa définition (nature, etc.) et non pas depuis son aître/être : ici gît la différence entre être homme selon l'humanisme et être homme selon l'humanitas. Dans cette controverse, Heidegger donne un sens particulier à l'anthropologie, comme « tendance historique [...] en [laquelle] s'accomplit la métaphysique de la subjectivité, où tout ce qui est se ramène à la volonté et à la représentation du *sujet humain*⁷⁵⁹. » Cette anthropologie dévoyée sous la coupe de l'étant caractérise selon Heidegger la pensée moderne depuis Descartes, avec les dommages que l'on connaît. Or, la manière dont se déploie l'existence humaine ne peut être prise en mesure par ce qui, ayant prétention à traiter le sujet humain et sa nature, plutôt que sa condition, ne s'adresse à l'être humain qu'« en tant qu'espèce⁷⁶⁰. » L'humanité, en définitive, semble plus *humble* que l'humanisme, bien qu'Heidegger considère qu'elle porte l'homme plus haut. Ou peut-être en est-ce précisément la raison. Yves Michaud fait à ce sujet un très intéressant aparté : « l'humanisme heideggérien [...] devrait s'épanouir dans une société d'hommes cessant de mettre l'être humain au centre des choses, après avoir compris qu'il n'est pas propriétaire du monde ni seigneur des lieux mais seulement "voisin de l'Être". Il y aurait là une humilité ontologique contraire à tous les humanismes métaphysiques qui bestialisent l'idéal humaniste en le soumettant à la volonté de puissance⁷⁶¹. »

L'humanisme doit donc *aller vers* l'homme et, au lieu de le fixer sur un piédestal, le *attraper* dans son perpétuel mouvement d'ouverture au monde. Nous avons vu avec Uexküll que la thèse de l'*Umwelt*, selon Heidegger, ne peut s'appliquer à l'homme : l'homme se distingue de l'animal précisément en sa saisie du monde, en sa configuration du sens et des signes, c'est-à-dire en la distanciation (quasi-positionnelle en un sens plessnerien) de soi, en l'extraction et intrication phénoménologique qu'exerce l'homme lorsqu'il fait de son *Umwelt* (milieu) un *Welt* (monde) à part entière.

⁷⁵⁹ (Arjakovsky et al., 2013, p. 81, entrée « Anthropologie ») L'auteur souligne.

⁷⁶⁰ (Arjakovsky et al., 2013, p. 81, entrée « Anthropologie »)

⁷⁶¹ (Michaud, 2006, p. 23)

Ainsi, le propos d'Heidegger n'est pas de critiquer l'humanisme pour précipiter sa fin, mais d'ourdir précisément une révolution humaniste, c'est-à-dire de réouvrir les perspectives de compréhension de l'essence propre de l'humanisme (et donc de l'homme). Réouvrir l'image, la laisser fleurir au sens poétique de l'homme qui vit le monde en poète et donc ne doit pas s'arrêter à la fixité d'une définition non modulaire et minimaliste. En effet, concevoir l'homme depuis sa définition, c'est définir l'homme a priori au lieu de le saisir tel qu'il est (sur cette notion d'a priori, nous renvoyons à la critique merleau-pontienne de l'a priori kantien, normatif [cf.δ.II.A]). Nous en revenons à la condamnation du concept de nature humaine effectué plus haut et à l'impact de l'humanisme dans sa construction. Or, il ne s'agit pas de redéfinir l'homme en lui appliquant de nouveaux universaux, en proposant un nouvel imaginaire humaniste, mais de le dévoiler en son être.

b. L'humanisme en symboles, entre langage et technique.

Pour Heidegger, ce nouvel humanisme est censé déployer l'humanitas via l'entrecroisement de la situation ontologique de l'homme et de sa sphère culturelle, à savoir « la possibilité qui est unique [à l'homme] de transformer, par le langage, ce monde trop grand dans lequel il est "jeté" en une résidence⁷⁶². »

Selon Heidegger, le langage médiatise le rapport entre l'homme et l'être. Ce que signifie *langage* dépasse largement le simple mot et les processus d'alphabétisation. C'est l'erreur de l'anthropologie selon Heidegger *et plus généralement celle de l'humanisme classique*, que d'entendre exclusivement et donc nécessairement l'humain « soit à partir de son substrat biologique [...] soit à partir de la "superstructure" de la culture : comme vie qui, au-delà de son aspect biologique, *s'institue* [...] dans et par la faculté symbolique du langage⁷⁶³. » Or le langage, pour être véritablement compris (avec Hölderlin) comme lieu d'habitat de l'homme et forme poétique de la clairière, et non pas uniquement comme discours, ne peut être entendu que dans sa forme extensive. Aussitôt, le sens du langage humain n'apparaît pleinement que là où il n'est pas réduit à une propriété physiologique, « mais résolument saisi à partir de la parole comme modalité essentielle où l'homme, dans l'ouverture du *là*, se tient en rapport avec tout ce qui est (et avec son propre être)⁷⁶⁴. » Que faut-il entendre ici par *parole* ?

Lorsque Roger Munier traduit la *Lettre sur l'humanisme*, il nous semble mettre en valeur le discours d'Heidegger à cet égard. Il traduit : « l'humanisme consiste en ceci : réfléchir et veiller à ce que l'homme soit humain et non in-humain, "barbare", c'est-à-dire hors de son essence⁷⁶⁵. » La mention du terme *barbare* nous ramène étymologiquement à l'étranger, à ce qui ne parle pas la langue de l'homme. Cet élément est d'importance dans la relation qu'entretient le Dasein avec le

⁷⁶² (Duclos, 2016, p. 44)

⁷⁶³ (Arjakovsky et al., 2013, p. 81, entrée « Anthropologie ») L'auteur souligne. Un excellent ouvrage est consacré à la question du langage chez Heidegger, à savoir Dastur, Françoise. 2007. *Heidegger. La question du logos*. Librairie philosophique J. Vrin. Paris.

⁷⁶⁴ (Arjakovsky et al., 2013, p. 81, entrée « Anthropologie »)

⁷⁶⁵ (Heidegger, 1946/1984, p. 75)

langage, cœur de sa spécificité ontologique selon Heidegger. De même, les peuples dits « barbares » n'étaient pas jugés tels uniquement sur leur langue étrangère ; cette métonymie visait en réalité leur culture et, plus profondément, leur *être* même. Ici, il ne faut pas entendre le langage comme élément concret issu de l'alphabétisation, mais comme rapport symbolique à l'habitat du monde, comme possibilité pour l'homme d'être réceptif à la parole du monde, d'être concerné par les choses de sorte à exister en tant que gardien (du langage) de l'être.

C'est bien le langage pour Heidegger, entendu comme ce qui médiatise la configuration du monde par l'homme et l'ouverture à l'être, qui fait acte de l'*humanitas*. Si « le langage est la maison de l'Être⁷⁶⁶ », l'homme dispose d'un abri fixe en lequel habiter. Il ne faut pas prendre le langage, en son acception heideggérienne, comme un universel. Au même titre que la Raison, par exemple, l'homme aurait le Langage. Cependant, même à considérer ontologiquement le langage comme révélation de l'engagement de la pensée, Heidegger nous semble dès cet instant retomber dans l'un des biais ou écueil de l'humanisme traditionnel qu'il dénonce.

Daniel Jacques remarque lui aussi que « l'erreur de Heidegger, qui fut en somme celle de tous les humanistes avant lui, fut de poser l'humanité de l'homme comme un donné qui se déploie de lui-même au sein de notre expérience et qu'il conviendrait par conséquent de simplement savoir recueillir, *alors que tout en l'homme est construit et conserve la marque d'un travail humain*⁷⁶⁷. »

Heidegger demeure donc le point de départ introduisant à la possibilité de repenser l'*ontologie* de l'humanisme elle-même. Cependant, Heidegger reconduit dans une certaine mesure la perspective de l'humanisme classique qu'il critique pourtant ; or, nous considérons que cette impasse s'effectue à partir de la figure du *Gestell* qui implique de vouloir prévenir, éloigner ou « sauver » l'homme de ce qui force ou confronte sa sphère d'existence. Ce qui relève de l'irrationalité pour l'homme humaniste, *animal rationale*, par exemple, est reconduit avec Heidegger dans l'arraisonnement pro-vocateur de la technique envers l'homme. Ce paragraphe s'adresse bien entendu à la relecture que nous avons faite du concept de *Gestell* [cf.γ.I.A] : nous avons écarté depuis longtemps la vision réductrice du *Gestell* tel qu'il est erronément compris la plupart du temps, et nous pensons que l'écueil d'Heidegger se situe dans le nom de « destin » qu'il donne à ce qui menace. Par ce nom, Heidegger certes libère l'homme de l'horizon anthropologique et ontique de la technique ; néanmoins, il fait de l'homme un être dont la substance est fixe, et retourne indirectement au socle humaniste, la *nature* humaine, déterminée par le langage de l'être. Or, si l'essence de l'homme peut être mise en danger de la sorte, c'est qu'Heidegger continue de considérer l'homme comme un être fini, comme une substance solutionnée par le propre horizon de sa finitude – le temps et le monde dans et par lequel elle se déploie existentiellement – et qui peut être menacée ontologiquement (comme la nature humaine de l'humanisme classique) ; qu'il faut donc préserver.

⁷⁶⁶ (Heidegger, 1946/1984, p. 67)

⁷⁶⁷ (Jacques, 2007, p. 29) Nous soulignons.

Comme le note Vincent Duclos, Sloterdijk, au lieu de considérer l'homme comme une fin en soi (construction humaniste finalement, peu importe la forme de celle-ci, nature ou condition inamovible), fait au contraire de l'homme un « passage⁷⁶⁸. » Passage, c'est-à-dire condition toujours reconditionnée par le prolongement et la diminution – la mouvance finalement – de ses limites et leur mise en danger ou arraisonement de principe.

Cet élément véritablement disruptif pour l'appréhension de son humanitas par l'homme, la compréhension du fait que l'humanité est constamment *passage qui porte la marque d'un travail d'acclimatation*, est le premier élément fondamental qui forclos la valeur de l'humanisme et ouvre l'homme à de nouveaux types d'imaginaires contemporains. Selon nous, la transition philosophique entre imaginaire humaniste et imaginaire technique résulte d'une évolution dans la pensée de l'homme par l'homme, dont nous considérons les deux éléments constitutifs comme extrêmement bien perçus par le philosophe Peter Sloterdijk.

Ces deux éléments font l'objet principal de cette partie et peuvent être résumés comme suit ; tout d'abord, l'acceptation du fait que l'homme est un produit, qu'il résulte d'un processus de formation ou d'un mode de production [cf.γ.II.B]. D'autre part, l'importance et l'impact de la technique dans ce mode de production [cf.γ.II.C]. De ces deux éléments découle l'authenticité de cette transition dans la manière d'envisager l'homme, via l'émergence de multiples formes d'imaginaires techniques.

B. Production, évolution et engendrement de l'humain.

Là où Sloterdijk va différer en le commentant d'Heidegger, c'est dans le médium même de la construction de cette sphère d'existence. En adressant à l'humanisme la critique qu'il adresse à la métaphysique, Heidegger évacue la question de la *mutation* ou de l'*évolution* humaine. En définitive, en s'accordant l'enjeu de penser directement l'être de l'humanisme, il oublie que ledit humanisme repose sur l'être de l'homme et que le genre d'être de l'homme n'est pas nécessairement un donné fixe, qu'il présuppose un *engendrement*. Il n'y a pas d'être de l'humanisme sans être de l'homme, et les champs biologiques et anthropologiques qu'Heidegger récuse interviennent pourtant en tant que milieux opérationnels et théoriques.

Il est cependant à souligner que l'absence de ces considérations chez Heidegger entre en parfaite adéquation avec son parti-pris philosophique, et résulte moins d'un oubli de discours que d'une distance volontaire. Une expression de Yves Michaud, dans son commentaire de Sloterdijk, nous permet de mieux comprendre l'apparente dissonance entre les descriptions ontologiques et phénoménologiques de l'homme (ces « catégories *anthropologiques* fondamentales » comme les nomme, rappelons-le, Blumenberg) et les processus précisément anthropologiques qui le façonnent (langage, éducation, technique, etc.), et qui forment ensemble et continûment la genèse de l'anthropos à proprement parler, « en distinguant entre le *devenir-humain* de l'homme et ses

⁷⁶⁸ (Duclos, 2016, p. 46)

*domestications*⁷⁶⁹. » Le premier versant, celui du devenir-humain, renvoie à l'être de l'homme (être-au-monde, être-pour-la-mort, etc.). Il participe de l'hominisation, en son sens ontologique, que marquent les structures de distanciation (l'homme en son aître, concerné par les choses mais qui ne les saisit pas en leur immédiateté phénoménale ; cette distanciation qui fait de la pierre un util, et de l'organe main *une main*). Le second versant, celui des domestications, est celui des mouvements généraux qui traversent la sphère existentielle de l'homme et se cristallisent en ressources humaines c'est-à-dire *culturelles* (domestication via l'éducation, l'humanisme, la raison, la sphère technique, l'art, la religion, etc.), dès lors que l'évolution humaine se conçoit elle-même comme objet sur lequel faire retour et qu'il faut prendre en charge ; ce dernier aspect rassemble finalement les éléments des ontologies régionales dont Heidegger distancie l'ambition de la métaphysique.

C'est ici, à notre sens, que s'arrête volontairement (mais peut-être à tort ?) la pensée heideggérienne.

Car si Heidegger rappelle que l'humanisme classique occulte en réalité la *singularité ontologique* de l'homme alors qu'il prétend le définir et l'éduquer, Sloterdijk s'interroge sur ce qui fait que l'homme en vienne à cette singularité ontologique. Il s'agit ici de penser le *devenir anthropologique*, ou comment l'être-au-monde est venu à la clairière en laquelle il se situe (en son aître). Puisque l'humanisme considère l'humanité de l'homme comme un fait, il convient de s'interroger sur le venir au monde de cette humanité, sur sa formation.

En un mot, si l'homme est caractérisé par son humanité, que prétend protéger et approfondir l'humanisme, c'est que *l'humanité a pris (et prend) place et forme en l'homme* – il s'agit dès lors de comprendre un *processus*, la maturation de cette genèse anthropologique. « Lorsque j'emploie le mot de "procédure" ou de "processus" (*Prozess*), j'utilise un terme chimique et juridique dont le but est d'indiquer que les conditions de la production humaine commencent aujourd'hui à se constituer d'une manière plus formelle, plus technique et plus explicite que jamais⁷⁷⁰. » La pensée de Sloterdijk devance en cela l'humanisme traditionnel et dépasse la *halte* que fait Heidegger en cette matière. Il entame une entreprise dont il s'entend peut-être aujourd'hui de dire qu'elle serait trans- ou post- humaniste. En l'occurrence, Sloterdijk *hérite de la tradition de l'anthropologie* que rejette Heidegger, mais qu'en lecteur d'Heidegger il reconduit au mouvement questionnant l'humanisme. À contrario, il faut entendre que du fait de son rejet de l'anthropologie, Heidegger s'empêche d'étendre (et d'entendre ?) le champ des *processus* humanistes. Son déni de l'anthropologie, qui l'oppose notamment au champ de l'anthropologie philosophique ou encore à l'applicabilité de la théorie uecküllienne des *Umwelten* à l'homme, est probablement ce que dénonce Sloterdijk en remarquant lui aussi qu'Heidegger occulte l'aspect biologique de l'homme dans sa critique de l'humanisme. C'est le dépassement de cette halte heideggérienne qui fait

⁷⁶⁹ (Michaud, 2006, p. 24) Nous soulignons.

⁷⁷⁰ (Sloterdijk, 1999, p. 104)

passer la question de l'humanisme du domaine de la phénoménologie à celui de la philosophie de la technique, et qui la rend déterminante pour notre étude.

1. La domestication anthropologique.

À la réception de sa conférence, prononcée lors d'un colloque à Elmau en 1999, et à leur sortie en un essai constitué, les *Règles pour le parc humain* de Sloterdijk ont marqué la presse et le domaine scientifique en étant rapidement taxées d'eugénistes. Comme le remarque Gilbert Hottois, cette accusation est clairement issue du « caractère ambigu et ambivalent des réflexions de Sloterdijk qui ne condamne pas clairement et absolument la tentation anthropotechnique⁷⁷¹. » À ce sujet, Sloterdijk constate lui-même que son emploi du terme anthropotechni(qu)e, dont nous donnons la définition sloterdijkienne plus loin, a été compris « comme le synonyme du concept d'une biotechnologie humaine effectuant une planification stratégique, et chargé des émotions qui, par nature, peuvent s'exprimer dans une bataille aux motivations quasi religieuses autour de l'être humain⁷⁷². » Pour poursuivre sans trop approfondir néanmoins cet exemple d'un « accident de réception⁷⁷³ », ajoutons que Sloterdijk, dès les *Règles*, n'est pas aveugle à la possibilité d'être mécompris en ce terrain délicat. Après être brièvement revenu sur la question pastorale de l'éducation et de la gestion politique des hommes chez Platon, qui aborde également la régulation de la reproduction, il écrit « le lecteur moderne – qui se remémore les lycées humanistes de l'époque bourgeoise et l'eugénisme fasciste, mais regarde aussi vers le futur et l'ère biotechnologique – ne peut pas ne pas voir le caractère explosif de ces réflexions⁷⁷⁴. » Par conséquent, si les *Règles pour le parc humain* reçurent cette réception, *La Domestication de l'Être* de Sloterdijk vise ensuite à dissiper les malentendus et à prendre en charge les critiques qui s'élèvent contre lui.

Sloterdijk poursuit les pistes qui découlent logiquement, à notre époque, du constat heideggérien de l'échec de l'humanisme classique – bien que la réception de son texte jugé scandaleux ait peut-être montré qu'il ne semble pas encore de bon ton de poursuivre ces pistes de réflexions, etc. preuve s'il en est de la profondeur abyssale de l'impensé qu'il dénonce.

Pour Sloterdijk, l'humanisme n'est pas aveugle et sans effet : il est vecteur de production et de transmission de réalités culturelles et sociales. Le rôle informulé de l'humanisme consiste à justifier un processus d'appareillage de l'homme en vue de son éducation. Pourtant, « la domestication de l'être humain constitue *le grand impensé* face auquel l'humanisme a détourné les yeux depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours⁷⁷⁵. » Par domestication, Sloterdijk n'implique pas le service de l'homme par d'autres hommes, mais l'appivoisement (culturel, social, instinctuel,

⁷⁷¹ (Hottois, 2017, p. 235)

⁷⁷² (Sloterdijk, 1999, p. 83-84)

⁷⁷³ (Trierweiler & Schumm, 2010)

⁷⁷⁴ (Sloterdijk, 1999, p. 60)

⁷⁷⁵ (Sloterdijk, 1999, p. 48) Nous soulignons.

technique, etc.) de l'homme par lui-même. Mais cette sentence impactante annonce surtout le tort de l'humanisme selon Sloterdijk, qui réside dans l'occultation du processus éducatif qu'opère l'humanisme. Pour Sloterdijk, l'humanisme refuse de voir sa propre essence en son dévoilement, mais recouverte seulement d'un voile aveuglant. La réalité de l'humanisme classique est certes d'imposer la définition d'une humanité (comme l'a bien noté Heidegger), mais aussi et avant tout *de participer au modelage de cette humanité*.

Ici, cette expression doit s'entendre à la fois littéralement, comme la modification réelle (socio-politique, religieuse, etc.) de l'homme, à la fois représentativement, comme la modification de ses virtualités. Participer au modelage de l'humanité revient à former une imago de l'homme, à impacter l'image et l'imaginaire qui l'entoure, ce qui est absolument indéniable lorsqu'on considère la façon dont l'humanisme a joué un rôle performatif dans la conception de l'humain en Occident. C'est ce que nous avons appelé la formation d'un imaginaire humaniste.

Pour Sloterdijk, s'il y a formation imaginaire et réelle de l'homme, de sa socialité, de son acclimatation, etc., il y a un processus de domestication. Les hommes « se sont soumis eux-mêmes à la domestication et ont mis en route en eux-mêmes un choix d'élevage allant dans le sens de la sociabilité de l'animal domestique⁷⁷⁶. »

C'est bien ici le mode de production de l'homme par l'homme qui intéresse l'expression *domestication* ; et ce bien avant la connotation purement transgressive de son texte qui a valu tant de critiques à Sloterdijk. La matière du scandale qui clôtura la parution des *Règles* est déjà évidente ; via un vocabulaire d'apprivoisement, d'éthologie, de zoologie et d'agriculture, Sloterdijk applique à l'homme un registre qui semble habituellement réservé aux animaux. Aussi, Sloterdijk emploie-t-il gratuitement le vocabulaire de l'animalité ; ou décrit-il plutôt un processus de domestication et d'apprivoisement qu'il serait douteux voire condamnable de ne pas étendre à l'homme, puisqu'il dépeint par-là une réalité refoulée, cet impensé de l'entreprise humaniste ? Le registre de ce texte s'avère provocateur à dessein. Comme le souligne Michaud, les mots domestication, apprivoisement, élevage ou sélection « ne sont pas innocents⁷⁷⁷. » Cette rhétorique témoigne de l'intention de brouiller les frontières entre l'homme et l'animal en premier lieu, et l'homme et la machine en second (Sloterdijk évoque finalement les biotechnologies et l'anthropotechnie). En parallèle, ce que nous-même entendons par domestication ici s'approche finalement de la culture chez Simondon *en tant qu'opposée à l'élevage*, dans cette excellente citation : « on pourrait dire que la culture, aménageant le milieu, fournit l'occasion de genèse d'une seconde nature, alors que l'élevage se détache de toute nature, détourne la nature en des voies hypertéliques sans issue pour les espèces ainsi déviées. La culture respecte les forces d'évolution ; elle peut même les stimuler, alors que l'élevage épuise le potentiel vital spécifique⁷⁷⁸. » En conséquence, ce que nous appelons domestication dans cette étude n'est pas l'élevage en ce sens restreint ni ne saurait s'entendre sous la forme que visèrent les accusations

⁷⁷⁶ (Sloterdijk, 1999, p. 44)

⁷⁷⁷ (Michaud, 2006, p. 19)

⁷⁷⁸ (Simondon, 2014b, p. 317)

d'eugénisme à la réception des textes de Sloterdijk. Il revient au lecteur de ne pas perdre de vue l'intérêt de ces théories malgré l'emploi polémique des notions qui l'accompagnent, lorsque Sloterdijk réfère à ce qui relève de la dimension autopoïétique par les mots domestication ou apprivoisement.

Sloterdijk fait le constat que l'apprivoisement et la domestication de l'homme par l'homme continuent de fonctionner comme *moteurs impensés de l'humanisme*.

La thèse qui est donc en jeu consiste à affirmer que dans ce processus génétique, ou de genèse, l'homme est essentiellement un produit, ou une construction, de lui-même par lui-même ; c'est-à-dire de sa socialisation par la société, de son individualisation par les individus, etc. Dès lors, un panel de questions s'impose : en quoi penser le fixisme d'une nature humaine, ou en quoi projeter une image de l'homme sur l'homme, pose-t-il problème à la réalité de l'être de l'homme ? Soutenir la thèse de la domestication de l'homme par l'homme, n'est-ce qu'une énième façon de penser l'être de l'homme, ou s'agit-il d'une réalité extensible à d'autres domaines ? En un mot, qu'en est-il de la domestication de l'homme par l'homme au-delà du propos philosophique ou sociologique ?

Ce fait culturel peut-il être qualifié de « naturel » sous l'angle de la biologie évolutive ? Nous devons examiner si l'homme procède de processus d'auto-engendrement allant au-delà de l'aspect strictement biologique de son évolution, voire ne poursuivant que partiellement la tendance de l'évolution naturelle. Si l'humanisme semble refuser de se percevoir comme processus d'apprivoisement de l'homme qui excède le langage, il est nécessaire de questionner l'aspect biologique de cette question et sa participation éventuelle aux mécanismes de formation d'un autre imaginaire représentant l'homme.

Nous faisons donc un détour réflexif par l'histoire des sciences et de la biologie, *en questionnant plus spécifiquement l'évolution naturelle*. En effet, on ne peut sans doute pas mieux imaginer l'entreprise de Sloterdijk, cette tentative d'une « nouvelle synthèse de l'humanisme et de la science⁷⁷⁹ », qu'en pensant l'hominisation par le biais de l'analyse darwinienne. Peut-on déceler une continuité dans le mouvement évolutionnaire de l'homme, qui parte de l'évolution naturelle biologique et se concrétise dans une domestication artificielle (culturelle et technique), au fil de mouvements aboutissant, agençant ou réalisant finalement la formation onto-anthropotechnique qui nous préoccupe ?

Car faire entendre l'homme comme produit (tant social que culturel que politique, etc.) doit s'effectuer « en toute clarté⁷⁸⁰. » Selon nous, l'évocation de la clarté figure le sortir de la métaphorique caverne platonicienne, qui demande certes un effort, un sacrifice, et peut aveugler de prime abord ; mais il s'agit ensuite de l'éclaircie de l'*aléthéia*, la clairière dans laquelle se tient l'être-au-monde. Si l'homme est un produit, c'est-à-dire un être défini par sa propre sphère

⁷⁷⁹ (Jacques, 2007, p. 24)

⁷⁸⁰ (Michaud, 2006, p. 43)

d'existence, il n'est pas intégralement déterminé par ses traits biologiques. Que dit la biologie à ce sujet ?

Les paragraphes qui suivent posent donc la question du poids de l'évolution culturelle (ou domestication) dans l'évolution naturelle, à partir d'une relecture de Darwin. Si, pour Charles Darwin, concepteur avec Alfred Wallace de la théorie de la sélection naturelle, l'évolution humaine ne peut pas uniquement s'entendre sous les termes de l'évolution naturelle, il nous semble de première importance pour l'humanisme contemporain d'accepter la thèse suivant laquelle l'humanité de l'homme n'est pas un donné, mais résulte d'une formation onto-anthropologique incluant divers processus prosociaux et techniques.

Nous revenons donc sur la théorie de la sélection naturelle conduisant l'évolution du vivant pour établir une thèse indispensable, que *le fait de l'évolution anthropologique ne désigne pas (intégralement) l'évolution biologique de l'homme*.

2. L'évolution au prisme de la sélection naturelle : mutation et réversion⁷⁸¹.

Le lecteur nous excusera de revenir aux fondamentaux de la théorie de la sélection naturelle de Charles Darwin et Alfred Wallace et à la théorie synthétique de l'évolution, dont il a très probablement connaissance. Ce détour vise à poursuivre la discussion instaurée entre la philosophie et la science en regard de l'évolution humaine, et à en tirer certaines conclusions. Précisons enfin pour situer le propos que nous ne proposons pas ici une étude scientifique sur l'évolution darwinienne, que nous ne saurions entreprendre dans le cadre de cette thèse, mais bien une étude philosophique sur le cadre de cette évolution, que nous appuyons notamment sur la relecture de Darwin par Patrick Tort, historien des sciences.

La *théorie synthétique de l'évolution* renvoie, schématiquement, à la théorie de la sélection naturelle (Darwin) telle qu'elle a été amendée par de nombreux arguments scientifiques, notamment la thèse de la nature génétique de l'hérédité (Mendel). La théorie synthétique de l'évolution fait donc la *synthèse* de la théorie darwinienne de l'évolution par sélection naturelle et de la génétique mendélienne. Cette dernière a été réalisée sur la base de la génétique des populations des années 30 (Fisher, Haldane et Wright). Elle constitue une science du processus de changement des fréquences alléliques dans les populations. Le cœur de la théorie synthétique est donc bien l'idée que la sélection naturelle est le vecteur principal de l'évolution, mais que cette sélection naturelle s'exerce sur des populations mendéliennes, c'est-à-dire des populations dans lesquelles la variation héritable est produite par recombinaison et mutations génétiques. C'est donc un concept de population qui admet un pan du mutationnisme (Hugo de Vries). Le mutationnisme était une théorie qui s'opposait au darwinisme en affirmant que la mutation était la force évolutive principale (et non la sélection naturelle). Pour la théorie synthétique de l'évolution, les mutations ne produisent pas ou rarement l'évolution. Cependant, la sélection naturelle s'applique à des populations (mendéliennes donc) qui *elles* admettent des mutations, car

⁷⁸¹ Nous remercions monsieur Philippe Huneman pour sa relecture attentive des éléments scientifiques établis dans les pages suivantes. Ceci n'engage en rien l'adhésion de M. Huneman à cette thèse.

l'héritabilité des caractères génétiques provient notamment de recombinaisons et mutations⁷⁸². Aujourd'hui, même si les biologistes se disputent des éléments en spécialistes ou nuancent son pouvoir d'explication, la théorie synthétique de l'évolution est au fondement de l'interprétation du fait de l'évolution des espèces vivantes.

En matière de première précaution, rappelons tout d'abord que les formulations fondatrices de Darwin n'anticipent pas ni ne justifient les systèmes socio-politiques qui ont été mis en place par la suite, soi-disant à partir de sa théorie de l'évolution, comme l'eugénisme ou le darwinisme social – Darwin ne les approuvait pas plus de son vivant. Dans l'absolu, par ailleurs, la question de savoir si l'évolution et la sélection sont mieux décrites au niveau des gènes, ou aux niveaux supérieurs des organismes ou des groupes, ou encore dans la simultanéité de ces domaines, reste controversée. Cela dit, cette discussion engendre divers éléments ayant une valeur et un intérêt dans le domaine de réflexion onto-anthropotechnique qui nous préoccupe.

En second lieu, ces pages ne commettent pas l'erreur d'expliquer par la biologie le fait anthropologique de la sphère (de domestication) de l'homme, acclimatation avant tout politique et sociale ; nous réfutons également toute viabilité à l'entreprise de sélection artificielle d'une « race » d'hommes, comme il est fait des races de chiens ou de chevaux. En revanche, nous considérons que ces procédés de sélection artificielle renferment les germes d'une analogie à la domestication humaine, issue du fait indéniable que chaque homme naît, entre et s'inscrit dans le cadre d'un milieu humain, donc d'une culture (même plurielle) qui lui préexiste et à laquelle il s'adapte.

Deux types de sélection se remarquent dans le mouvement de l'évolution du vivant : la sélection naturelle sélectionnant des variations pour l'avantage des organismes, et la sélection artificielle sélectionnant des variations d'espèces pour l'avantage de l'homme (agriculture majoritairement). La sélection artificielle est avant tout un fait culturel, là où la sélection naturelle est un fait biologique. Darwin s'inspire de la domestication artificielle des animaux (les vaches d'élevage par exemple) pour poser les bases de sa réflexion sur la sélection artificielle. Sa démarche inductive est condensée en ses éléments essentiels par Patrick Tort, en une énumération extrêmement claire qu'il nous a semblé préférable de fournir dans son intégralité.

Les organismes varient à l'état domestique sous l'influence d'un changement de conditions et de l'action canalisante (choix continué) des éleveurs à partir d'une variation initiale apparue dans la nature [et dont la possibilité préexiste donc] ;

- l'action sélective des éleveurs (sélection artificielle) fait elle-même partie d'un changement de conditions ;

- cette action sélective s'exerce sur des organismes (donc sur une *nature*) susceptibles de varier et variant effectivement dans le monde naturel ;

- cette action révèle que la variation peut être avantageuse à ceux qui la mettent en œuvre ;

⁷⁸² (Gayon & Huneman, 2019)

- la variation avantageuse à l'état domestique (avantage pour l'homme) induit l'hypothèse d'une variabilité avantageuse à l'état naturel (avantage pour l'organisme)⁷⁸³.

L'hypothèse d'une variabilité avantageuse à l'état naturel, qui ferait l'objet de la sélection naturelle, induit un certain mouvement entraîné par l'évolution. Les éléments décrits ci-après correspondent au schéma des hypothèses [hyp], faits [fait] et inférences [inf] introduits par le mouvement de sélection naturelle, tel que le présente Patrick Tort [cf. Annexes, Figure 8]. Dans cette optique se découvre une *orientation* ou *direction* (non pas un finalisme mais bel et bien une orientation). L'évolution naturelle s'oriente vers la survie des plus aptes (inf.4) par la sélection des variations avantageuses (hyp.10). Direction que permettent d'entreprendre des mécanismes naturels de sélection : la lutte pour la vie (inf.4), elle-même issue des luttes éliminatoires (fait.5) et de l'opposition entre capacité de surpeuplement (inf.3) et équilibres naturels (fait.4). Parmi ces luttes éliminatoires, la lutte pour l'existence (*struggle for life*) diffère de la concurrence vitale. La lutte pour l'existence est celle de l'organisme (individu ou groupe) face à son milieu et aux pressions de l'environnement en général. La concurrence vitale oppose l'organisme à d'autres organismes, à l'intérieur d'un milieu donné. L'évolution du vivant procède donc, à l'état naturel, de processus de sélection des caractères avantageux, ce qui est structurellement comparable à la sélection cette fois artificielle que l'homme met en place dans son entreprise de domestication des animaux. Si l'homme peut artificiellement sélectionner un caractère chez un animal, selon Darwin, c'est que la possibilité de cette sélection pré-existait déjà à l'état naturel. En domestiquant des animaux, l'homme entreprend un processus sélectif qui fait aller l'évolution de l'animal dans une direction : sans être déterministe, cette direction existe déjà dans l'ensemble des possibles de l'évolution naturelle de cet animal. À ce sujet, Patrick Tort note qu'à « chaque étape de l'avancée de Darwin, une *capacité* est inférée d'un *fait* d'observation universellement constaté et admis⁷⁸⁴. » Ainsi, du fait de la variation (ou de la sélection) observée empiriquement s'induit la capacité de varier (variabilité) ou d'être sélectionné (sélectionnabilité).

Après l'établissement de ces faits biologiques, Darwin pose la question de la sélection qui s'applique à l'homme dans *La Filiation de l'homme et la sélection liée au sexe* de 1871, plus de dix ans après *L'Origine des espèces* (1859). À cette époque, une telle étude est très attendue, puisqu'elle implique d'une part un discours naturaliste émancipé de l'interdit théologique, qui inscrit l'homme au sein de la sphère animale ; d'autre part un concept de sélection élargi et reprecisé dans le cas de l'homme, suscitant des enjeux politiques et sociaux (notamment dus aux empires coloniaux).

Darwin y fait la démonstration de l'inscription des mêmes principes de sélection naturelle chez l'homme que chez l'animal, proposant donc une forme « d'unification de l'ensemble des

⁷⁸³ (Tort, 2017, p. 35)

⁷⁸⁴ (Tort, 2017, p. 39)

phénomènes biologiques et humains sous l'opération d'un seul principe d'explication du devenir⁷⁸⁵. »

Cependant, il soulève également un point de distinction essentiel entre l'évolution humaine et l'évolution du vivant en général. *La Filiation* établit qu'une altération ou révolution s'est produite chez l'homme durant le processus civilisationnel : « la sélection naturelle n'est plus, à ce stade de l'évolution, la force principale qui gouverne le devenir des groupes humains, mais [elle] a laissé la place dans ce rôle à l'éducation⁷⁸⁶. » Par éducation, il ne faut pas entendre processus d'apprentissage, lesquels existent chez tous les animaux. Il faut entendre un processus global ; la mise en avant de la rationalité, de l'apprentissage, de l'alphabétisation, des instincts sociaux, des sentiments empathiques, etc., tels qu'ils sont développés communautairement en société. L'évolution humaine est effectivement fondée sur des faits biologiques, comme chez tout animal. Mais, nous dit Darwin, la sélection naturelle chez l'homme comme chez l'animal peut également favoriser de très nombreux comportements prosociaux. C'est quand ce procédé éducatif pousse les schèmes de l'évolution des groupes, en amenuisant la place de la sélection naturelle, que se produit un renversement. L'évolution se construit alors en favorisant dans une certaine mesure la mise en place d'une construction sociale : le caractère nouveau que sélectionne la sélection naturelle n'est plus dès lors naturel, c'est-à-dire exclusivement biologique, mais *culturel ou artificiel*.

Nous renvoyons ici à la notion de « construction de niche culturelle ou sociale ». La notion de niche culturelle est utilisée en biologie et sciences cognitives. I shall argue that human singularity is explained by the confluence of three factors in human evolution. [...] Group selection has played an especially important role in human evolution. It explains extensive human cooperation. But it also interacts with two other features of hominid evolution: *niche construction* and phenotypic plasticity (or variability). The intersection of group selection, niche construction, and plasticity turns us from social animals into cultural animals⁷⁸⁷. » Il est singulier de noter comme l'expression de « niche culturelle » de Kim Sterelny semble pouvoir tomber dans le même écueil symbolique que celle de « parc humain » de Sloterdijk, en penchant aisément vers le vocabulaire animalier. Ce que le philosophe Kim Sterelny qualifie de « construction de niche culturelle » donne un nom à la façon dont les hominidés se sont modelés eux-mêmes en modelant leur environnement. C'est ici l'élément que nous appelons plutôt dans cette thèse la construction d'une *sphère d'existence humaine*, mais les enjeux en sont identiques.

Le pas franchi par l'analyse de Patrick Tort consiste en l'idée que ces éléments, qui favorisent l'intégration sociale et la protection des nécessiteux, *s'opposent* aux effets éliminatoires de la sélection naturelle. Il ne s'agit pas de prétendre que nous sommes parfaitement au point sur la réalisation de tels idéaux ou que la concurrence n'est plus un précepte de nos sociétés. L'existence

⁷⁸⁵ (Tort, 2017, p. 55)

⁷⁸⁶ (Tort, 2017, p. 56)

⁷⁸⁷ (Sterelny, 2003, p. 146)

de la compétitivité elle-même valide au demeurant le concept d'évolution, en ce qu'il est susceptible d'involution et de réversion, mais également en ce qu'il n'est jamais atteint à son bout, mais continue de devenir. Mais pour Patrick Tort, les comportements sociaux que sélectionne la sélection naturelle vont s'opposer à sa propre perpétuation, en réduisant la nécessité des comportements antagonistes, et donc de la sélection naturelle de caractères compétitifs. Par suite logique, la sélection naturelle, devenue majoritairement inopérante pour la société humaine, dépérit également ; le fait qu'elle ne soit plus viable la soumet à sa propre loi de sélection. Cet effet ou mouvement de bascule qui fait de la sélection naturelle un principe qui perd son impact dans la réalité humaine, s'annulant presque de lui-même, témoigne d'une transition continue entre les sphères régies par la sélection naturelle et l'état d'une société humaine ; c'est-à-dire d'une civilisation dont les processus (artificiels : institutionnels, éducatifs, techniques, etc.) de domestication et sélection contrebalancent le libre jeu de la sélection naturelle. Patrick Tort appelle cela l'*effet réversif de l'évolution*⁷⁸⁸. « Ce paradoxe peut se formuler ainsi : [...] en termes simplifiés, *la sélection naturelle sélectionne la civilisation, qui s'oppose à la sélection naturelle*⁷⁸⁹. » On remarque aussitôt en quoi la théorie darwinienne contredit d'office le darwinisme social théorisé par Herbert Spencer. Darwin est ici préservé des critiques en regard de sa responsabilité dans les anthropotechnies ou « sociologies biologiques⁷⁹⁰ », par la différence qu'il fait entre la sélection naturelle telle qu'elle agit dans l'absolu, chez toutes les espèces, et la sélection naturelle telle qu'elle agit *en se détournant d'elle-même* dans le cadre de la réalité humaine. Replacer la sélection naturelle dans la réalité humaine, comme le veut le darwinisme social, c'est précisément involuer l'évolution humaine en réduisant à ses aspects biologiques une voie évolutionnaire qui s'en est extirpée en partie, avec le développement de comportements prosociaux par évolution culturelle.

Ce mouvement transitionnel, qui voit une mise en retrait relative de la sélection naturelle et l'émergence de modes de sélection culturels (ce que Darwin nomme l'*éducation*, dont le sens est aujourd'hui considéré très largement) dans l'évolution humaine, n'est pas nommé par Darwin dans ses travaux. Ce phénomène y est simplement décrit. À cet égard, il est délicat d'affirmer avec Patrick Tort que le déclin de la sélection naturelle est un processus naturel de sélection, et que la sélection naturelle en vient véritablement à sélectionner son déclin d'elle-même.

Pour notre part, l'objet n'est pas de soutenir l'idée que la sélection naturelle s'arrête ou s'efface complètement : on peut difficilement dire qu'il n'y a plus de sélection naturelle ou que celle-ci disparaît en opposition au développement des civilisations, au contraire. Il est bien connu que l'enzyme de synthèse du lactose a été sélectionnée après que l'élevage bovin ait été introduit en Europe et en Amérique. Bien qu'il faille prendre avec des pincettes l'intensité, la mesure et l'extension de la prétendue baisse d'opérativité de la sélection naturelle, ce terme (*effet réversif de l'évolution*) nous permet de donner un nom à ce concept dynamique qui relance l'analyse de

⁷⁸⁸ (Tort, 1983)

⁷⁸⁹ (Tort, 2017, p. 72) L'auteur souligne.

⁷⁹⁰ (Tort, 2017, p. 57)

l'évolution d'un point de vue philosophique. Nous le réutiliserons sans pour autant adhérer à la radicalité de la conclusion de Patrick Tort.

L'élément à retenir ici est que l'évolution naturelle est affectée par les faits culturels, donc par l'*évolution culturelle*, qui devient chez les humains (*a minima*) une deuxième dynamique de sélection. Mais qu'entendons-nous, dans le cadre de la biologie évolutive, par évolution culturelle et mise en place de comportements prosociaux ?

S'il est préférable de prendre de la distance avec le rigorisme de la conclusion de Patrick Tort (l'affirmation d'une opposition stricte de la sélection naturelle à ses propres processus de sélection, conduisant à son inopérativité), il n'est pas le seul à prendre en compte la pertinence scientifique de ce phénomène.

Prenons un exemple longuement discuté. Comment expliquer que la sélection naturelle sélectionne dans le vivant, au fur et à mesure des processus de civilisation, des instincts sociaux tels l'altruisme⁷⁹¹ ? En effet, l'existence de comportements altruistes qui peuvent parfois nuire à la survie des individus altruistes est un casse-tête pour le darwinisme standard.

Notons pour commencer que ces comportements altruistes, c'est-à-dire à coût potentiel pour l'auteur mais bénéfique pour un autre, ne sont pas uniquement détectables chez l'homme. À ce sujet, la première explication aux comportements altruistes, donnée par William Donald Hamilton avec sa règle de la sélection de parentèle (*kin selection*⁷⁹²), n'exclut pas totalement la part génétique de ce comportement. Selon lui, les instincts altruistes augmentent avec l'apparentement (génétique), de sorte qu'un individu est plus enclin à adopter un comportement altruiste, quitte à ce qu'il lui nuise, envers ceux qui lui sont génétiquement liés. C'est selon Hamilton la sélection de parentèle qui permet d'expliquer l'origine des comportements altruistes au sein du vivant. Il explique que le comportement altruiste peut augmenter les chances de réplication des gènes impliqués lorsque les bénéficiaires sont porteurs des mêmes gènes (d'où la notion de parentalité). Par exemple, le suicide d'un bourdon pour sauver une ruche ne peut exister dans une population que s'il entraîne des bénéfices indirects pour le donneur (la sauvegarde de son patrimoine génétique étendu via la sauvegarde de sa ruche et de ses « parents »), qui dépassent les coûts engendrés par son comportement altruiste (le sacrifice du bourdon). Cette notion de parenté (*relatedness*) n'est cependant pas évidente lorsqu'elle est rapportée à la génétique ; pour prendre le bourdon, il ne s'agit pas d'une descendance disons immédiate comme l'ensemble parents-enfants chez l'homme, mais de la corrélation statistique du même locus sur un gène.

Cependant, lorsqu'on évoque l'altruisme de l'homme, on ne pense que rarement à une notion exclusivement biologique et on vise à expliciter la dimension quasiment psychologique d'un

⁷⁹¹ Sur la notion d'altruisme, le texte de Clavien, C. (2010). *Je t'aide... Moi non plus. Biologique, comportemental ou psychologique : L'altruisme dans tous ses états*, Vuibert, Paris, fait référence. (Clavien, 2010)

⁷⁹² (Bourke, 2014; Hamilton, 1963)

altruisme qui n'a besoin que de lui-même pour agir. Là où l'altruisme biologique d'Hamilton se définit en termes de conséquences, de coût-bénéfice mesuré par le nombre de descendants (*fitness*), l'altruisme chez l'homme n'est pas exclusivement inclus dans le cadre de parentés, même éloignées. Il est donc délicat d'appliquer cette théorie à l'homme. Les *motifs* altruistes sont dès lors difficilement corrélables aux aspects génétiques, qu'ils résultent de l'empathie, de la construction sociale (tenir la porte aux personnes âgées) ou de tout autre élément. Toute explication darwinienne de l'altruisme doit arriver à connecter l'altruisme biologique (conséquences) et l'altruisme psychologique (motifs).

Il peut être fait appel à la sélection multiniveaux⁷⁹³ (MLS) pour décrire ce phénomène biologique de façon plus souple et susceptible de variation. Pour les théoriciens de la MLS, les comportements moraux ne sont pas favorisés parce que la sélection naturelle est abolie à proprement parler, mais parce que la compétition intergroupe est plus forte que la compétition intragroupe, ce qui implique d'épauler la préservation intragroupe – en favorisant donc les comportements moraux et prosociaux, comme l'altruisme. La sélection naturelle se fait à plusieurs niveaux, d'où le nom de sélection multiniveaux. Remarquons que la théorie de la sélection multiniveaux (MLS) semble expliquer l'altruisme chez toutes les espèces, sans nécessairement localiser son origine : la survie intragroupe est favorisée de façon générale par les comportements prosociaux, comme l'altruisme. Il n'y a pas de localisation génétique ou biologique de ces éléments.

En tous les cas, l'exemple de l'altruisme ne signifie pas que tous les hommes sont altruistes, ni même que l'homme d'aujourd'hui est plus altruiste que l'homme du passé, encore moins que l'altruisme possède une base biologique stricte (par exemple qu'il y aurait un « gène de l'altruisme ») que sélectionnerait l'évolution. Cela signifie que certains processus civilisationnels ont été mis en place pour favoriser l'altruisme au fur et à mesure des développements sociétaux.

Au lieu de l'élimination des moins aptes apparaît, avec la civilisation, le devoir d'assistance qui met en œuvre à leur endroit de multiples démarches de secours et de réhabilitation ; au lieu de l'extinction naturelle des malades et des infirmes, leur sauvegarde par la mobilisation de technologies et de savoirs (hygiène, médecine, exercice corporel) visant à la réduction et à la compensation des déficits organiques ; au lieu de l'acceptation des conséquences destructrices des hiérarchies naturelles de la force, du nombre et de l'aptitude vitale, un interventionnisme rééquilibrateur qui s'oppose à la disqualification sociale⁷⁹⁴.

⁷⁹³ Nous renvoyons à l'immense littérature disponible à ce sujet, notamment : Lloyd, E. (2020). Units and Levels of Selection, dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2020 Edition ; Sober, E., & Wilson, D. S. (1998). *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Harvard University Press. Cambridge ; Wilson, R. A. (2006). Levels of Selection. In *Handbook of the Philosophy of Science*. Elsevier, Vol. 2: Philosophy of Biology, p.155-176. (Lloyd, 2020; Sober & Wilson, 1998; Wilson, 2006)

⁷⁹⁴ (Tort, 2017, p. 73)

Bien entendu, l'altruisme n'est qu'un exemple des processus prosociaux mis en place et compromettant les forces sélectives de l'évolution naturelle. Ce processus est par ailleurs continu et non achevé, mais il démontre une tendance compromettant la sélection naturelle entendue comme lutte pour l'existence, par les effets même de cette sélection. Apparaît ici un renversement progressif lié aux développements des sociétés et des instincts (sociaux et comportementaux) qui la sous-tendent. Ainsi, en société, l'éthique de l'assistance formulée en règles comportementales et en législations officielles, ou la création de la morale non plus en tant qu'attitude individuelle mais en tant qu'item institutionnel, est un ensemble indissociable du développement (actuel et possiblement réversible, en cas par exemple de guerre ou conflit nécessitant un retour de « l'éthique » de la lutte ou de la sélection) des sociétés humaines.

Selon Patrick Tort, l'effet réversif de l'évolution « oblige à concevoir le renversement même de l'opération sélective comme base et condition évolutive de l'accession à la "civilisation"⁷⁹⁵. » De façon moins tranchée, on constate que ce qui pose question, c'est l'articulation entre l'évolution par sélection naturelle et par ce que nous pourrions nommer « sélection de faits culturels. »

Les liens entre évolution naturelle et évolution culturelle donnent lieu à de nombreuses théories, dont il ne peut être traité en détails ici. Citons simplement certaines d'entre eux, à savoir la coévolution gène culture (Boyd & Richerson), plus récemment la cultural evolutionary psychology (Cecilia Heyes), ou encore la mémétique (Richard Dawkins). L'auteur le plus proche des affirmations de Patrick Tort, sur la bascule radicale entre évolution naturelle et culturelle, est probablement ce dernier. Bien qu'en dehors de notre sujet, un exemple très original et particulièrement étonnant de l'ambigüe (dis)continuité entre l'évolution naturelle et son aspect culturel chez l'homme peut être mis en avant dans l'invention par Richard Dawkins de la notion multi-médiale de *meme*. Bien que nous ne cautionnions pas, loin s'en faut, les théories de cet auteur, l'apport qu'il fait de la notion de meme est analogiquement intéressant. Le meme, en lequel il faut entendre de façon très vaste un nombre de produits et d'habitus sociétaux est un « répliqueur culturel. » “Examples of memes are tunes, ideas, catch-phrases, clothes fashions, ways of making pots or of building arches⁷⁹⁶.” Il s'agit d'une unité culturelle d'information, qui fonctionne comme un gène dans la réalité sociale humaine. En tant que vecteur de reproduction et de transmission du patrimoine culturel, cet objet théorique évoque une unité de mesure corroborant l'idée d'une bascule de la sélection naturelle (fondée sur l'adaptation) à la sélection artificielle (fondée sur l'éducation au sens large). “Imitation, in the broad sense, is how memes can replicate. But just as not all genes that can replicate do so successfully, so some memes are more successful in the meme-pool than others. This is the analogue of natural selection. I have mentioned particular examples of qualities that make for high survival value among memes⁷⁹⁷.” Bien entendu, toutes les entités qui produisent des copies d'elles-mêmes, et qui varient à la fois dans leurs caractéristiques spécifiques et dans leur succès reproductif, sont des répliqueurs et sont

⁷⁹⁵ (Tort, 2017, p. 74)

⁷⁹⁶ (Dawkins, 1976/2006, p. 192)

⁷⁹⁷ (Dawkins, 1976/2006, p. 194)

donc candidats à la sélection darwinienne. Pour cette raison, que Dawkins fasse du meme l'équivalent culturel du gène (biologique) montre avant tout qu'une transition opère dans la manière dont l'évolution humaine est spécifiquement envisagée, en regard de l'évolution des espèces.

3. L'évolution au prisme de la sélection culturelle : continuité et éducation.

Il est d'une importance considérable de souligner que la dialectique de l'effet réversif de l'évolution *témoigne d'un processus ontologiquement continu*, car il n'y a dès lors ni saut ni rupture entre la « nature » et la « culture » telles que les formule la théorie de l'évolution naturelle. Celle-ci bascule d'elle-même si l'on veut dans l'artificialité, en ce qui concerne l'espèce humaine. « La continuité évolutive [...] produit de cette manière non pas une rupture effective, mais un *effet de rupture*⁷⁹⁸. » L'évolution continuiste que soumet notre thèse à l'étude prend ici sa charge naturalisante : il n'est pas incompatible d'affirmer l'auto-production de l'homme par l'homme et le fait même de l'évolution biologique.

En conséquence, à l'inverse de la sélection dirigée par les nécessités des organismes et de leurs milieux, dans la domestication de l'homme (par l'homme) ne se joue pas de direction, de naturalité ni de nécessité des mécanismes de sélection. Les mécanismes de sélection ayant lieu dans la réalité humaine sont ici *artificiels* (cadre économique, juridique, politique et social des sociétés), sans être pour autant dirigés a priori vers un progrès général de l'humanité – qui semble de toute évidence impossible à définir objectivement. L'homme met en place envers lui-même des principes de sélection artificiels et contingents ; cette artificialité, souvent décriée, est précisément ce qui garantit la possibilité de la remise en question (amélioration ou dégradation) des contextes culturels et socio-politiques. En somme, le système d'un milieu humain est artificiel (ou naturel dans son artificialité, si l'on considère que l'artificialité est naturelle à l'homme). Il s'y domestique du simple fait d'y vivre et de s'y conformer, ou de chercher à s'en extraire, ce qui n'est plus comparable au système de la sélection naturelle.

L'erreur des théories (sans parler de leur instauration socio-politique) des siècles derniers telles le darwinisme social ou l'eugénisme est moins d'avoir repris le questionnement darwinien de la sélection que de l'avoir mécompris en cherchant à appliquer des soubassements biologiques naturalisant à ce qui reste précisément l'acclimatation artificielle, expérimentale et toujours renouvelée des sociétés humaines. C'est en réalité l'artificialité même de la domestication de l'homme par l'homme qui permet de contrer certains discours socio-politiques dangereux qui font de l'évolution humaine une évolution naturelle ou une évolution qu'il faudrait entretenir (artificiellement) *dans un sens* soi-disant naturel. Car il n'y a rien de naturel dans la domestication humaine, et c'est ce qui empêche de considérer la prédominance d'une race ou d'une classe sociale comme naturelle. Ce n'est pas l'artificialité de la sélection qui est à remettre en cause (génie génétique, velléité d'amélioration, etc.), mais l'intention biologisante qui préside à cette

⁷⁹⁸ (Tort, 2017, p. 74-75)

sélection ; il peut dès lors être argué que l'artificialité assure précisément que la domestication de l'homme ne soit pas un mouvement *pathologique*.

En somme, il ne s'agit pas pour l'homme d'adopter un principe évolutionnaire artificiel qui le ferait sortir de l'animalité via l'éducation (au sens large), mais d'accepter la réalité de ce processus de sélection artificielle dans la lignée de la sélection naturelle. Si l'homme « équilibre » ou « contrebalance » voire « réduit » l'impact de la sélection naturelle par des processus de sélection artificielle (domestication), c'est qu'il a en lui le principe ou la *potentia* de cette domestication. L'homme peut être domestiqué, sélectionné ou socialisé ; de fait, il l'est constamment. La sélectionnabilité (tout comme la variabilité) lui est interne tout autant qu'à l'animal. L'homme est donc un être *répondant à la possibilité d'évolution*, qu'il s'agisse d'une évolution initiée par la sélection naturelle, ou d'une évolution initiée par la sélection artificielle – ou « culturelle ».

D'ailleurs, il est loisible de concevoir un rapport nouveau entre les deux. Déjà, la sélection artificielle, entendue en son sens restreint de sélection des caractères d'une espèce par modification humaine (la vache d'élevage, le grain d'orge, etc.) est souvent considérée comme une forme de sélection naturelle. Les pressions de sélection, au lieu d'être des injonctions issues par exemple du milieu, sont rapportées aux desseins humains ; cependant, le processus ne change pas. Il y a pression de sélection (fût-ce par l'homme, le milieu, ou autre) puis réponse à la sélection définie, par l'héritabilité du trait.

Dans ce cas, il est difficile de dire que la sélection naturelle s'arrête à l'homme, et il faut relativiser ou reconsidérer l'ampleur de l'effet réversif de l'évolution que théorise Patrick Tort. Sans doute est-il plus adéquat de dire que la sélection naturelle change de régime, ou que toute sélection devient sélection artificielle ou culturelle, sous des formes plus ou moins conscientes et intentionnelles.

*

Pour résumer les éléments essentiels de cette analyse, nous avons également relu la théorie de l'évolution naturelle à l'aune des questions philosophiques qui nous préoccupent. Ceci visait à établir sur des bases scientifiques que *le fait de l'évolution anthropologique ne désigne pas (intégralement) l'évolution biologique de l'homme*. Puisque la sélection naturelle peut favoriser de très nombreux comportements prosociaux, la perspective d'une domestication de l'homme par l'homme s'insère dans la théorie de la sélection naturelle (et culturelle) elle-même, et il est possible de l'appuyer à l'aide des connaissances anthropologiques et biologiques dont l'apport faisait défaut à l'analytique existentielle heideggérienne.

La possibilité d'existence de l'homme est définie *biologiquement* par une adaptabilité qui l'a rendue capable de faire transiter les facteurs de son propre développement. Cette adaptabilité ayant mis en avant des procédés artificiels d'évolution a paradoxalement contrebalancé, sans les supprimer complètement, certains processus évolutionnaires biologiques. Blumenberg écrit que « la domestication de l'homme est donc la mise hors circuit et *la mise au repos du processus*

biologique par lequel il est devenu⁷⁹⁹. » Bien entendu, l'idée que la sélection naturelle disparaît plus radicalement, comme le prétend Patrick Tort, n'est pas évidente et doit être confrontée à l'aune des théories contemporaines de la biologie évolutive, mais il est clair que de nouveaux régimes sélectifs se mettent en place dans les sociétés, en particulier parce qu'ils incluent des hérédités non verticales et de la variation dirigée (donc une évolution plutôt lamarckienne).

Ces développements possèdent des répercussions de grande ampleur pour notre étude : l'élément déterminant est moins la réduction supposée de l'influence de la sélection naturelle que la vastitude et l'indétermination de ce par quoi elle est contrebalancée ou assistée, à savoir toute l'*éducation* (au sens le plus large de l'évolution artificielle) qui forme les cultures humaines.

Une fois cette thèse acceptée, l'humanisme peut être pensé comme l'un des vecteurs de ladite domestication de l'homme, sur un plan qui n'est ni naturel ni biologique, mais précisément humain en son artificialité. Ici se perçoit clairement la nécessité d'entendre l'humanité de l'homme comme un produit, et non un donné. On comprend bien la portée de l'erreur de l'humanisme classique, qui a refusé de penser authentiquement sa charge d'appriivoisement et de domestication de l'homme ; qui a refusé de se penser comme *imaginaire humaniste* finalement, en se pensant comme réalité de l'homme. L'humanisme, sous toutes ses formes, se présente comme un procédé de contrainte et d'élevage malgré ses prétentions, voire sans qu'il soit nécessaire de remettre celles-ci en cause – par exemple avec l'école, institution humaniste emblématique. Les processus d'éducation scolaire sont des processus de sélection et de domestication qui vont entraîner les étudiants, mais aussi les form(at)er et les classer, sans qu'il soit pour autant pertinent d'accuser l'éducation dans ses intentions mêmes. Il ne s'agit pas ici de savoir si l'éducation parvient à adopter une visée universalisante et éthique ; il s'agit simplement de constater que le déploiement de ses méthodes confine à la domestication (sociale, professionnelle, etc.) des individus, derrière l'humanisme consacré.

Son propre travail de domestication de l'homme, l'humanisme le réprouve sans doute car il s'oppose à sa vision idéale d'un homme *libre*, qui ne soit guidé ou conduit par rien, pas même par l'humanisme éducateur. Pourtant, le mythe du bon sauvage comme l'ancêtre politique de l'homme mis « sous culture » (comme une plante sous serre) par nos sociétés, en plus d'être une fantaisie concrète, s'avère un dévoiement du vrai : tout homme naît de sa domestication dans un milieu humain c'est-à-dire de sa propre fabrication, dont les influences sont multifactorielles. L'homme est donc issu de son propre processus de formation, qui précisément et dans sa diversité empêche de saisir intégralement et par le menu le qualificatif de sa nature.

Ces divers éléments ont été constitués pour en venir à la thèse fondamentale suivant laquelle la condition humaine est « *entièrement produit et résultat*⁸⁰⁰ », bien que l'on (re)connaisse assez peu

⁷⁹⁹ (Blumenberg, 2011, p. 503) Nous soulignons.

⁸⁰⁰ (Sloterdijk, 1999, p. 86)

les mécaniques intrinsèques à cet engendrement, puisque l'homme n'est pas produit selon des règles prédéfinies et strictes lui donnant son identité à la façon schématique dont un plan de construction permet de fabriquer une chaise.

L'humanité résulte de ce qui apprivoise l'homme, donc de l'homme qui s'apprivoise. C'est en cela que l'homme s'insère dans le monde via la production continuellement refaçonnée de son humanité, et que l'humanisme est l'un des facteurs ou acteurs de cette domestication, rôle qu'il refuse pourtant de penser authentiquement.

Une telle théorie de la domestication n'exclut pas le libre-arbitre. Il y a une différence entre la production et la détermination, de même que toute domestication de l'homme en tant qu'homme n'entraîne pas pour autant l'éradication de sa liberté. Car le « mode de production » dont parle Sloterdijk ne se fait pas pour l'homme comme pour cette susdite chaise, suivant un moule prédéfini qui ne peut mener qu'à une entité distincte et modélisée dont la seule étrangeté (ou individualité) pourrait résider dans un défaut de fabrication (une chaise à trois pieds). Il ne peut être établi de plan agissant sur l'intégralité de l'engendrement de l'homme ; celui-ci reste le réceptacle d'influences multifactorielles. Bien entendu, si l'homme est produit et résultat, il n'existe cependant aucune chaîne de distribution menant au résultat ou produit marqué « homme », dont la forme serait fixe et inaliénable. Dès lors, l'ensemble culturel, politique, social et technique qui fait la sphère de l'homme le domestique, précisément en ce qu'elle en fait un homme – et non pas moins qu'un homme.

L'élément indéniable en cette matière reste que l'homme relève d'un ensemble de techniques d'acquisition et de distanciation, propre si l'on veut à sa sphère, caractéristique d'un *Welt* en constante évolution et dont la porosité et la plasticité mènent finalement à l'idée de cet être *imparfait en regard de la nature* qu'est l'homme pour Uexküll, puisque cet homme n'est pas engendré uniquement par les harmoniques naturelles, mais se construit lui aussi artificiellement. Il est simplement à souligner l'immense poids de l'inadéquation naturelle qui fait l'essence de l'homme, comme le couteau doit remplacer les griffes ou la motorisation outillée la marche.

C. En explosant l'horizon humaniste : la domestication technique.

Dès lors, bien que les mots *domestication*, *produit* ou *parc* dérangent, Sloterdijk tâche d'exprimer une réalité qui s'intègre dans et s'accorde avec le cadre biologique de l'évolution naturelle humaine, à savoir la responsabilité irréductible de l'homme dans l'engendrement de son être, à travers la dynamique d'évolution qu'induit la sélection culturelle. Ou, comme le dit Daniel Jacques en poursuivant l'aspect provocateur de ce registre ; « le fait que l'homme [soit] le résultat d'un élevage et d'une sélection, dont il est à la fois l'objet et le maître⁸⁰¹. »

Allant par-là dans son analyse de l'humanisme depuis la *Lettre sur l'humanisme* d'Heidegger, Sloterdijk fait « exploser l'horizon humaniste » et sa force figurative, en commettant précisément

⁸⁰¹ (Jacques, 2007, p. 31)

ce qui lui nuit, à savoir en formulant « la thèse de l'être humain comme éleveur de l'être humain⁸⁰². »

La notion de domestication figure donc le passage d'une entité (hypothétique) naturelle à une entité culturelle ; l'homme. Aussitôt, on est en droit de se demander : pourquoi parler de domestication, pourquoi risquer le contresens avec un tel vocabulaire, lorsqu'il suffirait de parler de culture et d'acculturation de l'homme à l'homme ? Si les expressions d'évolution culturelle et de niche culturelle sont employées en biologie, pourquoi éviter voire refuser de référer aux procédés de domestication de l'homme sous l'appellation simple et commune de procédés culturels ?

La réponse dépend notamment de notre champ de réflexion, ici la philosophie et non la biologie ou l'anthropologie. Si les travaux de Leroi-Gourhan ont bien inscrit la diversité des formes culturelles en anthropologie, il existe toujours selon nous un dualisme à dépasser en philosophie entre culture, etc. et technique.

Nous avons introduit, après la démonstration du fait que le genre d'être de l'homme résulte bien d'un engendrement, que le second élément majeur de cette partie consistait à resituer l'importance et la valeur de la technique comme mode d'engendrement de l'homme.

Selon nous, cette entreprise revient à laisser toute leur place aux nouveaux *imaginaires techniques* en acceptant de dépasser *ce que nous appelons l'interdit technologique* qui frappe la sphère culturelle. Ce que nous qualifions d'interdit technologique est nommé en référence à l'interdit anthropologique de Hans Blumenberg [cf.β.I.C]. Chez Blumenberg, cette formule renvoie au rejet de l'anthropologie dans la phénoménologie, à la fois chez Husserl et Heidegger. Il s'agit d'un interdit ontologique mais aussi ontique. Le concept d'interdit technologique exprime donc le rejet de la technique par la culture, l'interdit de technologie dans la sphère culturelle, ou le fait de ne pas reconnaître que la technique porte réalité culturelle.

Si la domestication est pour Sloterdijk impensée, nous soutenons que l'interdit technologique est le *second grand impensé* de l'humanisme et plus généralement de la sphère culturelle humaine. Comme l'explique Daniel Jacques, l'humanisme scientifique du XIX^{ème} siècle a tenté de synthétiser les aspirations théoriques (morales, éthiques, scientifiques) et pratiques (technologiques, éducatives) des Lumières. Les applications (Guerres Mondiales, bombe atomique, etc.) qui ont été menées par la suite ont entraîné le désaveu de cette vision progressiste : « l'opinion s'est répandue dans nos sociétés que la marche irrésistible de la technique et de la science modernes pouvait conduire à une déshumanisation globale et à une destruction fatale de la biosphère. Dès lors, l'humanisme et le progrès technoscientifique se sont révélés opposés, à tout le moins dans certaines de leurs manifestations les plus influentes de notre époque⁸⁰³. »

⁸⁰² (Jacques, 2007, p. 31)

⁸⁰³ (Jacques, 2007, p. 22)

1. L'Interdit technologique de la sphère culturelle.

Il nous faut nous arrêter un instant sur ce point. Que signifie véritablement de dire que la technique n'est pas pensée correctement par la culture, ou qu'un *interdit technologique* témoigne de la distance que la culture prend avec la technique ? Mais de quelle façon repenser la technique pour y déceler cette réalité culturelle qu'il semble si facile d'occulter finalement ? Comment dépasser la tension entre imaginaire culturel et imaginaire technique – ou, nous le verrons, anthropotechnique ?

Et d'abord, avant tout ; d'où vient ce désaveu de la technique, par la culture ?

Le terme « culture » a peu fait l'objet de nos développements et reste à expliciter plus précisément. Nous avons déjà montré que, lorsqu'il s'agit de parler d'un processus, nous lui préférons les concepts de domestication, d'acclimatation ; lorsque la culture renvoie au milieu humain, nous lui préférons le terme de sphère d'existence ou sphère existentielle. Il nous a donc semblé nécessaire d'opérer un détour didactique afin d'expliquer la raison pour laquelle nous n'utilisons que rarement le terme « culture » dans le déroulé de cette partie. Ceci quand bien même nous parlons du milieu de l'homme, de son évolution et des processus qui l'entourent ou le menacent – toutes choses à haute teneur culturelle, preuve en est que ces éléments font généralement l'objet de l'anthropologie, avant de faire l'objet de la philosophie.

La raison que nous avons d'éviter le mot culture revient en partie au conflit ou dualisme traditionnel entre culture et technique. Les soubassements de la question adressée reposent sur la réalité humaine en ce qu'elle est réalité technique, et réciproquement, donc également sur la place de la technique en la culture humaine. À partir de ce fer-de-lance, Gilbert Simondon décrit ce que nous nommons interdit technologique.

Je n'avais pas songé à l'époque à l'importance de ce qui est le plus déshérité ; ce que je crois maintenant, c'est qu'il y a une espèce de dialectique dans l'évolution des techniques et que l'on peut charger les techniques de faire une partie du travail culturel ; non seulement elles ne sont pas anti-culturelles, mais elles sont porteuses d'un ferment culturel⁸⁰⁴.

Dévoiler la technique, c'est alors dévoiler à la fois la nature et la culture, car la *technè* est prolongement et imitation de la *physis* et mode d'acculturation de l'homme. Aussi, la technique peut être considérée comme l'élément culturel par quoi l'homme continue la nature. Par continuer la nature, nous n'entendons pas continuer un grand œuvre naturel, ni ne prétendons que l'objet technique ne peut pas avoir d'effet disruptif sur l'environnement ; mais que la technique est mode d'expression des potentialités de création de l'homme dans le monde. Pour finir d'évoquer cette continuation de la nature via la technique, notons qu'au demeurant *l'empreinte de la technique se trouve déjà condensée dans la nature*. En somme, si l'homme peut être dit (mais non *défini* comme, puisqu'il ne s'agit pas ici de déterminer ce sur quoi repose l'ontologie humaine) organisme producteur d'artificiel et existant au niveau de l'artificialité, il ne s'ensuit pas

⁸⁰⁴ (Simondon, 2009, p. 127)

nécessairement que cette sphère artificielle l'aliène. Peut-être est-il possible d'affirmer que la technique est aujourd'hui condamnée à la façon dont Platon condamnait l'art, qui reflétait le monde sensible, lui-même déjà reflet de l'Intelligible, domaine des Idées. Si la culture reflète et prolonge la nature, alors la technique semble cet énième reflet grotesque qui ne leur appartient pas voire les menace. Une telle perspective est à reconstruire. Car « la vie technique ne consiste pas à diriger les machines, mais à *exister au même niveau qu'elles, comme être assumant la relation entre elles*, pouvant être couplé, simultanément ou successivement, à plusieurs machines⁸⁰⁵. » Ce couplage n'implique pas l'incorporation de la technique en l'homme, mais la relation de l'homme à la technique ; il y a couplage de l'utilisateur d'un ordinateur ou d'une cafetière, comme de l'architecte aux plans de son construct, ou de l'handicapé à sa prothèse. Assumer l'expérience commune et concrète de l'acquisition du geste technique revient donc à vivre en un milieu technique, sur le même plan de réalité (la virtualité et la concrétude) que les objets techniques.

Pourtant, si, dans une perspective dualiste, la nature est parfois opposée à la fois à la culture à la fois à la technique, la culture et la technique ne sont pas inévitablement rapprochées, et la technique, avec son aspect menaçant pour le vivant ou l'environnement, est souvent utilisée en contrepoint de la culture.

Nous soutenons au contraire la thèse suivant laquelle l'objet technique et la technique en général pâlisent d'une forme d'injustice, injustice que nous appelons *l'interdit technologique* : il s'agit de l'interdit touchant la technique dans l'espace culturel et symbolique humain, nommé en référence à l'interdit anthropologique de Hans Blumenberg.

a. L'objet livre.

Dans cette opposition technique-culture, il nous faut d'abord répondre à l'idée suivant laquelle la technique ne peut pas s'affilier à la sphère culturelle et existentielle humaine, pour la simple raison qu'elle repose sur des objets (les objets techniques), tandis que la culture repose sur des processus « systémiques » ou « psychologiques » (l'éducation, les sentiments moraux, le langage, la spiritualité, etc.).

En effet, nous avons commencé cette thèse par une analyse de l'objet technique, prêtant possiblement la joue à la représentation de la technique comme un ensemble d'objets ou d'activités. Il nous semble intéressant de faire remarquer que la culture, dont on postule aisément l'unité, pourrait, elle aussi, être réduite à un ensemble d'objets ; des objets artistiques, religieux, symboliques...

Dès lors, l'objection suivant laquelle la technique n'a pas d'unité et ne correspond qu'à un ensemble d'objets reste caduque dans son principe et peut être rapidement évacuée. En effet, l'objet technique peut être objet culturel, et réciproquement, sans que pourtant ce raisonnement réduise l'unité philosophique de la notion de culture.

⁸⁰⁵ (Simondon, 1989, p. 125) Nous soulignons.

Lorsque Sloterdijk souligne que l'humanisme n'a pas pu se construire par le seul pouvoir des *lettres*, il ne réfère pas uniquement au langage et à l'alphabétisation dans leur ensemble ; il descend également à l'échelon ontique ou concret, si l'on veut, *des objets que sont les livres* en tant que « grosses lettres adressées aux amis⁸⁰⁶. » Voici selon Sloterdijk la fonction de l'humanisme, qui (en son sens premier, qui s'avère finalement limitatif mais permet de commencer à soupeser la question de sa définition) « constitue une télécommunication créatrice d'amitié utilisant le média de l'écrit⁸⁰⁷. » Ce n'est pas un hasard, dès lors, si les *Règles pour le parc humain* sont avant tout, comme l'indique leur sous-titre, *une Lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme d'Heidegger*. Il s'agit de s'inscrire ici dans la filiation certes de l'humanisme et du langage, mais également du livre en tant que vecteur objectal de ce langage, participant de ce que Blumenberg nomme la lisibilité du monde.

Cependant, malgré ce dévidement de la culture en ensemble d'objets-livres, le livre garde sa valeur symbolique et n'est jamais considéré uniquement comme instrument – contrairement à l'objet technique. Même considéré comme objet technique à proprement parler, le livre se distingue apparemment de cette catégorie, en semblant posséder une « vie⁸⁰⁸ » propre, et donc appartenir à un milieu distinct du milieu technique, la sphère culturelle. Dès lors, s'il est possible pour un ensemble d'objets (les livres) de garder trace d'une unité ontologique (la culture), on doit en conclure que la même chose est possible des objets techniques ; leur fonction utilitaire ne les éloigne pas d'être les supports symboliques et culturels de la technique elle-même.

Nous pouvons ici partir d'un constat très simple, d'une observation commune : en général, on est moins tenté de faire passer ou de confier un processus d'apprentissage à un objet technique (tablette, ordinateur, application smartphone, etc.) qu'à un objet culturel plus traditionnel, comme le livre. On a donc une sorte de tension quotidienne entre une éducation à l'aide d'objets culturels, et une éducation faite à l'aide d'objets techniques. Cette tension entre deux modes d'éducation témoigne d'un phénomène plus large, majoritairement dû à l'élément suivant : il est d'usage de considérer l'objet technique, et non le livre à qui cette définition pourrait pourtant s'adresser, comme un instrument produit par l'homme en vue d'une fin spécifique. Nous retrouvons ici la fameuse vision ou conception instrumentale de l'objet technique. Et cette tension entre objet technique et objet culturel dans le processus d'apprentissage vient éclairer ou mettre en avant un véritable phénomène de crispation : la tension, la contrainte entre une éducation culturelle et une éducation, un apprentissage *anthropo-technique*. Car faire de l'objet technique un instrument qui n'appartient pas au champ culturel et symbolique revient à concevoir la technique uniquement comme le dispositif mettant en place une succession de moyens utilitaires en vue de fins. Cela sous-entend que la technique, d'une certaine façon, n'a pas la même place voire n'a aucune place symbolique dans la réalité humaine – et certainement pas une place apte à prendre en charge les

⁸⁰⁶ (Blumenberg, 2007, p. 9)

⁸⁰⁷ (Blumenberg, 2007, p. 9)

⁸⁰⁸ (Howard, 2009)

processus éducationnels et sociaux. Les objets techniques ne sont pas considérés comme des médiums d'apprentissage, et plus généralement d'éducation ou d'acclimatation, *naturels*. Car l'objet technique est plus couramment mis en opposition avec la nature que le livre.

Pourtant, l'opposition dualiste culture-nature se retrouve voire se manifeste par le livre, dans une opposition livres-nature. Décrivant l'ambiance de décombres à laquelle nous condamnons les bibliothèques et le sentiment d'omnipotence contrefaite qu'éveillent les livres, Blumenberg fait l'étonnante remarque que « de cette atmosphère confinée, de cette pénombre, de cette poussière et de cette myopie, de l'assujettissement à une fonction purement supplétive, le monde des livres naît comme antinature⁸⁰⁹. » L'opposition ici ne se fait donc pas entre culture et nature, mais bien entre le livre (et son monde propre) et la nature, donc le livre en tant qu'objet chargé symboliquement *comme l'est également l'objet technique* (et son milieu technique).

Par ailleurs, si une intimité entre le livre et la nature se dévoile, on trouve la même entre l'objet technique et la nature ; car cette antinature que sont le livre et l'objet technique participent (« naturellement ») de l'éducation et de l'évolution de l'homme. Cette formation par le biais d'artifices non-naturels est un schème de production naturel à un être dont l'existence est également naturelle – signifiant par-là que l'artificialité fait finalement sous-basement au naturel chez l'homme. Comme le souligne Blumenberg, « il n'en est que plus étonnant que le livre ait malgré tout pu devenir une métaphore de la nature elle-même, de cette ennemie absolue qu'il semblait destiné à déréaliser⁸¹⁰. » Le livre abstrayant de la nature n'en fait pas moins sa métaphore, clairière de la création des concepts, tout comme la *technè* imite et poursuit la *physis* selon Aristote, clairière de la production poétique.

Nous trouvons chez Blumenberg un second exemple de cette assertion suivant laquelle le livre comme l'objet technique sont des objets réalisant l'artificialité « naturelle » de l'homme, car ils se situent sur un plan ontologique assez similaire : celui des supports de l'habiter humain – la notion d'habitat faisant l'objet des prochains chapitres.

L'aspect *culturel* de la question scientifique de l'évolution des espèces est souvent oublié et ignoré. L'évolution de l'homme a été lue comme une programmation biologique faisant de lui un animal dont le processus de maturation diffère des autres animaux uniquement en sa forme finale, à savoir en la spécificité non de son évolution mais de sa substance, qui fait de lui ce qu'il est aujourd'hui et qui se distingue des autres vivants. En somme, l'homme évolue comme tout être vivant, avec cette spécificité qu'il est homme, comme d'autres espèces sont chat ou cheval.

Par conséquent, l'aspect culturel (éducation, développement de schèmes moraux généraux, etc.) de l'évolution anthropologique a été mise à part dans ce processus ; ces éléments sont considérés comme une rupture évolutionniste, comme une différenciation radicale. Pourtant, nous avons vu que dès la *Filiation de l'homme*, néanmoins, Darwin insiste sur l'importance de la formation de schèmes culturels dans l'évolution biologique de l'homme. Or, Blumenberg fait très justement

⁸⁰⁹ (Blumenberg, 2007, p. 21)

⁸¹⁰ (Blumenberg, 2007, p. 21)

apprécier que « personne ne remarqua que ce terme, de par son origine latine, *evolutio*, renvoyait au déroulement des rouleaux de parchemin manuscrits⁸¹¹. » Ce n'est donc pas uniquement la science qui déroule les processus évolutionnaires naturels, découverts par les moyens de la technique et de ses objets, mais la culture ou *le livre* qui en fait l'analyse et l'explication. C'est sur le parchemin et donc la sphère culturelle que vient s'illustrer la théorie de l'évolution. En effet, d'une part l'homme est au centre de son explicitation, d'autre part la culture humaine impacte ou biaise la forme purement biologique de cette évolution, en un sens qui mène à l'anthropos *per se* et fait de la culture sous toutes ses formes (livre, objet technique, etc.) la coproductrice de cette maturation. L'objet livre ou parchemin dont la symbolique transparait dans l'idée d'un monde naturel écrit en un *langage*, fût-il mathématique, ramène donc lui aussi à l'aspect concret ou ontique de la culture dans l'évolution humaine, et pave la voie à l'inclusion de l'*objet technique* lui aussi dans ce processus. Dès lors, il ne peut être dit de la technique qu'étant (de manière limitative) un ensemble d'instruments, elle ne peut s'inscrire dans la culture, l'évolution humaine.

La naturalité du livre n'est donc pas plus naturelle que celle de l'objet technique. Elle suppose d'ailleurs un processus d'apprentissage culturel de la lecture, au même titre que l'écriture. Et peut-être faut-il supposer que c'est la transparence des apprentissages qui impactent la façon dont est reçu un objet. Dans ses travaux, Don Ihde décrit l'acquisition de l'écriture via l'objet technique stylo. Cet objet technique est rarement, et à tort, inclus dans les objets techniques, contrairement au clavier d'ordinateur par exemple. Et ce notamment en raison précise de sa familiarité, c'est-à-dire de sa pleine transparence *culturelle*. Le stylo, dont l'enfant apprend le maniement dès le plus jeune âge, est un étant à-portée-de-la-main type qui semble ne faire « récalcitrance » *que* lorsqu'il n'est plus que le là-devant d'un *utilisable*, lorsqu'il casse (et se dévoile dans toute l'ampleur du fait qu'il était utilisé, donc modalisé).

En réalité, l'acquisition de l'écriture par le stylo passe par deux standardisations au moins ; l'apprentissage de l'alphabet local, et l'apprentissage de la graphie manuelle. Sur ce point, il existe une littérature étudiant la diminution de l'habileté à la graphie manuelle, avec l'augmentation d'un rédactionnel passant par l'usage du clavier ou du tactile. Laquelle graphie manuelle n'est pas à apprendre lors de l'usage du clavier d'ordinateur. L'apprentissage du maniement du stylo n'est donc ni plus simple ni plus immédiat que l'apprentissage du maniement clavier ou tactile ; de fait, l'usage du stylo n'est pas moins « technique » que l'usage du clavier. Ainsi, le clavier a beau être objet technique dont il faut acquérir la maîtrise, il simplifie sous d'autres aspects l'écriture. En conséquence, Don Ihde remarque (dans une parenthèse graphiquement étonnante qui détache ce propos important du reste du paragraphe) : “The typewriter makes this task easy; its letters are already sized and shaped, not needing a hand. *Each writing technology makes certain actions harder and others easier, depending upon the human-technology interface*⁸¹².” En ce sens, les outils ne sont pas plus ou moins techniques, mais plus ou

⁸¹¹ (Blumenberg, 2007, p. 23) Nous soulignons.

⁸¹² (Ihde, 2010, p. 124) Nous soulignons.

moins transparents, suivant la familiarité de leur séjour ; les étants sont plus ou moins *à-portée* de ladite main – et il ne faut pas entendre ici distance spatiale.

À cet égard, on peut laisser ouvert un domaine de questionnements substantiels, à savoir : y aurait-il le même rapport confrontatif entre la culture et le livre, et la technique et l'objet technique ? Un rapport de cristallisation de l'un en l'autre, mais de coproduction également ?

b. Culture et technique : vers une synthèse de l'humain.

À présent que cette première objection concrète a été soulevée, nous pouvons considérer comme légitime de passer de l'objet technique à la technique, au même sens qu'il est possible de passer du livre à la culture. Cela dit, nous emploierons rarement le terme culture pour avancer que la technique participe de la culture, et partirons plutôt du principe que la culture comme la technique font ensemble acte de l'expression de l'habiter humain.

Si nous n'employons que parcimonieusement le mot « culture » durant cette thèse, c'est donc parce qu'elle équivaut (ou ne remplace pas) l'idée de la sphère existentielle (art, langage, religion, politique, juridiction, technique, etc.) que l'homme déploie autour de lui pour habiter. Néanmoins, cette définition extrêmement large de ce qu'est la culture ne fait pas l'unanimité. L'anthropologie, l'ethnologie, les sciences politiques, la sociologie, et autres disciplines attachées à la connaissance de la socialité humaine, enrichissent ce concept de multiples façons, dont le détail ici ne serait pas pertinent. Par ailleurs et en contrepartie, l'élément primordial pour notre propre étude n'est que rarement mis en avant, et seulement chez certains auteurs intéressés par la question, à savoir que la technique, déjà, participe de la culture, et ce malgré l'*interdit technologique* la traversant.

Pour notre usage du mot culture *qui inclue par défaut la technique*, nous renvoyons à la controverse soulevée (voire presque résolue à notre sens) par Simondon dans le fameux essai *Culture et technique* de 1965.

Bien que ce qu'on nomme culture ait tendance à considérer la technique uniquement comme succession de moyens utilitaires en vue de fins, dans la perspective de l'instrumentalisation de la technique que nous avons déjà contestée, Simondon rappelle que culture et technique sont toutes deux des activités de maniement. Ces deux techniques à proprement parler s'exercent sur l'homme, à la différence que la technique exerce ce maniement par l'intermédiaire des modifications qu'elle engendre dans le milieu, là où la culture initie une action directe. Ici, directe ne signifie pas que l'action n'est pas médiatisée, mais qu'elle s'effectue d'individu à individu ou de groupe à groupe, et non par l'intermédiaire de modifications du milieu. Pour Simondon, l'action culturelle se fait notamment par la transmission et l'éducation (au langage, aux schémas intellectuels et comportementaux, etc.) – action directe donc, même lorsqu'elle est médiatisée par l'écrit et la parole. Au contraire, le geste technique modèle les milieux (architecture, réseaux, instruments, etc.) et, par eux, la sphère humaine. Il figure donc la proposition majeure de l'homme

envers sa propre évolution, son propre effort de survie ; « un *acte de culture* au vrai sens du terme⁸¹³. »

Celui-ci peut être mis en corrélation avec l'analyse blumenbergienne du risque évolutionnaire que constitue la bipédie. Dans son œuvre *Description de l'homme*, Blumenberg rappelle la pénibilité de cette démarche érigée contre le confort et la sécurité de la quadrupédie, bipédie qui ne fut pas salutaire pour tous les hominidés d'ailleurs (étant donné l'extinction, par exemple, de l'australopithèque et du néandertalien, deux espèces distinctes d'*Homo sapiens* – bien qu'ils possèdent certains gènes en commun). L'anthropogenèse résulte en effet d'une morphogenèse multidimensionnelle, d'un processus de complexification sur une durée immense voyant l'évolution, et l'extinction, de plusieurs espèces d'hominidés. Si la bipédie est un principe d'évolution risqué, Blumenberg avance, assez classiquement, que la culture humaine s'est constituée en solution aux inadaptations biologiques et à la fragilité physiologique de l'homme, inadaptations en soi assez peu naturelles au bon développement d'une espèce. L'hominisation elle-même, avec ses risques et ses écueils, ses échecs et ses extinctions successives, résulte de mésadaptations successives. Or, au lieu de rabattre l'hominisation sur la culture et les moyens tendres (langage, art, société, etc.), Blumenberg évoque toutes les réalisations qui sont « la trace de la raison⁸¹⁴ », et dans lesquelles il semble logique d'inclure le développement du médium technique. Selon nous, c'est également en ce sens anthropologique fort que s'entend le geste technique, lorsque Simondon dit qu'il est « un pari, un essai, l'acceptation d'un danger ; [qu'il] traduit la capacité d'évoluer, [qu'il] exprime la chance d'évoluer la plus forte et la plus concrète qui soit donnée à l'humanité⁸¹⁵. » Le geste technique est ici un geste vital, caractéristique de l'anthropologie et de l'ontologie humaine : « même si les techniques n'avaient ni utilité ni fin, elles auraient un *sens*⁸¹⁶. »

Il faut conclure de ces éléments que si l'homme a lutté pour s'adapter aux transformations issues du développement de sa bipédie ou de toute autre spécificité biologique d'espèce, il a agi à la fois directement sur lui-même et sa socialité, par la création d'habitudes et pratiques collectives et individuelles (« culture »), à la fois sur son milieu dont l'aménagement, la transformation et l'exploitation ont eu des répercussions (quoi qu'indirectement) sur lui-même (« technique »). C'est en cela et par ces deux pans (non exclusifs) que l'homme est considéré par Simondon comme le « technicien de l'espèce humaine⁸¹⁷. » L'évocation d'une « technique » de l'espèce

⁸¹³ (Simondon, 2014b, p. 320)

⁸¹⁴ (Blumenberg, 2011, p. 488) « La raison et la culture, quoi qu'elles aient encore pu être ou devenir par ailleurs, sont tout d'abord les corrélats d'une problématique existentielle intensifiée, qui n'a sans doute pas seulement consisté dans le combat pour l'existence avec des êtres vivants rivaux et des conditions environnementales hostiles, mais dans la difficulté accrue de seulement parvenir à imposer le système organique de cet être élevé à la bipédie. » (Blumenberg, 2011, p. 488-489)

⁸¹⁵ (Simondon, 2014b, p. 321)

⁸¹⁶ (Simondon, 2014b, p. 321) L'auteur souligne.

⁸¹⁷ (Simondon, 2014b, p. 317)

humaine n'est pas sans ressemblance avec le concept de domestication chez Sloterdijk. Ils renvoient tous deux aux modes de production et au devenir de l'homme. Comme la production de tout objet est sous-entendue dans l'idée de son devenir chez Simondon, le devenir et l'évolution sont sous-entendus dans l'idée de production chez Sloterdijk. Autant dire que technique et culture sont similaires en ce qu'elles participent d'une même modalité de formation de l'homme et de son habitat. Si la technique est bien un acte de culture au sens premier, la culture est également une technique, et leur disparité n'a pas lieu d'être ; il s'agit de modes d'habiter dont les effets et les ramifications se chevauchent certainement. Voilà pourquoi nous éviterons d'employer le terme culture dans cette thèse, ou d'affirmer que la technique participe de la culture – il pourra être lu que la technique participe de la sphère existentielle de l'homme, entendue ici comme ensemble dans lequel l'homme déploie son habitat (assertion par essence plus large que la notion de culture telle qu'elle est classiquement définie). Selon nous, ces dualismes appartiennent en réalité à un mode de pensée qui ne correspond plus aux derniers résultats des sciences de la nature actuelles, et ne font pas sens philosophiquement parlant.

Que reste-t-il finalement du dualisme culture-technique, si tous deux sont des modes d'habitat, des techniques de maniement, que finalement rien n'oppose – en tout cas pas leur instrumentalisation en une somme de supports, d'activités ou d'objets ? Nous l'avons dit, la technique reste un acte médian. C'est précisément dans cette caractéristique d'intermédiation par le milieu que la technique se distingue de la culture, sans néanmoins s'y opposer. Simondon remarque, à titre de comparaison éclairante, que l'effet sur l'homme de la culture s'apparente à l'action du jardinier qui oriente la pousse des plantes, et celui de la technique sur l'homme à l'action du cultivateur qui prépare les sols, passant donc par la prise en charge du milieu. Pour prendre un autre exemple, une voie de chemin de fer est aisément considérée sous l'angle de la technique plus que de la culture ; il s'agit bien d'une production d'objets techniques (wagons, rails, etc.) ayant un impact sur le milieu en diminuant les distances territoriales et rapprochant les espaces. Cela dit, la voie de chemin de fer rapproche en plus des territoires les groupes et communautés qui les habitent, et a de fait un impact culturel indéniable. De même, la création d'une école relève de la technique, d'une technique de construction architecturale permettant la réunion physique (ou distancielle, etc.) des étudiants en un même lieu à visée de transmission et d'apprentissage. C'est cet apprentissage, directement dispensé du corps enseignant au corps étudiant, qui relève de la culture. En conséquence, technique et culture sont bien deux modes d'expression de l'habiter humain, et la seule justification légitime au dualisme qui parcourt traditionnellement la philosophie et distingue ces deux objets doit être ramené à leur mode d'opération ; directe pour la culture, médiée par le milieu pour la technique.

On comprend mieux à présent notre théorie de l'interdit technologique qui façonne, à tort selon nous, la culture humaine ; et pourquoi il nous semble plus pertinent de parler de sa *sphère d'existence* pour induire aussitôt l'idée que culture comme technique en sont participantes, malgré les dires de l'imaginaire humaniste dont l'influence parcourt nos sociétés occidentales.

2. Au-delà de l'humanisme : les traces d'une situation technogène.

Car l'humanisme s'est arrêté à une figure idéalisée de lui-même et s'interdit de poursuivre sa tâche de domestication, dès lors que la forme humaine en mouvement (ou construction ou domestication continuée) n'est plus celle qu'il envisageait. Précisément parce qu'il ne prend pas en compte l'aspect technique de la sphère culturelle, ou l'inclusion de la technique dans la sphère culturelle, l'humanisme tend vers son propre anéantissement : il devient obsolète au fur et à mesure qu'il persiste à normer sans prendre en compte l'évolution positive de l'homme et du milieu humain, *qui ne dépend pas uniquement de lui et se fait aussi sans lui*. Gilbert Hottois propose une interprétation de cette sclérose du sens autour du signe et du langage, non moins intéressante, qui fait selon nous écho au déclin de l'imaginaire humaniste. « Le surinvestissement contemporain du langage n'est cependant déjà lui-même qu'une réaction à l'affaiblissement des notions anciennement fondatrices de la différence anthropologique, tels la raison, l'esprit, la pensée, l'idéalité, etc. Mais cette inflation langagière peut en outre être interprétée comme le symptôme d'une dévaluation du rôle et de l'importance du langage dans l'économie de la condition humaine en évolution⁸¹⁸. » À cet égard, Peter Sloterdijk prend le parti-pris, parti-pris extrêmement fort nous semble-t-il, de dire de l'humanisme qu'il n'est que l'un des moteurs de l'évolution culturelle, moteur qui ne se reconnaît pas comme tel.

En effet, s'il est vrai que la "domestication" de l'homme dans les sociétés occidentales s'est accomplie, depuis Platon, *au moyen d'un média, l'écrit*, et de la première discipline conduisant à sa pleine maîtrise, la rhétorique, il ne peut plus en être ainsi désormais. Dès lors que ce média est déclassé par d'autres, aujourd'hui autrement plus influents dans les sociétés de masse comme les nôtres, il s'ensuit que le processus d'éducation de l'homme connu sous le nom d'humanisme s'arrête⁸¹⁹.

Or, nous avons dit que ce propos intéresse notre domaine dans un cadre bien précis, à savoir son rapport aux technologies. Certes, cette domestication passe par divers processus éducatifs, à commencer par la culture de l'écrit et le pouvoir des lettres⁸²⁰. Ramener l'humanisme au langage n'est pas innocent, puisque cet ordre symbolique du langage est finalement ce qui oppose classiquement la vision anthropo-logique à l'idée d'une situation humaine technogène, ou d'une évolution anthropotechnique. Pourtant, la sclérose qui se fait autour de la notion symbolique et culturelle de langage dissimule l'ampleur de la réalité humaine. Celle-ci se retrouve condensée dans un cadre restrictif, peut-être incapable d'approcher la vastitude de la question de la genèse de l'homme et oublieux *a minima* d'un large pan culturel ; *celui de la technique*.

⁸¹⁸ (Hottois, 2005, p. 50)

⁸¹⁹ (Sloterdijk, 1999, p. 25) Nous soulignons.

⁸²⁰ Une accusation politique et sociale renverrait ici à la différence historique entre les intellectuels, les clercs, et ceux qui écoutent et se font enseigner ; ceux qui savent manier les lettres et ceux qui ne le savent pas. En termes de domestication humaniste, le fossé entre lettrés et illettrés mène peut-être à passer le pas, « même s'il est plus ambitieux, vers la thèse selon laquelle les hommes sont des animaux dont les uns élèvent leurs pareils tandis que les autres sont élevés. » (Sloterdijk, 1999, p. 49)

Une modulation fondamentale de la question de la technique en philosophie est évoquée ici, d'une part en ce qu'elle introduit l'éducation par le biais technique, d'autre part en ce qu'elle ramène la technique à un dire – non plus uniquement à un faire – pouvant s'inscrire dans l'humanisme et plus généralement dans l'*humanitas*. En somme, tâcher de ré-instituer la place de la technique dans l'éducation, l'apprentissage, la domestication de l'homme par l'homme, c'est également faire retrouver à la technique sa place dans la culture humaine – et ceci non pas sous une forme anthropologique traditionnelle, comme le démontrent déjà avec brio les travaux de Leroi-Gourhan, mais également sous sa forme ontologique poïétique.

En conséquence, l'influence de l'humanisme traditionnel décroît dans nos sociétés sitôt qu'il n'assume plus ou ne peut plus assumer ni la réalité ou vérité humaine, ni sa propre charge éducative ; pour la raison qu'il refuse de prendre en compte la technique *comme élément de langage humain*, et s'obstine à ne projeter sur l'homme que l'image fixe d'une nature donnée, qu'il faille réaliser, au lieu d'une condition dont la construction et l'existence s'ouvrent à un horizon de possibilités, qu'il faut accompagner. Finalement, lorsque Darwin parle de l'importance des processus d'éducation dans l'évolution humaine, il nous faut inclure la technique dans ce principe général qu'est l'éducation. Non pas car certaines manipulations technoscientifiques permettent la sélection effective de l'homme (avortement, contraception, médecine, peut-être ingénierie génétique, etc.), mais parce que *la technique entre dans le même cadre socio-culturel que les processus d'éducation classiques*. L'humain, à la fois *métaphorise*, ce que montrent en détails les ébauches de « métaphorologie » de Blumenberg, à la fois *machine*. C'est cet aspect « machiniste » de l'homme qui tombe généralement dans l'oubli, peut-être tant il semble évident, mais plus probablement tant il a été dénigré par le *logos* et passé sous silence par la culture.

Ce n'est pas pour rien si l'anthropologie (*anthropo-logos*) devient chez Sloterdijk une tentative d'*anthropo-techni(que)*. Pour lui, cet espace d'engendrement proprement humain se construit sur le fond d'une individuation qu'il nomme *l'anthropotechnique*. « L'expression "anthropotechnique" désigne un théorème philosophique et anthropologique de base selon lequel *l'homme lui-même est fondamentalement un produit* et ne peut donc être compris que si l'on se penche, dans un esprit analytique, *sur son mode de production*⁸²¹. » Voilà pourquoi le terme « anthropotechnique » désigne un théorème philosophique et anthropologique « de base », c'est-à-dire à la fois évident et peu élaboré, à la fois fondamental et originel ; sur lequel on peut se (re)poser et marcher, car il figurerait le sol théorique de la sphère humaine.

L'anthropos résulte d'une technique, et bien plus ; il ne résulte pas uniquement de techniques culturelles et logocentrées, mais de techniques « techniciennes », qui font retour à la technique et

⁸²¹ (Sloterdijk, 1999, p. 83-84) Cet usage du mot anthropotechnique se limite à ce chapitre ; nous ferons dans le reste de cette thèse un usage de ce mot en accord avec la définition de Jérôme Goffette, pour pallier un manque de vocabulaire qui impliquerait autrement de recourir au mot « augmentation » en venant aux questions de transformation de l'homme, car ce dernier terme possède une charge propre.

au développement des objets techniques. Sloterdijk cherche ainsi à remettre la technique au centre des interactions humaines d'une part, comme processus de domestication humaniste, au centre de la position d'*alétheia* heideggérienne d'autre part, comme présupposé ontologique participant de l'habitat et de l'éclaircie humaine. À titre d'exemple, la sélection humaine (technique) ne renvoie pas nécessairement aux modifications biotechnologiques du génome, mais plus simplement aux instruments déjà mis en place (surveillance prénatale, chirurgie obstétrique, couveuses, antibiotiques, etc.) sans lesquels la survivance de nombreux enfants serait impossible. Sous cet aspect, « une bonne part de la population humaine actuelle est déjà largement un artefact technologique⁸²². » C'est de cette façon qu'il faut entendre l'idée selon laquelle l'homme est artificiel par nature ou, plus précisément, que la technique est naturelle. La réincorporation de la technique dans la sphère culturelle humaine nous permet de dépasser le dualisme nature-culture qui s'appuie habituellement sur une logique cartésienne, où l'entendement du monde fait de la technique « l'alliée de l'être humain dans son combat contre la nature⁸²³. » Le rapprochement entre technique, culture et nature n'est pas basé sur une association externe, qui ferait que l'homme parvient à intégrer la technique dans un processus naturel, mais bien sur une association formelle qui fait de la technique le pendant de la nature, ce qui peut-être reste de potentialité dans la nature. Si ce n'est la technique en générale, du moins certaines technosciences modernes feraient de l'antique *technè* une créature double, à deux têtes, précisément extra-naturelle dans cette hybridation janusienne, car rajoutée artificiellement par l'homme sur la nature pré-existante. Au contraire, nous cherchons à retrouver les traces d'une situation essentiellement technogène en affirmant que l'homme, qui déploie la technique et se déploie par la technique, en fait ce qui participe structurellement du monde. La technique est ici « ce mouvement qui aura toujours-déjà commencé avec l'"homme" et qui, par conséquent, par l'homme, dans l'homme et en-deçà de l'homme, provient de la "nature"⁸²⁴. » La technique ne saurait s'apparenter à la tension de forces contraires à la nature, cherchant par leur contingence à réaffirmer une nouvelle forme du réel, à surpasser et à modifier à tout prix ce qui lui préexisterait. On trouve chez Aristote cette formule remarquable ; que « d'un côté, la *technè* mène à son terme ce que la *physis* est incapable d'œuvrer, de l'autre elle l'imite⁸²⁵. » Comme s'évertuant à la ressemblance ontologique par l'utilisation des mêmes lois mathématiques, la *technè* est ce par quoi et grâce à quoi la *physis* se déploie pleinement. Loin d'être une déconstruction ou une ivresse envers la nature, une accumulation ou un surplus superfétatoire, la *technè* ouvre la *physis* aux moyens de sa réalisation. En tant que forme de l'assignation des choses dans le monde, forme d'abord issue de la *physis*, la technique n'est pas contingente mais essentielle ; et ce, non pas d'une façon concrète qui prétendrait que la nature même assemble les objets technologiques, mais ontologiquement, en accueillant ces deux phénomènes sur le même plan d'existence de l'être au monde. La technique

⁸²² (Hottois et al., 2015, entrée « Evolution », p. 291)

⁸²³ (Hottois, 1984, p. 198)

⁸²⁴ (Nancy, 2002, p. 127)

⁸²⁵ (Aristote, 1999, livre II, 194a; traduction par Schmit & Chardel, 2008, p. 8)

est une combinatoire des lois physiques et développe par suite celles-ci dans le cadre qu'elles instituent.

Heidegger nous permet de penser exactement le phénomène technique comme succédant à la *physis* lorsqu'il exprime qu'il « ne se pro-duit pas soi-même et n'est pas encore devant nous⁸²⁶. » Comprendre les causalités qui s'appliquent à la *physis* dévoile le monde là-devant comme monde s'offrant aux modifications causales donc à la *technè*. C'est en cela que nous pouvons affirmer avec Heidegger que la technique est proprement un « mode du dévoilement⁸²⁷ » ou *alétheia*, de ce qui est à couvert en retrait ; la vérité du monde comme œuvre et canevas. Pleinement en puissance dans la *physis*, la *technè* survient comme cet acte de présentation exprimant le potentiel en gestation de la *physis* du caché au non-caché : c'est en cela que l'essence de la technique a « tout » à faire avec le dévoilement. Ainsi, l'homme révèle dans la *physis* la possibilité de l'artifice technique et y répond. « L'homme crée donc des ensembles que la nature ne pouvait pas réussir, [...] ceux d'une matière-effet ou d'un dépassement du donné qu'on a su tourner et partant renouveler⁸²⁸. » La technique s'extrait ici de son apparaître existentiel – c'est-à-dire relatif à l'existence, en tant que la technique nous entoure – pour se localiser essentiellement sur le plan de l'existential – en ce qu'elle coexiste le Dasein et le monde et communique les deux. Nous avons établi la fécondité d'un regard phénoménologique sur la *technè* comme appartenance à la *physis*, dont la quiddité ne saurait par ailleurs admettre la distinction nébuleuse entre une technique classique et une technique moderne (a-naturelle). Avec Aristote, la *physis* amène ontologiquement la *technè*, et avec Heidegger, en retour, c'est l'application de la *technè* qui nous dévoile la *physis* comme ouverte à sa plénitude, à l'épanouissement de ses possibles. En redévoilant la *physis*, l'homme se redévoile lui-même comme objet et sujet de la technique, d'un mode de production tant culturel que technique, ou plutôt culturel, donc technique.

Nous avons dessiné ici, et bien qu'il ne le relie pas de cette façon lui-même, l'émergence des *imaginaires techniques* au prisme d'une lecture active reliant la *Lettre sur l'humanisme* à la fameuse *Question de la technique*. En proposant une compréhension neuve et fondamentale de l'être de la technique, qui n'est pas juste production (même au sens de la *poiësis* aristotélicienne) mais également dévoilement (*alétheia*), Heidegger fait de la technique une image du vrai, une révélation du vrai, et anticipe déjà à notre avis l'émergence d'une pensée des imaginaires techniques. Si l'image que produit la technique est une image du vrai ou un dévoilement du vrai, l'imaginaire technique est censé pouvoir dévoiler une partie de la réalité humaine, au lieu de placarder sur l'homme une idée humaniste générale qui cacherait sa réalité. Dès lors, en faisant de la technique un mode du dévoilement, Heidegger lève le voile sur une large part de la réalité de l'être de l'homme, aujourd'hui absolument impossible à occulter de nouveau.

⁸²⁶ (Heidegger, 1954/1958a, p. 18)

⁸²⁷ (Heidegger, 1954/1958a, p. 19)

⁸²⁸ (Dagobnet, 1989, p. 10)

Nous pouvons traiter ce texte comme une véritable ouverture de cette image de l'homme à d'autres types d'imaginaires. Ceux-ci ont une composante ontologique forte depuis l'éclairage qu'apporte *La question de la technique* d'Heidegger, à savoir la possibilité de révéler et dévoiler, non pas de recouvrir. Ces imaginaires n'ont donc pas le même poids que les imaginaires humanistes, puisqu'ils ne provoquent pas la même diversion de la réalité de l'homme vers une image semblable à celles qui figurent la paroi de la caverne dans la fameuse métaphore platonicienne. Ce texte amorce la résolution de notre questionnement premier, en permettant d'inclure la technique dans une visée « destinale » de l'homme.

Cependant, il serait erroné de prétendre qu'Heidegger fait explicitement ce lien, qui n'est pas son objet. Car nous avons vu que pour Heidegger, qui reconduit l'écueil de l'humanisme classique, l'humanitas tient au *logos* de l'être. Selon nous, l'erreur est ici d'ignorer que la technique relève de l'*alétheia* précisément *parce que* le Gestell est un appel qui, comme nous le défendons dans cette thèse, *ne peut pas* scinder la technique en deux mouvements, l'un traditionnel et l'autre moderne. Si le Gestell pouvait effectivement scinder l'essence technique, par définition cette essence ne serait plus celle de la technique, et il pourrait y avoir du monstrueux ou de l'anomal dans l'ersatz ainsi créé de « technique » moderne. Pourtant, en dehors des perspectives universalisantes (religieuses ou athées), nous considérons qu'il n'y a pas d'objet homme dont la définition ou nature soit fixe et puisse dès lors être mise en danger. Si l'homme peut être mis en danger par son usage des objets techniques, en tant qu'espèce ou individu, il ne peut pas être menacé ontologiquement par l'*essence* de la technique. De même, on ne pourrait plus considérer aucun principe de dévoilement dans cette pseudo-technique aliénante. Il semble pourtant absurde aujourd'hui de prétendre que les objets techniques et la technique en son essence ne posent pas à l'homme des questions absolument fondamentales sur l'être. Il suffit de constater les enjeux que soulèvent la technique prétendument « moderne », sans pour autant déréaliser la portée symbolique et imaginaire de la technique dite « artisanale ».

La technique moderne ne rend donc pas l'homme *muet* ; la technique *per se* (intégralement, qu'elle soit dite « moderne » ou « traditionnelle ») est participante du langage humain et donc *dit, traduit* (dévoile) l'homme – si l'on veut effectivement prendre le langage comme point d'ancrage de l'homme dans le processus de l'humanitas.

Nous avons ici l'exemple concret de l'émergence représentationnelle de nouveaux imaginaires techniques, des processus évoluant l'homme via l'émergence et la solidification dans nos sociétés de nouvelles rationalités incapables d'ignorer ou de composer sans la technique. Ces imaginaires techniques se constituent au-delà de l'imaginaire humaniste en décroissance, qui semble pour sa part difficilement capable de dépasser l'interdit technologique qu'il engendre en partie.

3. L'imaginaire technique est-il humaniste ?

Ainsi donc, l'humanisme classique, rabattu sur l'univers des lettres, ne peut plus être considéré comme le seul processus de production de l'homme. On constate la diminution de sa capacité à construire un imaginaire proprement humaniste aujourd'hui pour l'homme, notamment parce qu'il ne prend pas en charge les nouveaux enjeux définitoires cristallisés par l'amplitude croissante du

champ d'application des procédés techniques. Si l'homme est le résultat d'un processus de domestication, d'un mode de production, il s'affirme dès lors en tant que produit ; produit culturel de l'humanisme classique, mais également produit technique de l'anthropotechnique.

Et lorsque Sloterdijk parle d'« ère hautement technologique⁸²⁹ », il nous semble nécessaire d'entendre en plus de la notion de temporalité celle de milieu technique.

a. Parquer l'humain.

On comprend mieux en quoi, lorsqu'il génère l'expression redoutable de *parc humain*, Sloterdijk ne signifie par-là que le *milieu*, ou la sphère d'habitat de l'homme, autoconstruite par l'homme pour l'homme. Pour cette raison d'ailleurs, cette expression ne s'entend et ne peut s'entendre qu'au singulier ; puisqu'il n'y a qu'un parc qui soit celui de l'humain, dans lequel il habite (ou vive, ontologiquement, en tant qu'homme) ; et qu'il ne s'agit aucunement de performer l'idée concentrationnaire de parcs humains, des parcs qui soient pour enfermer des hommes.

Voilà pourquoi l'anthropologie et la biologie que récuse Heidegger viennent néanmoins toucher à la question de l'essence *et donc de l'habitat* de l'homme, question « quasi-anthropologique » du Dasein qui assurément le préoccupait moins que l'importance de la métaphysique de l'être.

Bien entendu, ce parc humain est empiriquement réalisé dans la multitude de parcs réels ; les villes (raison sans doute pour laquelle la gestion de l'homme est théoriquement œuvre et mission de la poli(s)-tique), les habitations, les jardins, les espaces publics, tout lieu et idiome de vie humaine. D'où le paradoxe de la dignité de l'homme, laquelle semble dépendre de sa liberté spatiale et existentielle, qui a empêché l'humanisme de discerner et d'admettre son rôle historique dans les processus de domestication. « S'il existe une dignité de l'être humain qui mérite d'être exprimée dans la réflexion philosophique, c'est surtout parce que les hommes ne sont pas seulement tenus dans les parcs à thèmes politiques : *ils s'y tiennent eux-mêmes*. Les hommes sont des créatures qui se soignent et se protègent eux-mêmes, des créatures qui, où qu'elles vivent, créent autour d'elles un *espace en forme de parc*⁸³⁰. » Si la bulle figure chez Uexküll le milieu ambiant, c'est pour Sloterdijk le parc qui fait la sphère géométrique de l'espace de vie et d'existence de l'homme. L'histoire du dressage ou de l'élevage se pose en un langage sédentaire, qui est celui de la domestication de l'homme par le lieu, ou par l'espace. La *clairière*, domaine de réflexion spatial de Sloterdijk, souligne finalement, et peut-être sans le résoudre complètement, le pendant occulté par la question temporelle de l'*éclaircie* chez Heidegger. L'*éclaircie* de la clairière, c'est la dynamique de mise en liberté de l'être, par la lumière de l'*aléthéia*.

« Les humains ne vivent jamais à l'extérieur de la nature, mais ils tissent une sorte d'espace existentiel qui les entoure. [...] La possibilité même de la vie humaine dépend de la production de sphères artificielles, d'"insulations" techniques et autres "effets de serre" prothétiques⁸³¹. » Dans cette perspective, l'homme est par essence un être spatial et temporel donc construit

⁸²⁹ (Sloterdijk, 1999, p. 104)

⁸³⁰ (Sloterdijk, 1999, p. 54) Nous soulignons.

⁸³¹ (Duclos, 2016, p. 44-45)

anthropologiquement par son environnement théorique et technique. La possibilité de cette restructuration rejoint tout spécifiquement ce qui concerne notre objet immédiat : à savoir le parc humain, la domestication de l'homme par l'homme, ou la construction de sa niche culturelle pour la biologie, et de ce que nous préférons appeler à titre philosophique une sphère existentielle ou d'existence. Mais c'est également en ce sens plus spécifiquement ontique qu'il faut lire chez Andrieu que « le corps a incorporé le monde par l'apprentissage au point de se mondainiser par habitus dans ses fonctions et ses modes d'action tactile⁸³². » Le schéma corporel est ici un « agent rétentionnel⁸³³ » qui retient dans ses gestes et ses interactions son incorporation au parc humain.

Par ces éléments, Sloterdijk réinstaure au moyen de la question de la domestication et du parc humain l'objet et les processus ou méthodes techniques. Il faut dès lors prendre le « pari qu'il est possible de lire la "position de l'homme dans le monde", interprétée dans un sens heideggerien, comme une situation *technogène*⁸³⁴. » Nous avons dit en introduisant le Dasein qu'il se révèle du fait même d'être concerné par les choses. La technique est ici mode du dévoilement *de l'homme* avant tout. « Pour Sloterdijk, c'est la technologie elle-même qui donne à l'homme des informations sur lui-même⁸³⁵. » A l'appui de cet élément, on trouve cette mention chez Sloterdijk : « Si, selon la définition énorme qu'en donne Heidegger, la technique est effectivement "un mode du dévoilement" – une production, une mise au jour de l'étant sur la voie de l'utilisation d'outils de nature logique et matérielle –, le fait de se demander de quelle production est issue l'homme en tant que fait prend une signification inséparable de la question de la "vérité" de cette nature⁸³⁶. » Il décrit la technologie moderne comme une « machine de découverte de soi⁸³⁷ » servant une prise de pouvoir sur l'étant, mais dont le fonctionnement à *vide* ou esthétique donne des informations à l'homme (son « ingénieur ») sur lui-même.

La technique est donc l'un des processus permettant l'engendrement de l'être de l'homme. Le processus de création anthropotechnique de l'homme *via l'aménagement d'un espace technique* est *inséparable* du processus de façonnage anthropologique de l'homme via l'éducation, l'alphabétisation, le langage, la communication, la propagande, la sédentarisation, etc. Yves Michaud, dont le commentaire de Sloterdijk et son ouverture à des problématiques contemporaines concrètes est une étude de qualité, ouvre à trois nouvelles réalités le constat classique de l'instrumentation de l'homme. Premièrement, « les capacités d'action de l'espèce humaine sur elle-même sont incomparablement plus puissantes que par le passé. [...] Sont nouvelles aussi la disponibilité et même la propension ouverte, avouée et euphorique que nous avons à agir de cette manière instrumentale et technique sur nous-même. » Enfin, cette anthropotechnique marque la mise en danger « non seulement [du] rapport à la nature qui se

⁸³² (Andrieu, 2007, p. 33)

⁸³³ (Andrieu, 2007, p. 35)

⁸³⁴ (Sloterdijk, 1999, p. 87)

⁸³⁵ (Michaud, 2006, p. 43)

⁸³⁶ (Sloterdijk, 1999, p. 83-84)

⁸³⁷ (Sloterdijk, 1999, p. 105)

dissout dans la culture [...] mais [de] la nature elle-même⁸³⁸. » Ce troisième et dernier temps, celui de l'écologie, n'est pas traité dans notre thèse. Bornons-nous à signaler que ce qui aujourd'hui prend le nom d'Anthropocène, pour signifier l'époque durant laquelle la trace de l'homme sur Terre s'inscrit dans la géologie même de la planète, résulte selon les théoriciens de diverses causes et commence à diverses époques. La modernité technique n'est pas la seule supposée responsable des bouleversements ; certains théoriciens considèrent que l'Anthropocène débute il y a 14000 ans, 5000 ans, 3000 ans, etc., et n'est pas forcément issu de la technique moderne (révolution industrielle, explosions atomiques, etc.).

En permettant d'ouvrir la discussion à ces trois réalités, Sloterdijk théorise l'importance de l'acceptation du processus de domestication inhérent à l'humanisme et, plus généralement, à la socialité humaine, mais aussi l'importance de la technique dans cette même domestication. L'objectif est, certes, de faire reconnaître la part d'élevage qu'il y a en l'homme et d'inclure la technique dans ces procédés « zoo-politiques » ; mais également d'appréhender la gestion dont découle les règles de fonctionnement du parc humain pour ensuite mieux (plus humainement ?) les établir. Ici, la technique reprend instance de « mode du dévoilement » permettant de révéler l'homme et sa sphère, et conséquemment de mettre le doigt sur la *vérité (alétheia)* de l'homme, de sa genèse anthropologique et ontologique.

Dépasser l'humanisme classique, finalement, c'est dépasser ce qui exclut la technique de la sphère culturelle, c'est dépasser l'*interdit technologique* et permettre à l'homme de formuler de nouveaux imaginaires en accord avec les préoccupations de son époque. Ceci ouvre aujourd'hui la voie aux *imaginaires techniques*.

Ainsi, comme le formule excellemment Daniel Jacques, la synthèse de l'humanisme et de la science qu'entreprend Sloterdijk semble vouer à « prendre *la forme d'un humanisme* capable d'assumer entièrement la dimension proprement technique de l'existence humaine⁸³⁹. » Il faut noter ici que le détournement de l'humanisme classique se fait, comme chez Heidegger, au profit d'une nouvelle forme d'humanisme ; l'humanisme n'est jamais entièrement abandonné.

On peut dès lors s'étonner : l'imaginaire technique serait-il humaniste ? En effet, et avec beaucoup d'intérêt, nous pouvons retrouver chez Simondon le même *effort* de conservation de l'humanisme que déploient Heidegger et Sloterdijk, malgré la tentative de dépassement de l'*interdit technologique* que l'imaginaire humaniste semble entériner.

b. Formuler son signe.

En réponse au danger de l'*incompatibilité* technique dont la réticulation semble menacer la réalité humaine, Simondon cherche à établir un nouvel humanisme, dont il ne faut pas mésestimer la « difficulté⁸⁴⁰ » : il dénonce le « facile humanisme⁸⁴¹ » qui oppose culture et technique. Cette

⁸³⁸ (Sloterdijk, 1999, p. 12)

⁸³⁹ (Jacques, 2007, p. 24) Nous soulignons.

⁸⁴⁰ (Guchet, 2010, p. 109)

incompatibilité renvoie aux objets techniques symboliquement plus grands que l'homme, qui s'établissent à l'échelle d'une société voire de la quasi-totalité de l'humanité (le réseau Internet par exemple) et non plus à l'échelle du groupe (le moulin à vent) ou de l'individu (le marteau). Pour Xavier Guchet, l'ampleur de ces ensembles techniques et le possible péril qu'ils viennent à figurer témoignent d'une « tendance du système que l'homme forme avec les concrétisations objectives de son activité à *évoluer vers* la dislocation⁸⁴². » Les actes et positivités humaines, toujours renouvelées et mutantes, dérivent vers le démantèlement et la dispersion ; c'est l'élan que fournit leur renouveau qui annule toute saturation complète et véritable. Par exemple, l'évolution des formes de motorisation n'empêche pas la conservation de la motorisation *per se*, mais réduit aujourd'hui les chances que *se tienne* (qu'ait lieu, que fasse sens et que puisse être produite) une motorisation basée sur la puissance animale (charrette, carriole, fiacre, diligence, etc.).

Selon Simondon, chaque époque doit donc *formuler* son humanisme, ce en quoi nous retrouvons une thématique transversale à tous ces auteurs : la conservation de l'humanisme à la condition d'un renouveau de ses dispositions, de ses enjeux, de ses objectifs. Ce renouveau n'est envisageable que parce que « leur » humanisme n'est pas sacralisé en une forme fixe (telle la nature humaine à conserver), mais qu'il est reconnu comme un processus d'apprentissage, d'éducation, de direction. Cette direction, selon Simondon, doit être « [orientée] vers le danger principal d'aliénation⁸⁴³ », à savoir aujourd'hui la crainte de l'autonomisation de la technique [cf.γ.I.B]. Le nouvel humanisme entre en dialogue avec un monde technique : l'attente d'une transition des imaginaires culturels, humanistes et logocentrés à de nouvelles formes d'imaginaires techniques est ici évidente.

Car ce monde technique doit impérativement être pris en compte, pour être mieux compris et régulé. Effectivement, il n'est plus à la mesure de l'être individué, puisque les réseaux techniques sont globaux et englobants.

La crainte qu'élicite la contemporanéité technique repose donc sur une unique méconception, qui finalement renvoie à l'impuissance solutionnaire du concept de nature humaine ; « c'est que nous concevons l'homme comme un être individué⁸⁴⁴ » ! Or, l'homme n'est pas ou plus un être individué, c'est-à-dire *séparé* ; son rapport à la culture n'est pas établi comme acte excluant mais incluant – incluant notamment la technique *et* l'objet technique transindividuel. Cette mécompréhension explique l'aliénation moderne du travailleur qui n'est plus « porteur d'outils », comme auparavant dans le mode de production artisanal, lorsque l'outil était l'objet technique individué à son niveau ; le travailleur est sans doute devenu *porteur de machines* en cette ère industrielle, car il (sup)porte encore la machine au lieu de prendre le rôle de contrôleur et de

⁸⁴¹ (Simondon, 1989, p. 9) Pour un aperçu plus complet de l'analyse simondonienne de l'évolution de l'humanisme en parallèle des évolutions techniques (artisanales, pré-industrielles et industrielles), lire l'excellent résumé p.108-112 de Guchet, X. (2010). *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*. Presses Universitaires de France.

⁸⁴² (Guchet, 2010, p. 110) Nous soulignons.

⁸⁴³ (Simondon, 1989, p. 101)

⁸⁴⁴ (Guchet, 2010, p. 112)

réparateur de l'action automatisée, c'est-à-dire le rôle de mécanologue. Pour donner un exemple du concept de transindividualité, Barthélémy explique que « les réseaux informatiques sont le lieu par excellence de cette division du social provoquée par la "concrétisation" de la technique en support du transindividuel⁸⁴⁵. » Cela ne signifie pas que le social disparaît ou s'étiolle du fait des réseaux informatiques, mais au contraire qu'il se démultiplie via le rapport qu'institue ce système « objet technique-milieu ». En réinsérant l'homme dans un schème technique transindividuel, l'entreprise ou « l'effort⁸⁴⁶ » simondonien, selon le mot de Château, resitue la technique dans le propos anthropologique général de l'étude de l'homme en tant qu'*espèce*. Le *Cours sur l'invention et le développement des techniques* de 1968 considère « l'être structurel et fonctionnel de l'objet technique du point de vue du rapport fonctionnel *de l'homme au monde*. L'homme ici ne désigne pas seulement tel ou tel homme, mais *l'humanité* ; c'est le rapport de la technique et de l'humanité dans son évolution historique, qui est donc étudié du point de vue des catégories qui permettent de définir des êtres techniques⁸⁴⁷. »

L'humanisme que formule Simondon se concentre donc sur l'oubli, dans l'humanisme, de la question de la technique ; ou, formulé autrement, de l'oubli de la réalité humaine (humaniste) de la technique : ce que nous avons nommé cet *interdit technologique*. Simondon réactualise la pensée de la technique en tant qu'élément culturel et condamne l'humanisme « facile » *qui ne voit ni la réalité humaine de la technique ni la réalité technique de l'homme*. Il s'agit paradoxalement d'une pensée non anthropologique de la technique, ou, si l'on veut, ouverte. Loin de faire de la technique le propre ou l'instrument de l'homme, elle concilie l'individuation de l'homme et la concrétisation technique.

L'objet technique pris selon son essence, c'est-à-dire l'objet technique en tant qu'il a été inventé, pensé et voulu, assumé par un sujet humain, devient le support et le symbole de cette relation que nous voudrions nommer *transindividuelle*. [...] L'objet qui sort de l'invention technique emporte avec lui quelque chose de l'être qui l'a produit [...] ; *on pourrait dire qu'il y a nature humaine dans l'être technique, au sens où le mot de nature pourrait être employé pour désigner ce qui reste d'originel, d'antérieur même à l'humanité constituée en l'homme*⁸⁴⁸.

En somme, le processus de genèse qui mène à la réalisation de l'objet technique en fait un objet à teneur naturelle, *comme tout objet culturel issu de l'homme*. Cette non-anthropologie forme la réalité culturelle de la technique, qui est réalité humaine ; la dérivation de la culture à partir de la nature se continue en l'objet technique « puisque la technique elle-même prolonge la vie⁸⁴⁹. » Inversement, il ressort de la nature originelle de l'homme, c'est-à-dire pour parler en termes de substance – termes moins discutables, moins soumis à explicitation ou redéfinition comme se voit

⁸⁴⁵ (Barthélémy, 2006, p. 304)

⁸⁴⁶ (Château, 2010, p. 33, note 96)

⁸⁴⁷ (Château, 2010, p. 33, note 96). Nous soulignons.

⁸⁴⁸ (Simondon, 1989, p. 247-248) Nous soulignons.

⁸⁴⁹ (Barthélémy, 2006, p. 139)

contraint de le faire Simondon (« au sens où le mot de nature pourrait, etc. ») – il ressort de l'ontologie humaine de déployer en propre le médium technique, avec l'ampleur que l'on connaît.

En conséquence, Simondon s'oppose à cette « culture partielle⁸⁵⁰ » de l'être individué, culture qui s'ignore elle-même en excluant la technique. Son nouvel humanisme s'affirme alors comme celui « qui produit une image organique et organisée de l'homme, en tant que produit et porteur de (la) culture, d'une culture *qui abandonne ses réticences* à l'égard de *la valeur humaine* – je dirais "éthique" – *des techniques*⁸⁵¹. »

Dès lors, l'exposition des possibilités de la technique reflète les possibles de l'homme ; l'homme entre en discussion avec les choses sous l'expression multimodale de ce que nous appellerions la forme-monde technique. Ainsi le Dasein heideggérien, qui en s'ouvrant au monde appert dans un lieu de signes et par les signes communique au monde. « L'avènement du monde [...] a lieu dès que les signes viennent animer la sensorialité brute, dès que l'homme, devenant homme, se met à parler son regard⁸⁵². » Remarquons chez Gilbert Hottois, qui a bien en tête les apports d'Heidegger à la philosophie contemporaine, l'usage du répertoire phénoménologique avec le terme de monde, de regard. Le monde comme lieu où s'exprime le Dasein advient par l'homme autant qu'il se présente d'office à lui. L'homme appose sens et signes à l'espace auquel il est fondamentalement confronté : l'homme advient en même temps qu'il fait advenir dans cette perspective d'interconnexion créatrice. La technique ici est rappelée à son étymologie première, comme fait poïétique, c'est-à-dire dévoilant. Rappelons une fois encore qu'Heidegger souligne qu'en Grèce antique, l'art portait le nom de *technè*. « Pourquoi portait-il l'humble nom de *τεχνη* ? Parce qu'il était un dévoilement pro-ducteur et qu'ainsi il faisait partie de la *ποιησις* [*poiësis*]. Le nom de *ποιησις* fut finalement donné, comme son nom propre, à ce dévoilement qui pénètre et régit tout l'art du beau : la poésie, la chose poétique⁸⁵³. » La technique ne sert donc pas uniquement à améliorer l'environnement matériel, mais sert de médium à « l'animal symbolique qui utilise des outils pour mieux aménager son séjour symbolique dans l'Univers⁸⁵⁴. » Cette conception instrumentale de la technique, dont nous avons en tout premier lieu contesté la pertinence voire souligné la dangerosité [cf.α.I.A], réifie la technique et ne pousse pas à son terme l'assimilation de la technique au signe. Mais en même temps, cette mise au pas de la technique exclue du signe laisse de côté l'enjeu du signe. Cet enjeu immense n'est de fait que rarement assigné à la technique : non pas parce que la technique serait un signe inefficace, comparé au langage, mais parce que la technique n'est pas considérée comme relevant du signe, *en réalité et le plus souvent*. Comme le note Gilbert Hottois dans une envolée pleine de verve, la domination symbolique doit être une domination douce et la technique souffre de son appareillage matériel.

⁸⁵⁰ (Simondon, 1989, p. 10)

⁸⁵¹ (Carrozzini, 2009, p. 32) Nous soulignons.

⁸⁵² (Hottois, 1984, p. 35)

⁸⁵³ (Heidegger, 1954/1958a, p. 46)

⁸⁵⁴ (Hottois, 1984, p. 48)

La manipulation symbolique tous azimuts de l'homme, individuel et collectif – idéologie, propagande, mass media, publicité, programme de (ré)éducation, etc. – est largement considérée comme légitime et morale. Tout projet de modification génétique ou chimique (visant, par exemple, à supprimer les défaillances génétiques ou à contrôler l'agressivité) de l'homme est considéré comme "démoniaque". [...] Le salut de l'humanité viendra du langage ou ne sera pas ; sa pacification est question de culture, d'éducation ; les conflits, les antagonismes ne pourront être vidés que par la discussion, le dialogue, l'échange de signes, l'avènement d'un ordre culturel mondial. [...] Le sentiment de la conformité de l'ordre symbolique à l'essence de l'homme et la perception, plus ou moins vive, de la différence irréductible qui sépare la technique et le symbole commandent en profondeur la plupart des réactions anti-techniciennes, avec leur cortège de phobies, de fantasmes apocalyptiques, d'angoisses ou de malaises vagues, qui se sont multipliées au XX^{ème} siècle⁸⁵⁵.

La technique n'est pas un signe vécu de la même façon que les autres signes dans la pensée en général. La technique est certes déploiement du Dasein, elle l'est cependant d'une façon qui se voit dénaturante. Participante de l'homme, elle en serait cependant la part négative, comme l'astringent technoscientifique qui éloignerait d'une authenticité symbolique. Affilier la technique au signe est aujourd'hui une opération banalisée et banalisante, qui en réalité ne considère pas la technique comme ensemble symbolique. Nous en concluons que la technique est essentiellement signe. Pour quelle autre raison la technique serait-elle écartée du domaine du signe, si ce n'est parce qu'elle n'y prend que trop de place ? Sincèrement affilier la technique au signe lui fait prendre une ampleur qui accentue encore les enjeux technoscientifiques contemporains. La provocation technique interpellant l'homme semble lui demander de rendre ses propres comptes. La banalisation du langage technique qui s'ensuit n'est qu'un effet retour s'aveuglant sur ce que la technique exprime de plus extrême, de plus inquiétant. D'où l'idée commune que la technique est un instrument, pas un signe, qu'elle n'enseigne rien et en quelque sorte ne fait pas parti du système symbolique par lequel le Dasein se déploie au monde.

Or nous amenons la technique au signe dans un autre but, précisément celui de dévoilement : si nous disons que la technique penche ontologiquement du côté du signe, ce n'est pas pour l'atténuer et la maîtriser. Participant à la grandir, nous ne voulons pas pour autant en mésestimer le danger, l'inquiétant, l'étrange. Il s'agit d'une forme du possible, duquel justement il est important de se préoccuper pour se le réapproprier, au lieu de continuer à faire de la technique cet objet instrumental. Dominique Lestel souligne « que traiter la technologie comme si elle était autonome relève d'une auto-prophétie un peu fantasmagorique. Quelle est la différence entre l'autonomie des machines et l'abdication de la responsabilité humaine ?⁸⁵⁶ » Cette interpellation pro-vocante de la technique envers l'homme est un signe, nécessitant pour être compris une conversion du regard. Si la technique discourt l'homme, s'adresse à l'homme, ce n'est pas à propos d'elle-même et pour lui demander de l'analyser, mais à propos de l'homme lui-même. C'est ici précisément que se dessinent les racines philosophiques de la technique. La technique est

⁸⁵⁵ (Hottois, 1984, p. 76)

⁸⁵⁶ (Lestel, 2013, p. 150)

un signe opérant en ce qu'elle exprime l'être qui la formule. Le phénomène humain est découvert par le phénomène technique. Pour résumer ces derniers éléments, la technique pro-vocante, mode du dévoilement, révèle précisément le message phénoménologique : le Dasein être-au-monde s'ouvre ontologiquement sur cette clairière du possible, comme espace communicationnel avec lequel il *correspond*, au double sens de s'assimiler au monde et d'interagir avec lui.

Soulignons une geste importante en conclusion : le même constat chez Heidegger, Sloterdijk, Simondon d'une perte de sens de l'humanisme nécessitant sa réactualisation et la formulation d'un signe technique qui puisse faire sens dans la sphère humaine. Si Simondon considère que l'humanisme *en dedans de son essence même* oublie la réalité humaniste de l'objet technique, il faut en conclure non seulement que l'humanisme tel qu'il est classiquement entendu est incomplet, mais que de cette incomplétude il n'est plus identique à lui-même : autrement dit, *l'humanisme classique n'est pas humaniste*.

Cette analyse nous permet de questionner la pertinence de l'interdit technologique et de montrer que les imaginaires techniques sont très probablement humanistes, à tout le moins culturels. Car l'intermédiaire technique est au centre de la culture humaine, en tant que médium « d'une spatialisation à laquelle la technique participe pleinement, via un vaste déploiement dont l'artificialité est propice à couvrir la vie humaine⁸⁵⁷. » Nous retrouvons ici non plus à une définition restreinte de la culture comme le vecteur de socialisation symbolique, discursive, basée sur le langage et la communication ; mais bien la définition étymologique de la culture. À savoir le mot latin *cultura* (qui veut dire « habiter », « cultiver », ou « honorer ») lui-même issu de *colere* (cultiver et célébrer). Cette étymologie suggère que la culture réfère, en général, à l'intégralité de la sphère d'existence de l'homme, en ce qu'elle est produite et soignée (donc habitée) par l'homme. Cette acception ne saurait renier la technique par principe, à entendre la technique comme l'une des activités fondamentales de l'être humain sur son milieu et dans son temps.

*

Pour conclure sur ces chapitres d'importance, qui répondent à ceux du milieu et de la temporalité technique, il convient de faire écho à notre introduction relative à la *culture*, afin de réintégrer la métaphysique de la technique que nous déployons dans cet ensemble qu'est la sphère d'existence de l'homme.

Penser que la technique ne porte pas réalité humaine et se contente d'être instrument au mieux ou, au pire, aliénation, c'est donc *refuser droit de cité à l'anthropotechnie*. Pour lui accorder ce droit, ou du moins cette place dans la sphère symbolique de l'homme, le propos introductif de Simondon condamne la culture qui s'est « constituée en système de défense contre les techniques⁸⁵⁸ » sur un point de mécompréhension significatif et révélateur : « cette défense se présente comme une défense de l'homme, supposant que les objets techniques ne contiennent pas

⁸⁵⁷ (Duclos, 2016, p. 44)

⁸⁵⁸ (Simondon, 1989, p. 9)

de réalité humaine⁸⁵⁹. » À l'inverse, nous tâchons de clarifier en quoi la technique est une composante ontologique structurelle de l'humain – sans technique, pas d'expression de l'homme dans le monde. Les précédents développements laissent effectivement entendre que la sphère technique ne se limite pas à certains comportements concrets qu'adopterait l'homme (assembler des matériaux pour en faire *autre chose*, l'outil), mais qu'il s'agit d'un mouvement qui lui est absolument essentiel. La technique ne se résume pas à l'habileté de manipuler ou d'intelliger, et l'objet technique lui-même est le prédicat d'un mouvement fondamental, ce qui nous permet de dire avec Barthélémy que Simondon repense magistralement l'homme comme ce vivant dont le modèle d'individuation est « une relation dont l'objet technique est le "support"⁸⁶⁰. » Il s'agit en somme de reconnaître le droit à la technique de *faire culture*, et à l'objet technique d'être objet culturel. L'objet technique ne peut faire l'objet d'une connaissance adéquate que s'il est appréhendé comme objet culturel, et plus précisément comme objet d'une culture technique. Il faut distinguer cette culture technique d'une culture *technicienne* ou de ce que Simondon appelle un « savoir technique⁸⁶¹ », qui n'est que la connaissance mécanique, physique ou matérielle de l'objet technique, et se borne à en saisir les modalités de fonctionnement.

L'enjeu ne se limite pas à la bonne compréhension de l'ontologie de l'objet, à établir quel est le genre d'être de l'objet technique. Il se proroge bien plutôt à l'entente de la condition humaine dans son contexte technique, c'est-à-dire plus concrètement dans son milieu ambiant et associé.

La culture technique environnant et poussant l'homme fait finalement la synthèse d'un « symbole », au sens greco-antique de *symbolon*, c'est-à-dire de ce qui fait avant tout *signe de reconnaissance*. C'est en sa spécificité technique que se *reconnait et s'identifie à lui-même* l'homme. Ici, la question du symbole avance ou élève, en réponse à Lafitte qui considérait la technique comme un problème social⁸⁶² (donc politique), la technique sur le plan existentiel. Le social n'est ici que ce qui découle justement du développement de règles, de sociétés, de législations issues de la technique. Selon Simondon, la phase technique précède finalement la naissance d'une communauté, et c'est peut-être en ce sens pré-historique que Leroi-Gourhan omet de l'entendre quand il en fait simplement (et hâtivement peut-être) le *symptôme* du milieu interne qu'est l'homme dans son inscription ethnologique. « La technique est une phase, je dirai, *primitive* ou bien *première*⁸⁶³. » Carrozzini nous rappelle ici que, pour Simondon, la phase technique provient de la phase magique, entendue comme première interface du rapport entre

⁸⁵⁹ (Simondon, 1989, p. 9) Dans un texte postérieur, il précise : « la culture devient règne des fins, et la technique tend à être un règne des moyens qui doit perpétuer un être tenu en tutelle par le règne des fins ; la technique est en situation de domestication par rapport à la culture, comme une espèce asservie. » (Simondon, 2014b, p. 317)

⁸⁶⁰ (Barthélémy, 2006, p. 3)

⁸⁶¹ (Simondon, 1989, p. 20)

⁸⁶² « Et avant tout, la technique est un problème social. » (Carrozzini, 2009, p. 39, Extrait des notes personnelles de Jacques Lafitte, note du 9 mars 1936, p. 1 du texte dactylographié.)

⁸⁶³ (Carrozzini, 2009, p. 40) L'auteur souligne.

l'homme et le monde. Ceci accentue la valeur ontologique qui est accordée à la technique, comme manière pour l'homme de se situer dans le monde – d'habiter. L'important est alors de repenser les techniques *avec* l'homme (et non contre ou pour), en les concevant d'une part dans leur aspect géographique ou économique, c'est-à-dire comme le produit de causes extrinsèques (tel vaccin créé pour tel virus, telle production pour telle demande), d'autre part « comme la réalisation concrète d'un domaine autonome de réalisation humaine⁸⁶⁴. » En somme, quand Lafitte écrit d'une traite, catégoriquement ; « sans homme, pas de machine ; pas d'homme sans machine⁸⁶⁵ », il n'évoque aucune dépendance instrumentale, mais bien une interdépendance ontologique faisant retour à l'aristotélisme : si l'intelligence humaine n'est pas apte à concevoir la *potentia* substantielle de la main, il n'y a pas de main – quand bien même l'instrument main est à disposition – et partant, sans cette main à teneur existentielle, il n'y a pas d'homme pour qui l'instrumentalité manuelle serait une base anthropologique.

**

À l'aune de cette réflexion, nous soutenons la thèse suivant laquelle nos imaginaires aujourd'hui et pour la première fois ne peuvent être autrement que techniques. La transfiguration de la perception de l'humain repose avant tout sur la critique de la notion de nature humaine, qui doit être dépassée pour éviter l'imposition d'une essence innée à l'homme. Il est impossible de déclarer par exemple de l'homme qu'il est animal social, ou raisonnable, ou libre, etc., sans par-là écarter de fait une partie de l'humanité et retourner au paradoxe de départ : il n'y a pas de qualité accidentelle qui semble commune à tous, bien que la substance homme existe *de facto* – d'une part dans la réunion phénotypique d'une même espèce *Homo*, d'autre part dans la reconnaissance commune de l'autre comme homme. En conséquence, l'innéisme sous-jacent à la notion de nature doit être invalidé pour rappeler la prétention universalisante des sélections de lois qui sont appliquées à l'homme. En effet, la sphère d'existence humaine repose sur de nombreux processus (« culturels ») sélectifs et régulateurs, qui vont l'acclimater et le domestiquer à son habitat proprement humain. Pour mieux comprendre ce processus, nous sommes passés par une étude de cette question sous l'angle de l'histoire de la biologie.

L'homme est une espèce dont l'engendrement n'est que partiellement conditionné par la sélection naturelle. D'une part, la sélection naturelle favorise de nombreux comportements prosociaux – lesquels s'opposent finalement à la sélection naturelle, si l'on admet la relecture de Darwin par Patrick Tort, ou s'en éloignent tout simplement dans une perspective plus modérée. D'autre part, nous avons établi d'un point de vue philosophique que les structures psycho et physiologiques de l'homme n'englobent pas l'intégralité des schèmes de son développement ontologique. Pour que la main existe pour l'*Homo Faber* (et que l'*Homo Faber* existe grâce à la main), il faut certes que la main ait une forme organique appropriée, mais également qu'elle soit comprise ou saisie en sa potentialité fabricatrice, c'est-à-dire comme une structure apte à

⁸⁶⁴ (Carrozzini, 2009, p. 45)

⁸⁶⁵ (Lafitte, 1972, p. 119)

fabriquer. Cette assertion, qui s'appuie de façon assez classique sur la thèse de la néoténie [cf.α.I.B], confine en somme au refus des thèses rousseauistes de bon sauvage ou d'authenticité naturelle impliquant qu'un pré-humain pré-existe à son inclusion dans l'humanité. Il n'y a pas d'homme sans humanitas, c'est-à-dire sans tenue et maintien de soi dans l'humanité.

En cela, il nous semble nécessaire de reconnaître que l'humanisme est un processus de domestication à part entière, qui repose sur un imaginaire humaniste. Pourtant, on ne peut y occulter le phénomène technique. Car si la domestication de l'homme est selon Sloterdijk ce grand impensé de l'humanisme, la technique est selon nous ce *deuxième grand impensé* de l'humanisme et plus généralement de tout processus de domestication.

Afin de montrer l'importance de la technique, et des distinctions que vont tracer l'usage de processus de sélection actif ou passif rendus possibles via les objets techniques dans cette même domestication, nous avons introduit le conflit entre technique et culture, qui a tendance à ne montrer la technique que sous l'angle instrumental ou utilitaire. Un *interdit technologique* a fait de la technique un médium d'éducation, d'apprivoisement et de domestication inexistant et informulé dans la sphère culturelle humaine.

En effet, dans le rejet ou la mécompréhension de la technique par la culture, on discerne les racines du manque de cohérence ontologique de l'humanisme, celui-là même qui fait l'objet de la critique heideggerienne. Le constat de cette incohérence ontologique, de cette inadéquation de soi à soi, forme le terreau de l'explosion de l'horizon humaniste qu'entreprend Sloterdijk en relevant l'absurdité de la scission entre les lettres et la technique et, partant plus loin sur ce chemin spécifique, en s'attachant plus spécifiquement à l'anthropotechnique comme processus de structuration ou de domestication de l'homme.

Dépasser cet interdit technologique, c'est reconsidérer la technique dans la sphère existentielle de l'homme et faire droit de cité à l'anthropotechnie.

Ces éléments nous permettent en définitive d'établir en quoi cet élan de *réinterprétation* (ou de *traduction moderne*) du concept d'humanisme est fondamental pour la pensée philosophique de la technique, mais également pour l'introduction de mouvements bâtis aujourd'hui au-delà et envers l'humanisme (post-, méta-, trans-humanisme, etc.). Car l'interprétation par l'homme de sa propre humanitas dépend aujourd'hui de l'image que notre sphère d'existence (hautement technologisée) révèle. Celle-ci s'inscrit à la lumière de nouveaux paradigmes représentatifs : les *imaginaires techniques*. S'ils n'existaient pas auparavant (et peut-être étaient-ils rigoureusement impossibles à imaginer), ils forment à présent le cadre représentatif dominant de notre inclusion dans le monde.

L'action (qu'elle soit positive ou négative) constante et indéniable des hommes sur eux-mêmes, via les techniques, évolue donc aujourd'hui dans son *intensité*. Il n'y a pas de nouveauté absolue des bouleversements techniques. L'analyse de Sloterdijk, comme la nôtre, *est une théorie de la continuité, non des ruptures*. L'intensification de l'évolution des techniques est ici à voir comme une fluctuation, plutôt qu'une dislocation. Par ailleurs, cette fluctuation qui étend l'influence de la

technique était à la fois non nécessaire, à la fois virtuellement possible. Elle reste cohérente avec le mouvement général de l'évolution passée et future lorsqu'elle advient. Si la domestication de l'homme par l'homme n'apparaît pas brutalement, pour avoir toujours fait l'objet de prototechniques culturelles et technologiques, elle devient cependant plus simple et plus intense, et de ce fait ordinaire et avouée – c'est-à-dire faisant l'objet de recherches scientifiques et d'un domaine de réflexion économique, politique et éthique. Cette réalité est mise en exergue dans ses plus complexes débouchés par les nouvelles technologies, notamment celles permettant l'édition génomique dans les actuelles limites du possible technique. Si l'intermédiaire technique s'instaure au centre de la réalité humaine, c'est en tant que médium « d'une spatialisation immunisante à laquelle la technique participe pleinement – de l'outil de pierre aux plus récentes avancées biotechnologiques. Le processus par lequel l'homme fait du monde sa résidence repose sur un vaste déploiement technique et politique, sur la production d'un "effet de serre" propice à couvrir la vie humaine⁸⁶⁶. »

L'évolution majeure qui se profile aujourd'hui emprunte donc un chemin expliquant possiblement pourquoi, au lieu de réinventer un imaginaire, les critiques technophobes puisent dans une forme de langage collectif pour écrire leurs craintes sous la forme d'analogies mythologiques (Faust, Prométhée, etc.) ; c'est le rapport de l'homme à la technique et à sa puissance poétique qui change. Il faut entendre cette ère « du monstrueux » moins en ce qu'elle provoque ou choque qu'en des termes plus canguilhemien où l'anormal, qui se mon(s)tre et reste insolite, « peut aussi évoquer le sublime⁸⁶⁷. » C'est donc bien l'intensité du recours à la technique et l'intensité de ce que celle-ci permet qui évolue aujourd'hui dans des mesures inconnues et imprédictibles auparavant ; car si les outils ont permis à l'homme de se distancier de l'immédiateté des choses, Sloterdijk envisage cependant « la montée de l'artificialité dans toutes les dimensions de l'existence⁸⁶⁸. » Voilà pourquoi, selon Sloterdijk et Michaud, il ne suffit plus d'admettre que l'homme résulte de sa propre domestication à l'intérieur de sa sphère (éducation, acculturation, socialisation, techniques diverses, etc.) ; il faut également formuler le code de l'anthropotechnie. Les questions pratiques ne sont pas ou peu traitées dans leurs ouvrages ; qui pourrait/devrait décider des axes à donner à la direction des modifications de la sphère humaine, comment agir, quels buts viser ? Elles sont néanmoins évoquées voire soulignées, à défaut d'être résolues. Sloterdijk écrit par exemple : « mais l'évolution à long terme mènera-t-elle à une réforme génétique des propriétés de l'espèce – une anthropotechnologie future atteindra-t-elle le stade d'une planification explicite des caractéristiques ? L'humanité pourra-t-elle accomplir, dans toute son espèce, un passage du fatalisme des naissances à la naissance optionnelle et à la sélection prénatale ?⁸⁶⁹ » Pour tenter de répondre à ces questions tout en laissant la solution ouverte, il fait appel à Platon, dont le bon politicien exerce un pouvoir pastoral. « Le seigneur platonicien trouve la raison de son état de seigneur dans le seul savoir royal de l'élevage, c'est-à-

⁸⁶⁶ (Duclos, 2016, p. 44)

⁸⁶⁷ (Michaud, 2006, p. 35)

⁸⁶⁸ (Michaud, 2006, p. 35)

⁸⁶⁹ (Sloterdijk, 1999, p. 51-52)

dire dans un savoir d'expert, de la nature la plus rare et la plus pondérée qui soit⁸⁷⁰. » Cependant, l'analogie du berger au troupeau faiblit dans le contexte d'une modernité qui ne voit pas nécessairement la hiérarchie paternaliste (patron-ouvrier) avec bienveillance, et qui refuse le sous-texte divin (Or, « que subsiste-t-il quand les dieux se sont retirés ?⁸⁷¹ ») dans le seigneur dont parle Platon.

On comprend aisément en quoi cette relecture philosophique de l'interdit technologique, à présent autorisé *de facto* dans la question humaniste, mène aux problématiques contemporaines entourant les mouvements se positionnant *par rapport* à l'humanisme, comme les trans-, post-, méta-, ab-humanisme. Effectivement, l'explosion de l'horizon humaniste que se propose d'acter Sloterdijk ne se cristallise-t-elle pas dans cette pluralité de miroirs brisés et déformants, ces mouvements de pensée dont la dynamique a pris corps : transhumanisme, posthumanisme, métahumanisme, etc. ? Depuis le développement de ces *imaginaires techniques* aujourd'hui prédominants, on voit apparaître des structures qui sont la conséquence logique du dépassement de l'humanisme classique et de la prise en compte (émergente peut-être au début du siècle dernier mais qui n'est plus à prouver aujourd'hui) de la technique dans la réalité culturelle de l'homme.

Ainsi, l'ensemble des éléments ontologiques mis en place durant ces chapitres, afin d'explicitier la façon dont nous construisons notre étude de l'objet technique, mais aussi de la temporalité et du milieu humain, mènent finalement à l'exemple « échantillonnaire » qui fait la dernière partie de notre étude, à savoir la compréhension ontologique et phénoménologique qui peut être faite du transhumanisme. Il est douteux que le transhumanisme ne fasse que poursuivre ou concrétiser un mouvement issu de la modernité technique. Il s'agit d'un système de pensée irréductible, dont la proposition de mesures futures apparaît comme le corrélat correctif du présent. L'appréciation des mouvements transhumanistes ne peut donc être réservée aux instances socio-politiques et éthiques, et nécessite *a minima* une lecture philosophique.

⁸⁷⁰ (Sloterdijk, 1999, p. 49)

⁸⁷¹ (Michaud, 2006, p. 31)

Partie δ

Variations formelles d'une
humanité technique : les
structures finies.

Cette partie vient appuyer le passage difficile d'une pensée de l'humain sous-tendue par l'*humanitas* classique, à une pensée du transhumain comme figure non moins réelle et en devenir de l'humanité contemporaine. Elle s'attache par conséquent à redéfinir le transhumanisme, afin de mener à une pensée du transhumain comme ce qui va synthétiser la réactualisation métaphysique de la pensée de l'être de l'homme, et plus spécifiquement des structures finies qui en délimitent l'ontologie : à savoir la corporéité matérielle et la finitude temporelle. Ce questionnement vient à nouveau se diviser en spatialité et temporalité pour céder à la linéarité formelle qu'impose la rédaction de cette thèse, mais doit toujours être compris comme la superposition du monde par le temps, et réciproquement. S'il a pu être dit que les formes d'imaginaires techniques comme le transhumanisme ne sont qu'une compréhension partielle de la matérialité et de la temporalité humaine, précisément parce qu'elles s'attachent à en dépasser la corporéité et la finitude et donc à désincarner la biologie humaine via l'augmentation technique, nous allons montrer en quoi ce jugement hâtif ne résiste pas à l'analyse d'un questionnement d'ordre véritablement métaphysique.

Nous allons montrer que le transhumanisme permet au contraire de revitaliser la pensée du corps et du temps humain, précisément dans lorsqu'il prend en charge d'en dépasser les structures finies. Le transhumanisme révèle ici une expérience d'apprentissage du regard, participant d'une tentative de reconquête de la plasticité, tant matérielle (corps) que temporelle (finitude, eschaton, etc.) de l'humain.

Pour commencer, nous allons présenter en quoi le transhumanisme ouvre le dualisme corps-esprit à la phénoménologie du vécu. L'homme comme monstration de la *cogitatio* n'est plus mis en rapport avec les choses comme supports de l'*extensio*. Au contraire, l'homme comme incarnation du *là* au monde, comme produit inachevé et souple entrant dans un vaste système de renvois symboliques et matériels, est mis en relation avec les artefacts comme environnement captable et malléable. Car l'appréhension et la compréhension par l'homme des modalités plastiques de sa propre *humanitas* dépendent aujourd'hui de l'image que notre sphère d'existence, hautement technologisée, vient dévoiler. Nous retrouvons ici la nécessité que nous avons eu de réinvestir l'approche existentielle de l'habitat humain, par l'anthropologie et l'éthologie, pour défendre l'idée que l'humain n'est existant que parce qu'il est également un vivant en un milieu. Cette même nécessité fait jour avec la conception phénoménologique du corps propre, au-delà de ce Dasein désincarné que critique Plessner, et dont la mise en lumière de la plasticité ontologique nous pousse à déconstruire les prémisses d'une philosophie de la nature humaine, fondée sur la distinction substance/qualités, afin de recontextualiser les apports d'une phénoménologie de l'existence vécue.

Nous allons donc montrer que la relation que le transhumanisme entretient au corps ne se limite pas au corps biologique, mais précisément à l'augmentation de ce corps biologique *en tant qu'il est vécu* et qui, s'il doit effectivement être le sujet de modifications anthropotechniques, ne l'est pas par simple volonté d'annihilation de la biologie mais en vertu de la récupération du statut de personne. C'est en cela que le corps transhumaniste cherche transcender sa corporéité stagnante qui le ramène concrètement aux limitations biologiques du vivant. Par ce mouvement, nous défendons l'hypothèse que la pensée transhumaniste fait plus que de dépasser symboliquement et matériellement la « nature » humaine. Il propose au contraire le réinvestissement d'une paradoxale « nature technique », dont la définition plastique entre en contradiction avec l'idée de nature elle-même. Il n'est pas meilleure exemplification des difficultés que soulève ce paradoxe que la manière dont le transhumanisme

questionne de la mortalité, comme maladie biologique qui doit être guérie par les moyens de l'anthropotechnie.

Nous allons en conséquence expliciter en quoi la déconstruction de cette disposition du *là* face à sa finitude comporte un risque, celui de décomposer les fondements humains de l'horizon temporel sur lequel il s'inscrit. En posant la question à partir de l'analytique existentielle du temps humain, nous soutenons que l'approche transhumaniste de l'im/amortalité évacue le statut ontologique de la finitude sitôt qu'il imagine d'en supprimer la réalité biologique. Le fait pour le transhumanisme, à l'instar de nombreuses dynamiques religieuses ou métaphysiques avant lui, de rechercher à supprimer la mortalité et à dépasser la finitude humaine, trahit selon nous l'importance structurelle de la projection temporelle de l'humain.

Mais afin d'introduire ces analyses phénoménologiques les enjeux techniques des structures finies de la matérialité et du temps, que le transhumanisme vient éclairer par de nouvelles lumières, nous devons commencer par définir pour le lecteur cet ensemble hétéronome de mouvements et la façon dont il s'inscrit dans le paysage contemporain. Il est à noter que, comme indiqué par la mention [cf. Annexes, Figure F], la plupart des déclarations transhumanistes évoquées dans ces pages sont disponibles en annexes de cette thèse.

I. L'imaginaire technique et ses avatars transhumanistes, une introduction.

« Ce dont [l'Homme] a le plus immédiatement besoin c'est de s'assurer [...] que l'espèce de dôme (ou de cône) temporo-spatial où son destin l'engage n'est pas une impasse où le flot de la Vie terrestre va s'écraser et s'étouffer sur lui-même ; – mais que ce fuseau cosmique correspond, au contraire, au rassemblement sur soi d'une puissance destinée à trouver, dans l'ardeur même dégagee par sa convergence, la force suffisante pour percer toutes limites en avant,

– quelles qu'elles soient⁸⁷². »

~ Teilhard de Chardin

A. Origines et concrétisations du concept.

Comme nous l'avons montré, l'enjeu de notre thèse ne se limite pas à la bonne compréhension de l'essence de la technique indépendamment de l'homme, mais cherche également à dessiner la question du rapport ontologique que l'homme entretient avec la technique. Il s'agit ici de questionner ce que veut dire être humain, d'une part, mais également 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, à la question du rapport essentiel entre l'homme et la technique ?

Nous avons mis en avant l'idée que notre compréhension métaphysique du monde impacte la façon dont nous agissons en retour. Si nous voyons la technique comme un moyen d'expression, de réalisation et de changement de l'homme, il y a fort à parier que certaines considérations éthiques et socio-politiques vont en découler. En conséquence, notre étude ne se focalise pas sur un objet contemporain digne de questionnements (tel le transhumanisme, l'eugénisme, la thérapie et l'augmentation, l'ingénierie génétique), mais ouvre si l'on veut ces objets au champ de l'ontologie (technicienne) de l'humain, par les moyens de la métaphysique, de la phénoménologie et de la philosophie de la technique.

Nous en arrivons ici plus précisément à l'étonnement transhumaniste. Dans la lignée de Platon, Sloterdijk fait de la philosophie ce royaume d'étonnement, cette « méditation de l'état d'exception⁸⁷³ » qui la différencie de la pensée vulgaire (au sens de *vulgate*). Il décrit l'étonnement phénoménologique à partir d'Heidegger, dont la pensée, non sans rappeler l'absurde camusien développé plus tard, porte « sur le "que", lequel s'enflamme face à la donnée qu'est le

⁸⁷² (Teilhard de Chardin, 1956, p. 221)

⁸⁷³ (Sloterdijk, 1999, p. 75)

monde⁸⁷⁴. » L'étonnement philosophique, et phénoménologique en particulier, interroge dès lors la pensée et l'existence de l'être, ou plutôt s'interroge face à l'existence de l'être, donc de l'ensemble des étants en ce qu'ils sont. Si Sloterdijk enchaîne directement cette pensée à l'étonnement philosophique que suscitent les bouleversements mondiaux et les avancées scientifiques, bornons-nous à montrer que, dans l'histoire contemporaine, le transhumanisme est aussi actuel et concret que tout autre étant et participe de fait d'une forme de réalité, voire participe de l'orientation et du moule formel de celle-ci.

Le lien entre la question de la technique et le transhumanisme est évident. Ce qui l'est tout autant, dès lors, c'est la nécessité que nous avons eue de basculer d'une analyse ontologique du rapport de l'homme à la technique, à l'analyse philosophique et phénoménologique du transhumanisme, en raison d'un simple étonnement philosophique. Comme annoncé en introduction, notre étude repose sur l'hypothèse selon laquelle, afin de comprendre l'émergence de phénomènes comme le transhumanisme (ou posthumanisme, métahumanisme, abhumanisme, etc.) nous avons besoin d'une lecture philosophique du phénomène de la technique, laquelle nécessite d'interroger les racines anthropologiques et ontologiques de la technique elle-même, et son inscription dans la sphère d'existence de l'homme. L'importance d'une telle discussion philosophique semble évidente dès lors que le transhumanisme est considéré comme un outil pertinent pour le débat contemporain autour du rapport entre la technique et la (re)définition de l'homme. Le transhumanisme manifeste l'urgence d'un système de questionnements théoriques et empiriques dont il serait préjudiciable et inopérant d'occulter l'intensité. Malgré leur possible décrédibilisation médiatique, les mouvements transhumanistes interrogent la réalité du monde et de la sphère humaine. Dénigrer a priori au transhumanisme son droit de faire objet philosophique empêche non seulement de penser le transhumanisme et sa genèse dans le champ technique, mais aussi et par extension de penser l'homme même, en tant qu'il est dévoilé en partie par la technique et les mouvements transhumanistes. Nous postulons donc qu'il existe en somme un *questionnement ontologique sous-jacent au cœur même des plaidoyers transhumanistes*, et c'est ce cœur ontologique qu'il convient au propos philosophique de saisir, d'entendre et de dévoiler clairement. C'est lui que nous appelons proprement cet « étonnement transhumaniste ». Car c'est finalement la question de la modernité technique que le transhumanisme pose, comme chaque époque la posa à son tour. Et si la forme que prend cette question peut susciter l'étonnement, il revient pourtant au philosophe d'en ajuster les contours.

⁸⁷⁴ (Sloterdijk, 1999, 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*. » (Sloterdijk, 1999, p. 77)

1. Ascendances et héritages.

De nombreux excellents travaux dépeignent en détail la façon dont s'entend le transhumanisme, en axant leur réflexion sur un effort encyclopédique ou définitionnel⁸⁷⁵. Étant donné la multiplicité de formes que prend le transhumanisme, il est nécessaire d'établir sa définition, ce qui est entendu par ce mot dans notre thèse et les amalgames qu'il convient d'éviter lors du traitement de ce sujet.

Les origines du mot « transhumanisme » ont été discutées et mises en perspective par de nombreux auteurs. Nous avons dit en introduction générale que le *Paradis* Chant 1 de Durante degli Alighieri, dit Dante, contient déjà le mot *trasmunar*, lequel renvoie à une forme de transcendance au-delà de l'humain. Dante écrit : « *trasmunar significar per verba non si poria* », dont une traduction pourrait être : « s'élever au-dessus de l'humain ne peut se décrire par des mots⁸⁷⁶. » On trouve également des mentions à la « transhumanité⁸⁷⁷ » chez Teilhard de Chardin. Entre 1880 et 1930 certains intellectuels forment, sans pourtant s'organiser officiellement, ce que l'on trouve chez Howard P. Segal sous le nom d'« utopistes technologiques⁸⁷⁸ », ce qui pourrait sans contradiction s'apparenter à une forme de réflexion transhumaniste avant l'heure.

Mais dans ce qui anticipe son acception actuelle, le mot transhumanisme apparaît d'abord sur la scène intellectuelle française dans les années 30, notamment chez Jean Coutrot : on en trouve une trace dès les Entretiens de Pontigny (Yonne), dont Coutrot était l'organisateur en mai 1939. Cependant, ce terme est plus classiquement ramené à Julian Huxley dans son texte *Transhumanism* de 1957. Il faut noter que Coutrot a fondé en France le Centre d'Étude des Problèmes Humains sous le patronage d'Aldous Huxley, frère de Julian Huxley. Une circulation des idées et du terme transhumanisme a pu s'effectuer entre Coutrot et les deux frères. Le texte *Transhumanism* de Julian Huxley [cf. Annexes, Figure 1], pour sa part, consiste en la réécriture de *New Bottles for New Wine: Ideology and Scientific Knowledge* de 1950, qui ne comporte pas

⁸⁷⁵ Pour citer plusieurs sources incontournables, notamment francophones, qui s'attachent à expliciter la différence entre le transhumanisme en Europe et dans les pays anglo-saxons, ou à marquer la différence entre transhumanisme et posthumanisme, humanisme, ou autre métahumanisme, nous renvoyons à : Bostrom, N. 2005. A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), 1-25; Damour, F. 2019. *Le transhumanisme. Histoire, technologie et avenir de l'humanité augmentée*, Eyrolles, Paris ; Damour, F., & Doat, D. 2018. *Transhumanisme. Quel avenir pour l'humanité ?* Le Cavalier Bleu, Paris ; Dard, O., & Moatti, A. 2016. Aux origines du mot « transhumanism ». *Futuribles*, 413 ; Dorthe, G. 2019. *Malédiction des objets absents. Explorations épistémiques, politiques et écologiques du mouvement transhumaniste par un chercheur embarqué*. Université de Lausanne, Suisse ; Hottois, G. 2017. *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris ; Hottois, G., Missa, J.-N., & Perbal, L. 2015. *L'Humain et ses préfixes. Une Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris ; Sorgner, S. L., & Ranisch, R. 2014. *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Peter Lang Edition, Frankfurt am Main.

⁸⁷⁶ (Pinchard, 2015)

⁸⁷⁷ (Teilhard de Chardin, 2001)

⁸⁷⁸ (Segal, 1993, p. 118)

encore le terme « transhumanisme ». Mais les deux articles sont indiscutablement liés, avec inclusion dans le second du terme transhumanisme qu'Huxley n'utilisait pas encore au début des années 50. En effet, l'article *Transhumanism* porte la mention « Copyright, 1957, by Julian Huxley. Reprinted by permission from Julian Huxley and Harper & Brothers, New York. Originally titled *New Bottles for New Wines*, reprinted as Mentor Book by arrangement with Harper & Brothers under the title *Knowledge, Morality & Destiny*⁸⁷⁹. » Huxley renonce plus tard à utiliser le terme transhumanisme, probablement étant donné sa récupération. Il y a notamment dans sa vision du trans- une dimension collective, sociale qui n'est plus (ou moins) présente dans le transhumanisme de la fin du XX^{ème} siècle et du début du XXI^{ème}.

Élément d'importance pour notre axe de recherche, le néologisme transhumanisme a déjà été « préparé par l'expression "evolutionary humanism"⁸⁸⁰ » d'Huxley, selon Gilbert Hottois. Si le terme evolutionary humanism antécède le terme transhumanisme, aucune notion de but final n'y préexiste à la racine. Au contraire, cette première source donne l'idée d'un processus en constante réalisation et continuité (evolutionary), en accord en somme avec le parcours professionnel d'Huxley lui-même, biologiste spécialiste de la question de l'évolution, c'est-à-dire d'une pensée du changement non focalisée sur une période figée dans le futur lointain – comme souvent l'idée de transhumain comme but final de l'évolution transhumaniste le laisse à penser.

Voilà ce qu'il en est des quelques éléments introductifs à la naissance du terme transhumanisme. Mais bien entendu, ce n'est pas ce concept qui fait lui-même histoire : il est récupéré, renouvelé, révisé mais également entretenu par les différents mouvements aujourd'hui construits à partir de cette idée d'une transcendance ou d'une amélioration de l'humain devant notamment passer par les nouvelles technologies. Il convient donc d'explicitier en quelques pages ce que sont exactement ces descendants des principes symbolisés d'abord par le concept de transhumanisme ; et même, reprenant Jean-Yves Goffi, devrions-nous parler « de la pensée (ou de l'idéologie ? ou de la philosophie ? ou du mouvement ?) transhumaniste⁸⁸¹ » ?

Pour notre part, nous employons et avons employé durant cette étude l'expression de « mouvements transhumanistes⁸⁸² » pour souligner la diversité tant politique qu'éthique et sociale de la nébuleuse transhumaniste. Le transhumanisme entretient un discours florissant, parfois contradictoire, sur sa propre pensée ou sa propre idéologie. Cette absence d'unification ouvre la possibilité de prolifiques discussions. S'il est important de mentionner cette diversité à l'intérieur même du mouvement transhumaniste, c'est parce que le transhumanisme ingénierial de Coutrot

⁸⁷⁹ (Huxley, 1950)

⁸⁸⁰ (Hottois, 2017, p. 36)

⁸⁸¹ (Hottois et al., 2015, entrée « Transhumain », p. 156)

⁸⁸² Nous avons retrouvé cette formulation chez Nick Bostrom, ainsi que dans l'excellente thèse de doctorat de Dorthe, G. (2019). *Malédiction des objets absents. Explorations épistémiques, politiques et écologiques du mouvement transhumaniste par un chercheur embarqué*. Université de Lausanne. L'auteur part d'un questionnement philosophique rigoureux pour proposer une analyse de terrain sur la diversité et les caractéristiques des « mouvements transhumanistes » à proprement parler.

diffère de l'evolutionary humanism d'Huxley, lequel diffère du suprahumanisme théiste de Teilhard de Chardin, qui diffère bien entendu de l'extropianisme de Max More, du techno-progressisme californien ou de la Singularité de Kurzweil.

L'émergence de ces divers mouvements peut être retracée. Si on le considère pour le moment en tant que mouvement intégré dans un certain nombre d'associations et de groupes militants, l'une des origines socio-culturelles fait remonter le transhumanisme aux mouvements de contre-culture californienne des années 1960, à partir desquels il s'est organisé sous l'impulsion de l'extropianisme de Max More. Aujourd'hui, en dehors des associations européennes et américaines locales, dont l'Association Française du Transhumanisme (AFT), le transhumanisme est schématiquement représenté par deux pôles au rayonnement mondial : le pôle californien autour de Raymond Kurzweil et de sa Singularity University, et le pôle britannique autour du Future of Humanity Institute de Nick Bostrom. Le mouvement, ou ce qu'il convient dès à présent d'appeler *les* mouvements transhumanistes, fédère ou interroge également diverses personnalités indépendantes ou partisans que nous avons pu mentionner dans cette thèse et qui ont participé à sa renommée, par exemple Marvin Minsky, William Sims Bainbridge, Hans Moravec, Julian Savulescu, John Harris etc.

Il est enfin nécessaire de mentionner l'essor des questions que posent les mouvements transhumanistes suite à la parution de plusieurs rapports européens lui ayant accordé une plus grande visibilité publique. On peut signaler la sortie en 2002 du rapport de Roco et Bainbridge, *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*⁸⁸³, qui insiste sur l'indifférenciation des matières (inerte, vivante, biologique, artificielle, etc.) au niveau nanométrique et sur les possibilités qu'ouvrent les technosciences en semblant converger vers cette échelle. Les exemples de technologies émergentes sont nombreux et peuvent parfois relever de la science-fiction, mais le rapport souligne surtout que ces possibilités sont soumises à la volonté politique d'engager les moyens nécessaires à leur développement. Il opte pour une vision positive de ces recherches en regard de l'amélioration des conditions de vie humaine : « le succès de ce domaine prioritaire des technologies convergentes est essentiel pour le futur de l'humanité⁸⁸⁴. » On trouve ici une perspective éminemment transhumaniste. L'optimisme technophile de ce rapport a suscité l'inquiétude et appelé une réponse des USA qui a publié en 2003 le rapport *Beyond Therapy*⁸⁸⁵, présidé par George W. Bush et à la source duquel on trouve plusieurs auteurs explicitement techno-sceptiques ou bioconservateurs, comme Francis Fukuyama, Michael Sandel et Leon Kass. La résignation et l'acceptation de la finitude humaine y sont mises en avant comme des éléments constitutifs de notre entendement, dans une perspective que Gilbert Hottois qualifie « d'inspiration spiritualiste à tendance religieuse⁸⁸⁶. » Ce rapport détermine strictement les bornes de la santé et s'oppose à tout usage non thérapeutique de la biomédecine, s'opposant *de facto* aux

⁸⁸³ (Bainbridge & Roco, 2002)

⁸⁸⁴ (Bainbridge & Roco, 2002, p. XIII)

⁸⁸⁵ (The President's Council on Bioethics, 2003)

⁸⁸⁶ (Hottois, 2014, p. 14)

vellités d'amélioration humaine hors cadre médical. Le rapport Roco et Bainbridge a également invité à une réponse de l'Union européenne en 2004, avec le rapport *Converging Technologies – Shaping the Future of European Societies*⁸⁸⁷ rendu par Alfred Nordmann, qui articule les limites de la convergence et la dimension de risque des modifications proposées. Ce rapport met en avant l'aspect prioritaire du développement des connaissances de l'homme et de son environnement, en opposition à la superfluité de l'augmentation humaine. Mais en 2009, le Parlement européen soumet le rapport *Human Enhancement*⁸⁸⁸ qui fait date dans la reconnaissance publique du transhumanisme, en le comptant parmi les acteurs pertinents du débat relevant des nouvelles technologies, au même titre que les acteurs ayant des intérêts technoscientifiques (NSF, NASA, etc.), militaires (DARPA, etc.), industriels et de développement, mais aussi philosophiques, éthiques et religieux. Ceci tout en rappelant et en admettant la différence de poids culturel et politique entre les mouvements transhumanistes et d'autres acteurs bien plus importants du débat, comme les institutions religieuses. Pourtant, les auteurs du rapport *Human Enhancement* pensent que ce déséquilibre de fait n'impacte pas la crédibilité des arguments que les mouvements transhumanistes avancent, car ils considèrent, comme le dit justement Hottois « que l'avenir de l'humanité se joue aussi au plan spéculatif et imaginaire, philosophique et religieux, inspiration et légitimation ultime de l'éthique et de la politique⁸⁸⁹. » Pour lui, le Grand Récit transhumaniste fait écho aux aspirations culturelles et sociales du développement de l'humanité que l'on trouve aisément dans ces rapports institutionnels. Et l'on aborde ici une possibilité de réunion de l'idée transhumaniste, malgré la diversité des mouvements précités. Le transhumanisme quel qu'il soit correspond toujours à une forme d'imaginaire technique spécifique.

Nous pouvons partir de l'idée d'une pensée ou d'une perspective transhumaniste dont l'un des prédicats est stable, et qui fluctue pour le reste entre les objectifs et théories de ce qu'il convient d'appeler différents mouvements transhumanistes. Cette définition sera utilisée ou sous-entendue lorsque nous mobiliserons la stabilité d'un prédicat commun pour comprendre la pensée transhumaniste au-delà des mouvements à vocation socio-politique qui y jouent. La perspective inhérente aux mouvements transhumanistes contemporains serait probablement la commune confiance en la *possibilité de l'amélioration humaine par les moyens de la technique et de la science*. Si cette expression fait consensus, les définitions internes de la nature de l'amélioration humaine et des moyens spécifiques d'y accéder sont en discussion et réévaluation constante. Nous aurions pu parler du *droit* de l'amélioration humaine par les moyens de la technique et de la science. Néanmoins, certains mouvements transhumanistes, comme Ray Kurzweil, envisagent des augmentations que l'homme ne maîtriserait que partiellement ou jusqu'à un certain point, ce qui laisse appliquer la notion de droit avec plus de circonspection. De même, nous aurions pu préciser l'amélioration *de l'humanité* par les moyens de la technique et de la science, car il est souvent considéré que les enjeux transhumanistes s'appliquent à l'humanité dans son ensemble.

⁸⁸⁷ (Nordmann, 2004)

⁸⁸⁸ (Coenen et al., 2009)

⁸⁸⁹ (Hottois, 2014, p. 21)

Cependant, certains auteurs mettent en avant la perspective libertaire d'une augmentation à échelle individuelle, comme Max More, plutôt que l'accession à un état amélioré de l'humanité en général. Aussi notre définition tente d'être idéologiquement neutre et rattachée ontologiquement à l'homme (possibilité de l'amélioration humaine) pour se détacher du cadre politico-juridique (droit à l'amélioration) et messianique (amélioration générale de l'humanité). Cette définition peut bien entendu être mise en tension et retravaillée, mais propose d'office une perspective élargie des problématiques qui peuvent en découler.

L'usage controversé du terme « transhumanisme » dans le discours public nécessite d'explicitier plus longuement ses recoupements et la façon dont nous utiliserons ce concept dans notre thèse. On trouve par exemple la mention suivante : « Le transhumanisme milite en faveur de l'éradication de la maladie et de la mort tandis que le posthumanisme, plus radical et néo-darwinien, attend la fin de l'espèce humaine et annonce la Singularité ou posthumanité qui lui succèdera⁸⁹⁰. » Sans invalider l'intégralité de cette définition, nous ne pouvons y réduire les termes qui nous préoccupent. Cela dit, une piste importante nous est donnée ici : l'auteur use d'une comparaison archétypale entre transhumanisme et posthumanisme pour mieux expliciter leur différence. Pourtant, le suffixe « humanisme » est-il si déterminant qu'il puisse faire figure de lien nécessaire permettant le rapprochement de ces deux concepts ? Selon nous, la mise en relation du concept de transhumanisme aux notions qu'il évoque aujourd'hui (humanisme, extropianisme, posthumanisme, abhumanisme, etc.) est effectivement une bonne porte d'entrée invitant à identifier les spécificités du concept. Dans le cadre de cette thèse, nous verrons que la composante historique, politique ou éthique des mouvements transhumanistes laisse la place à une réflexion philosophique. Ces éléments introductifs ne prétendent donc aucunement viser à l'exhaustivité, mais brosser une peinture en quelques traits des correspondances entre le transhumanisme et les mouvements auxquels il est parfois affilié.

2. Humanisme et Transhumanisme.

Les mouvements transhumanistes se réclament de nombreux auteurs des Lumières, tels que Condorcet, Pic de la Mirandole, ou Francis Bacon. Le progressisme social et scientifique fonde notamment leur espérance commune. L'intention de guérir les maladies, d'améliorer les capacités humaines, etc., poursuit le projet théorique de Condorcet, de Bacon, de Descartes. Comme le stipule la *Déclaration technoprogressiste* [cf. Annexes, Figure 3] issue du colloque Transvision de 2014, dans un effort de réunion et de mobilisation des différents mouvements transhumanistes, « Nous reconnaissant dans les promesses des Lumières, nous avons de nombreux homologues dans d'autres mouvements promouvant la liberté et la justice sociale [...] même si nous nous concentrons sur les possibilités radicales qu'offriront les technologies, sujet qu'ils mettent souvent de côté⁸⁹¹. » Un vaste débat existe autour de cette ascendance avec l'humanisme, entre la

⁸⁹⁰ (Munier, 2013c, p. 11)

⁸⁹¹ (Twyman et al., 2014). Pour la liste des signataires internationaux et la version intégrale anglaise, se référer au site de l'IEET : <https://ieet.org/index.php/IEET2/more/tpdec2014>, consulté le 21/05/2022.

proximité évidente de certaines valeurs (insistance sur la figure de l'homme et son perfectionnement, aspect éducatif et progressiste des enjeux, etc.) et la question du dévoiement de celles-ci (anticipation d'un transhumain qui ne serait plus l'homme humaniste classique, incorporation de procédés d'amélioration par de nouvelles technologies controversées, etc.). Comme l'anticipe le préfixe trans-, cet état de fait suggère simplement que les mouvements transhumanistes, sans s'identifier ni prétendre s'identifier parfaitement à l'humanisme, entretiennent une posture conflictuelle et complémentaire avec ce dernier. À cet égard, un élément mérite d'être souligné.

Dans une perspective humaniste classique, le sujet est caractérisé par son entièreté et son unicité, sa dignité de personne de laquelle on ne peut pas disposer, sa liberté intrinsèque dans un environnement déterminé, sa rationalité s'exprimant en termes politiques, juridiques et culturels, etc. Mis en rapport avec la technique, l'humanisme s'inscrit dans la lignée cartésienne d'un devenir « comme maîtres et possesseurs de la nature par les moyens de la technique et de la science⁸⁹² », établissant par là une relation hiérarchique fondamentale homme-technique-nature. Le sujet humaniste émane de l'Histoire et s'améliore par des moyens symboliques discursifs et institutionnels (éducation, langage, etc.). En contrepartie, ce sujet archétypal s'inscrit aujourd'hui dans une polémique de dépassement instaurée par les modalités de subjectivation que l'on pourrait qualifier d'anti- ou de trans- humanistes⁸⁹³. Le genre, la racisation, l'orientation sexuelle, la position sociale, etc., s'entrecroisent dans des relations de pouvoir disparates et inégales subsumant les composantes de liberté, de rationalité, d'historicité. Le transhumanisme et le posthumanisme s'inscrivent tous deux dans la lignée de ce discours dit anti-humaniste – sans pour autant être anti-humain ou anti-humanité. Par ailleurs, la mise en tension du sujet dans son rapport à la technique s'inscrit dans des débats aux circonstances inédites (Anthropocène, technosciences, avenir d'une humanité ayant déjà les moyens de sa propre destruction, etc.) qui remettent en question la possible stabilité et permanence de l'homme actuel. De ces nouveaux essais de définition émerge notamment la figure du transhumain.

Le concept de transhumain réfère à l'abstraction figurative issue des tentatives de dépassement de la notion d'homme telle que l'entend l'humanisme, à ceci près qu'il incorpore à cette tentative de dépassement l'émergence de l'anthropotechnie, ou plutôt la didactique de *l'interdit technologique* dont nous avons dit qu'il parcourait l'histoire de la domestication de l'homme par l'homme. Le transhumanisme interroge donc la notion d'homme à partir de son contexte technique. L'immersion du schème technique dans cet effort de redéfinition de l'homme s'effectue ici contre la tendance classique des philosophies et religions à en marginaliser l'impact symbolique. Comme le formule excellemment Yves Michaud, « le paradoxe contemporain est donc celui d'une vie technique au sein d'une pensée prétechnique⁸⁹⁴. » Le renversement de cette pensée prétechnique traditionnelle est l'un des enjeux primordiaux du transhumanisme. Voilà

⁸⁹² (Descartes, 1637/1937, VIème partie)

⁸⁹³ (Hottois et al., 2015, entrée « Antihumanisme », p. 26).

⁸⁹⁴ (Michaud, 2006, p. 46)

précisément pourquoi nous soutenons la réalité d'une transition ou d'un chevauchement entre ce que nous avons appelé imaginaires humanistes et imaginaires techniques. Le matérialisme transhumaniste évolue en réalité avec l'application des techniques. Il diffère donc d'un matérialisme scientifique cherchant à établir une théorie holistique expliquant les phénomènes à partir d'un système de lois statiques. La relation de l'homme à la technique n'étant plus hiérarchisée mais convolante, l'intervention de ce constructivisme technique submerge toute contextualisation anachronique de l'humanisme. Le concept de nature humaine, par exemple, est fondamental pour les bases d'une pensée de l'humanisme classique, puisque ce concept est la pierre d'achoppement que doit concrétiser le perfectionnement des sociétés humaines. Il devient en revanche quasi inopérant, nous l'avons montré [cf.γ.II.A], dans nos sociétés postmodernes. Or, ce sont celles qui développent aujourd'hui une pensée transhumaniste. Dès lors, ce n'est plus l'amélioration de l'humain ou le perfectionnement de la nature humaine qui est directement visé, mais la réalisation du transhumain, entendu ou bien comme humain en transition (transhumain), ou bien comme forme finale de l'évolution de l'humain (posthumain). Pour certains mouvements posthumanistes proches du transhumanisme, comme celui de la Singularité du Kurzweil, cet état de transition doit mener au posthumain, l'état final ou post-transitionnel de la condition humaine. Il s'agit d'une forme achevée ou, *a minima*, en rupture avec la forme actuelle de l'humain. Mais pour la plupart des mouvements transhumanistes, le transhumain est avant tout considéré comme l'humain acceptant et réalisant l'état de transition transhumaniste. Il s'inscrit dans la perspective d'un progrès constant élargissant l'ensemble des possibles et des facultés humaines. L'homme est vu comme un « chantier à jamais inachevé⁸⁹⁵ » et reconduit finalement au processus de l'évolution. Cette évolution de l'homme en contexte technique ne trouve jamais de fin, voire de direction. Ce schéma traduit en réalité la condition humaine elle-même et ses tentatives de dépassement, de sorte que nous sommes et serons toujours transhumains, c'est-à-dire « passages » (au sens sloterdijkien) réalisant et reconduisant notre humanité – en relation avec le phénomène technique.

Le transhumanisme est donc avant toute chose un *effort de réalisation du transhumain*, lequel passe donc bien par la mise en avant de la possibilité de l'amélioration humaine par les moyens de la technique et de la science, mais aussi par la reconnaissance du fait, éminemment humaniste, de la perfectibilité et du perfectionnement de l'homme.

C'est notamment dans ce cadre que les mouvements transhumanistes ont une portée politique et sociale, comme le signalait déjà Julian Huxley et comme le montre encore la *Déclaration technoprogressiste*.

En compagnie de nos pairs prospectivistes ou transhumanistes nous devons intervenir pour nous assurer que les technologies soient bien encadrées et réglementées, tout en étant mises à disposition de tous dans des sociétés de droit. Les technologies peuvent exacerber les inégalités et les dangers dans les décennies à venir, cependant si elles sont bien encadrées et

⁸⁹⁵ (Hottois et al., 2015, entrée « Transhumain », p. 158)

démocratisées, elles permettront des vies plus longues en bonne santé pour un nombre croissant de personnes, accroissant la sécurité et la stabilité de la civilisation⁸⁹⁶.

Les perspectives transhumanistes poursuivent généralement ce principe démocratique libéral ou libertaire. Toutefois, cette assertion ne fait pas l'unanimité : Jean-Michel Besnier considère que le transhumanisme n'est ni volontariste, ni engagé. Selon lui, ce n'est qu'une doctrine du hasard et de la déprise. « L'intervention est inutile, de même que l'engagement politique : il suffit, pour faire advenir l'au-delà de l'humain, de mettre en place les circonstances de la mutation, en multipliant les possibles techniques⁸⁹⁷. » Cet auteur rappelle la nécessité d'arguments juridiques, bioéthiques, sociaux et politiques forts qui seuls permettront la mise en place des organismes individuels et collectifs adéquats. Néanmoins, l'évaluation de tels arguments nécessiterait au préalable une compréhension technoprogressiste des enjeux onto-anthropologiques dont notre thèse tâche d'établir les éléments principaux, ainsi qu'un parti-pris éthique libéral justifiant leur mise en place. Cela permet déjà d'expliquer l'absence de consensus politique entre tous les mouvements transhumanistes.

Dans ces conditions, Gilbert Hottois nous donne une clef de référence en écrivant que « le transhumanisme *peut* être un humanisme à condition de ne pas postuler une définition restrictive de l'homme et de poursuivre son idéal d'amélioration indéfinie avec la plus grande prudence⁸⁹⁸. » C'est dans ce pouvoir-être que résoudre la complexité de la perspective transhumaniste, comme ce qui ne peut jamais se réduire au singulier d'un mouvement uniforme. Le transhumanisme doit dès lors être mis en relief avec d'autres mouvements contemporains, afin de comprendre la façon dont il s'en distingue et la façon dont, faisant pluralité, il peut toujours se distinguer, voire se distancier, de lui-même.

B. Le transhumanisme en relief.

1. Transhumanismes et Transhumanisme.

Afin d'exposer la pluralité d'idées dont s'empare la pensée transhumaniste, nous allons résumer avec trois manifestes principaux les grands textes faisant débat autour d'une vision de l'humanité améliorée ou transformée par la technique et la science. Les écrits de leurs auteurs ne se limitent naturellement pas à un seul texte phare. Cette restriction à trois noms fondamentaux ne prétend pas à l'exhaustivité mais concerne les sources proprement incontournables du domaine, lesquelles sont des sources anglophones dont la perspective peut différer de celle de transhumanistes français, notamment représentés par l'*Association Française Transhumaniste*. Cette méthode nous permet d'endosser la fracture intellectuelle entre, d'un côté, la perspective de l'amélioration de l'humain et, d'un autre, la description qui est parfois faite d'un futur sans humanité. Pour certains, ces manifestes renvoient à la littérature de l'imaginaire utopique (ou dystopique), futurologique et

⁸⁹⁶ (Twyman et al., 2014).

⁸⁹⁷ (Hottois et al., 2015, entrée « Posthumain », p. 109)

⁸⁹⁸ (Hottois, 2017, p. 301) Nous soulignons.

technologique. Pour d'autres, ils mettent en place un programme politique, viable ou non, des conditions sociales et existentielles nécessaires à poser les termes du débat. Parfois, ils recourent à une pensée messianique. En tous les cas, leurs théories sont largement discutées à travers le monde.

Max More et les *Principles of Extropy*⁸⁹⁹. Max More a fondé l'Extropy Institute en 1992 et est président depuis 2011 d'Alcor Life Extension Foundation, organisation de recherches et de services relatifs à la cryogénie. On retrouve ses travaux emblématiques à travers sa *Letter to Mother Nature* de 1999 [cf. Annexes, Figure 4] et, plus récemment, dans le collectif *Transhumanist Reader*⁹⁰⁰ initié avec sa femme Natasha Vita-More. L'extropianisme est un mouvement technoprogessiste constitué antérieur aux mouvements transhumanistes, auxquels il s'est officiellement rallié en 2006, date de la fermeture de l'Extropy Institute. Les valeurs extropiennes joignent la conviction d'un progrès positif issu des technologies à une intention politique libertaire. Elles s'appuient sur un optimisme pragmatique vis-à-vis des technosciences, qui se distancie d'une confiance aveugle en l'évolution naturelle, et une responsabilisation autonome de l'engagement des individus dans leur propre volonté d'amélioration. Selon Max More, les modifications anthropotechniques s'appliquent au sujet, qui est donc garant de lui-même sous tous ses aspects : limitation du vieillissement, extension cognitive, affinement de la maîtrise des émotions et de la conscience de soi, amélioration corporelle et possible abandon des carcans organiques, etc. Max More préfère à la précaution paralysante un principe de « proaction⁹⁰¹ » qui le pousse à envisager l'aspect politique de sa pensée. Si le principe de société ouverte limitant drastiquement l'intervention étatique s'est aujourd'hui modéré dans son discours, les mouvements transhumanistes ont hérité pour la plupart de ce volontarisme libertaire. Comme le note Gilbert Hottois, « le transhumanisme encourage sur base volontaire l'amélioration ou l'augmentation des capacités et facultés physiques et psychologiques de l'individu par tous les moyens technoscientifiques indéfiniment⁹⁰². » Max More souligne dès le début que l'extropianisme est un processus n'ambitionnant pas un état utopique de perfection statique, mais visant une redéfinition plurielle et diversifiée de l'homme, dans une perspective de progrès incessant et non finalisé. « L'objectif d'amélioration continue [diffère d'avec] le désir d'un état de perfection finale. [...] Le premier est essentiellement un processus de changement perpétuel tandis que le second est un état de stase⁹⁰³. » Les développements de l'extropianisme sont pour beaucoup dans le développement des mouvements transhumanistes et ont servi de tremplin à plusieurs conceptions de celui-ci, parfois opposées ou complémentaires, comme celles de Moravec et de Kurzweil.

⁸⁹⁹ (More, 1998)

⁹⁰⁰ (More & Vita-More, 2013)

⁹⁰¹ (More, 2004)

⁹⁰² (Hottois, 2017, p. 228)

⁹⁰³ (More & Vita-More, 2013, p. 14)

Raymond « Ray » Kurzweil et *The Singularity is Near*⁹⁰⁴. Kurzweil a cofondé en 2008 la Singularity University. Dans son ouvrage phare, il présente la théorie de la Singularité en récupérant la loi de Moore⁹⁰⁵. Cette loi, qui est en réalité une conjecture aujourd'hui encore valide, stipule que le nombre de transistors des microprocesseurs double tous les deux ans. Cette augmentation exponentielle, vérifiée empiriquement, a permis aux ordinateurs de gagner en puissance en même temps que diminuait leur coût. Aujourd'hui, la vulgarisation de cette loi dans le domaine public n'a plus rien d'empirique : « quelque chose (la puissance, la vitesse de calcul, etc.) double tous les dix-huit mois (et non plus tous les deux ans). » De ce fait, cette extrapolation de la loi de Moore, appliquée à d'autres objets, ne se vérifie pas et semble une base compromettante pour tout théorème scientifique ou schématique, etc. dont la Singularité. Pourtant, étendant la loi de Moore à la technologie en général, voire à l'Évolution et à l'Histoire, Kurzweil estime que la technologie se développe exponentiellement. Le point de Singularité Technologique serait le moment de non-retour lors duquel les capacités des IA dépasseront définitivement celle de l'humanité. La particularité des textes de Kurzweil réside en leur datation précise de l'événement, à très court terme : vers 2025 seraient mis à disposition des ménages des ordinateurs à la puissance de calcul incomparable, vers 2030 serait rendue possible la copie des informations neurales de l'homme sur le matériel numérique de la machine, vers 2045 enfin serait achevée une fusion homme-ordinateur résultant en une explosion de l'intelligence. L'évolution biologique serait alors terminée et laisserait place à de nouvelles possibilités indéfinies et transgressives dont l'objectif reste toujours le progrès. Nous avons ici une vision non du transhumain, mais du posthumain, comme forme en rupture avec l'humanité. « Au moment de la Singularité, il n'y aura plus de distinction entre humains et technologie. Ceci non pas parce que les humains seront devenus ce que nous concevons comme étant des machines aujourd'hui, mais plutôt parce que les machines auront progressé, devenant comme des humains et au-delà⁹⁰⁶. » Cette vision fait écho au thème de l'autonomie de la technique, que l'on retrouve classiquement en philosophie de la technique, par exemple chez Jacques Ellul, ou dans certaines narrations transhumanistes comme celle de Nick Bostrom. Ceci provient notamment du fait que le concept de Singularité est passé de la physique à la philosophie de l'histoire par le biais des romans de science-fiction de Vernor Vinge⁹⁰⁷. En conséquence, Kurzweil transforme (consciemment) cette notion en un véritable Grand Récit messianique, à la différence des auteurs précédemment cités dont la tonalité est moins inéluctable et moins prophétique.

⁹⁰⁴ (Kurzweil, 2005) Ce texte est traduit en français sous le titre *Humanité 2.0. La bible du changement*, 2007, M21 Editions, Paris.

⁹⁰⁵ (Moore, 1975)

⁹⁰⁶ (Hottois, 2017, p. 261; Kurzweil, 2005, p. 40) Une perspective de la fusion homme-machine basée sur une réinterprétation de la loi de Moore existe également chez Hans Moravec. (Moravec, 1999)

⁹⁰⁷ Vinge, V. 1993. *The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era*.

Nick Bostrom et *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*⁹⁰⁸. En 1998, Nick Bostrom a fondé avec David Pearce « Humanity+ », l'association mondiale du Transhumanisme. Dans son ouvrage, Bostrom envisage une Superintelligence (SI) dont les capacités cognitives dépasseraient incommensurablement celle des humains actuels. Il n'est pas exclu que la SI résulte tout d'abord d'une amélioration des capacités humaines, donc d'un homme « cyborgisé » par l'intégration, dans son processus mental, de biotechnologies ou d'une interface mécanique. Néanmoins, pour Bostrom, il est plus probable que la SI soit indépendante de l'intelligence humaine et issue des recherches en intelligence artificielle. Auquel cas, l'évolution de la SI prendrait une ampleur hégémonique et paroxystique, interviendrait dans le monde humain via nos systèmes électroniques et s'ouvrirait alors aux médias, aux sphères financières, aux systèmes de défense et de communication, aux réseaux énergétiques, etc. Bien qu'il semble discutabile et hautement anthropomorphe de donner à une machine intelligente les mêmes objectifs que ceux des organismes vivants, la SI chercherait à préserver son indépendance, son existence, son identité, et à s'accaparer des ressources toujours plus nombreuses. Par conséquent, Bostrom envisage l'existence d'une mesure d'arrêt qu'il serait impossible à la SI de contourner. Surtout, il exprime la nécessité d'inculquer au préalable aux IA des valeurs morales afin qu'elles ne se retournent pas contre leurs programmeurs. Il se demande par conséquent quelle serait la nature de valeurs à prétention universelle, sur quoi reposerait leur bien-fondé, mais aussi leur bonne compréhension par un système informatique et leur traduction en un langage numérique formel. Ainsi, c'est en termes de danger existentiel pour l'humanité qu'il propose de penser la recherche future sur les systèmes intelligents. Il envisage de « retarder le développement de technologies dangereuses et nocives, en particulier celles qui augmentent le niveau de risque existentiel ; et accélérer le développement de technologies bénéfiques, en particulier celles qui réduisent les risques existentiels posés par la nature ou par d'autres technologies⁹⁰⁹. » L'objectif final reste la perpétuation et le bien-être de l'humanité dans un espace communiquant avec le développement des machines.

Ces trois sources ne fonctionnent pas en cercle fermé mais s'entretiennent de références communes non moins importantes, par exemple celles précitées d'Hans Moravec et de Vernor Vinge. Sans prétendre énumérer l'état de l'art relatif aux manifestes transhumanistes, il est fondamental de dévoiler par ces exemples emblématiques l'ampleur et la variété des thématiques abordées, sur le plan politique, social, économique, philosophique, technique, etc. Il existe aujourd'hui de nombreux mouvements transhumanistes ou apparentés, présentant leurs revendications technoprogessistes et morphologiques, comme le *Cyborg Bill of Rights V1.0* de la *Cyborg Foundation* [cf. Annexes, Figure 7], ou encore le *Manifeste des mutants* [cf. Annexes, Figure 6]. S'il est délicat de citer ici les différents pôles de cette constellation extrêmement

⁹⁰⁸ (Bostrom, 2014)

⁹⁰⁹ (Bostrom, 2014, p. 230)

hétéroclite, il est néanmoins nécessaire de marquer certaines démarcations théoriques importantes, notamment entre transhumanisme et posthumanisme.

2. Posthumanismes et Transhumanisme.

À l’instar du transhumanisme, dont nous venons de brosser divers portraits à l’aide des manifestes précités, le posthumanisme bénéficie de plusieurs acceptions, et l’accent est souvent mis sur la nécessité d’un nouvel effort de clarification entre trans- et posthumanisme⁹¹⁰.

Des occurrences de « posthumain » ont été relevées dès le XVII^{ème} siècle et de « post-humain » à partir du XIX^{ème} siècle⁹¹¹. Occasionnellement, certains auteurs font de transhumanisme et posthumanisme deux termes équivalents, notamment depuis l’utilisation par Peter Sloterdijk du mot « posthumanisme⁹¹² » pour décrire un système de valeurs compatible avec les technosciences et pouvant se substituer à un humanisme classique vieillissant. Dans ce cas, transhumanisme et posthumanisme sont employés presque indifféremment.

Dans le cas contraire, il est à noter que la scission entre transhumanisme et posthumanisme trouve notamment matière dans le débat anglo-saxon, en grande partie selon nous à cause d’un problème terminologique. Le mot « transhumain » en anglais se traduit *posthuman*, etc. tout comme le mot « posthumain » ! Ces deux termes aux définitions pourtant différentes voire divergentes sont majoritairement traduits de la même façon dans les travaux anglo-saxons. Cet écueil est à l’origine de nombreuses confusions du public mais également des positions rigoristes des représentants de ces deux mouvements, qui refusent d’être assimilés l’un à l’autre. Par ailleurs, l’objectif du transhumanisme n’est pas nécessairement d’atteindre la figure du transhumain, pas plus que le posthumanisme ne cherche la réalisation du posthumain. Les termes posthumain et transhumain sont deux termes indépendants ayant des définitions propres. Nous l’avons vu avec le transhumanisme de Kurzweil : si certains mouvements transhumanistes envisagent la continuité de l’homme dans le transhumain, d’autres envisagent l’achèvement d’une figure proprement posthumaine. On comprend aussitôt en quoi le fait de ne pas avoir de terminologie adaptée peut mener à des incompréhensions théoriques. Il convient donc d’explicitier les distinctions entre ces deux mouvements, le transhumanisme et le posthumanisme, car celles-ci justifient et accompagnent notre choix d’étudier en détail les positions philosophiques issues du premier plutôt que du second. Tout comme le transhumanisme, le posthumanisme est loin de se cantonner aux cercles académiques et peut être entendu de façon générale comme un mouvement entrant en conflit avec une définition a priori de l’humanité. Nous allons donc revenir brièvement sur les acceptions majeures de ce terme, suivant qu’il soit employé dans les pays anglo-saxons ou francophones.

⁹¹⁰ (Sorgner & Ranisch, 2014)

⁹¹¹ (Herbrechter, 2013)

⁹¹² (Sloterdijk, 1999)

a. Un posthumanisme critique.

Une définition générale du posthumanisme critique, à laquelle nous souscrivons étant donné sa représentativité dans le monde anglo-saxon, est résumée dans l'ouvrage *Philosophical Posthumanism*⁹¹³ de Francesca Ferrando. Selon elle, le posthumanisme se construit sur trois axes : le post-dualisme, le post-humanisme et le post-anthropocentrisme. Le post-dualisme signifie l'intention de dépassement des grandes catégories dualistes des traditions métaphysiques, théologiques et philosophiques (corps/esprit, bien/mal, etc.). Le post-humanisme s'inscrit au sens littéral dans la lignée d'une remise en cause du sujet humaniste visant à faire reconnaître les modalités de subjectivation sociales, de sorte que les *cultural studies*, *feminist studies* ou *gender studies* rentrent déjà dans le cadre de ce posthumanisme théorique. Pour finir, le post-anthropocentrisme s'intéresse au dépassement des catégories homme/monde (homme/animal, homme/environnement, etc.).

Le posthumanisme critique est donc une posture post-moderne dénonçant l'humanisme des Lumières voire, parfois, le transhumanisme – en tant que prolongement idéologique de cette modernité humaniste. Sa structure symbolique ou académique métaphorise la « mort de l'homme » dans le but de s'opposer aux causes et conséquences de l'anthropocentrisme notamment né des Lumières : l'ethnocentrisme occidental, le sexisme et l'impérialisme, la discrimination, l'illusion de la liberté, le spécisme, etc. Étant donné que le posthumanisme critique dénonce l'aveuglement des valeurs humanistes classiques, mais valorise la tentative humaniste d'un perfectionnement et donc d'un questionnement de l'humanité et de sa place dans le monde, ce courant est parfois nommé « humanisme posthumaniste⁹¹⁴ ». Il s'agit bien d'un hyperhumanisme inspiré des valeurs postmodernes. Pour les auteurs s'inscrivant dans cette optique posthumaniste, en un sens, l'homme actuel est déjà posthumain ou travaille à le devenir. Non pas dans l'accession à un au-delà de l'humanité, mais en ce que le sujet moderne s'érode et se déconstruit. Le posthumanisme critique se scinde par conséquent en plusieurs catégories et débats disciplinaires, qui l'ouvre aux perspectives culturelles, politiques et sociales, plutôt qu'ontologiques et technologiques. Il peut entrer en conflit avec le transhumanisme pour dénoncer l'aspect fondamentalement humaniste du transhumanisme, ou pour s'en distancier, étant donné qu'ils sont parfois confondus. Un bon exemple se trouve dans le livre de Francesca Ferrando, au demeurant extrêmement complet quant à la question du posthumanisme, mais qui ne considère qu'une facette simplifiée et médiatique du transhumanisme – qui ne fait pas son objet. Cependant, le posthumanisme n'est pas inévitablement bercé de confiance envers les avancées technoscientifiques, voire il ne se préoccupe que rarement de cette question, excepté dans le cadre d'enjeux plus généraux (impact de notre usage des objets techniques sur l'environnement, par exemple). Par ailleurs, les mouvements transhumanistes, même s'ils utilisent parfois le terme posthumanisme comme un synonyme de transhumanisme, se distancient explicitement de ce posthumanisme critique lorsqu'il ne s'intéresse pas aux technosciences.

⁹¹³ (Ferrando, 2019)

⁹¹⁴ (Hottois, 2017, p. 228)

Certains auteurs écrivent comme si en changeant simplement notre conception de nous-mêmes, nous deviendrions ou pourrions devenir transhumains. [...] Les changements nécessaires afin de nous rendre transhumains sont trop profonds [...]. Des modifications technologiques radicales de notre cerveau et de notre corps sont nécessaires⁹¹⁵.

Schématiquement, nous pourrions dire que la refonte de la définition de l'humain, dans une perspective anti-humaniste, est prise en charge sous l'angle de la technique par le transhumanisme, et sous l'angle du langage, de la politique, etc., par le posthumanisme. Toutefois, lorsque le posthumanisme critique prend lui aussi en compte les technosciences, et valorise ou met en avant les enjeux du développement de la technique, l'anthropologie traditionnelle de l'imaginaire humaniste se voit plus directement remplacée par l'anthropotechnie et la gestion techno-politique. Peter Sloterdijk reste ainsi le représentant majeur de cette déconstruction posthumaniste des dualismes de nos sociétés qui va également chercher à dépasser l'interdit technologique et à ouvrir à de nouveaux imaginaires techniques.

Selon nous, et à titre de comparaison, le posthumanisme critique s'avère être la branche socio-politique de ce qui est appelé l'abhumanisme. L'abhumain condamne l'illusion d'un homme vénérable et prééminent. Audiberti conjure un « homme acceptant de perdre de vue qu'il est le centre de l'univers⁹¹⁶ », de sorte à pouvoir évoluer sans se faire injure, sans croire qu'il est désacralisé de n'être pas au centre de tout. Ce sont l'héliocentrisme, le darwinisme, les éléments composants ce que Koyré nomme le passage « du monde clos à l'univers infini⁹¹⁷ », qui minimisent la valeur autocentrée de l'humain et, du même coup, la gravité des outrages qu'il subit. Audiberti critique le vernis d'une société se considérant constamment et répétitivement comme la plus évoluée et viable, pour la simple raison qu'elle est la plus récente – pour un temps. La notion de progrès antécède alors celle de nature. L'abhumain transcende la définition traditionnellement fixiste de l'homme tout en évitant d'évoquer un éventuel état final accompli ; il laisse ouvert l'espace du possible et de la diversification plutôt que de sembler inférer une linéarité mutationniste entre l'humain et le trans- ou posthumain. Si le moindre emploi du terme « abhumanisme » permet de limiter sa charge symbolique et de ne pas le voir complètement défiguré par son usage dans les médias, il en est moins connu également et ne semble pas préférable à celui de transhumanisme ou posthumanisme. Il faut également noter, et quoique cela soit une comparaison récurrente⁹¹⁸, qu'il appert vain de rapprocher le trans- ou posthumain de la

⁹¹⁵ (Vita-More et al., 1998)

⁹¹⁶ (Audiberti, 1955, p. 35) Le préfixe ab- signifie « éloignement de ». Si Gilbert Hottois ouvre le terme abhumanisme aux technosciences, pour Audiberti la posture reste poétique : « la mutation qu'il appelait est principalement spéculative, théorique, symbolique. » (Hottois et al., 2015, entrée « Abhumain », p. 17) Ce sont d'abord l'art, la littérature, la philosophie, le théâtre, la poésie, qui doivent métamorphoser cette vieille idée rigoriste de l'homme. En un sens plus marginal, abhumain réfère parfois aux espèces extraterrestres qui ne sont pas ici notre propos.

⁹¹⁷ (Koyré, 1988)

⁹¹⁸ (Hottois et al., 2015, entrée « Transhumain », p. 162)

figure du surhomme nietzschéen. Sans prolonger l'analogie entre les travaux de Nietzsche et les théories transhumanistes, analogie qui nous semble assez discutable dans sa substance, Nietzsche est parfois réutilisé comme figure paternelle d'un dépassement de l'humanisme classique et des champs métaphysiques, par exemple dans les travaux de Stefan Sorgner, rédacteur avec Jamie del Val du *Metahumanist Manifesto* [cf. Annexes, Figure 5]. Ce rapprochement tend généralement à assimiler le transhumanisme à une philosophie de la volonté. Selon nous, la comparaison n'avance pas plus loin : le transhumain ne s'affranchit ni de la culpabilité ni du ressentiment par le dépassement du nihilisme et l'adhésion éternellement renouvelée au vécu. Cette précaution a vocation à rappeler que le surhomme nietzschéen est plus proche d'une figure poético-symbolique d'auto-perfectionnement que de l'anthropologie technoscientifique développée par les mouvements transhumanistes.

b. Un posthumanisme eschatologique.

Dans une autre acception, essentiellement francophone, le posthumanisme est une forme finale du transhumanisme, ou son aboutissement. Il s'agit d'un élan détourné des conceptions transhumanistes basiques (évolution, continuité, amélioration, modification, etc.), qui va les pousser à chercher l'achèvement d'un terme (rupture, intégration, destruction, etc.). Cette finalisation des théories transhumanistes prend deux formes, l'une continuant d'inclure l'homme au point final de l'évolution, l'autre non. Dans les deux cas, il s'agit de décrire un point ruptuel dans lequel la forme humaine est remplacée ou concurrencée par une autre entité.

Lorsque l'humanité est présente dans l'apothéose posthumaniste, le posthumanisme est considéré comme un état final, ou *l'état final*, résultant de l'opération évolutive transhumaniste. C'est le *focus imaginarius* en lequel la construction trouve son terme. L'achèvement transitionnel nous projetterait dans le point posthumaniste, où l'humanité serait extrêmement différente de ce que nous sommes. Une fois cette définition admise, le posthumanisme est ontologiquement très différent du transhumanisme. Le posthumanisme est vu comme l'horizon d'arrivée tandis que le transhumanisme s'apparente au chemin ou processus ouvert aux possibles : pour cette forme de posthumanisme, le transhumain n'est qu'un pont entre l'humain et le posthumain. Ce dernier possède au moins une capacité centrale acquise ou améliorée par les technosciences au-delà du potentiel maximum de l'homme. Par conséquent, il entre en rupture avec l'humain actuel et s'y substitue. Le passage de l'homme au posthumain est un saut, puisqu'il s'agit d'envisager le passage d'un état à un autre état : c'est un être différent de l'homme qui est envisagé par cette révolution métaphysique et anthropologique.

Chaque réalisation technique apparaît comme l'introduction d'une variation soumise aux pressions sélectives d'un environnement de plus en plus contrôlé technologiquement ; cette variation est susceptible de laisser s'installer des mutations appelées à être indéfiniment

dupliquées, de sorte qu'en émergera l'inédit qui sera ainsi sélectionné dans le cours de l'évolution⁹¹⁹.

Cet inédit serait le posthumain, tandis que le processus évolutionnaire anthropotechnique évoqué s'inscrit dans le cadre d'une continuité possiblement transhumaniste. Ainsi, de nombreuses critiques faites au transhumanisme s'adressent surtout (sans nécessairement le souligner) au posthumain, notamment celles tournant autour de la désaffection de l'homme. De l'homme individuel, fragile et limité, mais également de l'homme historique, au comportement suicidaire et guerrier. Jean-Michel Truong appelle de ses vœux un technoprophète rachetant l'humanité d'Auschwitz et d'Hiroshima⁹²⁰. Il est important de noter que la mort de l'homme parfois envisagée dans ce posthumanisme perd alors son statut d'avatar métaphorique pour prendre celui de destin biologique. Le posthumain est une condition qui supprime les désillusions modernes et l'inquiétude existentielle en invoquant la figure salutaire de l'évolution finalisée. Aussi, il est taxé du symptôme de l'immédiateté moderniste et des démesures technoscientifiques qui lui allouent une autonomie soi-disant émancipatrice. Le posthumain ne réfère au progrès que comme état terminé et représente la fin utopique du devenir.

Nous le verrons, il n'existe rien de tel dans la plupart des mouvements transhumanistes. Si le transhumanisme est considéré en tant qu'état, c'est un état de continuité et d'effervescence du rapport de l'homme à la technique qui, par suite, s'affilie d'avantage au mouvement qu'à la stase. Considéré dans le cadre de notre théorie continuiste, le transhumanisme perpétue l'idée d'un lien ontologique entre l'homme et la technique, en y incluant le développement des nouvelles technologies. À l'inverse, le posthumanisme n'entre pas dans le cadre d'un évolutionnisme continuiste, puisqu'il s'agit d'un état statique, excepté à prendre le parti que les choses s'orientent vers un point final, un Souverain Bien (ou Mal), ledit *focus imaginarius*. La continuité qui s'applique entre l'humain et le transhumain diffère donc du rapport de *succession brute* relatif à l'humain et au posthumain.

La dernière acception courante du posthumanisme envisage également un état final disruptif. Cependant, elle n'inclue pas l'homme dans cet état final : le posthumain ne serait pas le fait d'une humanité évoluée mais résulterait de la production d'entités autonomes supérieures à l'homme – notamment robots ou IA. Ce posthumanisme évolutionniste et hypertechnophile envisage le remplacement de l'humanité, à laquelle il est relativement indifférent. L'autonomisation des technosciences en est le paradigme fondamental et la Singularité Technologique déjà évoquée avec Kurzweil incarne son exemplification la plus médiatique et débattue. « Nous ne pouvons empêcher la Singularité, sa venue est une conséquence inévitable de la compétitivité naturelle des hommes et des possibilités inhérentes à la technologie⁹²¹. » Les hommes dépassés par leurs propres objets techniques seraient conséquemment voués à l'anéantissement, à l'asservissement

⁹¹⁹ (Hottois et al., 2015, entrée « Posthumanisme », p. 109) [Nous soulignons]

⁹²⁰ (Truong, 2001)

⁹²¹ (Vinge, 1993, p. 6)

ou à l'assimilation. Ils ne seraient pas remplacés par une humanité augmentée émergeant des manipulations technoscientifiques, mais abandonnés au profit d'une intelligence inédite qui ne fut jamais eux. Une autre particularité de ce posthumanisme est d'envisager la condition posthumaine des IA ou robots dans un futur proche, voire daté. Le posthumain, entendu dans cette dernière acception, qu'il résulte de l'évolution humaine, de l'autonomisation des technologies ou de la réunion divine, est de nature événementielle. Il s'agit d'une condition, d'un état achevé dont la présence « [surgit] d'un bloc⁹²². » Cet état final fixe et hypothétique, qui présuppose par ailleurs un sens à l'histoire, s'oppose à la conception d'un évolutionnisme continuiste en marquant la date apocalyptique du *focus imaginarius*. La Singularité s'apparente ici à la prophétie d'un état véritablement eschatologique [cf.ε.II.A].

À présent que les axes majeurs du posthumanisme ont été brièvement explicités, la raison pour laquelle nous ne traitons pas du posthumanisme mais bien du transhumanisme dans la suite de cette thèse apparaît clairement. D'une part, le posthumanisme critique ne questionne pas nécessairement la technique : si son intention est bien celle d'une relecture de la condition de l'homme moderne, il met rarement en avant le dépassement de l'interdit technologique. D'autre part, le posthumanisme comme point d'achèvement du transhumanisme et fin de l'histoire est le nom de l'étape finale d'une mutation (qu'il s'agisse de celle de l'homme, ou de celle d'un être à part), qui évacue la perspective ontologique d'un évolutionnisme continuiste sans point d'arrêt ni direction. Les mouvements transhumanistes, puisqu'ils cherchent à mettre en avant la relation de l'homme à la technique de sorte à témoigner du fait que l'homme actuel est déjà, en un sens, transhumain, c'est-à-dire modifié diversement par la technique dans le sens supposé ou espéré d'une amélioration, prend place dans notre cadre de réflexion de façon prioritaire.

3. Politique et Transhumanisme.

À partir d'une lecture philosophique de la technique, nos travaux ouvrent aux perspectives fondamentales des mouvements transhumanistes, et non à leur dimension éthique ou politique. Nous partons ici du principe qu'une compréhension fine des enjeux ontologiques qu'induit le phénomène transhumaniste doit précéder toute analyse socio-politique du réel. Bien entendu, il ne s'agit pas de mésestimer l'intérêt d'un regard politique critique sur le transhumanisme, ni même de nous en éloigner totalement ou de prétendre que la politique n'a rien à dire du transhumanisme. Au contraire, la publication de notre compte-rendu⁹²³ de l'examen du transhumanisme que propose Nicolas Le Dévédec s'attache à questionner la dimension interprétative de l'analyse socio-politique effectuée. Le Dévédec présente le transhumanisme comme un outil au service du biocapitalisme, entendu comme capitalisme capitalisant sur la ressource qu'est le vivant humain. Il introduit ici une lecture politique du transhumanisme, en critiquant une mythologie de l'humain augmenté qui détourne des véritables problématiques écologiques et socio-politiques que nos

⁹²² (Hottois, 2017, p. 252)

⁹²³ (Lombard, 2022b)

sociétés postmodernes traversent. Pour lui, le transhumanisme constitue un Grand Récit participant d'une économie de la promesse technologique en faveur des investisseurs et des médias. Entre les discours bioconservateurs sacralisant la nature humaine et les positions technolibérales voulant réguler une inéluctable révolution technologique, il cherche à déplacer l'attention des enjeux spéculatifs au questionnement politique concret. Le Dévédec entend ainsi lire derrière ces phénomènes occultants le nouveau « rapport au monde social⁹²⁴ » engendré aujourd'hui par le transhumanisme, en poursuivant ses précédents travaux concernant l'historicité du discours transhumaniste et sa place dans l'avènement d'une « société de l'amélioration⁹²⁵. »

Paradoxalement, ses perspectives politiques poussent Le Dévédec à concevoir le transhumanisme comme ce qui annule ou ne fait pas politique, ou du moins comme une tentative de diffusion d'un rapport au monde dépolitisé. Pour lui, le transhumanisme nourrit un rapport adaptatif au monde, qu'il oppose aux rapports autonomes et réflexif de la distinction de Castoriadis : « l'adaptation est la relative rigidité des investissements sublimés, l'acceptation une fois pour tous de ce qui a été intériorisé, et donc l'acceptation de l'ordre social tel qu'il est. L'autonomie est la capacité de mettre en question l'institué, et les significations établies⁹²⁶. » À titre d'exemple, il mentionne la biologisation de la morale. Pour de nombreux transhumanistes, l'amélioration technologiques des processus moraux est une nécessité, motivée par l'impasse dans laquelle se trouve l'homme vis-à-vis des règles élémentaires de l'évolution biologique. En effet, celles-ci favorisent des réactions de compétition et de lutte pour la survie, dont les enjeux pour la sélection naturelle sont évidents, mais totalement mésadaptés au bien-être collectif et social que cherchent à cultiver les sociétés humaines. Selon l'auteur, la seule solution des transhumanistes à cette tension entre nature et culture vise alors à améliorer la morale des groupes et individus par des moyens technologiques. Se faisant, ils occultent totalement les causes sociopolitiques de la violence, pour ne les faire reposer que sur des considérations biologiques. Par conséquent, il considère que l'ambition technologique de modifier l'humain s'inscrit dans une « biopolitique de l'augmentation⁹²⁷ » reposant sur deux éléments. D'une part, une nouvelle conception du corps et des processus vitaux, vus comme ressource à remodeler. D'autre part, un nouveau rapport à soi, à son corps et à l'optimisation de sa vie, s'inscrivant dans la veine des travaux sur les enjeux de la médecine personnalisée et de la biocitoyenneté⁹²⁸. Si la redéfinition de la santé et de l'augmentation issue de ces paradigmes émergents a ouvert la voie à une biomédicalisation aujourd'hui très documentée, Le Dévédec en conclut néanmoins que l'idéologie de l'humain augmenté participe d'une « anthropologie de la déficience⁹²⁹ », non moins amalgamée au transhumanisme, par exemple dans les critiques reprenant les thématiques de la fatigue d'être soi ou de la honte prométhéenne [cf.ε.I.A]. Le transhumanisme se fait dès lors « outil de légitimation

⁹²⁴ (Le Dévédec, 2021, p. 23)

⁹²⁵ (Le Dévédec, 2015)

⁹²⁶ (Castoriadis, 2002, p. 150)

⁹²⁷ (Le Dévédec, 2021, p. 61)

⁹²⁸ (Lombard, 2021)

⁹²⁹ (Le Dévédec, 2021, p. 68)

du biocapitalisme⁹³⁰ » dans son travail de ce qu'Isabelle Queval nomme le « corps-projet⁹³¹ ». À partir de sa perspective politique, Le Dévédec élargit l'inscription dans le corps propre des problématiques transhumanistes à leur influence sur le corps social. Il considère la perspective de l'augmentation des corps, par des moyens technoscientifiques, comme la prémisse à l'ambition d'augmenter les travailleurs, dans un nouvel horizon d'exploitation productiviste. Il envisage ici le passage d'un cadre tayloro-fordien disciplinaire à l'ère biocapitaliste, en faisant la transition entre le travailleur déshumanisé et l'employé augmenté, lequel semble déjà en discussion dans certains domaines – par exemple le métier militaire et son soldat augmenté⁹³². Si la notion même de travail semble désintensifiée par sa facilitation à l'aide de processus techniques, elle cristallise néanmoins la réalisation de procédés de plus en plus complexes effectués sur des durées de plus en plus courtes, modélisant une forme de « normalisation de l'hyper-travail⁹³³. » Le Dévédec fait alors la transition entre l'intensification biocapitaliste du travail et les effets environnementaux de telles accélérations. Selon lui, la trajectoire catastrophique de l'Anthropocène doit être reliée au transhumanisme, dont la démesure prométhéenne participe de l'effondrement de nos écosystèmes. Il oppose la compréhension qu'a l'homme de sa responsabilité envers l'environnement à l'imaginaire de la maîtrise contemporain, que renforce le transhumanisme avec ses ambitions de négation des limites. Si l'auteur rappelle à raison que les transhumanistes nient rarement la responsabilité humaine dans les périls écologiques, il considère que l'amélioration humaine qu'ils prônent alimente l'illusion de la toute-puissance humaine, au lieu de souligner la fragilité voire l'illusion de notre puissance technique. Dès lors, Le Dévédec peut mettre en avant la proposition majeure de sa technocritique, qui s'oppose aux effets politiques et écologiques néfastes du (bio)capitalisme, duquel participe selon lui le transhumanisme. Celui-ci doit faire l'objet d'une « révolution paradigmatique⁹³⁴ » de nos imaginaires (notions de progrès, amélioration, humanité, etc.), comme de nos actions concrètes et responsables. L'auteur confronte l'ambition d'indépendance moderne à une « déclaration d'interdépendance⁹³⁵ » permettant de resouder les liens entre écologie du monde et de l'humain, et faisant l'objet d'une politique de la vie et du vivant fort éloignée du biocapitalisme qu'il décrit.

Néanmoins, malgré l'intérêt de cette lecture éminemment politique et savante, Le Dévédec se heurte selon nous aux limites que sous-tend l'abandon d'une compréhension proprement philosophique de son objet, en s'attachant à l'analyse connue des enjeux de pouvoir et gouvernementalités éthiques du transhumanisme, et en témoignant d'un certain schématisme dualiste dans son analyse. Certes, cet examen politique du transhumanisme a de nombreux atouts, notamment la clarification des mouvements transhumanistes comme forces politiques concrètes : Le Dévédec critique en cela la vision médiatique (partisane ou adversaire) des mouvements

⁹³⁰ (Le Dévédec, 2021, p. 67)

⁹³¹ (Queval, 2008)

⁹³² (Lombard, 2019)

⁹³³ (Le Dévédec, 2021, p. 95)

⁹³⁴ (Le Dévédec, 2021, p. 125)

⁹³⁵ (Le Dévédec, 2021, p. 129)

transhumanistes, qui les réduit à leurs aspects spectaculaires et détourne de tout échange critique sur leur réalité scientifique. Il ne fait pas non plus l'erreur de concevoir le transhumanisme comme un seul mouvement uniforme, mais systématisé une forme (archétypale elle aussi) de dualisme entre un transhumanisme libertarien, californien, hyper-individualiste, et un transhumaniste progressiste, démocratique, humaniste.

Pourtant, alors même qu'il cherche à radicalement assimiler les enjeux transhumanistes aux dispositifs biocapitalistes, la définition que Le Dévédec donne du capitalisme englobe tout idéal de croissance et d'appropriation. Or, la culture de l'amélioration et du dépassement de soi et l'injonction à l'adaptation et à l'optimisation performative dépassent le cadre restreint du capitalisme considéré comme système économique. Ces éléments se retrouvent dans de nombreux autres systèmes tant politiques que sociaux distincts du capitalisme. Par ailleurs, Le Dévédec effectue un amalgame ponctuel (mais non systématique) entre transhumanisme et posthumanisme, notamment sous l'angle de leur supposée dépolitisation commune. Ceci est particulièrement surprenant lorsqu'on sait que le posthumanisme critique s'incarne précisément dans les débats socio-culturels les plus politisés de ces dernières années, notamment les *gender*, *cultural* ou *feminist studies*. Dès lors, la dépolitisation du transhumanisme qui fait pourtant le cœur de l'ouvrage s'avère problématique. Pour l'auteur, le transhumanisme se conforme à la tradition biopolitique du capitalisme car « changer l'être humain pour mieux *ne pas changer* notre société constitue son ressort politique profond⁹³⁶. » Selon lui, tout traitement biologisant d'une question de société alimente un technosolutionnisme réducteur, inapte à embrasser tous les tenants et aboutissants de ces mêmes questions.

Toutefois, le transhumaniste aborde bel et bien les débats sociopolitiques et écologiques, mais sous l'angle qui le préoccupe, à savoir celui de la technique. « Une vie beaucoup plus longue en bonne santé, premier objectif des techno-progressistes, *n'est possible que dans un environnement durablement viable*⁹³⁷ », écrivent Marc Roux et Didier Cœurnelle en écho aux théories éminemment technoprogressistes de Julian Huxley. Car cette perspective se retrouve également dans le monde anglo-saxon. James Hughes ambitionne un transhumanisme nourri de réponses aux questions éthiques, sociales et politiques et théorise une démocratie sociale technophile : il avance que « la technologie et la démocratie sont les voies principales dont nous disposons pour améliorer la qualité de vie⁹³⁸. » Pour reprendre la façon dont Le Dévédec rattache la morale au transhumanisme, comme une notion en manque d'humanisme qui en fait un processus exclusivement biologique, la vaste majorité des perspectives transhumanistes envisagent au contraire les tenants socio-politiques de la morale, en tâchant d'y apporter une réponse technique. Le transhumanisme n'envisage pas de modifier les racines socio-culturelles de la violence, mais de biologiser cette question en la résolvant par l'augmentation technique de l'humain. La question politique de la morale et de la violence est ainsi prise en compte, mais ramenée aux processus

⁹³⁶ (Le Dévédec, 2021, p. 26)

⁹³⁷ (Roux & Coeurnelle, 2016, p. 186) Nous soulignons.

⁹³⁸ (Hughes, 2004, p. 16)

technologiques qui pourraient l'influencer. Puisqu'il n'existe pas de corps politique réel qui puisse être modifié unitairement, le transhumanisme ne se propose pas d'étudier les racines politiques de la violence, mais d'agir techniquement sur le corps propre des individus dont le « sens moral » pourrait être augmenté – avec le développement de technologies aujourd'hui inexistantes. Dès lors, il n'y a aucune contradiction interne si « face à la nouvelle ère écologique de l'Anthropocène, la réponse transhumaniste est moins politique que technoscientifique⁹³⁹. » Ceci, par ailleurs, ne prend pas même en compte les nombreux appels transhumanistes pour le développement de sociétés plus équitables et qui, dans la lignée de Julian Huxley, en réfèrent explicitement à l'amélioration *morale* des politiques publiques dans leur ensemble, comme la *Déclaration transhumaniste* [cf. Annexes, Figure 2]. « Les décisions politiques doivent être guidées par une vision morale responsable et fédératrice (ndt : inclusive), prenant au sérieux à la fois les opportunités et les risques, respectant l'autonomie et des droits individuels, faisant preuve de solidarité, et se préoccupant des intérêts et de la dignité de toutes les personnes à travers le monde. »

Par conséquent, s'il est possible d'examiner certains écueils communs au capitalisme et au transhumanisme, il est en revanche discutable de ne considérer le transhumanisme que comme un outil capitaliste à proprement parler, et non comme un imaginaire technique émergent. À l'instar d'autres régimes et phénomènes contemporains, capitalisme et transhumanisme semblent plutôt deux phénomènes – ou deux symptômes – d'un même héritage sociopolitique et culturel tourné vers l'ambition de croissance, de performance et d'augmentation. S'il est indéniable que le transhumanisme trouve un écho auprès des investisseurs publics et privés, cela tient avant tout à certaines conceptions ontologiques du monde, de la technique et de l'homme, lesquelles doivent d'abord faire l'objet de la philosophie. Franck Damour note par exemple, et à juste titre, que le transhumanisme et le biocapitalisme soulèvent les mêmes enjeux de transcendance (la transcendance corporelle ou terrestre étant récupérée par le biocapitalisme autour de la conquête spatiale, par exemple), ou encore que le dispositif temporel transhumaniste, dont les perspectives optimistes sont toujours à cheval entre réel et irréel, en passant simplement sous l'idée de « non encore advenu », « alimente efficacement la machine à promesses du biocapitalisme⁹⁴⁰. »

Ces quelques remarques étayent en quoi, selon nous, l'analyse du phénomène transhumaniste ne saurait se départir des questionnements ontologiques et métaphysiques de cette thèse, et se focaliser uniquement sur l'aspect politique ou éthique des mouvements considérés. Certes, les enjeux de la relation de l'humain à la technique qu'implique le transhumanisme empruntent à plusieurs domaines : sociaux, éthiques, politiques, etc. Cependant, la question traitée ici est avant tout d'ordre métaphysique. Nous étudions la façon dont l'homme appert ontologiquement, et non d'abord politiquement, sur le plan technique. La technique ne peut dès lors être considérée comme une sous-catégorie de la politique, à l'instar de la justice ou de l'équité. La seule façon pour la

⁹³⁹ (Le Dévédec, 2021, p. 43)

⁹⁴⁰ (Damour, 2018, p. 26)

technique d'être une question politique d'importance pour l'homme, c'est précisément de n'en pas être une ; parler de l'essence de la technique revient à parler de l'essence de l'homme (donc de métaphysique). Ainsi, à la façon dont on dit que l'homme est animal politique, l'homme est animal technique – de sorte que la technique et la politique ouvrent identiquement à la compréhension ontologique de l'homme. Ce sont deux choses qui s'équivalent en un sens, ou appartiennent à la même catégorie de détermination anthropologique. Nous étudions donc le postulat suivant lequel la technique est mode d'expression de l'habiter de l'homme au monde, c'est-à-dire une manière et un médium par lequel il traduit la réalité de son existence, faisant de la possibilité ontologique de « s'exprimer » par la technique un véritable langage, langage concrétisé anthropologiquement dans les activités et objets techniques, et dans le déploiement de ses imaginaires techniques, desquels participe le transhumanisme.

À vouloir évacuer l'étonnement philosophique derrière le phénomène transhumaniste, toute analyse strictement socio-politique ou éthique de ce phénomène se fait le vecteur d'une forme de « transhumanisme-spectacle⁹⁴¹ », cet ensemble disparate d'espoirs et d'opprobres que décrit au demeurant Le Dévédec et que l'on retrouve également chez Jacques Luzzi. Comme Le Dévédec, Luzzi fait des mouvements technoprogressistes les avatars du capitalisme et condamne cet « aboutissement pathétique de la carnavalisation de la culture occidentale, qui apparaît clairement à partir de la comparaison entre la pensée antique de la limite et la pensée moderne de l'illimité⁹⁴². » Cette perspective évacue en réalité l'enjeu majeur du transhumanisme, qui est précisément l'ampleur de sa portée conceptuelle, philosophique et de ses échos dans l'imaginaire technique contemporain. Cet oubli est particulièrement visible dès le titre de son ouvrage, dans lequel Nicolas Le Dévédec ramène la question de l'humain augmenté à l'appellation déterminante de « mythe ». Néanmoins, au lieu de questionner la notion de mythe et la façon dont elle façonne l'imaginaire et, de fait, les diverses esquisses du réel, Le Dévédec lui assigne une dimension déréalisante, directement explicitée par la citation ouvrant le livre, la fameuse expression de Roland Barthes : « la fonction du mythe, c'est d'évacuer le réel⁹⁴³. » Or, le réel tant socio-politique qu'écologique est le véritable objet de ses travaux, ce qui explique que, si le mythe n'a rien à voir avec le réel qu'il évacue, le transhumanisme soit uniquement considéré comme un phénomène dépolitisant voire déréalisant. Puisqu'il relève du mythe, pour Nicolas Le Dévédec, le transhumanisme n'est qu'une figure du biocapitalisme qui échoue à prendre en charge le réel ; ou à ne proposer, pour prendre en charge le réel, rien de plus que du mythe. Lorsqu'il invite à « changer de monde plutôt que l'être humain⁹⁴⁴ », Le Dévédec nous donne en peu de mot l'intention de son texte : une lecture politique du transhumanisme, comme outil au service du capitalisme dont la mythologie de l'humain augmenté détourne du réel, donc des problèmes écologiques et politiques que nous traversons. Au lieu d'y voir précisément l'expression d'un

⁹⁴¹ (Le Dévédec, 2021, p. 17)

⁹⁴² (Luzzi, 2013, p. 13)

⁹⁴³ (Barthes, 1993, p. 707)

⁹⁴⁴ (Le Dévédec, 2021, p. 133)

nouvel imaginaire venant prendre en charge et sonder le réel, à partir de la question ontologique de l'humain et de la technique.

Ainsi, après avoir distingué les variations de sens opérées dans le transhumanisme et l'avoir mis en relation avec les notions alternatives qu'il convoque, humanisme, abhumanisme, posthumanisme notamment, nous pouvons définir certains éléments déterminants de l'acception sur laquelle nous faisons porter notre argumentation. Le transhumanisme est une posture éthique, mais également philosophique, visant à revendiquer le droit de l'individu à l'anthropotechnie par les moyens de la technique et de la science. C'est en cette définition presque holistique que nous regroupons la diversité des mouvements transhumanistes sous l'appellation singulière de pensée ou perspective transhumaniste. Dans cet ordre d'idée, le transhumanisme revendique certes un droit éthique individuel aux modifications de l'individu, mais il nous dévoile également l'ampleur des imaginaires techniques qui font de la plasticité de l'être la condition de l'existence humaine. Dans l'épreuve de la naturalité technique de l'homme que postule le transhumanisme, nous retrouvons à la fois la virtualité de l'espace temporel et la médiation de l'habiter humain, fortement inscrit dans le registre d'étude phénoménologique et métaphysique de cette thèse. Après avoir ébauché une lecture philosophique du phénomène de la technique, laquelle n'était possible qu'en questionnant les racines anthropologiques et ontologiques de la technique elle-même, nous persévérons dans notre propos d'étudier la sphère d'existence de l'homme en tâchant d'interpréter l'émergence de phénomènes comme le transhumanisme. C'est cet objet qu'il s'agit de mettre en relation avec notre théorie continuiste des rapports de l'homme à la technique.

Les parties qui suivent visent donc à développer un meilleur entendement de l'objet contemporain qu'est le transhumanisme et à témoigner de son amplitude conceptuelle dans sa façon de poser la question de la technique et de l'homme, comme support du déploiement onto-anthropologique. Car, comme nous avons longuement discuté d'une part la question du milieu, d'autre part celle du temps, dans la succession linéaire de nos parties qui trahit malgré nous la densité irréductible de leur intrication ontologique, il nous faut à présent considérer le transhumanisme en deux pans également distincts, d'un point de vue didactique, mais fondamentalement enchevêtrés dans ce qu'ils dévoilent du rapport de l'homme à la technique. À savoir la question de la technique, telle que permet de la poser le transhumanisme, en relation à la matérialité de l'homme, le milieu interne qu'est son corps, et en relation aux soubassements de sa temporalité, entre virtualité du temps fini et transfiguration.

Pour cela, nous allons attaquer de front la question de l'imaginaire technique transhumaniste, et la façon dont il induit que le schème technique est aujourd'hui apte, plus que jamais, à faire œuvre métaphysique. D'ailleurs, l'émergence ou la présentation de nos imaginaires techniques contemporains ne reposent-elles pas entièrement sur le fait que la technique, aujourd'hui, se voit attribuer un statut métaphysique ? Le transhumanisme n'est-il pas qualifié de Grand Récit, et assimilé à la relecture de certains mythes anciens ? Mais avant toute étude de cet imaginaire technique à proprement parler, nous devons rappeler qu'au-delà du rapport ontologique entre l'homme et la technique, en plébiscitant l'usage des objets techniques et technoscientifiques, les

mouvements transhumanistes mettent en question le rapport de l'homme à sa propre matérialité et à la façon dont celle-ci est (re)configurée par le médium technique. En conséquence, et ce sous l'angle de la philosophie et de la phénoménologie, et non de l'éthique ou des sciences politiques, il convient de confronter la pensée transhumaniste à ce qu'elle dit de l'application des techniques au corps. Le transhumanisme convoque implants et greffes, mêle la guérison à l'optimisation. Il procède sur la chair comme sur une matière que l'on peut transformer, modifier, améliorer pour la rendre plus efficace ou plus pérenne. La tension intervient donc lorsque le corps est associé à un bien possédé, dont il est possible de faire usage. Cette problématique est courante dans nos sociétés contemporaines : la contraception, l'avortement, l'euthanasie entrent déjà dans ces catégories de questions autour du corps qui en font soit un bien matériel malléable, soit une propriété vécue. Elles expriment parmi les plus importants enjeux du libre-arbitre, dont il convient d'étudier les ressorts de l'ontologie.

II. Le corps scindé, du dualisme classique à l'hybridation technoscientifique.

« Me voilà prêt à dire la façon dont des corps se sont transformés en d'autres corps. »

~ Ovide

Le transhumanisme est une prospective à visée corporelle. Dans sa volonté de terminer les finitudes et défauts humains, il s'inscrit de manière radicale dans la chair des individus, dans le corps des sujets. Mais dans le dépassement des écueils de la corporéité et l'appel à une conception quasi idéale de l'expérience humaine, le transhumanisme reconduit ce paradoxe : à la fois d'une pensée du corps omniprésente (pour en dépasser la fragilité), à la fois d'un désaveu du corps et des choses mortelles, dans l'objectif de les performer par la technique, c'est-à-dire, bien souvent, de les invisibiliser, pour ne plus ressentir ce fardeau platonicien de la matière, qui se traduit en l'homme par les sensations de faim, douleur, stress, sommeil, ou autre. Dès lors, les auteurs se partagent en une vision du transhumanisme comme d'un matérialisme qui ne pense qu'aux choses corporelles, ou d'un spiritualisme qui tâche de s'en délivrer en allant jusqu'à envisager l'inexistence du corps et la conservation de l'esprit dans un retour à une forme de dualisme daté. Par conséquent, nous allons d'abord présenter le résumé de certaines conceptions philosophiques essentielles du corps, dans l'objet de montrer en quoi, selon nous et contrairement à l'opinion commune, toute perspective transhumaniste porte un regard phénoménologique sur le substrat corporel, qui le présente comme un support ouvert aux expériences sensorielles et non comme la part dualiste de l'âme. Une seconde partie resituera la plasticité du corps, pour étudier la tension entre thérapie et *enhancement* que vient faire (re)naître l'appel transhumaniste au dépassement de la chair, et à la déconstruction de notre substrat corporel actuel. Ceci nous permettra de montrer que les caractéristiques métaphysiques fondamentales ouvrant le *là* du Dasein au monde reposent selon nous sur des limites dont la teneur est plus ontologique qu'ontique. Il conviendra donc en troisième lieu de questionner la structuration de l'homme au monde et au temps qu'institue son rapport à la finitude, finitude que les mouvements transhumanistes proposent de dépasser par la recherche de l'im/amortalité.

A. Du corps tombeau au corps vécu.

La question qui nous préoccupe immédiatement n'est pas celle de l'homme dans le monde, mais du corps humain au monde. Il s'agit de questionner la relation entre une matière interne à l'homme, et la matière externe du monde, et la façon dont ces matières s'intriquent entre elles, à l'opposé de tout dualisme. Le corps joue un rôle majeur dans la construction socio-identitaire de l'individu, dans sa relation à l'espace et dans la structuration de sa pensée. Faire du lieu de notre matérialité une question touche à l'opacité de notre relation à nous-même et aux objets du monde, en tant qu'objet du monde nous-même. Le corps est donc engendré du fait d'être le lieu de nos interactions ; lesquelles le façonnent, mobilisant sa forme dans une adaptation permanente et constituante aux autres objets de l'espace qui l'entoure. Mais en réponse, notre corps constitue également la matière du monde, en ce que la réalité objective mondaine ne nous apparaît qu'à

travers les esquisses phénoménologiques auxquelles nous ouvre notre vécu sensoriel. Comme le souligne Bernard Andrieu, « cet art plastique de soi rend le corps mondain et le monde corporel⁹⁴⁵ », ce qui vient à l'appui de notre critique de la *res extensa* cartésienne [cf.γ.I.A] : la matière n'est pas ce qui est étendu et fini, mais au contraire ce qui dans sa relation au corps n'est ni achevé ni achevable. Dès lors, le corps n'est plus cet objet matériel statique qui contrebalance l'esprit, mais une disposition vécue. Il nous faut donc commencer par expliciter la fragilité du dualisme corps-âme et sa récupération par les mouvements transhumanistes, pour dévoiler la manière dont cette récupération vient dépasser le dualisme et proposer une perspective phénoménologique donnant prise à la question du corps technique. À cet égard, nous considérons les tensions que soulève le transhumanisme comme des phénomènes dévoilant de notre rapport à la corporéité.

Tout d'abord, nous n'accordons aucune dignité au corps humain sans examen préalable, bien que cela soit généralement attendu en phénoménologie, comme un courant ayant tendance à essentialiser l'homme. Certes, nous ne pouvons nier l'aspect fondamental de la transformation d'un discours sur le corps en discours sur le corps *humain*. Il témoigne d'une rupture entre l'ordre biologique et l'ordre plus strictement anthropologique. Le passage d'une théorie du corps à la théorie du corps de l'homme est un saut qui ne peut plus être pensé dans les limites d'une perspective mécaniste puisque le corps humain en vient à différer du corps vivant, sur la base d'un principe autre que celui des spécificités de son anatomie. Ce principe est généralement celui de la « spécificité humaine », mise en avant au nom de la préservation de la dignité humaine, au distinguo des autres vivants. On serait donc en droit d'attendre une conception a priori de la dignité du corps humain.

Cependant, la distinction anthropologique censée fonder la dignité du corps humain s'étirole au prisme des découvertes scientifiques nous révélant la multitude d'identités organiques que nous partageons avec les autres vivants. Il en devient difficile de dire si cette dignité du corps humain ne renvoie pas plutôt à l'aspiration pour une dignité de l'humain, plus généralement, qui n'ai donc aucune relation ni aucun rapport avec la permanence et l'identité de son corps. Par ailleurs, si parler de la dignité d'une partie du corps humain emblématique (le cerveau, la main, etc.) s'avère problématique dans son universalisation à tous les corps des hommes, parler de la dignité a priori du corps humain comme un tout nous semble également intenable, comme l'explique Gilbert Hottois.

La notion d'unité-totalité du corps humain correspond certes à des faits organisationnels et fonctionnels, mais pas à quelque chose de spécifique que l'on trouverait toujours et partout dans toutes les parties du corps [...]. Le corps dit "un" est surtout extraordinairement multiple et c'est la notion de personne, de moi ou de conscience, qui vient au secours de l'unité [...]. Le corps est appelé "un" parce qu'il est au service ou indissociable de la personne qui dit "je"⁹⁴⁶.

⁹⁴⁵ (Andrieu, 2007, p. 33)

⁹⁴⁶ (Hottois, 1999, p. 57)

Cette unité-totalité du « je » est elle aussi totalement relativisée par la mise en doute du fait qu'un corps soit nécessairement habité par une seule personne et que le sujet soit unique, par exemple à l'aune de certains diagnostics médicaux comme le trouble dissociatif de l'identité. Concernant le rapport de cette unité à la dignité intrinsèque de l'homme, Gilbert Hottois écrit tout de go : « les discours onto-théologiques ou phénoménologiques sur *le Corps Humain* et *sa Dignité* sont d'une pertinence limitée et d'une utilité contestable⁹⁴⁷. » En tous les cas, derrière le pronom « je » se dévoile toujours le présupposé selon lequel l'identité est associée à une substance permanente, qui est la cause du mouvement (« *je* pense »). On ne s'étonnera donc pas de trouver une critique forte de l'existence a priori de cette identité substantielle et persistante du « je » dans les objections faites à la méthode cartésienne menant au Cogito. Comme le souligne le philosophe allemand Georg Christoph Lichtenberg, « on devrait dire : ça pense, comme on dit : ça éclaire. Dire cogito est déjà trop dire sitôt qu'on le traduit par : je pense. Postuler le je est un besoin pratique⁹⁴⁸. »

Ces difficultés ne doivent cependant pas nous faire opérer un retour vers une étude strictement biologique du corps, qui occulterait les marques d'un discours sur le corps spécifiquement humain. Par ailleurs, traiter le corps seulement comme objet des sciences biologiques, pour occulter le recours à l'idée d'une particularité humaine sous-tendant sa dignité, serait insuffisant. La résolution des enjeux de cette partie ne peut selon nous s'appuyer exclusivement sur un mécanisme ou naturalisme scientifique. Il est impossible de considérer le corps uniquement en sa biologie, ou en la somme des connaissances bio-logiques que la recherche scientifique établit à son égard. En effet, si le corps n'était qu'entité biologique, le savoir relatif à la corporéité serait « solidaire du savoir scientifique, ou plutôt se confondrait avec lui⁹⁴⁹. » Or nous ne dépendons pas du savoir scientifique pour agir conformément aux possibilités ouvertes par notre corps. Je ne dépend pas de la connaissance scientifique du fait que je peux courir ou sauter pour exercer corporellement la course ou le saut – donc pour courir, sauter. Le geste ou mouvement physiologique présuppose un « savoir primordial⁹⁵⁰ » du corps, savoir qui est précisément l'objet de la phénoménologie et sur lequel la science semble pour le moment inopérante. Comme le rappelle Michel Henry, « le corps de la biologie [prise en tant que discipline scientifique] est en

⁹⁴⁷ (Hottois, 1999, p. 58)

⁹⁴⁸ Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, Bänden, cité dans Demars, L.-P. (2009). La distinction corps-âme est-elle encore valable aujourd'hui ? Une critique du dualisme cartésien. *Revue PHARES*, 9, p. 18.

⁹⁴⁹ (Henry, 1987, p. 5) Dans son texte, Michel Henry (dont l'analyse se fonde sur une reconsidération de la pensée philosophique de Maine de Biran) fait l'exemple remarquable du mouvement de réduction phénoménologique permettant d'arriver à une pensée du corps par détermination des structures transcendantes qui le constituent, d'abord ontiquement puis comme sujet, objet, substrat, enfin vecteur de notre expérience.

⁹⁵⁰ (Henry, 1987, p. 6)

quelque sorte un objet culturel, il est, à ce titre, essentiellement historique⁹⁵¹ », c'est-à-dire circonstancié et temporel. Michel Henry ajoute en note qu'au contraire « l'homme n'est pas *essentiellement* un être historique. *Il est toujours le même*⁹⁵². » Essentiellement signifie ici par essence. En somme, la persistance ontologique de l'homme et de son corps empêche de connaître et agir le corps uniquement via la connaissance scientifique, située, de celui-ci. Dès lors, l'homme n'est pas exclusivement considéré comme un être biologique mais comme un être de milieu et de temporalité (c'est-à-dire de sphère d'existence). Si la vie humaine ne constitue pas une simple réalité scientifique mais une structure transcendante qui se donne à nous dans l'expérience naïve, immédiate, positive du monde, la phénoménologie du corps devient nécessaire aux préoccupations d'une philosophie de l'existence – en ce que le corps est par l'intermédiaire de quoi l'homme habite, meuble et forme son milieu, et réciproquement. Merleau-Ponty parle d'un « *empiètement*⁹⁵³ » unifiant la chair du monde et du corps vécu. Nous allons montrer en quoi la phénoménologie du vécu alimente la question du corps, que remet en tension le transhumanisme.

Ce chapitre ne vise donc pas à établir ce qu'est le corps intact, la figure intacte, mais a pour objet de déterminer le prisme avec lequel la phénoménologie permet d'envisager la relation au corps en regard de l'instrumental. Nous avons déjà vu qu'un apport singulier d'Heidegger à la particularisation de l'homme résidait au centre de ses définitions de Dasein et d'util. L'être humain ne pourrait sans dommage se laisser manifester sous cette seconde modalité. Que penser donc d'une vision de l'être humain manipulable, telle qu'elle appert sous le règne du transhumanisme ?

Logiquement, si le Dasein en soi ne peut se laisser saisir ni comme étant à-portée-de-la-main ni comme étant-là-devant, le corps humain en revanche est intriqué sous le mode de l'étant et, subséquemment, est opérable de fait par la médecine. En est-il ramené pour autant au rang de sa matérialité ? Si oui, cette perspective est-elle tenable ?

1. Considérations anthropologiques du dualisme corps-esprit.

Il existe bien entendu plusieurs formes de dualismes relatifs à la question du corps et de la matière, par exemple celui de l'en soi et du pour soi, ou le dualisme sujet-objet. Néanmoins, c'est le dualisme corps-âme qui nous intéresse en premier lieu. Car une perspective au demeurant classique fait du corps, chez l'homme, l'élément dual d'une « autre chose » aux noms changeants – âme, raison, esprit, conscience, etc.

Le plus emblématique des philosophes à théoriser ce même dualisme est sans aucun doute Descartes. Nous n'allons pas reproduire dans leur intégralité les étapes bien connues de la méthode déductive cartésienne. Celle-ci introduit l'instauration radicale du doute hyperbolique, menant au rejet des déterminations de l'identité corporelle et au rejet de la conception matérielle

⁹⁵¹ (Henry, 1987, p. 5-6)

⁹⁵² (Henry, 1987, p. 6, note 1) Nous soulignons.

⁹⁵³ (Merleau-Ponty, 1979, p. 315)

de l'âme, comme souffle ou vapeur déliée. Notons qu'il faudra considérer dans ce paragraphe les notions d'âme et d'esprit comme équivalentes.

À la suite de sa démarche méthodologique, Descartes établit que le corps et l'esprit sont deux substances autonomes et indépendantes. Pour lui, ceci peut être conçu clairement et distinctement. La clarté et la distinction sont les deux critères qui fondent les évidences, à la base axiologique de toute conception de la vérité. Or, puisque tout ce qui est vrai est garanti par Dieu⁹⁵⁴, Descartes propose ici une distinction réelle entre la substance corporelle et la substance spirituelle. Si l'esprit se distingue substantiellement du corps, il se distingue donc de la substance auquel le corps appartient, la matière. L'esprit est donc incorporel et immatériel, c'est-à-dire sans étendue, donc sans taille ni poids, ni possibilité de division et de mouvement. À cet égard, il n'est saisissable par aucun de nos cinq sens. La perspective cartésienne a une influence directe sur la qualité et la valeur des éléments duaux dont l'homme est composé. Étant donné l'importance de nos processus d'intellection, spécifique à la *res cogitans* qu'est l'homme, et la banalité relative du corps, que possèdent non seulement tous les organismes vivants mais également toutes les choses matérielles, le corps est de valeur et de nature inférieure à cette autre chose qu'est l'âme ou l'esprit. La dignité du corps n'apparaît qu'en ce qu'il se fait le réceptacle matériel de cette chose précieuse qu'est l'âme – lorsqu'il n'en est pas le tombeau. C'est l'esprit qui distingue l'homme des autres vivants et permet de donner matière à certaines démonstrations anthropocentrées telle celle des animaux-machines de Descartes⁹⁵⁵. Le paradoxe conséquent de ce dualisme strict est qu'il affirme d'un côté une *dignité* du corps, mais *extrinsèque* à lui-même – issue de la valeur de ce qu'il contient – et de l'autre côté ce même corps comme substance matérielle, par conséquent soumise au règne de l'instrumentalisation et de l'opérabilité. Une telle démonstration fait du corps un corps-chose, un corps-matière, un corps-outil.

Sur ce dernier point, soulignons juste ce qui nous semble à l'état de paradoxe dans le dualisme cartésien. Malgré la rigueur du dualisme que présente Descartes, on y devine l'ébauche d'un rapprochement au-delà de la désunion entre corps et âme. La *res cogitans* a pour modes intrinsèques (d'intellection) l'entendement, la volonté, l'imagination et les sens. Cependant, l'imagination et les sens résultent également de mouvements corporels. Ils ne sont donc pas

⁹⁵⁴ Chez Descartes, l'existence de Dieu est elle-même prouvée par ces idées claires et distinctes, ce qui n'échappe aucunement aux *Quatrièmes Objections aux Méditations Métaphysiques* du philosophe et théologien Antoine Arnauld, lequel critique ici la circularité autonome de ce « cercle cartésien » (de Peretti, 2018).

⁹⁵⁵ (Descartes, 1637/1937, p. 164) Pour comparaison, suivant l'approche biologique mécaniste de La Mettrie, l'homme est une machine dont la substance est identique à celle de l'animal, auquel « il n'a peut-être manqué qu'un degré de fermentation pour égaler les hommes en tout. » (de la Mettrie, 1748/1981, p. 100) Cette conséquence provient du monisme de La Mettrie, qui l'empêche de classer les substances, tandis que le dualisme cartésien soutient une hiérarchisation du vivant, provenant justement du dualisme entre deux substances (*extensio* et *cogitatio*) et de leur inégale répartition parmi les êtres.

exclusifs à l'esprit et résultent selon Descartes lui-même d'une « union substantielle⁹⁵⁶ » entre l'âme et le corps. On remarque que malgré le dualisme de fait, les éléments inconcevables en dehors de l'interdépendance entre corps et esprit font union, certes paradoxale dans le système cartésien. C'est en cela que l'esprit, qui est libre d'intervenir dans les opérations mécaniques et déterminées du corps selon Descartes, n'est pourtant pas dans le corps « ainsi qu'un pilote en son navire⁹⁵⁷ » mais qu'il s'y trouve enchâssé jusqu'au mélange de ses capacités d'intellection avec les capacités proprement sensibles et préhensives du corps. Même dans le propos cartésien, il semble difficile d'occulter la conjonction de ces deux pôles que seraient l'esprit et le corps.

Cependant, l'opérabilité de cet outil qu'est le corps, lorsqu'il n'est saisi que dans son opposition dualiste à l'esprit, a toujours été plus ou moins contraint par nos limites techniques. Dans nos sociétés contemporaines, dont les enjeux techniques permettent de plus grandes manipulations des étants, ce paradoxe est résolu au profit de sa deuxième occurrence : le corps est un élément organique dissocié de l'âme. Comme le note Henri Atlan, « ce que la biologie nous apprend sur le corps fait disparaître ce que par ailleurs la société, l'histoire, la culture nous ont appris sur la personne. D'un point de vue *biologique*, la personne n'existe pas⁹⁵⁸. »

Dans la perspective née de ce dualisme, le corps dévalorisé car n'étant pas l'âme est un objet physique manipulable auquel s'appliquent les technosciences dans la mesure de nos connaissances et des lois éthico-politiques en vigueur. Sa désunion à l'esprit, lequel est censé faire l'essence de l'individu dualisé, ne lui accorde aucune dignité a priori, en quoi il est entièrement soumis à de potentielles modifications matérielles, notamment via des processus, méthodes ou objets techniques.

Le transhumanisme passe pour utiliser à son avantage ce même dualisme philosophique classique qui présente la séparation de la substance corporelle et de la substance spirituelle. D'ailleurs, on lit chez Louis-Philippe Demars la remarque suivante, qui fait grandement écho au contexte de notre mise en relation entre formes des conceptions du corps et regards transhumanistes. « Le dualisme cartésien semble en effet admettre au moins les deux possibilités suivantes : 1) l'existence d'un automate, d'une "machine humaine" se comportant exactement comme nous, tout en étant dépourvue d'esprit, et 2) l'existence d'une "chose pensante" unie à un corps non humain⁹⁵⁹. »

La perspective transhumaniste qui récupère le dualisme corps-âme entre dans ce que nous pourrions nommer une « approche anthropologique non ontologique », dont la particularité est qu'elle refuse d'essentialiser le corps. En somme, cette approche s'appuie sur le dualisme sans toutefois faire du corps et de l'âme des *substances* séparées à proprement parler. Elle pose que la

⁹⁵⁶ (Descartes, 1992, p. 353)

⁹⁵⁷ (Descartes, 1992, p. 191)

⁹⁵⁸ (Atlan & Bousquet, 1994, p. 56) L'auteur ajoute aussitôt : « ce qui ne veut pas dire que, dans la société, la personne n'existe pas. » (Atlan & Bousquet, 1994, p. 56)

⁹⁵⁹ (Demars, 2009, p. 21)

valeur du corps est contingente et non héritée de quelque conception ontologique ou théologique. Nous dirons quelques mots du pan qui, naturellement, n'est pas hostile aux technosciences. Parce que sa valeur n'est pas définie par un absolu qui soit indépendant des hommes, le corps est considéré comme opérable et modifiable non seulement de fait mais en droit. Le corps comme donné n'en acquiert aucune dignité intrinsèque : sa dignité étant relative aux valorisations humaines, il convient de tenter d'échapper « aux pesanteurs de la matière⁹⁶⁰. » Seule la conscience incarnée par le système nerveux, et c'est ici que nous retrouvons rigoureusement le dualisme corps-esprit, demande voire nécessite une protection spécifique. Les conséquences anthropologiques du dualisme corps-âme, ici corps-conscience, sont dès lors prolongées jusqu'aux implications techniques qui peuvent s'y appliquer. Ce dualisme demande une protection des éléments corporels constituant la conscience, mais admettent la relativité de ce qui fait plus strictement le corps hors système nerveux.

Un renversement paradigmatique s'est néanmoins opéré, qui fait diverger l'approche anthropologique non ontologique d'un dualisme des substances. Au lieu de fonder le raisonnement sur les qualités et propriétés intrinsèques aux substances dont l'existence est donnée a priori et connue par vérité claire et distincte, cette seconde approche commence par établir de quelle façon mobiliser le dualisme, avant d'en établir les deux versants. Elle détermine donc *en vue de* certains faire et de certaines actions la définition de l'homme comme corps-conscience.

C'est la réponse à la question "que voulons-nous faire et ne pas faire ?" qui détermine la réponse à la question "que sommes-nous et que ne sommes-nous pas ?", bien que cette seconde réponse vienne servir de fondement à la première : nous pouvons faire ceci parce que nous avons décidé que nous sommes cela⁹⁶¹.

A ce titre, l'approche anthropologique non ontologique établit d'abord les craintes ou les espoirs envisagés dans le cadre futur de son action, pour définir ensuite ce qu'est l'homme. La définition ontologique, le statut des organes, etc., sont dominés par le plan de la décision et de l'action. Par exemple, tout questionnement éthique cherchant à définir un cadre théorique à l'avortement, sans passer par la question complexe de déterminer à quel stade du développement le zygote, l'embryon ou le fœtus peut être dit humain, entre dans cette perspective. La résolution de ce qui fait l'identité humaine dans un stade de développement embryonnaire plus ou moins avancé sera décidé *a posteriori* suivant l'éthique de l'avortement considérée. Cette optique nous confronte à l'idée qu'affilier une dignité intrinsèque participe d'une vision presque obsolète des essences et emprunte à la fiction théorique. Dans le cas de l'avortement, le sujet humain n'est pas dépositaire du droit d'être mené à terme dès la fécondation et à tous les stades de son développement.

Ce qui passe de prime abord pour une manière relativiste d'envisager le corps dérive en réalité d'une forme de pragmatisme aujourd'hui plus usuelle. La définition des éléments substantiels répondant à la question « qu'est-ce qu'une âme et qu'est-ce qu'un corps ? » dérive *a posteriori* des intentions auxquelles souscrit l'action pratique et du cadre dans lequel la question est posée.

⁹⁶⁰ (Chazal, 2013, p. 260)

⁹⁶¹ (Hottois, 1999, p. 55)

Les avantages de cette définition contemporaine du dualisme corps-esprit s'avèrent nombreux. Une vision souple et contingente du corps catalyse un fonctionnalisme parfaitement opérant en de nombreux cadres juridiques et éthiques. Pour reprendre un exemple où l'approche anthropologique non ontologique s'appuie plus immédiatement sur le dualisme corps-esprit pour prendre certaines décisions, rappelons qu'un individu handicapé de ses membres demeure une personne, tandis qu'un corps intact dont l'électro-encéphalogramme est plat n'en est médicalement plus une – un électro-encéphalogramme plat caractérise la mort cérébrale et délimite la frontière médicale entre l'état de coma et le décès⁹⁶².

Ainsi, l'approche anthropologique non ontologique considère le corps majoritairement comme un outil, lequel entre dans un système complexe d'interactions sociales. De cette façon elle respecte le dualisme plus classique dont seule l'âme est dépositaire de valeur a priori. Selon Gilbert Hottois, cette approche dépasse les ontologies et phénoménologies trop rigides pour emprunter à l'action. Il est vrai qu'une vision ayant un objectif – ici l'augmentation du corps –, dont découle une conception – ici la contingence du corps – est infiniment efficiente.

Cette vision cristallise peut-être les craintes d'Heidegger qui redoutait que l'homme, réduisant de plus en plus l'étant à ce dont il se sert, ne commence à penser qu'en fonction de ce dont il peut tirer profit. Ici, le corps n'est plus participatif d'un « être » mais exclusivement constitutif d'un « avoir ». Comme l'écrit Katherine Hayles ; « si mon cauchemar est une culture hantée par des posthumains voyant leurs corps comme des accessoires de mode plutôt que comme le fondement de l'être⁹⁶³, etc. » On sent persister ici l'idée que la modification d'apparence, la modification de corporéité, annule, remplace ou dissimule le phénomène de l'être qui *est* véritablement. La philosophie du corps a probablement plus d'ouvertures ontologiques à proposer qu'un dualisme des substances faisant du corps le réceptacle matériel de l'âme idéale, comme si une véritable distinction d'essence désengageait cette âme dissimulée de ce corps offert aux regards.

Cependant, nous devons signaler que la réduction du corps à un élément contingent n'est pas la préoccupation qui anime la critique que nous ferons bientôt. Ce qui, selon nous, fait défaut dans cette approche anthropologique non ontologique s'avère au contraire son respect ostensible du dualisme corps-esprit. La question de la recherche de la dignité a priori du corps ne nous préoccupe qu'en second lieu. D'abord, il nous faut remarquer que le dualisme obtempère par défaut une scission qualitative. Cette construction métaphysique pose le problème de la valeur sous-jacente de l'un sur l'autre des items dualisés, comme le remarque Yves Michaud.

Ceux qui ont été habitués à penser l'opposition entre nature et culture, sujet et objet ne peuvent appréhender cette relation que comme domination de l'un des pôles par l'autre avec pour conséquence la dépossession ou l'aliénation du pôle dominé : le sujet serait dominé par la

⁹⁶² Sur la destitution juridique du statut de « personne » après le décès, lire Raimbault, P., 2005. Le corps humain après la mort. Quand les juristes jouent au « cadavre exquis », *Droit et société*, 61, n°3, p. 817-844

⁹⁶³ (Hayles, 1999, p. 4)

machine, l'homme aliéné par la technique, dépossédé de lui-même par ses propres créations symboliques⁹⁶⁴.

Aussi, nous allons nous tourner vers les tentatives de dépassement des dualismes, lesquelles tentatives constituent selon nous un élément clef des approches les plus fécondes en philosophie. Et qui permettront, par ailleurs, de réinjecter la question de la dignité du corps dans le débat ainsi dépouillé du dualisme occultant. La phénoménologie n'y fait pas exception. Bien entendu, les arguments pour une approche non dualiste de la question de l'union du corps et de l'esprit antécèdent la phénoménologie elle-même. On retrouve de très pertinentes critiques de la désunion entre l'âme et le corps dans les objections aux *Méditations Métaphysiques* de Descartes. Louis-Philippe Demars fait un résumé concis des difficultés épistémologiques auxquelles se heurte la démarche cartésienne et note également l'apport des sciences dans cette recherche. On retient par exemple la remarque de Paul M. Churchland.

L'argument de la dépendance neuronale s'applique également à la raison et à la conscience : la lésion d'une partie spécifique du cerveau peut être liée, par exemple, à une incapacité d'additionner et de soustraire ; l'alcool, les narcotiques et la dégénérescence des tissus cérébraux peuvent faire disparaître la faculté de pensée rationnelle ; les anesthésiques et les commotions cérébrales peuvent entraîner la perte de conscience⁹⁶⁵.

Ces faits scientifiques sont intelligibles si l'entendement résulte de l'activité cérébrale, donc si la substance spirituelle est liée d'une façon ou d'une autre à la substance corporelle. Ils le sont beaucoup moins si l'entendement est considéré comme le mode d'une substance affranchie de la substance corporelle.

Les tentatives de dépassement du dualisme corps-âme sont bien indépendantes de l'approche phénoménologique. Celle-ci permet ensuite, selon nous, de défendre une ontologie anté-scientifique ne ramenant pas chaque état à son afférence chimique et neuronale, et de mettre en avant l'entrelacement entre être et étant. Nous verrons que le corps y perd son statut à double tranchant de siège de l'âme pour devenir le lieu où et par lequel se situe le Dasein dans son ouverture au monde.

2. Anatomie phénoménologique du corps propre.

Pour expliquer ce renversement, nous ferons appel aux théories de Merleau-Ponty, l'une des références dominantes du renouveau de la vision du corps en philosophie. Bien entendu, la question du lieu ou du corps est intrinsèque au courant phénoménologique ; avec la notion d'habitat chez Heidegger et de monde vécu (*Lebenswelt*) chez Husserl, mais aussi la distinction husserlienne entre le corps objet (*Körper*) et la chair (*Leib*). Cependant, la phénoménologie du corps acquiert véritablement ses lettres de noblesse avec les travaux bien plus systémiques de Merleau-Ponty.

⁹⁶⁴ (Michaud, 2006, p. 55)

⁹⁶⁵ (Churchland, 1999, p. 26; Demars, 2009, p. 28)

À l'instar de l'éthologie uexküllienne, Merleau-Ponty s'oppose au behaviorisme et au mécanisme qui prétendent décrire le comportement humain (notamment la perception) de façon impersonnelle et déterministe, comme une réaction aux stimuli extérieurs. À cet égard, il considère que les comportements complexes des êtres vivants ne peuvent se réduire à une addition de réflexes, addition qu'est d'ailleurs incapable d'expliquer la réflexologie mécaniste. Pour lui, le comportement présente un caractère global issu de la cohérence et de l'unité du corps, impossible à fragmenter en sommes d'organes, de perceptions ou de réactions. Merleau-Ponty s'oppose également au matérialisme faisant du corps un instrument et au dualisme substantialiste de la métaphysique ou de la théologie, qui valorisent l'esprit sur le corps. Comme le remarque Joseph Duchêne, cette critique du dualisme vise également la théorie anglo-saxonne du « fait supplémentaire », qui adjoint au corps un second item (mémoire, conscience, esprit, etc.)⁹⁶⁶. L'entreprise phénoménologique de Merleau-Ponty est dès lors extrêmement originale et personnelle.

Pour lui, la relation de l'opérabilité technoscientifique au corps n'est que *l'une des* relations qui peut lui être appliquée. Elle n'a aucun aspect primordial ; elle est une esquisse (*Abschattung*) par laquelle se montre le corps comme chose, pour en revenir au vocabulaire husserlien. Il existe donc un corps objectif, dont nous pourrions finalement comparer le mode d'être avec celui d'une chose séparée (tout comme l'objet technique séparé chez Simondon est un instrument qui n'est pas considéré dans sa genèse ni dans son devenir). Le corps objectif est un corps mathématique, géométrique, compris uniquement sous la catégorie analytique et n'éprouvant pas le monde.

Si l'analyse scientifique ou physiologique prend le corps (objectif) comme objet d'étude, la vocation phénoménologique est antérieure à ce rapport normatif : le corps n'est pas simplement une chose intelligée, il est aussi un vécu d'emblée situé en contact avec le monde. Le corps propre (également appelé corps vécu ou phénoménal) est le corps-sujet éprouvant, le corps-Je possédant une structure métaphysique. Le rapport du sujet à son corps propre diffère du rapport aux autres artefacts : je suis mon corps.

Je n'ai pas d'autre moyen de connaître le corps humain que de le vivre. [...] Ainsi l'expérience du corps propre s'oppose au mouvement réflexif qui dégage l'objet du sujet et le sujet de l'objet, et qui ne nous donne que la pensée du corps ou le corps en idée et non pas l'expérience du corps ou le corps en réalité⁹⁶⁷.

⁹⁶⁶ Contre ce dualisme substantialiste, une troisième voix est proposée par Paul Ricoeur, qui plaide pour l'adoption d'un « dualisme sémantique » résistant à la coupure substantielle du moi en Corps et Esprit, tout en rendant compte de la coupure vécue entre le Dasein et les objets. À ce sujet, lire Changeux, J.-P., et Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998, et la synthèse qui en est faite dans l'article de Philippe Cabestan, *Qui suis-je ? Identité-ipse, identité-idem et identité narrative*, « Le Philosophoire », 2015/1 (n.43), pp. 151-160.

⁹⁶⁷ (Merleau-Ponty, 1989, p. 231) Merleau-Ponty n'évacue pas pour une autant une analyse des rapports entre corps et virtualité. Sur cet objet, nous conseillons la lecture de Parmentier, Marc. 2018.

Par cet appel à l'expérience sensible, Merleau-Ponty fait du corps un schéma synergique de connexions organiques dont la propre unité participe de la connaissance de l'unité des choses. Le corps est donc un instrument de compréhension à partir duquel peut émaner ou s'effectuer l'expérience et la connaissance du réel. On retrouve ici les deux branches principales de notre analyse (à savoir le milieu-habitat et le temps-virtualité), puisque le corps est indissociable du sujet créateur de sens et d'histoire. Par son vécu du réel, le sujet « fait le *temps* au lieu de le subir⁹⁶⁸ », il est le « lieu ou plutôt l'actualité du phénomène d'expression⁹⁶⁹. »

La phénoménologie merleau-pontienne participe donc d'un dépassement fondamental du dualisme cartésien corps-âme, à l'aide d'une vision de l'entrelacement du senti et du sentant, du connu et du connaissant. Cela dit, ce dépassement du dualisme n'est pas à prendre au sens strict : si la phénoménologie du corps merleau-pontienne invalide bien l'opposition substantielle entre une substance spirituelle et une substance corporelle, elle admet cependant une forme de dualisme.

a. Une structure a priori.

Cette forme de dualisme chez Merleau-Ponty conserve la distinction du corps et de l'âme mais construit différemment leur rapport. Si bien qu'il semble possible de parler de dualisme puisque nous parlons de deux éléments, le corps et l'âme, mais impossible de considérer ce dualisme comme l'instauration d'un rapport oppositionnel, ni même complémentaire, entre ces deux pôles. Contrairement à l'âme cartésienne, l'âme chez Merleau-Ponty n'est pas indépendante du corps et ne forme pas une substance séparée ; en un mot, l'âme est le corps, sous un autre angle. Merleau-Ponty définit « l'esprit comme l'autre côté du corps. Nous n'avons pas idée d'un esprit qui ne serait pas doublé d'un corps, qui ne s'établirait pas sur ce sol⁹⁷⁰. » L'esprit n'est pas cet élément éthéré de l'intellect qui surplombe, mais ce qui prend corps sur ce sol du *holon* (tout) phénoménologique. Parler d'un autre côté du corps, d'un autre angle, c'est précisément multiplier les esquisses phénoménologiques et invalider le réductionnisme qui traite le corps comme objet. C'est dire qu'il y a du corps une « profondeur, une dimensionnalité qui n'est pas celle de l'étendue⁹⁷¹ », donc une immatérialité – si l'on considère la matière cartésienne comme ce qui se déploie dans l'étendue – capable d'établir l'âme. Il y a donc bien une pensée du dualisme chez Merleau-Ponty, mais un dualisme constituant le corps. C'est le corps qui est deux, qui a la forme et la profondeur permettant à l'esprit d'émerger : le corps est le « sensible champ⁹⁷² » ou le sol dans lequel vient s'établir l'esprit. En cela, le corps est le sensible en lequel s'inscrivent tous les autres. Le corps se double de l'esprit et nous pourrions dire que l'esprit est (co-participant du)

« Espace, mouvement et corps virtuels chez Merleau-Ponty ». *Méthodos 18* ; Vitali Rosati, Marcello. 2009. *Corps et virtuel, itinéraires à partir de Merleau-Ponty*. L'Harmattan. Paris.

⁹⁶⁸ (Merleau-Ponty, 1989, p. 276)

⁹⁶⁹ (Merleau-Ponty, 1989, p. 271)

⁹⁷⁰ (Merleau-Ponty, 1979, p. 312)

⁹⁷¹ (Merleau-Ponty, 1979, p. 313)

⁹⁷² (Merleau-Ponty, 1979, p. 313)

corps ; dans une sémantique cartésienne, nous pourrions peut-être affirmer de l'esprit qu'il est l'un des modes d'intellection du corps, comme l'entendement et la volonté sont chez Descartes des modes de l'esprit. À partir de ces éléments, le lien dualiste mais non dual entre l'âme et le corps s'établit comme « lien du convexe et du concave, de la voûte solide et du creux qu'elle aménage, etc. L'âme est le creux du corps, le corps est le gonflement de l'âme⁹⁷³. »

Si c'est le corps qui mesure ainsi le sensible, c'est parce que Merleau-Ponty fait du corps une structure *a priori*⁹⁷⁴ selon certains relecteurs, ce qui nous semble un axe d'analyse extrêmement fécond dans notre optique. Rappelons ici que l'*a priori* perd son caractère formel et universel ; il est pluriel, contingent et varie selon les modalités des expériences au monde. Dès lors, le dualisme *a priori/a posteriori* n'a plus lieu d'être, puisque l'*a priori* est paradoxalement empirique et sensible lui aussi. Si ce dualisme est dépassé, on comprend aisément en quoi l'opposition structurelle corps-âme perd toute signification dans le cadre d'une phénoménologie du corps merleau-pontienne. La critique merleau-pontienne de l'*a priori* kantien, et sa reformulation de l'*a priori* comme structure sensible dont nous avons une connaissance originaire, déploie le corps bien au-delà de sa simple parenté avec l'esprit (ou autre substance transcendante). Cette compréhension originaire du monde par le corps s'oppose donc d'office au dualisme corps-âme qui faisait l'objet de notre premier paragraphe.

Selon Kant, une connaissance *a priori* est une connaissance innée, qui ne dérive pas de l'expérience mais rend l'expérience possible. Que toute cause soit suivie d'effets serait une connaissance *a priori* ; cette pré-connaissance de la cause et de l'effet invite dès lors à l'analyse du monde suivant les modalités causales, et permet d'établir *a posteriori* que la pluie (cause) mouille (effet). L'*a priori* est donc la structure configuratrice de normes universelles qui imposent au monde une disposition conforme à ses lois naturelles et phénoménales. De là découlent les connaissances empiriques *a posteriori*. « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute. [...] Mais si toute notre connaissance débute avec l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute de l'expérience⁹⁷⁵. » Or, c'est précisément à cette démarcation kantienne que s'oppose Merleau-Ponty. Il pourrait être dit qu'il considère au contraire que *si toute notre connaissance débute avec l'expérience, cela prouve qu'elle dérive toute de l'expérience*, et que c'est donc l'expérience elle-même qui est structurée originellement, ou plutôt ce par quoi l'expérience s'opère et opère. Merleau-Ponty refuse la définition de l'*a priori* comme « ce qui doit être, par opposition à ce qui existe en fait et comme détermination

⁹⁷³ (Merleau-Ponty, 1979, p. 286)

⁹⁷⁴ La question du corps comme structure *a priori* de la connaissance est traitée plus en détails dans un article de Lucia Angelino, qui en rappelle la définition, comme « ce qui est *simpliciter prius*, précédant tout apprentissage et toute genèse, toujours déjà là et présupposé. » (Angelino, 2008, p. 167) Citons également l'ouvrage de Mikel Dufrenne, 1959, *La notion d'« a priori »*, Presses Universitaires de France, Paris.

⁹⁷⁵ (Kant, 1993, p. 30)

anthropologique⁹⁷⁶. » Il est intéressant de noter qu'on retrouve l'opposition merleau-pontienne à cette métaphysique de la connaissance sous d'autres formes que la critique de l'a priori kantien, par exemple comme critique plus fondamentale de la possibilité de décrire objectivement l'infini comme s'il s'agissait d'une chose plutôt que de l'ouverture aux Umwelten, ou *Offenheit d'Umwelt*⁹⁷⁷. C'est selon Merleau-Ponty le problème de Descartes qui ramène la matière à deux substances, la *res cogitans* et la *res extensa*, sans reconnaître l'opacité de l'existence humaine. Une structure ou connaissance a priori n'est pas prescriptrice de lois ou normes visant à domestiquer le réel ; mais ce par quoi et depuis quoi s'orientent nos connaissances. Comme le rappelle Lucia Angelino, pour Merleau-Ponty, le « réel s'offre avec un sens pré-institué dans la perception ou dans la sensation⁹⁷⁸. » C'est le fameux effort phénoménologique d'un retour aux choses-mêmes, qui cherche depuis Husserl à saisir ce dont l'expérience ou le phénomène va déployer le sens, plutôt que de chercher à construire (a posteriori) les catégories de la connaissance (dont l'a priori kantien).

Or, pour Merleau-Ponty, la structure a priori dont dérive l'expérience et la connaissance du monde n'est pas à chercher ailleurs que dans le corps, la totalité cohérente et sensible qu'est le corps. L'a priori ne provient donc plus de l'entendement, et n'est plus une fonction subjective d'unification des modalités causales que nous percevons, mais le lieu de notre relation au monde. En effet, dans la *Phénoménologie de la perception* (1945), il s'agit pour Merleau-Ponty d'identifier les caractéristiques essentielles de notre expérience et de les conditionner à la possibilité d'inférence que déploie le corps. En critiquant la façon dont Descartes théorise l'entendement et l'intellection comme des modes constitutifs et exclusifs à la pensée, Merleau-Ponty note que « comprendre n'est pas constituer dans l'immanence intellectuelle, etc. comprendre est saisir par coexistence, latéralement⁹⁷⁹. » En somme, c'est parce que le corps est une structure a priori que le monde peut être connu ou compris organiquement, expérimentalement, sensiblement. Il s'agit, comme le souligne Lucia Angelino, d'un argument *a posteriori ratione*, qui remonte de la conséquence au principe – le corps sert de support conséquentiel à la compréhension du principe de la coexistence des corps en un monde. On voit d'ailleurs mal comment un autre type d'argument pourrait mieux venir justifier la thèse selon laquelle l'expérience sensible ne peut être issue que d'une seule structure a priori, le corps.

b. L'expérience de l'être-au-monde.

Le rôle du corps chez Merleau-Ponty dépasse la pseudo-dignité de réceptacle de l'âme qui lui était classiquement assignée. Le corps semble « une nouvelle structure qui n'a plus de commun avec les structures précédentes [celles de tout le vivant] que cette particularité d'appartenir

⁹⁷⁶ (Merleau-Ponty, 1989, p. 255)

⁹⁷⁷ (Merleau-Ponty, 1979, p. 305) Cette remarque est également introduite par Joseph Duchêne dans son commentaire des cours de Merleau-Ponty sur Malebranche, Maine de Biran et Bergson. (Duchêne, 2005, p. 49)

⁹⁷⁸ (Angelino, 2008, p. 178)

⁹⁷⁹ (Merleau-Ponty, 1979, p. 242)

comme elles à l'être transcendant en général⁹⁸⁰. » Si le corps est cette structure structurée et structurante, c'est qu'il possède une cohérence ontologique a priori qui rend possible l'expérience et la connaissance du monde. En somme, il y a une spécificité du corps (au sens de la main qui est constituée comme main), qui s'avère moins une spécificité de forme physiologique (qui elle serait l'objet de la biologie) que de fond transcendantal qui fait retour sur lui-même.

Le corps est un étant, comme le Dasein intégralement est un étant – seulement il n'est pas uniquement ceci. Il entre en relation *avec* et charge le réel de « prédicats anthropologiques⁹⁸¹. » Certes, le réel existe indépendamment du corps, comme une dimension externe ; mais cet externalisme n'est jamais perçu comme tel. Le corps n'est pas situé dans l'espace, dans le monde ou dans le réel ; il l'habite à proprement parler et nous ouvre primordialement à en faire l'expérience. Le corps est donc ce par quoi et par rapport à quoi s'établit la connaissance des étants ; il a par ailleurs une pré-connaissance (ne passant pas par un ensemble de représentations) du mouvement, de son champ d'amplitude corporelle, de sa motricité.

Chez Merleau-Ponty, le corps n'est plus le simple réceptacle de l'âme mais une composante fondamentale de l'être-au-monde par quoi il se déploie en permanence. « C'est pourquoi *ce que* nous percevons [corporéité sensible] est aussi *ce par quoi* nous percevons : la chose est ouverte, mais aussi ouvrante, pour toutes les variantes d'elle-même qu'elle fait résonner à distance⁹⁸². » En la perspective d'une chose ouverte et ouvrante se retrouvent non seulement la théorie du milieu uexküllienne, mais également celle de la positionnalité ex-centrique plessnerienne ; l'homme est replacé dans sa position d'être au monde comme site et lieu de ses interactions, impressions, émotions mais aussi performances. Cette analyse de l'a priori merleau-pontien est commune à plusieurs de ses commentateurs. On trouve chez Lucia Angelino la mention : « les a priori – au pluriel – sont en effet l'explicitation d'une connaissance ou d'une familiarité (appréhension générale) avec certains aspects du monde que nous ne pouvons pas ne pas avoir, à partir du moment où, entre nous et lui, notre corps a établi un pacte originaire⁹⁸³. » Chez Mikel Dufrenne, le corps témoigne de la « médiation d'un accord fondamental et préalable de l'homme et du monde », il exprime une certaine « familiarité, consubstantialité de l'homme et du monde⁹⁸⁴. »

Merleau-Ponty développe donc une analytique du monde perçu comme étant « *organiquement* centré sur le corps⁹⁸⁵. » Pour le sujet, ce corps ouvrant est plus fondamental que ce qui s'ouvre à lui car il permet, selon l'excellente formule de Michel Henry, ce « toucher touchant sans lequel rien de touché ne serait jamais pour nous⁹⁸⁶. » Argument fondamental à une phénoménologie du

⁹⁸⁰ (Henry, 1987, p. 8)

⁹⁸¹ « Le réel tel qu'il nous apparaît dans l'expérience perceptive est chargé de prédicats anthropologiques. » (Merleau-Ponty, 1989, p. 369)

⁹⁸² (Bimbenet, 2004, p. 241)

⁹⁸³ (Angelino, 2008, p. 181)

⁹⁸⁴ (Dufrenne, 1959, p. 53, 188, rapporté par Lucia Angelino, op. cit., p. 181)

⁹⁸⁵ (Bimbenet, 2004, p. 173-177)

⁹⁸⁶ (Henry, 2003, p. 160)

corps, le corps appartient, par essence, à la sphère de la subjectivité elle-même. Mais il ne s'agit pas du sujet d'une philosophie classique, qui ferait de la conscience la structure de la subjectivité. Avec cette découverte corporelle, cette découverte d'un sujet dont l'essence est l'interface corporelle elle-même ou le « toucher touchant » de Michel Henry, le sujet n'est plus le sujet rationnel, le sujet de la conscience et de l'entendement ; mais le sujet charnel et mondain, indissociable de la chair du monde. Ainsi le corps-Je de Merleau-Ponty. Ce sujet corporel a en somme le même statut que l'être de l'intentionnalité, que l'être de l'ego au sens que lui donne Husserl ; ou plutôt, l'ontologie du corps se confond ici avec celle de l'ego. Ce n'est pas un « je pense donc je suis » que va affirmer le phénoménologue, mais bien un « je suis-corps, j'existe ».

Nous avons dit que le corps n'était plus un réceptacle mais une composante structurelle de l'être-au-monde ; nous pourrions aller un peu plus loin dans cette comparaison en disant que, d'une certaine façon, Merleau-Ponty localise finalement l'intentionnalité du Dasein heideggérien : il la localise dans le corps propre. Notre intuition peut être vérifiée en suivant d'une part l'ontologie du corps établie par Merleau-Ponty, mais également le registre « heideggérien » de certains philosophes étudiant ses travaux⁹⁸⁷. Nous pourrions dire que, pour Merleau-Ponty, le corps est la structure par quoi le Dasein *habite* le monde, lui donne sens et signification et l'expérimente ou l'éprouve. Selon Lucia Angelino, il s'agit pour le corps de *s'installer* au monde, devant et avec ses objets, « comme l'on s'installe dans une maison⁹⁸⁸ », de le *fréquenter*. Selon Dufrenne, la connaissance apriorique que donne le corps, c'est « la compréhension dans la proximité⁹⁸⁹. » On ne peut que se souvenir que le Dasein, pour Heidegger, s'ouvre à la proximité des choses en ce que le monde le concerne. Comme il l'écrit, « dans cette proximité, dans l'éclaircie du "là", habite l'homme en tant qu'ek-sistant⁹⁹⁰. » Avant la phénoménologie merleau-pontienne, c'est peut-être le sort du corps en ce qu'il est aussi un étant parmi les autres, qu'anticipe Heidegger lorsqu'il écrit « cette proximité toutefois reste pour l'homme ce qu'il y a de plus reculé. L'homme s'en tient toujours, et d'abord, et seulement, à l'étant⁹⁹¹. » Ce champ lexical

⁹⁸⁷ Après avoir effectué cette analyse, il nous a été donné de rencontrer la même analogie (à savoir que Merleau-Ponty situe dans le corps l'intentionnalité du Dasein, ou le lieu de son ouverture au monde), cette fois entre Merleau-Ponty et Husserl. Bernard Andrieu écrit : « Merleau Ponty, comme le fait remarquer Emmanuel de Saint Aubert, opère une torsion de l'intentionnalité husserlienne en définissant une unité naturelle et antéprédicative, une "intentionnalité motrice." [sic] » (Andrieu, 2007, p. 36) Andrieu fait référence aux textes suivants : Merleau Ponty, 1945, *La spatialité du corps propre et la motricité, Phénoménologie de la perception*, Tel, Paris, p. 129 ; et Emmanuel de Saint Aubert, 2005, *L'intentionnalité motrice, Le scénario cartésien. Recherche sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau Ponty*, Vrin, Paris, pp. 131-136. N'étant pas spécialiste de la phénoménologie husserlienne, nous laissons le soin au lecteur intéressé d'évaluer la justesse de cette remarque.

⁹⁸⁸ (Angelino, 2008, p. 171)

⁹⁸⁹ (Dufrenne, 1980, p. 32)

⁹⁹⁰ (Heidegger, 1946/1984, p. 96)

⁹⁹¹ (Heidegger, 1946/1984, p. 88)

majeur chez Heidegger de l'habitat, du proche et du lointain, fait écho à l'ontologie développée par Merleau-Ponty du corps. Bien entendu, cette ontologie du corps ne résulte pas de sa spatialisation au sens commun où le corps se situe dans l'espace, mais l'espace lui-même ne se manifeste qu'à l'intérieur d'un horizon corporéifié qui ne désigne rien d'autre pour le Dasein que cette projection de l'être, que cette phénoménalité du monde. Pour Merleau-Ponty, le corps vécu est donc « l'origine de tous les autres, le mouvement même de l'expression, ce qui projette au dehors les significations en leur donnant un *lieu*, ce qui fait qu'elles se mettent à exister, comme des choses, sous nos mains, sous nos yeux. [...] *Le corps est notre moyen général d'avoir un monde*⁹⁹². » Selon nous, si la clairière depuis laquelle le Dasein appert au monde prend chez Heidegger la forme d'une éclaircie, il faut penser que chez Merleau-Ponty l'éclaircie s'est clarifiée et a pris la figure du corps. On trouve cette excellente synthèse chez Lucia Angelino ; « la perspective du champ phénoménal est centrée au point où se situe le corps » ; il en va de même pour « l'orientation directionnelle du champ phénoménal⁹⁹³. » En somme, le corps phénoménal est spatial, non parce qu'il se situe dans l'espace mais parce que la rencontre primordiale du Dasein avec l'être est d'emblée positionnée et orientée ; la distance, la proximité sont des instances vécues. Le corps prend ou s'annexe son entourage, c'est-à-dire les choses du monde. Nous pouvons remarquer que faire du « toucher touchant » le lieu corporel primordial pourrait revenir à assujettir le monde à l'homme, en assujettissant le touché au touchant. C'est d'ailleurs selon nous le risque vers lequel s'avance Michel Henry, en écrivant que « *le corps-objet [renvoie] en vertu d'une subordination incontournable au corps-sujet qui le fonde constamment*⁹⁹⁴. » Mais ce pourrait être un contresens⁹⁹⁵ que d'accuser Merleau-Ponty de subjectiver la nature par l'homme, lequel serait la mesure du monde – de la même façon que l'expression « gardien de l'être » chez Heidegger ne renvoie pas à une subordination du monde au sujet. Cette ambition métaphysique de décréter quel serait l'être du monde est discutable chez Merleau-Ponty, et intégralement remise en question dans la pensée heideggérienne, notamment à considérer sa refonte de la question de l'humanisme [cf.γ.II.A].

Pour en revenir à notre comparaison avec la pensée heideggérienne, si Merleau-Ponty considère que le monde est le corrélatif du corps, ou « plus généralement de mon existence dont mon corps n'est que la structure stabilisée⁹⁹⁶ », le lieu où il situe ou localise le là du Da-sein, c'est son corps. Ici, on pourrait critiquer un point conséquentiel éminemment problématique ; à savoir que si la structure du monde s'infère de l'expérience sensible du corps vécu, le fondement ontologique de l'habitat devient une structure empirique. Ceci pose problème, d'une part dans l'altération de

⁹⁹² (Merleau-Ponty, 1989, p. 171) Également, « le schéma corporel est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde. » (Merleau-Ponty, 1989, p. 117)

⁹⁹³ (Angelino, 2008, p. 172)

⁹⁹⁴ (Henry, 2003, p. 160) En italique dans le texte.

⁹⁹⁵ Pour l'examen de cette question cependant, nous renvoyons à l'article de Rudolf Bernet, *Perception et vie naturelle*, dans « La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie », Paris, P.U.F., 1994.

⁹⁹⁶ (Merleau-Ponty, 1989, p. 369)

ladite structure empirique (évolution et dégénérescence du corps), mais également dans la subjectivité formelle de cette structure (différences irréductibles des différents corps). Cependant, nous avons déjà mentionné en explicitant la forme que prend le dualisme corps-âme chez Merleau-Ponty que le corps porte en lui une profondeur immatérielle lui permettant d'être cette structure a priori, qui neutralise la tentation réductionnisme voulant le schématiser immédiatement en une structuration empirique. Le corps étant capable de se voir et de se toucher est ouvert au sensible en lequel il lit ses modifications. En cela, comme le note Joseph Duchêne, le corps a aussi « une structure réflexive⁹⁹⁷ », « qui n'est pas un acte [mais] un être à⁹⁹⁸. » Chez Merleau-Ponty, il n'est donc pas incohérent de considérer le corps comme ce qui assume la structure fondamentale de l'être ; c'est en cela que le corps du monde et le corps vécu s'empêtent et s'interrogent.

Enfin, pour mieux saisir en quoi le corps n'est pas uniquement cette structure empirique, cette chose sensible au sens le plus cartésien qui soit, ce corps étendu participant de la matérialité, il faut bien comprendre un second point de la perspective merleau-pontienne, à savoir l'unité du corps.

Pour Merleau-Ponty, le corps n'est pas une somme d'organes ou de fonctions sensorielles. Du moins, si le corps est une somme d'organes et de fonctions sensorielles, motrices et perceptives, il n'est néanmoins cohérent que dans l'unité indivise de cette somme. Le corps est « puissance d'un certain monde⁹⁹⁹ », projet ou praxis du monde ; il est une forme structurelle fondamentale ou *Gestalt*¹⁰⁰⁰. Pour revenir à nos premiers questionnements concernant l'objet technique, c'est peut-être en ce sens extrêmement fort que l'outil pourrait être considéré comme un (quasi) organe, car il n'y a plus d'organe plein ou d'organe corporel a priori, puisque les organes sont le corps, dans une perspective merleau-pontienne évacuant la disparité corps-organe en vertu de la notion de schéma corporel vécu et unitaire. « Le schéma corporel est finalement une manière d'exprimer l'idée que mon corps est au monde¹⁰⁰¹. » C'est bien pour cela que, selon nous, Merleau-Ponty localise dans le corps le là du Da-sein, ou fait du corps ce qui habite et ce par quoi habiter. Étant donné sa portée explicative, nous reprenons l'exemple que donne Merleau-Ponty, déjà reproduit par Lucia Angelino et dont nous n'avions pas connaissance avant lecture de son article.

Le sujet placé en face de ses ciseaux, de son aiguille et de ses tâches familières n'a pas besoin de chercher ses mains ou ses doigts, parce qu'ils ne sont pas des objets à trouver dans l'espace objectif, des os, des muscles, des nerfs, mais des puissances déjà mobilisées par la perception

⁹⁹⁷ (Duchêne, 2005, p. 57)

⁹⁹⁸ (Merleau-Ponty, 1979, p. 303)

⁹⁹⁹ (Merleau-Ponty, 1989, p. 124)

¹⁰⁰⁰ À ce sujet, citons l'approche explicative par la *gestaltpsychologie*, qui considère la forme en ce qu'elle tient lieu de la chose-même husserlienne, chez Barbaras Renaud, *Merleau-Ponty et la psychologie de la forme*, Les Études philosophiques, 2001/2 (n° 57), p. 151-163.

¹⁰⁰¹ (Merleau-Ponty, 1989, p. 117)

des ciseaux ou de l'aiguille, le bout central des "fils intentionnels" qui le relie aux objets donnés¹⁰⁰².

On comprend ici que le corps selon Merleau-Ponty n'est jamais une somme, ou une somme uniquement en ce que le tout est nécessairement composé ; mais la décomposition du tout en ses parties n'est pas envisageable. Le schéma corporel s'ouvre à une attitude, une localisation, un champ envers le réel ; il est un *fond* permettant une connaissance pré-objective de la spatialité et des objets comme pôles d'action vers lesquels il peut se diriger. Ainsi, précisément, fonder le champ phénoménal sur le corps ne revient pas ici à le fonder sur une structure empirique, mais sur une structure a priori, puisque la distinction kantienne a priori/a posteriori (empirique) est précisément l'objet de la critique merleau-pontienne.

c. La Chair holistique.

Cependant, nous avons dit que Merleau-Ponty en conclue une indissociabilité des parties au tout et que dans son refus d'une conception exclusivement empirique du corps, il semble également le soustraire au réductionnisme des catégories biologiques, physiologiques, voire psychologiques. Cet éloignement du corps de sa propre matérialité empirique mène à une compréhension paradoxalement substantielle, indivisible et inaltérable, du corps sensible. En effet, en définissant l'homme par sa manière de mettre en forme le monde et en réintégrant à cette forme l'organisme, Merleau-Ponty affirme contre l'expérience la plus élémentaire qu'un « homme sans main ou sans système sexuel est aussi inconcevable qu'un homme sans pensée¹⁰⁰³. » Il s'agit ici d'une critique du dualisme de Pascal (*Pensées*, Section VI, n°339) qui lui permet d'imaginer des modifications corporelles radicales ne portant pas atteinte à la définition de l'homme pourvu qu'il conserve sa pensée. Pour Merleau-Ponty, la somme des fonctions du corps ne rendrait pas compte de l'expérience du corps propre précisément parce que ces fonctions ne sauraient être disjointes. Nous touchons ici à ce qu'Hottois définit à raison comme une « sorte de naturalisme, de holisme et de passivité de la phénoménologie¹⁰⁰⁴ », arguant que ce tissage vivant entrecroisant être-étant, sujet-objet, « valorise l'originaire contre l'artifice, car celui-ci passe nécessairement par la décomposition analytique et la recombinaison décidée¹⁰⁰⁵. » Ce sont d'ailleurs des images vivantes que mobilise Merleau-Ponty ; bien loin de comparer le cerveau à une interface informatique, le corps est le cœur du monde. « Le corps propre est dans le monde comme le cœur dans l'organisme : il maintient continuellement en vie le spectacle visible, il l'anime, il le nourrit intérieurement, il forme avec lui un système¹⁰⁰⁶. »

La critique d'Hottois est tout à fait valide – voire reste le plus gros écueil de la phénoménologie – dès lors qu'est abordée une phénoménologie *du vécu*, comme celle du corps vécu de Merleau-

¹⁰⁰² (Merleau-Ponty, 1989, p. 123)

¹⁰⁰³ (Merleau-Ponty, 1989, p. 198)

¹⁰⁰⁴ (Hottois, 1999, p. 51)

¹⁰⁰⁵ (Hottois, 1999, p. 51)

¹⁰⁰⁶ (Merleau-Ponty, 1989, p. 235)

Ponty. Ici, le philosophe risque de rester enclavé dans la pensée de l'homme qui est à la fois sujet et objet, et qui n'est en même temps ni sujet ni objet. Essayant de remonter à l'expérience fondamentale du corps, il est embarrassé par l'idée d'appliquer la modalité des manières d'apparaître à ce qui déjà est ressenti et éprouvé – et qui, étant éprouvé, semble noyé sous la présence immédiate avant même d'apparaître. La tentation est alors forte d'en faire le « pivot du monde¹⁰⁰⁷. » Aussi, il faut dissocier le corps biologique, resté opérable et matériel en même temps que vécu et éprouvé, de la Chair de Merleau-Ponty. Ses derniers textes *l'Œil et l'esprit* (1960) et *le Visible et l'invisible* (paru pour la première fois en 1988), semblent en définitive dirigés vers la question ou résolution d'une ontologie phénoménologique de l'être-au-monde. Celle-ci est articulée autour du concept de chair, concept lui-même constitué comme « figure fondamentale de l'Être¹⁰⁰⁸ », ainsi que le souligne Alain Flajoliet. Le concept de chair succède à celui de corps propre pour décrire la relation du senti et du sentant – du corps, de son entourage (toutes choses) et du monde. « C'est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de moi-même que nous appelions chair tout à l'heure¹⁰⁰⁹. » La chair est donc « l'indivision¹⁰¹⁰ » du sensible, de ce qui sent et de ce qui est senti. Une telle approche du corps vécu conserve malgré tout une forme de dualisme sujet-objet dans l'idée de l'intrication du corps au monde. En effet, si nous disons de deux choses qu'elles sont intriquées, c'est qu'elles sont également disparates ou distinctes, et ce sont toujours deux choses déliées qui mergent en une seule (sans doute le dualisme sémantique envisagé par Paul Ricoeur trouve-t-il ici sa limite effective). On manque donc le sens du corps phénoménal en l'opposant au corps objectif (à l'*entourage*) car on le rabat en opposition du côté du subjectif, entérinant donc par mégarde les catégories auxquelles il s'agissait d'échapper. Pour Merleau-Ponty, la chair est la réponse à cette distinction substantielle ; il faut impérativement une nouvelle catégorie ontologique fondamentale pour penser l'unité du corps sentant et du monde sensible, afin d'évacuer finalement l'acte du sujet sentant dans la correspondance spatiale de l'externe et de l'interne. Le problème soulevé par Gilbert Hottois est ici flagrant, puisque la chair n'a pas d'équivalent métaphysique. Pascal Dupond remarque à raison que la chair acquiert le statut de substance première, ou « dernière ».

[Elle] récuse même le partage entre la chose et l'idée, l'individualité spatiotemporelle et l'universalité (VI 184, 188), elle est "élément", au sens où l'étaient le feu, l'air, l'eau et la terre chez les "physiologues" présocratiques, "chose générale" (VI 184) ou "dimension" (VI 188). Elle est une "notion dernière" (VI 185), de rang ontologique, non anthropologique (VI 179)¹⁰¹¹.

Pour appuyer l'exemple emblématique du concept de chair, remarquons également que le concept de « foi perceptive », réponse au doute cartésien par l'expérience du monde qu'implique le corps, témoigne de la rupture entre les dernières œuvres de Merleau-Ponty et la

¹⁰⁰⁷ (Merleau-Ponty, 1989, p. 97)

¹⁰⁰⁸ (Flajoliet, 2009, p. 93)

¹⁰⁰⁹ (Merleau-Ponty, 1979, p. 183)

¹⁰¹⁰ (Merleau-Ponty, 1979, p. 309)

¹⁰¹¹ (Dupond, 2001, p. 5) La mention VI vaut ici pour Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

Phénoménologie de la perception. La « foi perceptive » implique que la croyance en l'existence du monde et des choses, issue des perceptions de la chair, antécède la croyance en l'ordre et la connexion des pensées. Le « je pense donc je suis » cartésien est ici complètement renversé, et il est intéressant de noter que la croyance en Dieu censée garantir la cohérence des pensées a été remplacée par une foi « perceptive » en les impressions de mon corps. Cette confrontation avec Descartes est bien entendu déjà à la racine de ses premières œuvres ; si le corps se déploie dans l'espace parce que l'espace est son mode de réalisation, le corps n'est plus une énième *res extensa* ; c'est la *res extensa* qui n'est que l'un des modes d'être par lesquels se déploie le corps.

Néanmoins, il s'effectue bien un renversement ou une accélération dans les travaux de Merleau-Ponty, où cette chair ainsi théorisée devient le lieu de l'expérience sensible plus que le corps propre lui-même, qui n'en semblerait presque qu'un accident (συμβεβηκός) directement vécu par l'homme. Comme le remarque Gilbert Hottois, une telle approche phénoménologique « n'est pas sans résonances avec la valorisation chrétienne catholique de l'incarnation et de son mystère aussi insaisissable que l'entrelacs ou la Chair de Merleau-Ponty¹⁰¹². » L'apparition conceptuelle de la Chair avance une ontologie qui s'éloigne de notre propos et nécessite que nous revenions au corps propre et à son intrication dans le monde, dont l'analyse nous est néanmoins permise grâce aux développements apportés par la phénoménologie merleau-pontienne.

Certes, l'homme est par nature incorporé, incarné ; cependant tout homme est son corps aussi bien entièrement valide que ne l'étant pas, avec les occurrences de la maladie, du handicap, etc. L'homme est son corps, quelles que soient les manières d'apparaître du corps vécu, et c'est précisément ceci qui nous pousse à dire – et à constater – qu'un homme sans main ou sans système sexuel est concevable *tandis* qu'un homme sans pensée ne l'est point. Ce n'est pas ici une dissociation duale du corps et de la pensée mais une dissociation des vécus qui s'oppose à cet holisme phénoménologique que critique Hottois : l'aveuglement prive¹⁰¹³ de la vue, la surdité de l'ouïe, mais l'absence de pensée n'est pas de l'ordre de la privation, car « ne pas penser » ne signifie rien, il n'y a ni matière ni degré à la pensée qui puissent être retirés – la mort cérébrale caractérisant médicalement le décès. L'être-au-monde s'ouvre au monde par son corps sentant d'étant mais la forme de celui-ci ne saurait être fixe, tant qu'il permet ces interactions et entrelacements. L'homme ne saurait être la somme de ses perceptions et de ses ressentis, de sorte que nous affirmons qu'un homme à qui il « manque » des perceptions n'en demeure pas moins inclus dans une relation sentant-senti lui permettant d'éprouver. D'où la phénoménologie merleau-pontienne, comme phénoménologie du vécu, nous semble paradoxalement essentialiser l'homme sur le plan de son apparaître, de l'épreuve et du vivre (de l'existential), et non sur le plan ontologique de son être (l'existential). Merleau-Ponty replace justement le Dasein dans son ouverture au monde, dans cet « il y a » préalable, sur le sol du monde sensible et du monde ouvert

¹⁰¹² (Hottois, 1999, p. 54)

¹⁰¹³ Le terme « priver » est utilisé au sens physiologique, par défaut. Il ne correspond pas à un jugement de valeur et n'a aucune prétention à couvrir le ressenti vécu inhérent au « handicap ».

tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps¹⁰¹⁴. » Cependant il ajoute, « non pas ce corps possible dont il est loisible de soutenir qu'il est une machine à information, mais ce corps actuel que j'appelle mien [...] mon corps qui se voit voyant et se touche touchant¹⁰¹⁵ », sans sembler concevoir que déjà le voir et le toucher sont des termes informationnels, même s'ils expriment une sensation donc une présence. C'est-à-dire que le vécu est déjà postérieur, car il vient après l'ouvertude. Dans notre optique grandement inspirée de la fécondité des concepts heideggériens, l'incarnation du Dasein n'est pas l'objet privilégié de son rapport au monde et les qualificatifs existentiels devancent les qualificatifs existentiels de l'expérience corporelle quotidienne. Il est loisible de supposer qu'une vision heideggérienne de Merleau-Ponty ferait de l'expérience du corps un existentiel, peut-être sous le mode d'être-en-un-corps-éprouvé.

*

Ainsi, l'apport merleau-pontien – relativement à notre étude – consiste en la redéfinition du corps propre, sans opposition duale à une âme et dans son interaction continue au monde. Malgré la récupération du concept d'âme ou d'esprit, celle-ci est considérée comme l'une des esquisses corporelles et on lit bien chez Merleau-Ponty le dépassement du dualisme corps-âme. Ce dernier s'explique par l'intérêt de constituer le corps comme cette structure a priori de la sensibilité, permettant par conséquent de penser le corps du monde en référant à ce que nous connaissons immédiatement, notre corps vécu. La théorie de l'unité du corps humain, que nous avons critiquée comme étant peu représentative de l'expérience empirique, est néanmoins garante de la cohérence de nos représentations sensibles ; le corps est une totalité de sens qui localise par quoi se structure le monde. Dans cette conception holistique, la connaissance a priori n'est pas opposée à un objet extérieur qu'il lui faudrait intelliger, tel le monde, mais participe de la constitution de cet objet et de soi-même. Elle perd donc son aspect subjectif et appartient tant au sujet qu'à l'objet. On retrouve dès lors une forme de dualisme sujet-objet dans ce discours, là où le rigorisme du dualisme corps-âme avait été écarté. Mais ce dualisme sujet-objet vise avant tout à distinguer le monde de l'être existant le vécu, pour ne pas dire l'être vivant, et n'a pas vocation à séparer deux régimes substantiels, qui seraient celui de l'objet et celui du sujet. Dans la perspective merleau-pontienne, comme nous l'avons dit, la chair du monde et la chair du corps ont un rapport « d'empiètement¹⁰¹⁶. »

Par conséquent, le corps propre n'est jamais vu dans son ustensilité par essence, contrairement aux débouchés pragmatiques de l'approche anthropologique non ontologique, qui fonde sa conception de l'être de l'homme sur les conceptions éthiques qu'elle a d'abord déterminées. Comme le formule François Dagognet : « l'ustensilité [est] "un non moi" dévoué au moi, qui l'a d'ailleurs soigneusement façonné¹⁰¹⁷ ». Le corps propre se caractérise par cette dévotion, ici due à son appartenance intrinsèque, au Dasein qui le façonne ; cependant il ne saurait être considéré

¹⁰¹⁴ (Merleau-Ponty, 1964, p. 12)

¹⁰¹⁵ (Merleau-Ponty, 1964, pp. 13, 18)

¹⁰¹⁶ (Merleau-Ponty, 1979, p. 315)

¹⁰¹⁷ (Dagognet, 1989, p. 8)

comme un « non moi » à partir du moment où le dualisme âme-corps est phénoménologiquement dépassé. Subséquemment, le corps propre reste un étant là-devant de prime abord, qui peut se donner à-portée-de-la-main dans le cadre médical par exemple. C'est uniquement dans ce cadre que peut s'entendre l'assertion suivant laquelle « lorsque la dimension symbolique se retire du corps, il ne reste de lui qu'un ensemble de rouages, un agencement technique de fonctions substituables¹⁰¹⁸. » Nous n'en tirons pas de valeur intrinsèque du corps. En tant que vécu contingent à l'ouverture, en tant précisément que siège de l'expérience, il nous semble évident que ce même corps est loin d'être intouchable. Ses souffrances comme son amélioration le maintiennent dans sa position fondamentale de lieu de l'expérience propre, voire même exemplarisent qu'il s'en fait le vecteur.

La possibilité même pour le corps d'être à-portée-de-la-main entraîne, par conséquent, que l'ontologie du corps propre ne s'accompagne d'aucune *nécessité* morale ou éthique, quoiqu'il ne puisse être considéré uniquement comme un util. Sans nous étendre sur cette question, il nous faut noter que la crainte d'une réduction mécaniste du corps subsiste au-delà du dépassement du dualisme. « On a souvent mis en avant le fait qu'une vision mécaniste de l'homme serait une vision déterministe qui conduirait à une forme de fatalisme, en tout cas à nier toute liberté. De ce fait, notre mécanisme aboutirait à rendre illusoire toute morale. Réduire l'homme à une machine aboutirait à l'instrumentaliser, à en faire l'esclave des forces naturelles, à le rabaisser au rang de chose¹⁰¹⁹. » C'est d'ailleurs ainsi que le mécanisme considèrerait le comportement animal, comme nous l'avons vu avec l'arc réflexe de Loeb. Il est donc craint du transhumanisme qu'il pousse à faire de l'homme un animal-machine au même titre que ceux de Descartes. Comme le souligne Chazal, la question du mécanisme rejoint ici la question de la liberté et la distinction sujet-objet, en tant que le sujet est libre et l'objet ne l'est point. L'homme mécanisé et déterminé devient alors sujet et objet, ce qui excite le mythe hybride du passage d'une substance à une autre, d'un ordre de réalité à un autre : le sujet est devenu – glissement – un objet. Pourtant, cette distance qui s'efface entre le sujet et l'objet (via la technique) et qu'Hans Jonas appelle une « rupture d'importance métaphysique¹⁰²⁰ » n'est pour le transhumaniste aucune sorte de rupture. Tout d'abord, considérer l'humain comme sujet et la matière comme objet revient à ce dualisme cartésien qu'il est nécessaire d'avoir compris comme ayant été dépassé tout au long de cette thèse. En second lieu, plutôt qu'un passage du sujet à l'objet, la technique resitue ces deux sphères sur le même plan, dans une interpellation commune. Hottois souligne à titre d'exemple qu'avec les avancées biomédicales et les bio-objets dont nous avons détaillé le mode d'existence spécifique, « la matière vivante – l'objet – devient un co-agent et l'être humain – le sujet – se fait l'objet de sa propre action¹⁰²¹. » Dans le cadre qui nous préoccupe, toute éthique sera ajoutée postérieurement et relativement à l'existence du corps social. L'éthique attribuée au corps propre n'est pas une

¹⁰¹⁸ (Le Breton, 2011, p. 273)

¹⁰¹⁹ (Chazal, 2013, p. 224)

¹⁰²⁰ “A break of metaphysical importance.” (Jonas, 1974, chap. « Biological engineering - A Preview », p. 143)

¹⁰²¹ (Hottois & Chabot, 2003, p. 198)

substance a priori, mais une substance construite par un ensemble de règles, d'aménagements et de trajectoires de gouvernementalités. La conception que se fait l'homme du corps vécu ne l'accompagne donc d'aucune morale immanente, mais il ne saurait jamais être considéré uniquement comme à-portée-de-la-main et sans autre modalité d'être. Ceci pour la simple raison qu'il est appartenant en propre au Dasein, ce que nous enseignent en d'autres termes Merleau-Ponty.

Le dépassement du dualisme corps-âme est selon nous une nécessité d'un point de vue philosophique, mais celui-ci fait également l'objet de critiques dans le champ plus spécifique de la médecine et de la santé, où certains voient une véritable stratégie du « diviser pour mieux régner¹⁰²² » ayant visé à distinguer la matérialité du corps des interdits religieux (relégués à l'âme), au détriment de la pleine compréhension du phénomène humain. À l'aide du prisme du corps propre, nous allons donc examiner la conception de l'intrication corps-outil par le transhumanisme. Car s'il est vrai qu'il manque des éléments anthropologiques à la phénoménologie pour établir une véritable philosophie du corps, qui appréhende le corps tant comme structure formelle et a priori du sensible que dans sa construction empirique (corps jeune, corps âgé, corps genré, etc.), nous allons à présent établir *a minima* certains éléments plus précis en regard du corps souffrant et du corps sain, du corps handicapé et augmenté, du corps médical et vécu, du corps constitué et constituant, du corps humain et du corps transhumain.

B. Des sutures médicales aux prothèses anthropotechniques.

Le corps est généralement considéré comme ce qui fait pont entre notre vécu et les choses ; il est constitué comme sujet et comme objet, sujet d'un vécu et objet des sciences médicales et biologiques, des méthodes et objets techniques. Le corps est donc ce paradoxe d'une entité permanente pourtant sujette à la transformation. Ici, notre perspective sur la transformation corporelle ne s'en tient pas aux évolutions du corps dans le temps, mais aborde la question du corps objet et sujet des techniques, thérapeutiques et/ou anthropotechniques. On comprend mieux en quoi l'outil est projection d'une technique avant tout corporelle dans l'habitat que le corps performe, et en quoi le corps objet des sciences et techniques fait écho au regard constituant, donc transformateur, que l'homme porte sur le monde. En cela, les apports des questionnements transhumanistes nous permettent de penser les éléments constitutifs de la relation de l'homme à son corps technique.

À partir des développements précédents, nous pouvons proposer une approche philosophique de la façon dont le transhumanisme repense ou institue le corps. Selon nous, le transhumanisme considère le corps en permanence comme ce par quoi « il y a » le monde, ce par quoi s'effectue l'ouverture du mouvement de l'existence humaine, et ce quelle que soit la forme que prenne ce corps dont aucune des parties n'est immuable. En considérant phénoménologiquement le corps

¹⁰²² (Mehta, 2011)

comme un *holon* vécu, aucun impératif de droit ne semble forcer la physiologie humaine à prendre corps dans l'incorporation charnelle qui nous constitue aujourd'hui. Il faut donc éviter de dériver a priori de la corporéité charnelle une valeur absolue de la forme. Comme le dit Canguilhem, « le normal [...], ce n'est pas tant la forme ancienne que la forme nouvelle [...], déclassant toutes les formes passées, dépassées¹⁰²³. » Les perspectives transhumanistes questionnent la pertinence et l'univocité de la chair comme corps de l'expérience, de l'identité et du vécu individuel, et proposent une revalorisation du vécu sur ce qui le vit, de l'expérience sur le substrat qui l'expérimente, en imaginant divers détournements du corps propre par la technique. L'essentiel n'est plus la nature du corps, qu'il s'agisse du fardeau de l'âme ou de la Chair intemporelle, mais le fait d'être incorporé, ce qui ne signifie précisément pas qu'il faille nécessairement être incarné en une chair telle que nous la côtoyons actuellement. Selon Andy Clark, « l'incorporation est essentielle mais négociable¹⁰²⁴ » puisqu'il appert de « multiples manières d'être incorporé¹⁰²⁵. » Nous pensons cette perspective transhumaniste paradoxalement phénoménologique. Car si l'homme est bien cet être, mais également cet étant, à la fois incorporé et *là* au monde, peut-être la nature de cette incorporation n'influence-t-elle pas sa condition primordiale, à partir du moment où sont perpétuées les catégories ontologiques fondamentales de son existence (être-vers-la-mort, être-jeté, être-au-monde, etc.). Peut-être la forme de son incorporation n'influence-t-elle qu'en dernier recours ces éléments intrinsèques. En tous les cas, pour les mouvements transhumanistes, la conservation d'un substrat ouvrant l'homme aux mêmes expériences intellectuelles, sensorielles, etc., que le corps charnel prédomine sur la nature dudit substrat. Et ceci même lorsque la perspective envisagée est celle d'un substrat informatique, car sous toutes les expériences techniques de virtualisation reste présent le corps comme lieu d'où « il y a », lieu d'où parvient la projection de l'homme au monde, quand bien même ce lieu évolue. C'est sur ce point que, dans la jonction entre existence et corps vécu, l'homme ne disparaîtrait pas par retranchement. Toute modification du corps propre (handicap, maladie ou à l'inverse augmentation) s'imprime dans le corps vécu de sorte qu'elle ne saurait ontologiquement impacter l'éprouver ni l'habiter du Dasein. Par « ontologiquement » nous référons au plan existentiel, puisqu'il est évident qu'une différence appert sur celui de l'existentiel : là où l'expérience existentielle de l'homme diffère, il n'en est pas moins existentiellement homme. Dès lors, il nous faut comprendre comment une perspective souple du corps vécu peut entrer en relation avec le rapport de l'homme à l'outil technoscientifique qui l'opère.

Afin de mieux comprendre comment certaines perspectives transhumanistes posent la question du corps de l'homme et de ses modifications, nous commencerons par expliquer les champs de réflexion dans lesquels nous opérons, c'est-à-dire la philosophie de la médecine et le champ d'étude du *human enhancement*. Nous verrons qu'en se heurtant à des catégories classiques, comme la notion de santé, les perspectives transhumanistes dévoilent de véritables problèmes

¹⁰²³ (Canguilhem, 2013, p. 91)

¹⁰²⁴ (Clark, 2003, p. 114)

¹⁰²⁵ (Clark, 2003, p. 194)

philosophiques, impossibles à cantonner aux débats éthiques contemporains. Le déploiement de ces problèmes philosophiques va nous permettre d'analyser en définitive certaines dispositions ontologiques fondamentales de la condition humaine, liée à ses propres limites et, par extension, aux modifications anthropotechniques qui tentent de les dépasser. Car c'est bien le moyen de l'anthropotechnie qui est finalement sujet à controverses, comme le remarque très justement Gilbert Hottois. « Le problème essentiel est celui de l'acceptabilité morale et métaphysique, voire théologique, de l'aspiration à l'amélioration *par des techniques matérielles*. C'est ce désir *réalisé par ces moyens*¹⁰²⁶. » Nous devons donc questionner les éléments fondamentaux du champ biomédical, lequel n'est jamais accusé dans sa moralité malgré son usage de la technique, pour comprendre en quoi il diverge du champ de l'augmentation humaine – à moins qu'il ne converge vers lui. Nous constaterons que les efforts actuels de redéfinition du concept de santé et de corps sain ouvrent à la possibilité de l'altération de ce corps dans un objectif autre que thérapeutique, à l'appui de revendications identitaires. Ceci nous permettra d'établir en quoi l'autopoïèse du corps de l'homme nous le présente comme une matière plastique, traversée par sa propre *potentia*. C'est la mise en avant de cette plasticité du corps humain qui nous invitera à des questionnements phénoménologiques plus complexes, notamment ; les caractéristiques métaphysiques délimitant notre condition dépendent-elles de la forme de notre corps, ou de limites dont la teneur est plus ontologique qu'ontique ?

1. Extensivité de la médecine et intensivité de l'*human enhancement*.

Sans même mentionner la différence entre normal et pathologique, ou médecine et augmentation, la seule question de la définition de la santé et de la maladie en philosophie de la médecine fait aujourd'hui partie d'un débat bien plus vaste et largement entamé¹⁰²⁷. C'est cette

¹⁰²⁶ (Hottois, 2017, p. 151) Nous soulignons. Notons par ailleurs la précaution de l'auteur dans l'emploi de nature humaine avec l'utilisation de guillemets.

¹⁰²⁷ On peut mentionner ici quelques sources fondamentales. Ces sources sont notamment issues du monde anglo-saxon, étant donné que nous allons en priorité traiter cette question telle qu'elle apparaît dans le cadre de la philosophie de la médecine française. Boorse, Christopher. 1977. « Health as a Theoretical Concept ». *Philosophy of Science* 44 (4): 542-73; Boorse, Christopher. 2011. « Concepts of Health and Disease ». Dans *Philosophy of Medicine*, édité par Fred Gifford, 16-13. Elsevier; Caplan, Arthur L, et H. Tristram Engelhardt. 1981. *Concepts of Health and Disease: Interdisciplinary Perspectives*. Addison-Wesley. Boston MA; Caplan, Arthur, James J. McCartney, et Dominic A. Sisti. 2004. *Health, Disease, and Illness: Concepts in Medicine*. Georgetown University Press. Georgetown ; Giroux, Élodie. 2009. « Définir objectivement la santé : une évaluation du concept bio statistique de Boorse à partir de l'épidémiologie moderne » *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 134 (1): 35-58 ; Giroux, Élodie. 2010b. « La théorie holistique de Lennart Nordenfelt » Dans *Après Canguilhem*, Presses Universitaires de France, 111-44. Philosophies. Paris ; Hesslow, Germund. 1993. « Do we need a concept of disease? » *Theoretical Medicine* 14: 1-14; Nesse, Randolph. 2001. « On the difficulty of defining disease: A Darwinian perspective » *Medicine, health care, and philosophy* 4: 37-46; Nordenfelt, Lennart. 1998. « On Medicine and Health Enhancement – Towards a Conceptual Framework ». *Medicine, Healthcare and Philosophy* 1 (1): 5-12; Nordenfelt,

plasticité même qui porte intérêt, car la souplesse du cadre médical ouvre la voie à de nouveaux débats, récupérés ou enrichis par les revendications transhumanistes. Le domaine médical est en perpétuelle évolution, sinon juridiquement du moins *de facto*. Il comprend de nouvelles pratiques (chirurgie plastique, thérapie génique, etc.), de nouveaux outils (machine learning, prothèse en impression 3D, dépistage génétique, etc.), voire de nouvelles définitions de son propre champ d'application (par exemple, la définition de la santé par l'OMS). Mais il est correct de dire que la médecine est traditionnellement ou historiquement structurée sur une limite ; celle d'une définition étroite de la santé. Nous ne définissons pas ici une médecine « classique » qui ne serait appliquée qu'aux traitements curatifs et aurait été dépassée par une médecine d'amélioration « contemporaine ». Il n'y a pas d'accord commun à ce sujet : Jeffrey Steinberg, dont les Instituts de Fertilité permettent aux parents de choisir le sexe de leurs enfants, « inscrit cette pratique dans la continuité de la chirurgie et de la médecine esthétiques¹⁰²⁸. » Les éléments qui suivent ne visent pas à détailler les derniers développements de la médecine, mais à définir l'une de ses caractéristiques principales (son but ou sa limite : la santé), puis à évoquer l'évolution de cette notion et l'impact de cette même évolution.

a. Délestage d'une santé normative.

Notre conception socio-culturelle de la médecine a un impact indéniable sur notre conception de l'état dit « normal » (que nous pourrions aussi appeler « neutre ») d'une personne. En opposant ici le normal au pathologique, ces définitions sont un sujet complexe sur le détail desquelles existe également une vaste littérature¹⁰²⁹. Mentionnons simplement que chaque individu possède son propre état de normalité physiologique et psychique, différent de celui de son voisin, et que la norme dont il est question n'est pas externe à l'organisme considérée. Par ailleurs, il ne faut pas confondre normalités médicales et sociales ; être considéré comme « laid » est aussi relatif à une société donnée que médicalement dans la norme. Ajoutons que la question de la normalité biomédicale est de plus en plus liée aux nouvelles découvertes en génétique, étant donné que les

Lennart. 2000. *Action, Ability and Health. Essays in the Philosophy of Action and Welfare*. Springer Dordrecht. Collection « International Library of Ethics, Law, and the New Medicine ». Berlin; Sadegh-Zadeh, Kazem. 2008. « The Prototype Resemblance Theory of Disease ». *The Journal of medicine and philosophy* 33: 106-39; Schramme, Thomas. 2014. « Christopher Boorse and the Philosophy of Medicine ». *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine* 39 (6): 565-71.

¹⁰²⁸ (V. Guérin, 2018, p. 71)

¹⁰²⁹ En France, citons notamment : Canguilhem, Georges. 2013. *Le Normal et le pathologique*. Presses Universitaires de France. Paris ; Giroux, Élodie. 2010. *Après Canguilhem. Définir la santé et la maladie*. Presses Universitaires de France. Philosophies. Paris ; Goffette, Jérôme. 1997. « Le problème du normal : entre détermination biologique et appréciation personnelle » *Éthique et soins infirmiers, CHU/CRDP*.

résultats du Projet Génome Humain « contribuent à révéler la singularité de chaque personne¹⁰³⁰. »

Notre conception de la santé est également intrinsèquement subordonnée à la définition que donne une société de la santé. Une des principales définitions de la santé en Occident a parfaitement été résumée par René Leriche : « la santé, c'est la vie dans le silence des organes¹⁰³¹. » Cette définition est encore couramment utilisée dans le domaine clinique par des praticiens et théoriciens comme Dominique Reniers et Jérôme Goffette¹⁰³². Toutefois, l'intention de Leriche n'était pas de donner une définition universelle de la santé ; par ailleurs, en tant que chirurgien, il savait parfaitement que « le silence des organes » n'excluait jamais la présence de la maladie¹⁰³³. Cependant, Leriche nous présente la santé comme un état de neutralité, un silence organique quasi méditatif permettant au corps de ne pas être indisposé. La santé vise ici l'absence de désagréments ou de symptômes, c'est-à-dire l'absence de maladie au sens étymologique de *malus*, « mauvais état ». La maladie, c'est pour Leriche le mauvais état auxquels conduisent les causes biologiques, chimiques, environnementales ; ce ne sont pas ces causes en tant que telles. Voilà pourquoi l'objectif de la médecine par la santé est de ramener les organes au silence, c'est-à-dire de supprimer la maladie, le mauvais état. La santé est donc un état neutre, et c'est cette neutralité qui figure le bien-être de l'organisme. Comme le souligne à sa suite Paul Valéry dans son *Discours aux chirurgiens* : l'absence de maladie est un état d'« innocence fonctionnelle, [et] la santé est l'état dans lequel les fonctions nécessaires s'accomplissent insensiblement ou avec plaisir¹⁰³⁴. » À partir de cette définition de la santé, la médecine se consacre à la lutte contre la maladie ou du mauvais état dans la perspective du corps évoluant, avec une dimension temporelle indéniable : prévention, diagnostic et remédiation. Ce mauvais état, c'est l'état dit pathologique. En cela, la médecine cherche à faire passer l'organisme d'un état pathologique à son état normal, ou neutre. Cette lutte est donc structurée sur une limite : une fois la santé rétablie et la prévention à suivre réalisée, la médecine n'a plus à agir. Cette conception de la médecine prend place à l'intérieur du cadre thérapeutique et non mélioratif. Par exemple, il est courant d'opérer une personne myope, mais pas d'augmenter la vue d'un voyant ordinaire ; ou d'utiliser des médicaments contre les troubles de la concentration (ADHD) quand il est théoriquement illégal de les utiliser dans un contexte de compétition, malgré l'usage qu'il peut en être fait dans certains pays¹⁰³⁵.

Le champ médical devient plus plastique lorsque la définition de la santé s'élargit, délestant ce concept de sa normativité. Cette définition a notamment été reformulée d'une manière inédite par

¹⁰³⁰ (Testart, 1997)

¹⁰³¹ (Leriche, 1936)

¹⁰³² (Goffette, 2018; Reniers et al., 2013)

¹⁰³³ (Bézy, 2009)

¹⁰³⁴ (Valéry, 1938/1957, p. 917)

¹⁰³⁵ Pour une introduction à l'usage des amphétamines (Adderall) et méthylphénidates (Ritalin, Concerta), nous conseillons le documentaire *Take your Pills*. (Klayman, 2018)

l'Organisation mondiale de la santé, comme suit : « la santé est un état de complet bien-être physique, mental et social et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité¹⁰³⁶. » Cette définition ne signifie pas que la médecine ne peut plus se concentrer sur la santé comme état « neutre », mais elle relie la santé au dépassement de cet état neutre, dans un objectif de bien-être. Naturellement, cette définition a soulevé de nombreuses objections. Néanmoins, cette définition de l'OMS nous semble extrêmement intéressante, à défaut de pouvoir fonder de manière réaliste le domaine d'application du contexte médical. Elle implique moins l'imposition d'un nouveau concept de santé ex nihilo, qu'elle ne met à jour le paradigme inédit vers lequel commence à s'orienter la médecine. Aujourd'hui, la santé n'est plus limitée au silence des organes, à l'état neutre du corps. Elle ne se limite pas non plus à la neutralité psychologique de l'ego pris indépendamment comme patient holistique du praticien : il est bien connu que les interrelations sociales ont un impact profond sur la santé mentale et physique. Elle ne signifie pas non plus qu'il y aurait au-delà de l'état neutre un état « mieux que bien » rappelant sensiblement l'état de bien-être indéniable des habitants du *Meilleur des mondes* d'Huxley, encore moins que cet état nous serait accessible par la pratique médicale.

Selon nous, la définition de l'OMS soulève une question beaucoup plus concrète ; le dépassement de notre conception de la santé comme concept structuré par la biologie, pour l'inclure dans un débat sur ce que devrait être une biopolitique du vivant (humain). Ici, le rétablissement de la santé reste un soin, mais un soin radical. Comme le souligne Jérôme Goffette, « cette définition de l'OMS ne signifie pas simplement une lutte contre le *mal*-être, mais une conquête d'un *bien*-être, et même d'un *complet* bien-être. Le normal est ici un idéal illimité, une sorte d'horizon infini¹⁰³⁷. » Or, ajoute-t-il, cette perspective semble absurde dans le contexte médical mais aussi biopolitique puisqu'il n'y a pas d'état de complétude. Pourtant, il ne s'agit pas d'une parabole propre à l'OMS puisque le célèbre rapport de bioéthique *Beyond Therapy*¹⁰³⁸ envisage également de transformer le concept de médecine en le séparant de la notion traditionnelle de la santé pour lui attribuer un rôle plus large lié au bonheur humain. On comprend ici que de la neutralité comme état normal, on passe à des revendications pour une plus grande adaptabilité du champ médical, devant prendre en compte le bonheur comme état de complet bien-être. On peut d'office se demander si le rôle de la médecine est véritablement l'accession au bonheur, et non uniquement le cadre thérapeutique. Mais les frontières de cette question qu'il semblerait aisé de résoudre peuvent rapidement se diluer, aux vues de contre-exemples concrets. Le domaine de la psychologie vise à améliorer le bien-être mental des patients, et non à promouvoir une « neutralité » psychologique – ce second domaine ne relève-t-il pas plutôt de la psychiatrie, laquelle par la prescription de médicaments peut supposément contrebalancer les déséquilibres chimiques du cerveau ? De même, la chirurgie esthétique vise à améliorer le bien-être mental et social des patients en leur permettant d'approcher la forme corporelle qu'ils jugent

¹⁰³⁶ (Grad, 2002)

¹⁰³⁷ (Goffette, 1997, p. 35)

¹⁰³⁸ (The President's Council on Bioethics, 2003)

nécessaire à leur vie en société et avec eux-mêmes. Certains champs médicaux ne sont-ils pas déjà des champs promoteurs de bien-être, plutôt que d'une santé « neutre », sans pour autant relever de l'augmentation humaine ?

En conséquence, cette définition de l'OMS est selon nous, plutôt que l'instigateur, le symptôme témoignant d'un changement concret du paradigme médical. L'évolution de la notion de santé coïncide avec la description par Canguilhem de ce « sentiment d'assurance dans la vie qui ne s'assigne de lui-même aucune limite¹⁰³⁹. » Dans l'évolution de son propre champ d'application, la médecine dépasse le cadre strict et normatif dans lequel elle devait légitimement s'inscrire, pour devenir le vecteur de transformations sociales accompagnant une véritable biopolitique de la vie, qui met en avant la subjectivité individuelle en matière de soin, bien entendu, mais aussi de constitution de son agentivité dans une société qui évolue elle-même. Or, cette évolution est permise et renforcée par l'émergence de nouveaux outils, notamment liés à l'ingénierie informatique et à la bio-ingénierie, comme les procédures médicales assistées par IA, les plateformes génomiques, les bases de données, la bioinformatique et les biobanques. Comme le souligne Henri-Corto Stoeklé, « la "transformation" des domaines de recherche scientifique, tels que la génétique, la bioinformatique et la biostatistique, en spécialités cliniques a conduit à l'émergence d'une nouvelle vision des soins¹⁰⁴⁰. »

On voit donc aisément en quel sens l'évolution du paradigme médical peut ouvrir la porte à la question de l'amélioration humaine qui s'inscrit à la frontière de cette nouvelle vision des soins, elle-même extrêmement plastique. Comme les derniers exemples en témoignent, le soin peut déjà entrer dans un cadre mélioratif ; n'améliore-t-on pas le « mauvais état » de la maladie pour le ramener à l'état « neutre » de la santé ? De nombreuses technologies auditives permettent de lutter contre la presbyacoutie et certaines causes de surdité (appareil auditif intra-auriculaire, lunettes acoustiques, prothèse auditive connectée, etc.). Ce faisant, elles permettent presque au patient d'entendre « aussi bien » qu'une personne en bon état de santé, c'est-à-dire « normalement » ou de façon « neutre », tout en constituant pour le patient une amélioration vécue. Par ailleurs, de la correction acoustique ramenant à l'état « neutre », il est possible de passer à l'augmentation de cet état « neutre » (sonar pour l'écholocalisation, par exemple) qui serait une extension artificielle du sens de l'ouïe. Or, il serait réducteur d'affirmer péremptoirement que l'audition du patient augmentée jusqu'à l'état neutre par nos actuels sonotones diffère par principe de l'augmentation de l'ouïe d'un individu en bonne santé s'ouvrant à d'autres gammes acoustiques. Cet exemple peut s'effectuer à l'aide d'autres objets techniques, tels les lunettes correctrices et leurs pendants (jumelles, télescope, microscope, etc.). Qu'est-ce véritablement qu'une augmentation ? Est-elle relative au sujet l'expérimentant ? Ne dit-on pas, après avoir été guéri, que notre état de santé s'est amélioré, alors qu'il est retourné à l'état antécédant le pathologique ? Le soin n'est-il que la partie

¹⁰³⁹ (Canguilhem, 1991, p. 201)

¹⁰⁴⁰ (Stoeklé et al., 2018, p. 311)

qui précède l'augmentation : est-ce à partir d'une prothèse auditive corrigeant les défaillances de l'ouïe que peut s'envisager une amélioration, prothétique ou non, de l'ouïe « neutre » ?

Il devient nécessaire au croisement de ces enjeux d'articuler les termes d'un second débat, la transition du domaine de la thérapie à celui de l'*human enhancement*, pour mieux comprendre les problématiques qu'engendre le développement de nouveaux objets techniques et l'intérêt convergent que montre le transhumanisme pour l'augmentation humaine. Les fondements établis précédemment vont permettre de prendre pleine mesure de la porosité formelle entre médecine et augmentation, dont pourra témoigner l'exemple de la prothèse.

b. Résistance de l'*human enhancement*.

Il nous faut commencer par une longue remarque portant sur les termes même, qui soulèvent une certaine ambiguïté tant conceptuelle qu'axiologique. En anglais, le concept que nous abordons se traduit majoritairement par *human enhancement*. L'expression anglaise *human enhancement*, introduite en 1988 par Daniel Druckman et John A. Swets¹⁰⁴¹, est devenue centrale avec les travaux d'Erik Parens¹⁰⁴² en 1998. Pour définir simplement ce terme, le bioéthicien Allen Buchanan écrit « to enhance is to improve, augment, make better¹⁰⁴³. » Il se traduit en français par augmentation ou amélioration humaine. Mais comme le souligne David Doat, de nombreux autres termes auraient pu être amenés à traduire cette expression « on pourrait, en effet, selon les situations, parler de valorisation, d'extension, de perfectionnement, de renforcement, d'optimisation, de majoration, d'amplification, etc.¹⁰⁴⁴. » David Doat note que le terme *enhancement*, qui vient du vieux français « enhaucier », aurait probablement été plus fidèlement traduit par « rehaussement », qui s'applique à la fois au fait d'élever en quantité et en qualité. Considérer les termes amélioration et augmentation comme interchangeables en français pose une difficulté, provenant du fait qu'ils ne sont pas équivalents entre eux. Une amélioration (qualité) n'est pas nécessairement une augmentation (quantité), et réciproquement. À titre d'exemple, mémoriser plus vite avec augmentation technique (implant, stimulant, ou autre) ne signifie pas mémoriser mieux. Sans compter que certaines augmentations ont des revers médicaux indéniables ; le dopage peut s'avérer extrêmement pathogène, auquel cas cette augmentation n'est guère une amélioration. Par ailleurs, on peut supposer que certaines améliorations devraient passer par des diminutions, et non des augmentations : augmenter le bien-être en société pourrait passer par la diminution de nos instincts d'agressivité, de compétitivité ou de territorialité. Néanmoins, la diminution desdits instincts, dans une société aussi compétitive que la nôtre, ne serait pas forcément vue comme une amélioration, ce qui implique que le contexte socio-culturel et individuel influence la perception de telle caractéristique comme étant ou non meilleure qu'une autre. De la même façon, il est difficile de prédire si le gain d'une augmentation ne nuira pas à

¹⁰⁴¹ (Druckman & Swets, 1988)

¹⁰⁴² (Parens, 1998)

¹⁰⁴³ (A. Buchanan, 2011, p. 23)

¹⁰⁴⁴ (Doat, 2018, p. 12)

une autre capacité intouchée, comme la mémoire orale et la mémoire écrite semblent s'amoinrir en proportion dans les sociétés qui privilégient l'une plutôt que l'autre. Peut-être la diminution de nos instincts de compétitivité accentuera-t-elle drastiquement une tendance à la paresse, à la couardise ou à la paranoïa, qui pourraient devenir, comme la compétitivité aujourd'hui, quasi systémiques. Aucune augmentation n'est indépendante de son milieu éthique, social, écologique, économique et politique. À cet égard, il est simplement délicat de dire ce qui pourrait être une amélioration objective ou universelle.

La grande majorité des améliorations sont soit des pseudo-améliorations, soit des améliorations relatives et conditionnées. S'il existait des améliorations absolues, elles devraient l'être pour la personne concernée, son entourage et la société dans laquelle elle évolue, et ne pas entraîner de peines qui puissent tôt ou tard en relativiser la plus-value¹⁰⁴⁵.

Le problème que soulève cette confusion entre augmentation et amélioration n'est pas indu. Comme le note très justement David Doat, l'extension de ces concepts est telle qu'elle conduit à tenir tout perfectionnement de l'activité humaine comme vecteur ou exemple de l'*enhancement* de l'homme. Dès lors, critiquer l'augmentation de l'homme, c'est refuser les formes de progrès humains. Là où l'*enhancement* concernait spécifiquement l'applicabilité d'objets techniques à l'homme dans le cadre strict d'une activité de modification de ses capacités, il en vient rapidement à désigner le perfectionnement des sociétés humaines via les développements de la technique, mais aussi de la culture, de la religion, de l'art, etc. Le bioéthicien John Harris considère comme « douteux¹⁰⁴⁶ » d'imaginer un moment où nos ancêtres n'aient pas cherché à s'améliorer et à se perfectionner. Il mentionne la création des domaines de l'art, de l'agriculture, de l'industrie, des sciences, des technologies, de l'ingénierie et de la médecine, et le développement d'institutions en société. Bien entendu, il ne prétend aucunement qu'il faille considérer la progression de ces systèmes comme fluide, sans heurts, ni échecs, ni erreurs ou inégalités. Il compare le paradoxe de l'amélioration de nos sociétés à celui de certains médicaments qui peuvent guérir ou tuer suivant les dosages, d'une façon qui n'est pas sans rappeler le *pharmakon* grec, signifiant à la fois le poison et le remède. Mais il ne note pas que ce qui s'applique peut-être à l'*enhancement* des sociétés humaines n'équivaut pas nécessairement le champ restreint du *human enhancement* à proprement parler, comme amélioration de l'homme qui doit redescendre à l'échelon le plus bas du corps vécu. L'extension de la notion d'*enhancement* est paradoxalement si vaste qu'elle ne se distingue plus de toute avancée, fût-elle bonne ou mauvaise, de l'histoire humaine. Or, la notion d'*enhancement* comportant par principe une positivité, comme le souligne la définition d'Allen Buchanan, à partir du moment où il est considéré antiprogressiste de critiquer la notion d'*enhancement* entendue largement comme développement de l'espèce humaine, il devient difficile de critiquer cette notion restreinte à la modification de l'homme. Là encore, David Doat est éclairant.

¹⁰⁴⁵ (Doat, 2018, p. 24)

¹⁰⁴⁶ (Harris, 2007, p. 13)

On court alors le risque de trivialisier la notion d'*enhancement* ou d'amélioration. En ne cessant de gagner en extension, les notions perdent en effet proportionnellement en précision. Or, en perdant tout contenu concret et spécifique, les catégories en viennent à se confondre avec leurs exemplifications. [...] Il devient alors tout aussi insensé de se prétendre partisan ou adversaire de l'*enhancement*, que de défendre ou de s'opposer à la vie sociale, à l'éducation, au langage, à l'art ou au sport¹⁰⁴⁷.

Peut-être la différence entre augmentation et amélioration repose-t-elle sur la part d'artifice et de naturalité de l'*enhancement* en question, comme le propose Bernard Baertschi¹⁰⁴⁸ ? L'amélioration désignerait le perfectionnement d'une capacité que l'homme possède en propre, et l'augmentation le perfectionnement d'une capacité que l'homme ne possède pas naturellement – comme la vision nocturne. Mais la distinction entre ce que l'homme possède en propre et ce qu'il ne possède pas est parfois délicate à tracer, si l'on se souvient des travaux d'Ernst Kapp discutant la distinction entre les objets techniques qui projettent une capacité directe (le marteau : la capacité de frapper) et ceux qui projettent une capacité modale (le moteur : les systèmes de pompe cardiaque). Sans compter que le perfectionnement des objets techniques échappe ensuite les bornes de la capacité propre à l'homme. Par ailleurs, cette distinction occulte la frontière entre la naturalité de la compétence améliorée, et la naturalité de la méthode d'amélioration. Remplacer nos yeux organiques par des yeux mécaniques, dans le simple objectif de voir beaucoup plus loin, n'est-ce pas déjà une augmentation plutôt qu'une amélioration, bien qu'il ne s'agisse que de développer une capacité que nous possédons déjà, celle de voir ? Il est difficile de mesurer comment les bornes de la notion de nature peuvent permettre de constituer une proposition de limitation sans entrée dans un nouveau débat de définitions.

Plusieurs auteurs proposent de délimiter l'extension de la notion d'*enhancement* via le critère de l'intentionnalité. Dans le domaine biomédical, Allen Buchanan note que l'*enhancement* « est une intervention *délibérée* qui, par l'application des sciences biomédicales, vise à améliorer (*improve*) une capacité existante dont disposent la plupart des êtres humains normaux ou à créer une capacité nouvelle, en agissant directement sur le corps ou sur le cerveau¹⁰⁴⁹ » Jean-Yves Goffi en déduit donc « qu'une pratique n'est un *enhancement* que si elle est délibérée ou intentionnelle¹⁰⁵⁰ », en somme si elle est volontairement conduite pour induire une affectivité spécifique à l'égard du monde. Effectivement, reporter l'usage qu'il est fait de la notion d'*enhancement* dans le domaine biomédical à la façon dont il faut l'entendre dans le domaine plus large de l'*human enhancement*, qui inclue des pratiques non médicales, c'est-à-dire non structurée sur la limite « neutre » de la santé telle qu'elle est traditionnellement entendue [cf.δ.II.B], nous permet de localiser et circonscrire ce concept. C'est également ainsi que concluent Gayon et

¹⁰⁴⁷ (Doat, 2018, p. 17)

¹⁰⁴⁸ (Baertschi, 2015)

¹⁰⁴⁹ (A. Buchanan, 2011, p. 23)

¹⁰⁵⁰ (Goffi, 2017, p. 7)

Bateman, en ouvrant le champ de la modification biomédicale ou champ plus vaste de toute « technologie convergente¹⁰⁵¹ », ce par quoi il faut entendre notamment la convergence NBIC.

Cela dit, l'immersion du champ biomédical dans cette définition pose ici une difficulté. La majorité des objets techniques ouvrant à la question de l'*enhancement* sont des objets utilisés dans le domaine médical (stimulants, prothèses, outils chirurgicaux, outils d'ingénierie génétique, etc.), dont l'emploi d'abord thérapeutique antécède l'emploi ou l'imaginaire d'un emploi non thérapeutique. Par exemple, l'édition du génome soulève des questions très différentes, qu'elle vise à prévenir l'apparition d'une maladie héréditaire ou à choisir l'apparence future d'un enfant. Les outils et méthodes utilisés dans le cadre thérapeutique peuvent être identiques aux outils et méthodes de l'*enhancement*, sans pour autant porter la même charge ni être complètement identifiables. « Leur polymorphie cache une proximité, même s'ils ne posent plus aucune question quant à leur légitimité tandis que d'autres sont controversés, voire condamnés¹⁰⁵². » Par conséquent, le critère de l'intentionnalité pose ici une difficulté, pour la raison simple que l'usage de ces technologies est le plus souvent volontaire dans le cas de l'*enhancement* comme dans le cadre thérapeutique. En somme, l'usage d'une prothèse dans le cadre thérapeutique nécessite un consentement et un volontarisme du patient, tout comme l'usage d'une prothèse « d'augmentation ». Même si ce consentement et ce volontarisme ne reposent pas sur les mêmes bases, étant donné qu'une modification dans le cadre thérapeutique peut être nécessaire tandis que l'*enhancement* peut être accessoire, les deux fonctionnent sur la base de l'intentionnalité. Cette même base de l'intentionnalité ne suffit donc pas à distinguer le médical de l'*enhancement*. Au contraire, cette définition les assimile l'un à l'autre. Comme nous l'avons évoqué, l'évolution de la compréhension de la notion de santé brouille les frontières entre médecine et amélioration, les rapprochant suffisamment pour permettre à certains chercheurs et éthiciens d'inclure la médecine dans l'amélioration humaine, par exemple dans le rapport Beyond Therapy¹⁰⁵³, ou de nier toute démarcation entre les deux domaines¹⁰⁵⁴. Le rapport du Parlement européen¹⁰⁵⁵, quant à lui, définit deux types, non pas de médecines, mais d'*enhancement* : l'un thérapeutique, dans le cadre médical, et le second non-thérapeutique et recouvrant ce qui est généralement et exclusivement entendu par *enhancement*. Ici, la définition d'*enhancement* est certes circonscrite à l'usage des objets techniques et ne s'adresse plus à tout développement de l'espèce humaine, mais elle recouvre néanmoins aussi bien le champ de l'amélioration que le champ thérapeutique, dont la

¹⁰⁵¹ (Bateman, Simone & Gayon, Jean, 2012, p. 887) « L'expression *human enhancement* désigne un ensemble d'actions réelles ou projetées qui visent à augmenter les potentialités du corps humain, voire en créer de nouvelles. Ces actions reposent sur une réorientation de techniques biomédicales et s'ouvrent désormais aux technologies convergentes. »

¹⁰⁵² (Goffette, 2013, p. 87)

¹⁰⁵³ (The President's Council on Bioethics, 2003)

¹⁰⁵⁴ (Rothman & Rothman, 2003) On peut également revenir à la notion holistique d'amélioration de la santé de Nordenfelt, conçue comme une catégorie générale couvrant la thérapie et la promotion de la santé (Giroux, 2010b; Nordenfelt, 1998).

¹⁰⁵⁵ (Coenen et al., 2009)

frontière commune est extrêmement poreuse. L'*enhancement* à la fois résiste à la normativité, à la fois en étend les conditions.

Comme le souligne David Doat, « pour qu'une définition par comparaison ou opposition de termes soit tout à fait éclairante d'un point de vue logique, encore faudrait-il que les termes de la comparaison soient bien distincts, autrement dit qu'il y ait une nette différence entre les notions de santé, de réparation, de norme, d'hors-norme et d'amélioration¹⁰⁵⁶. » Pour illustrer la difficulté que pose cette indistinction des termes comparatifs de santé/augmentation/amélioration, nous allons détailler l'exemple emblématique de la *prothèse*. La limite entre thérapie et *enhancement* est plus perméable qu'il n'y paraît et que la définition de la prothèse ne se pose pas en ces termes. Et ce malgré la tendance à penser strictement d'un côté une prothèse thérapeutique (prothèse sensorielle, orthopédique, etc.), de l'autre une prothèse d'augmentation (ailerons météorologiques de Manel de Aguas Muñoz, capteur sismique de Moon Ribas, etc.). L'objet prothétique ne se construit pas à partir du champ médical, en ce qu'il s'agirait d'un objet de soin qui pourrait ensuite être une augmentation, s'il venait à remplacer une fonction auparavant inexistante dans l'organisme. Il se construit selon nous à partir du vécu : c'est le patient qui fait de l'objet une prothèse, dans une perspective phénoménologique de corps propre qui peut parfois en manquer l'incorporation et la rejeter affectivement et physiologiquement. Cette réflexion nous permet d'établir que la distinction thérapie/*enhancement* doit au contraire être pensée de façon stricte et radicale, sans permettre le chevauchement de l'une par l'autre, bien qu'un même objet puisse naturellement être utilisé dans les deux domaines. Dès lors, la traduction d'*enhancement* par les concepts inadaptés d'augmentation et d'amélioration sera abandonnée, pour le terme « anthropotechnie ».

c. La prothèse, objet technique en statut de transit.

Il existe une littérature riche et fondamentale sur la question toujours pressante du handicap¹⁰⁵⁷. Il s'agit d'un domaine de recherche à part entière, qui ne saurait faire l'objet de ce chapitre. Ici,

¹⁰⁵⁶ (Doat, 2018, p. 20)

¹⁰⁵⁷ Le domaine peut commencer d'être abordé par les ouvrages suivants : Albrecht, Gary L., Katherine D. Seelman, et Michael Bury. 2001. *Handbook of Disability Studies*. SAGE Publications Inc. New York ; Allemandou, Bernard. 2001. *Histoire du handicap. Enjeux scientifiques, enjeux politiques*. Les Études Hospitalières. Paris ; Ancet, Pierre. 2014. *Le corps vécu chez la personne âgée et la personne handicapée*. Dunod. Santé Social. Paris ; Campbell, Jane, et Mike Oliver. 1996. *Disability Politics. Understanding Our Past, Changing Our Future*. Routledge. New York & London ; Cobbaut, Jean-Philippe, et David Doat. 2016. « Chapitre 4. Care, capacité et handicap : quelle éthique pour une société inclusive ? » *Journal international de bioéthique et d'éthique des sciences* 27(3): 69-80 ; Doat, David, et Laura Rizzerio. 2020. *Accueillir la vulnérabilité. Approches pratiques et questions philosophiques*. Érès. Espace éthique. Toulouse ; Quentin, Bertrand. 2017. *La philosophie face au handicap*. Érès. Connaissances de la diversité. Toulouse ; Reynolds, Joel Michael. 2017. « Merleau-Ponty, World-Creating Blindness, and the Phenomenology of Non-Normate Bodies » *Chiasmi International: Trilingual Studies Concerning Merleau-Ponty's Thought* 19: p.419-34; Sanchez, Philippe. 2014. *Justice pour les personnes handicapées. Handicaps, aide familiale et*

notre réflexion se borne à aborder l'objet technique qu'est la prothèse et la façon dont le statut spécifique de cet objet technique nous redécouvre une phénoménologie du corps compatible avec l'anthropotechnie, comme ouverture au possible d'un état ordinaire à un état modifié.

Étant donné le nombre de prothèses en usage courant, qu'il s'agisse de prothèses oculaires, dentaires, acoustiques, mammaires, orthopédiques ou autre, notre société a pu être qualifiée de « société prothétique¹⁰⁵⁸. » Cette métaphore va bien entendu au-delà de l'objet qu'est la prothèse, et fait des sociétés humaines ce qui ne se perpétue que grâce à la remédiation de ses manques ou à l'amélioration de sa condition via l'objet technique. Mais elle ajoute une dimension supplémentaire ; à savoir que cette prothétisation de nos sociétés nous serait finalement indissociable, que la béquille qu'est la technique serait incorporée au corps social comme l'objet prothétique est dit incorporé au corps souffrant. Il nous faut donc comprendre l'objet dont il est question si nous voulons comprendre son apport dans la métaphore. Avant d'être le symbole de la technicisation palliative de nos sociétés, il est nécessaire de connaître les caractéristiques de cet objet très distinct, utilisé dans le domaine médical pour permettre à « des possibilités organiques [de se voir] remplacées par des possibilités non organiques¹⁰⁵⁹ », comme le dit si bien Yves Michaud. Ceci nous pousse à questionner la définition de l'objet qu'est la prothèse et la façon dont elle s'inscrit dans le corps du sujet, en transitant du domaine thérapeutique à l'*enhancement*. Les prothèses sont-elles nécessairement un appareil médical ? L'incorporation de l'objet est-elle indispensable pour parler de prothèse et à quel degré d'incorporation passons-nous de l'objet externe à la prothèse, de la canne à la prothèse de jambe ? À l'inverse, l'assimilation d'un objet par l'organisme autorise-t-il à parler de prothèse ; le médicament est-il une prothèse chimique ?

Le terme de prothèse dérive du grec *pros-thêsis* et *pros-tithenai*, signifiant « placer, poser ou mettre » (*tithenai*) « à côté, auprès, en outre » (*pros*), et désignant l'action de placer devant, sur, contre ou en plus. L'étymologie ne renvoie donc pas à un objet, qu'il soit de nature artificielle ou organique, mais à une chose définie par la façon dont elle se situe, par son placement. La prothèse est donc cette chose dont il n'est pas déterminé si elle est biologique, chimique, organique, technique ou mécanique, et que l'on ajoute dans ou contre l'organisme. Comme le soulignent Lucie Dalibert et Jérôme Goffette, « la prothèse ne prend sens qu'en référence au corps¹⁰⁶⁰. » La prothèse a donc trait à sa *disposition*, avant d'avoir trait à sa forme ou à sa fonction. Mais cette disposition elle-même n'est pas claire. La prothèse n'est pas explicitement dite hors l'organisme ou en l'organisme, contrairement à ce que l'idée d'incorporation qui vient aussitôt accompagner le concept de prothèse nous évoque, mais à côté. Il ne s'agit donc pas d'une disposition spatiale

philosophie politique. PUG. Handicap, vieillissement, société. Paris ; Shakespeare, Tom, Kath Gillespie-Sells, et Dominic Davies. 1996. *The Sexual Politics of Disability: Untold Desires*. Continuum International Publishing Group. Londres & New York.

¹⁰⁵⁸ (Dalibert & Goffette, 2020, p. 1)

¹⁰⁵⁹ (Michaud, 2006, p. 38)

¹⁰⁶⁰ (Dalibert & Goffette, 2020, p. 2)

(élément intrusif ou non) mais numérale (élément additif, c'est-à-dire ajout). La prothèse est donc cette chose que l'on ajoute à l'organisme, sans déterminer d'avance son (mi)lieu, et qui semble faire intermédiaire voire pont entre le monde et le corps vécu – lorsqu'une partie de l'organisme n'est plus capable de faire ce pont d'elle-même. La définition la plus immédiate que nous pourrions donner de la prothèse est donc « la pose ou l'ajout d'une intermédiation ». Mais une telle définition peut s'appliquer à un nombre d'objets techniques extrêmement vaste, voire à l'ensemble catégoriel des objets techniques, ce qui évacue la spécificité du concept de prothèse tout en fermant la discussion à la recherche de cette même spécificité, qui nous permettrait de répondre aux questions que soulève le concept. Est-il seulement possible d'ajouter au corps un objet externe ? N'ajoutons-nous pas plutôt un objet à l'environnement externe, objet auquel le corps peut s'adresser, qu'il peut utiliser ; auquel cas l'usage d'une prothèse de jambe serait identique à l'usage d'une canne, mais aussi à l'usage d'une rambarde d'escalier ?

Il ne faut donc pas en rester à l'étymologie du mot, mais concevoir dans quel sens il est utilisé, et ce d'abord et avant tout dans le registre médical. Dans son *Dictionnaire de la langue française*, Émile Littré mentionne que la prothèse est un terme de chirurgie, « qui a pour objet de remplacer par une préparation artificielle un organe qui a été enlevé en totalité ou en partie, ou de cacher une difformité¹⁰⁶¹. » On constate à nouveau que la nature de l'objet dont il s'agit n'est pas traité comme un élément définitoire en soi : la prothèse est de façon relativement floue une « préparation artificielle », ce qui n'indique pas quel est son degré d'artificialité (greffe, implant, etc.) ni quelle est la nature de cette préparation (chimique, mécanique, etc.). Cette indétermination de la forme prothétique se retrouve dans d'autres définitions classiques, comme celle du *Dictionnaire de médecine* de Sournia. La prothèse y est définie comme « pièce, appareil destiné à¹⁰⁶², etc. », ce qui implique à nouveau une certaine versatilité de la forme de l'objet dont nous parlons. En second lieu, dans la définition du Littré s'est insérée une confusion révélatrice entre les moyens et les fins : avoir pour objet de remplacer un organe est de l'ordre du moyen, tandis que cacher une difformité est de l'ordre de la fin. Il est possible, via le moyen du remplacement d'un organe par la prothèse, d'accéder à diverses fins. La finalité thérapeutique n'est pas mentionnée tant elle semble évidente, contrairement à la mention d'une fin esthétique et sociale – l'intention de cacher une difformité. Excepté à considérer comme l'OMS que le bien-être social (donc notamment esthétique) est un but de santé, la définition du Littré introduit d'ores et déjà une tension ou du flou entre l'intention thérapeutique et l'intention anthropotechnique, auxquels le moyen prothétique peut s'adresser. La prothèse est un moyen pouvant couvrir plusieurs fins, non réductibles à la catégorie des soins. Pour reprendre notre essai de définition, la prothèse serait cet objet de forme indéfinie que l'on adjoint au corps, que l'on ajoute au corps sans préciser s'il doit être ajouté en interne (pacemaker) ou en externe (prothèse de membre), et qui sert (moyen) à remplacer un manque organique (prothèse de membre) ou sensoriel (prothèse auditive), dans un but (fin) évidemment thérapeutique mais également social, esthétique, etc., donc à la frontière de

¹⁰⁶¹ (Littré, 1873)

¹⁰⁶² (Sournia, 1973)

la médecine et de l'anthropotechnie. La complexité des champs ouverts ici est évidente : d'une définition extrêmement vaste comprenant un ensemble d'objets plus large que la prothèse, nous sommes passés à une définition restreinte mais complexe, substituant aux spécificités propres de notre objet un ensemble de précisions du domaine auquel il s'applique. Cette définition n'est pas exactement celle de la prothèse, mais précise son contexte.

Ainsi, pour mieux comprendre la prothèse identifiée comme moyen en vue d'une fin, il nous faut relire du Littré que cet appareil « a pour objet de *remplacer* » un manque, en vue de soins thérapeutiques ou, peut-être, d'augmentation anthropotechnique. Peut-être trouvons-nous donc un élément clarifiant dans cette notion de remplacement, de substitution d'une forme organique ou sensorielle par la forme artificielle qu'est la prothèse. C'est aussi en cela que la prothèse se distingue de l'orthèse. L'orthèse, par exemple l'attelle de poignet, est un appareil ayant pour objet de corriger la déficience temporaire d'une partie du corps – et non de remplacer le manque d'une partie du corps, qui serait ici ledit poignet. Mais que veut dire pour la prothèse qu'elle « remplace le poignet » ? Toute prothèse n'est pas l'ajout d'un membre organique, étant donné qu'il existe des prothèses remplaçant ce que nous avons arbitrairement nommé plus haut une « forme » ou un « membre » sensoriel, comme les prothèses auditives, qui ne se substituent pas à l'oreille mais à sa capacité d'entendre. C'est donc que ce remplacement ne vise pas l'organe lui-même, mais ses capacités donc sa fonction. La substitution prothétique n'est pas une substitution bio-mimétique, mais *fonctionnelle*. La prothèse de main n'est pas une main voire ne ressemble pas nécessairement à une main, mais cherche à en assumer la fonction, à porter la charge du fonctionnement de la main. La prothèse ne remédie pas nécessairement à une perte, mais à un dysfonctionnement. C'est ainsi que le pacemaker ou l'implant cérébral de neuro-stimulation ne remplacent pas l'organe touché mais se substituent à sa perte de fonction.

Ici, il faut être précis : bien que ces objets puissent être qualifiés de correctifs à une fonction, ce ne sont pas des orthèses. L'orthèse corrige un dysfonctionnement qui sera ensuite récupéré par la fonction organique naturelle du corps : avec l'attelle, le poignet est redressé, remis droit, ce qui par ailleurs nous renvoie à l'étymologie du mot orthèse (*ortho* : droit, la règle). L'orthèse aide l'organisme à maintenir la fonction du membre déficitaire. Elle règle donc un dysfonctionnement temporaire, là où la prothèse remédie à une perte de fonction qui ne pourra plus être assurée par l'organisme en autonomie. La fonction organique devient donc dépendante de l'appareil prothétique, et c'est en cela qu'il est « à côté » ou « auprès » du corps. La prothèse ne remplace donc pas toujours les organes, mais se substitue aux *fonctions* du corps, pour dans une optique thérapeutique pallier (autant que faire se peut) au manque d'une fonction organique ; pour dans une optique anthropotechnique théoriquement ouvrir au gain d'une fonction organique. Voilà pourquoi Yves Michaud parle de *possibilités* organiques que remplacent des *possibilités* non organiques, au sens de *potentia*.

Mais comment imaginer ce passage de *possibilités*, entre l'organique et le non organique ? Il n'y a pas d'équivalence fonctionnelle entre la jambe et la jambe prothétique, mais une distribution des fonctions. Pour pouvoir parler de prothèse, cette distribution des fonctions doit prendre corps, de sorte que la jambe prothétique assume les possibilités organiques très différemment de la simple

canne. La jambe prothétique prend corps en ses possibilités fonctionnelles, tandis que la canne reste un objet orthétique ; nous l'avons dit, la jambe prothétique assume certaines fonctions que ne peut plus assumer l'organisme, et la canne soulage, déleste ou corrige l'organisme qui pourra ensuite réassumer ses fonctions. La jambe prothétique ne fait pas que soutenir le poids du patient, comme le fait strictement la canne sur laquelle on s'appuie ; elle a pris corps en le patient pour se substituer au manque de la jambe organique. Pour compléter cette définition, il faut donc ajouter que le dispositif prothétique doit avoir un certain *degré d'incorporation*. S'il n'y a aucune intégration de l'objet à l'organisme, il s'agit d'un objet externe, comme le clavier d'ordinateur. Au contraire, si l'assimilation est complète, il devient partie de l'organisme et s'y identifie, comme l'assimilation d'un médicament ou d'un aliment. Pour préciser ce dernier point, on ne peut considérer comme prothèse un objet pouvant s'assimiler au corps, ou pouvant être assimilé par le corps, comme les médicaments ou les modifications génomiques. On ne saurait parler de « prothèses chimiques ou génétiques », car l'appareillage prothétique induit l'incorporation d'un *dispositif* artificiel non assimilable à l'organisme, donc d'un objet externe qui puisse un minimum s'en distinguer. Ce dernier point est d'ailleurs contenu dans le terme de « dispositif », pour reprendre la distinction d'Agamben entre l'ontologie des vivants et l'*oikonomia* des dispositifs. Mais également et plus précisément, dans le domaine thérapeutique, avec le « dispositif médical » (DM) qui désigne un ensemble d'objets visant à encadrer le processus de soin du patient. Cet ensemble extrêmement vaste va des prothèses aux lits d'hôpitaux, en passant par les compresses et les défibrillateurs, mais exclut par définition « les moyens pharmacologiques ou immunologiques¹⁰⁶³. » Ainsi, nous utilisons spécifiquement le terme « dispositif » ici pour désigner ce qui a plus haut été nommé pièce, appareil et préparation artificielle, et qui nous permet d'exclure d'office la pharmacologie.

Si la prothèse est un dispositif incorporé mais non assimilable à l'organisme, elle ne peut être ni un objet strictement externe, ni un objet parfaitement internalisé. Comme le remarquent Dalibert et Goffette, « l'une des spécificités de la prothèse est son caractère intermédiaire¹⁰⁶⁴. » Ceci est cause que la prothèse ne remplace pas l'organe, mais se substitue à sa fonction. La prothèse n'est pas incorporée à l'organisme comme l'est organe : elle garde des caractéristiques structurelles et fonctionnelles distinctes des fonctions organiques, même celles auxquelles elle supplée. En effet, le fonctionnement mécanique d'un bras prothétique ou d'un implant auditif n'est pas assimilable au fonctionnement physiologique du bras ou de l'ouïe. Nous pouvons donc établir nettement la distinction entre la prothèse et l'organisme physiologique sur la base d'une incorporation minimum mais non totale (laquelle serait une assimilation) du dispositif artificiel. La prothèse se distingue du corps en ce qu'elle n'est jamais le corps.

Mais si ramener la prothèse à l'altération d'une fonction, et non d'un organe, nous permet de différencier aisément la prothèse de l'organisme et de ce qu'il assimile, un autre problème y succède. Car si l'on peut à présent formellement distinguer la prothèse du corps, comment la

¹⁰⁶³ (« Dispositifs Médicaux », 2022)

¹⁰⁶⁴ (Dalibert & Goffette, 2020, p. 6)

distinguer de tout autre objet altérant une fonction organique, comme il en existe tant ? Le clavier d'ordinateur altère lui aussi nos fonctions. Comment dire à quel degré d'incorporation tel objet devient une prothèse ? Après tout, une prothèse de jambe est un objet externe au corps, sans plus d'incorporation organique qu'une canne. Si une canne est utilisée à la place d'une prothèse de jambe, pour remplacer une fonction que ne pourra plus assumer le corps, la canne orthétique devient-elle une prothèse ? Comment distinguer la prothèse de tout objet technique altérant les capacités fonctionnelles que le corps ne peut prendre en charge ? Nos objets high tech, nos vêtements ou encore nos véhicules sont-ils déjà des prothèses ? Pour répondre à cette dernière question, il faut d'abord noter que nous avons longuement discuté ce domaine en travaillant la distinction outil-objet-util [cf.α.II.A]. Dans le cas de la prothèse, il nous semble nécessaire de ne pas perdre de vue la spécificité de cet objet, et de ne pas le ramener à l'énième expression de la technicité de notre sphère d'existence. Nous n'examinons pas dans ce paragraphe ce que Stiegler nomme la « prothéticité¹⁰⁶⁵ », mais bien la définition ontique de l'objet prothèse. Ayant nous-même introduit cette question à partir du domaine médical et non métaphysique, nous ne pourrions mieux dire que Dalibert et Goffette lorsqu'ils rappellent que cet objet s'adresse d'abord à une communauté donnée, et non au concept d'homme. « L'usage métaphorique de la prothèse efface la singularité de ce dispositif par rapport aux outils et autres objets technologiques et invisibilise, voire nie, l'expérience des personnes qui vivent avec des prothèses¹⁰⁶⁶. » Là où la prothéticité concerne existentiellement l'homme, en ce que l'homme vit dans et par son milieu technique, la prothèse est un objet spécifique à destination de patients en recherche de soin. C'est à l'expérience du handicap que cherche d'abord à pallier la prothèse. Laquelle expérience nous ne pouvons ni ne devons nier dans cette recherche. Et laquelle expérience nous montre paradoxalement la spécificité de la prothèse, et permet de la définir. Car il ne s'agit pas après tout de définir « l'essence » de la prothèse, s'il nous est permis de dire, mais l'objet qu'est la prothèse. Et en disant auparavant que la prothèse était nécessairement un objet à *disposition* du corps, qui ne prend sens qu'en référence à son placement vis-à-vis du corps, nous avons laissé de côté une précision fondamentale, que vient nous re-dévoiler l'objet en tant qu'il s'inscrit dans l'expérience de certaines personnes. La prothèse est nécessairement un objet à disposition du corps *vécu*, du

¹⁰⁶⁵ On trouve dans l'Ars Industrialis de Stiegler cette longue mention, démontrant bien la tendance à repenser la prothèse comme support ontologique de l'homme : « La prothéticité désigne le fait que l'homme ne vit que par, avec et selon ses "prothèses" techniques, et en particulier, du point de vue adopté ici, avec et selon ces "béquilles de l'esprit" que sont les artefacts. L'homme, qui est un être néoténique, c'est-à-dire un être qui naît prématurément, essentiellement inachevé, ne se forme ou ne s'éduque qu'à travers ses prothèses techniques. La prothéticité, au cours du processus d'extériorisation qu'est l'hominisation, nomme l'hétéronomie donnant lieu à l'autonomie – une autonomie toujours sous dépendance et conditionnelle –, et donne à penser l'humain depuis son défaut d'origine, ainsi que sa permanente remise en question par la technicité, elle-même toujours nouvelle en effet. Nous ne sommes que pour autant que nous sommes mis en question sans cesse et depuis toujours par l'intermédiaire de ces prothèses qui, traversant ceux auxquels on donne le nom d'hommes, en constituent aussi bien le défaut que l'excès. » (Stiegler, s. d.)

¹⁰⁶⁶ (Dalibert & Goffette, 2020, p. 7)

corps du patient. En effet, nous avons spécifié que pour se distinguer du corps, la prothèse est nécessairement un objet objectivement externe au corps, contrairement à l'organe ou à l'aliment qui, bien que différemment, s'y assimilent. Mais cet objet formellement distinct du corps doit également lui être incorporé, non par la forme, mais par le vécu de la fonction.

Cette *incorporation vécue* de la prothèse ne se traduit pas par un degré d'incorporation formelle, avec une oscillation de degré entre des objets plus ou moins externes, comme si les prothèses oculaires ne différaient des lunettes que par leur proximité spatiale avec l'organisme. Cette incorporation vécue se traduit bien plutôt d'une façon finalement très phénoménologique, par un sentiment d'appartenance au corps, de prolongement vécu du corps ; par une affectivité organique. La prothèse nécessite de pouvoir s(t)imuler un sentiment organique. Même si cette éventualité ne s'exprime pas, car il y a de nombreux rejets de leurs prothèses par les patients, la possibilité pour le patient de concevoir la prothèse comme faisant partie de son corps plutôt que comme objet mondain est une disposition inhérente à la dimension corporelle de la prothèse. C'est ce vécu qui a permis au Tribunal de Grande Instance de Lille de qualifier un chien d'aveugle de « prothèse » pour son maître non-voyant¹⁰⁶⁷. La canne peut être une prothèse au même titre que la jambe prothétique, si leur fonction de remplacement est identique et qu'elle stimule le sentiment affectif d'une incorporation vécue. Comme nous l'avons dit, la fonction organique devient dépendante de la fonction prothétique ; c'est en cela que la prothèse soutient le corps, en se substituant à l'une ou plusieurs de ses fonctions, et qu'elle est « auprès » du corps. Cette proximité n'est pas physique, en ce qu'une prothèse n'est pas nécessairement incorporée et qu'il peut s'agir d'un objet parfaitement détachable du corps, mais affective ou vécue. Il faut donc chercher dans le corps propre, et non dans le corps spatial, cette intermédiation fonctionnelle entre le monde et le vécu que cherche à réinstaurer la prothèse. Un objet n'est jamais une prothèse « par essence », mais toujours « par destination », c'est-à-dire que l'objet prothétique *visé* à se faire prothèse, à stimuler le vécu d'une fonction que l'organisme n'assure plus. La prothèse est à *destination* de l'incorporation par le patient dans un schéma vécu, incorporation affective qui peut ou non se réaliser. Si cette incorporation échoue, la prothèse n'est plus qu'un objet externe ou non, n'ayant pas réussi à proprement se substituer au vécu fonctionnel, même lorsqu'elle parvient formellement à remplacer la fonction manquante. En effet, la plupart des prothèses sont constamment reconduites à leur nature artificielle dans le parcours quotidien du patient, ce qui rend plus complexe encore le vécu affectif de leur incorporation. Le bras prothétique, par exemple, doit être branché pour être rechargé en électricité, comme un smartphone. Mais l'importance pour le patient de l'appropriation affective de la prothèse est non négligeable, ce dont témoignent les tentatives de réappropriation des membres prothétiques, comme la possibilité de designer l'apparence des prothèses de membres faites à l'imprimante 3D. La recharge du bras prothétique elle-même passe pour une nouvelle forme d'agentivité. Nelly Oudshoorn¹⁰⁶⁸ détaille

¹⁰⁶⁷ « Le juge des référés avec pertinence a qualifié un chien guide d'aveugle de prothèse vivante. » (Labbée, 2000)

¹⁰⁶⁸ (Oudshoorn, 2020)

dans ses travaux la façon selon laquelle les patients équipés de prothèses médicales développent une nouvelle sensibilité, de nouvelles sensations corporelles. Ici, le corps hybridé par le vécu de la prothèse performe une nouvelle quotidienneté d'usages techniques. Nous n'irions cependant pas jusqu'à désigner l'utilisateur de la prothèse par l'appellation de « cyborg », comme peuvent le faire Nelly Oudshoorn et d'autres chercheurs, pour ne pas nier le vécu du handicap et de la thérapie, ni perdre le sens premier du mot cyborg de Clynes et Kline, dont l'intérêt philosophique nous semble bien plus dense. Le « corps prothétique¹⁰⁶⁹ » n'est donc pas d'office un corps augmenté, mais une modalité du corps vécu.

Cette familiarité affective avec l'objet prothétique nous permet par ailleurs d'exclure les objets techniques externes qui ne portent pas et ne peuvent porter de charge vécue, mais simplement fonctionnelle. C'est ainsi que la rambarde d'escalier, pour effectuer un instant le rôle de la prothèse en se substituant à une fonction ou possibilité organique, n'est pas pour autant une prothèse à proprement parler. Si l'objet prothétique est un dispositif nécessairement vécu, aucun objet ne saurait être une prothèse « par essence », si bien que le même objet sera pour un patient une prothèse parfaitement intégrée à son vécu, pour un autre un objet externe à son corps qu'il ne parvient à considérer que sur le mode de l'aliénation de ses fonctions et de sa forme. Ceci n'est pleinement compréhensible qu'en admettant avec Lucia Angelino que le corps vécu est bien une structure a priori [cf.δ.II.A] qui, dans « l'expérience d'une unité ou d'une communication des divers sens [...] perd aussi son unicité ainsi que son caractère formel¹⁰⁷⁰. » Le corps est ici le lieu d'une expérience synthétique pleine d'une pluralité de registres sensoriels. Ceux-ci l'ouvrent à un monde d'avènements dont la relativité est « fonction de la conformation de notre corps et toujours sujet à métamorphose¹⁰⁷¹ », laquelle métamorphose peut inclure (ou manquer) le vécu du corps prothétique. En somme, l'unité phénoménologique du corps provient précisément du fait qu'il est un schème plastique de possibilités fonctionnelles vécues, et non une somme d'organes dont la permanence induit l'identité formelle. Comme le dit Andrieu à propos de ce corps capable de soutenir, voire de s'appuyer sur le vécu prothétique, « l'intériorisation de l'incorporation suppose que la matière corporelle est à la fois suffisamment plastique pour se cultiver de son environnement et suffisamment mnésique pour conserver ces informations sans cristalliser pour autant l'identité du sujet¹⁰⁷². »

La prothèse n'est donc pas nécessairement un appareil objectivement incorporé, mais un dispositif qui prend corps dans une incorporation vécue, de sorte qu'une prothèse peut manquer le vécu prothétique. Elle peut sembler au patient un objet externe indépendant et mener au rejet de l'incorporation de l'objet, comme il y a des rejets de greffe. Au contraire, un objet externe comme un chien ou une canne peut être considéré comme une prothèse par sa dimension vécue d'une part, sans oublier la dimension de substitution fonctionnelle d'autre part : une canne utilisée le temps que la jambe sorte du plâtre ne peut être considérée comme une prothèse, mais la canne

¹⁰⁶⁹ (Gourinat, 2015, p. 2)

¹⁰⁷⁰ (Angelino, 2008, p. 180)

¹⁰⁷¹ (Angelino, 2008, p. 180)

¹⁰⁷² (Andrieu, 2007, p. 34)

prenant corps pour se substituer à la perte de possibilité organique de l'unijambiste le peut. Pour prendre un exemple éclairant dans la littérature, on peut citer dans *l'Île au trésor* de Stevenson la béquille de Long John Silver avec laquelle il chaloupe gracieusement sur mer. La prothèse est donc un dispositif en équilibre délicat entre cette extériorisation des fonctions du corps, cette substitution, ce report ou cet ajout de la *potentia* organique à un objet technique ; et cette intériorisation vécue d'une fonction que l'organisme réincorpore en se la réappropriant affectivement. Pour proposer une tentative de définition, à partir de l'analyse effectuée, nous pourrions dire que l'appareillage prothétique désigne l'incorporation vécue (moyen) d'un dispositif artificiel, et vise (fin) à pallier une fonction organique.

Or, c'est précisément cette notion de vécu, selon nous absolument indispensable à la prothèse, qui brouille les frontières entre thérapie et *human enhancement*. Qu'une prothèse mammaire ait été réalisée pour suppléer à l'organe dans un cadre médical (tumorectomie) ou à des fins esthétiques n'influence pas la définition de la prothèse elle-même, en tant que dispositif artificiel vécu remplissant une fonction organique. L'objet doit-être décorrélé du contexte, thérapeutique ou non, dans lequel il est employé. Mais où tracer dès lors la distinction thérapie/*enhancement* ? La prothèse du daltonien Neil Harbisson, qui lui permet d'entendre les couleurs suivant les vibrations que renvoie la sonde reliée à son système nerveux, est pour lui une prothèse thérapeutique palliant son handicap. Cette prothèse se substitue à la défaillance d'une fonction normalement prise en charge par l'organisme, celle qui permet à l'œil de capter et d'analyser la chromaticité des stimulus de couleurs. Mais la possibilité qu'ouvre la prothèse, celle d'entendre les couleurs par vibration, n'est pas en puissance dans l'organisme humain. Par ailleurs, Harbisson peut entendre des couleurs non visibles à l'œil nu, comme les ultraviolets que capte sa prothèse. Celle-ci est-elle véritablement thérapeutique, ou s'agit-il d'une forme d'augmentation, comme Harbisson le suggère en se rangeant dans la catégorie plastique du cyborg ? Un objet peut-il relever à la fois du domaine du soin et du domaine de l'*human enhancement* ? Cette distinction est-elle même pertinente ? Le statut de la prothèse n'est-il pas fondamentalement celui d'un objet en « transit¹⁰⁷³ » ? Selon nous, la distinction entre prothèse d'augmentation et prothèse thérapeutique est inopérante : une prothèse s'adresse toujours à une fonction, sensorielle, motrice ou autre, et c'est cette fonction qui est ou n'est pas une fonction physiologiquement assumée par l'organisme humain. Les ailerons météorologiques qui permettent à Manel de Aguas Muñoz de capter la pression atmosphérique, l'humidité et les changements de température sont des prothèses sensorielles, s'adressant à une fonction qui n'est pas dans les possibilités de la physiologie humaine. La prothèse prend ici tout son sens étymologique d'*ajout*, au lieu de se cantonner au rôle de l'objet *substitutif* que nous lui connaissons dans le domaine du soin. Mais la notion d'ajout n'existe qu'en référence au corps, et toute prothèse peut ainsi constituer une augmentation vécue pour son porteur, même les prothèses se substituant simplement à une fonction que n'assume plus l'organisme. La prothèse n'est qu'un exemple emblématique, parmi d'autres objets contemporains

¹⁰⁷³ (Dalibert & Goffette, 2020, p. 9)

comme les outils d'ingénierie génétique, d'un dispositif qui se situe à la frontière entre réparation et expansion. Certains objets incorporés semblent d'évidence des technologies d'augmentation des capacités humaines, comme les puces Rfid qui permettent d'implanter sous la peau ses coordonnées bancaires ou identitaires. Si ces objets ne sont pas nécessairement des prothèses, ils font toutefois entrer en tension le champ médical et le champ de l'augmentation ou de l'amélioration humaine, plus communément entendue sous le terme anglais de *human enhancement*. Pour revenir à l'échelle de la métaphore qu'induit aisément la prothèse, nous pourrions poser une question : parler de société prothétique, est-ce finalement parler d'une société axée sur la remédiation, ou bien sur l'augmentation ?

2. Réappropriations anthropotechniques d'une espèce technicienne.

L'exemple de la prothèse est édifiant : la distinction *thérapie/enhancement* ne concerne pas l'objet lui-même, et le même objet peut être utilisé dans un cadre ou dans l'autre. Par ailleurs, la frontière entre ces deux champs est véritablement poreuse. Voilà pourquoi, selon nous, c'est précisément *au distingo de la médecine* que doit être défini l'*enhancement*. Si médecine et *enhancement* étaient assimilables, ou n'étaient qu'une question de degré, l'un des deux concepts serait strictement inutile et fait doublon. C'est donc par différenciation stricte que les deux peuvent prendre sens au même moment. Il nous semble dès lors nécessaire, pour délimiter l'*enhancement* qui nous préoccupe ici, de le distinguer de la médecine d'une part, et malgré la complexité de cette distinction, et de le circonscrire au domaine des modifications techniques de l'homme d'autre part, pour occulter la tendance à l'étendre au perfectionnement général de l'espèce humaine.

Or, cette clôture définitoire recoupe en ces deux points l'intention de Jérôme Goffette lorsqu'il traduit l'expression *human enhancement* par « anthropotechnie », en la définissant strictement comme « l'activité visant à modifier l'être humain en intervenant sur son corps, et ceci sans but médical¹⁰⁷⁴. » On trouve également « anthropotechnique ». Aujourd'hui plus répandue, cette appellation est longtemps restée l'apanage de Peter Sloterdijk, Gilbert Hottois et Jérôme Goffette, qui l'ont tous trois utilisée en mettant en avant trois sens et trois enjeux différents, dont celui de Sloterdijk [cf.γ.II.C]. Nous verrons en quoi cette traduction de *human enhancement* par anthropotechnie nous semble pertinente, tout en lui restant fidèle, puisque le Parlement européen définit *human enhancement* comme une « modification visant à améliorer les performances humaines individuelles et provoquée par des interventions scientifiques ou technologiques sur le corps humain¹⁰⁷⁵. » Pour l'explicitier plus précisément, le terme « anthropotechnie » est une activité d'altération ou de transformation, par les objets techniques, du corps – gènes, membres, neurones, etc., étant ici sur le même plan d'opérabilité. Ici, l'*enhancement* n'est plus une augmentation ou une amélioration, dont le sens positif a priori risque d'évacuer son contexte total, mais plus strictement une activité, celle consistant à modifier le corps de l'homme – et ce sans but

¹⁰⁷⁴ (Goffette, 2006, p. 69)

¹⁰⁷⁵ (Coenen et al., 2009, p. 6)

médical. Le but médical est ici entendu en son acception restreinte, comme activité de soin visant à rétablir l'état de santé « neutre » de l'organisme, une acception bien éloignée de la définition de l'OMS qui inclue notamment le bien-être social. L'activité anthropotechnique prend alors un sens neutre et concret, indépendante d'un système de valeur portant sur l'augmentation et l'amélioration, et leurs possibles conséquences futures. L'anthropotechnie est donc essentiellement descriptive car, contrairement aux mouvements transhumanistes, elle n'implique pas de projet technique, politique ou social. L'anthropotechnie est un processus, non un projet. Il s'agit du processus de modification du corps de l'homme, et ce sans but thérapeutique. Le dopage, la pilule contraceptive (hors intention médicale), la pose de prothèse (hors intention médicale), la chirurgie esthétique (hors intention médicale), etc., sont des activités anthropotechniques impliquant chacune différentes situations, légitimités et débats éthiques. Ces activités peuvent concerner des objets également utilisés dans le cadre médical, mais les activités anthropotechniques ne soulèvent pas les mêmes enjeux. Il est impossible de les réduire au biais d'un jugement les approuvant ou désapprouvant a priori.

Nous reproduisons ici une classification synthétique, avec laquelle Jérôme Goffette¹⁰⁷⁶ dresse un portrait de l'anthropotechnie actuelle et envisagée :

- Augmentation de la force : dopages physiques, modifications génétiques, prothèses organiques ou mécaniques, etc.
- Affûtage de l'intelligence : psychostimulants (promnésiants, stimulants, etc.), implants mémoriels ou processeurs, modifications structurelles du cerveau, etc.
- Maîtrise de la procréation : anticonceptionnels, antigestationnels, choix des caractéristiques de l'enfant (hors situations médicales), ectogénèse, modification du développement embryonnaire, etc.
- Modulation de la sexualité : substances aphrodisiaques ou anti-libido, modification du sexe (sur-sexuation, sous-sexuation, a-sexuation, trans-sexuation), etc.
- Modification esthétique : chirurgie esthétique, substances ayant des effets esthétiques, inclusions et marquages corporels, mode corporelle associée à la mode vestimentaire, etc.
- Altération des émotions : utilisation des psychotropes de l'humeur pour susciter un état particulier ou au contraire conserver un état émotionnel constant, etc.

Cette énumération ne fait pas l'unanimité de sorte qu'il est possible à une personne favorable à certaines activités anthropotechniques d'en réprover d'autres ; de valoriser, par exemple, la modulation esthétique mais pas l'altération des émotions. De la même façon, chaque mouvement transhumaniste, voire chaque transhumaniste individuellement, peut être favorable ou défavorable à ces pratiques ou propositions anthropotechniques. Dans une telle optique, l'accroissement des capacités technologiques remet en cause la relative univocité du concept de santé, et permet au paradigme thérapeutique d'être précisé voire redéfini pour composer en accord avec l'anthropotechnie.

En effet, à la lecture de ces éléments, il est évident que l'anthropotechnie ne fait pas la bascule entre un état pathologique et normal ou « neutre », comme le fait théoriquement la médecine.

¹⁰⁷⁶ (Hottois et al., 2015, entrée « Anthropotechnie », p. 21)

L'anthropotechnie ne fait pas non plus la bascule entre un état moins bon (normal) et un état meilleur (amélioré), comme le sous-entendrait plutôt l'idée d'augmentation. Une pratique anthropotechnique peut être appliquée à une personne en état dit normal, par exemple bénéficier d'une contraception, qui n'a pas pour but de soigner ou de prévenir la maladie mais d'éviter une grossesse non désirée, donc de mettre en place les conditions ponctuelles d'un bien-être personnel. L'anthropotechnie n'est donc pas structurée sur une limite qu'il faudrait retrouver, la santé définie comme état « neutre », contrairement à la médecine. Par ailleurs, l'anthropotechnie pose la question de l'arbitrage entre des buts de santé et d'autres buts lorsqu'ils entrent en concurrence, ce qui ne manque de se produire – par exemple, les risques d'infection néfaste pour la santé dans le cas d'une opération de chirurgie esthétique, dont le but compte pour le bien-être du patient.

Les pratiques anthropotechniques comportent souvent des risques (minimes ou importants) pour la santé, sans bénéfice de santé. Médicalement, elles sont à considérer comme des atteintes potentielles à la santé plutôt que comme une "sur-santé". Les "plus" apportés ne sont pas des "plus" de santé, mais des "plus" pour d'autres finalités¹⁰⁷⁷.

Rappelons que juger d'une pratique à l'aune de son impact sur la santé est à double tranchant, car certains moyens thérapeutiques utilisés en dernier recours ont également un effet pathogène, par exemple la chimio palliative. La correction d'un état pathologique ou l'accession à un état amélioré ne semble donc pas être le but de l'anthropotechnie. Ne pouvant être considérée au prisme d'une amélioration biomédicale, il peut difficilement être argué que l'anthropotechnie constitue strictement un mieux, ou un soin. L'anthropotechnie constitue une altération. À l'inverse de la thérapie, elle pose bel et bien la question qui veut parfois être affiliée, à tort selon nous, au cadre médical : à savoir pourquoi et de quelle manière viser un bien-être complet, que signifie et peut-on identifier le fait d'être soi, d'être bien, d'être mieux et de changer ? Voilà pourquoi Goffette considère plus simplement que l'anthropotechnie fait la bascule entre un état *ordinaire* et un état *modifié*. « Pour le dire de façon schématique, en anthropotechnie la situation de départ est un état ordinaire – l'état habituel de la personne – qui peut être transformé pour aboutir à un état modifié¹⁰⁷⁸. » Ce terme nous invite à passer du paradigme de la perfection qu'appelle l'idée d'amélioration ou d'augmentation, au paradigme de la décision qui passe par la compréhension de soi, de ses envies, des négociations de ses buts de vie, etc. Que cette compréhension se fasse sans ou avec (lorsqu'il y a effectivement pratique anthropotechnique) transformation et modification de l'individu. L'anthropotechnie n'est pas nécessairement vue ou vécue comme une façon de s'améliorer, de performer, mais peut aussi être une façon pour le sujet de se sentir lui-même, d'avancer, de se questionner ou de s'accepter. L'anthropotechnie ne limite pas la question des modifications humaines au registre sclérosé du cyborg ou du transhumain, sans la réduire pour autant au cadre strictement délimité de la médecine. Elle inclue notamment les pratiques de l'ordre de la réhabilitation de l'image de soi, de la réappropriation de soi ou de la prise de contrôle

¹⁰⁷⁷ (Goffette, 2013, p. 95)

¹⁰⁷⁸ (Goffette, 2013, p. 95)

sur son propre corps, parmi lesquelles on peut citer les domaines relatifs à l'avortement, à l'euthanasie, à la transsexualité, etc. L'anthropotechnie peut mener autant à une valorisation des performances, de l'apparence physique, qu'à la réalisation d'une recherche identitaire. En tant que « l'art ou la technique de transformation¹⁰⁷⁹ », elle s'avère extra-médicale ou bien mobilise une nouvelle conception de la santé, qui rejoindrait non plus fonctionnellement mais formellement la description qu'en faisait Canguilhem, de ce sentiment d'assurance dont les limites ne peuvent être qu'externes, et non internes. On en déduit en tout cas « la plasticité de la substance humaine, qu'il s'agisse du physique ou du psychique¹⁰⁸⁰ », et dans cette plasticité la question de la construction de sa propre forme identitaire se mêle à la prévision de celle-ci, et à la façon dont l'individu anticipe un soi futur qu'il puisse atteindre.

Bien évidemment, il ne s'agit pas ici de prétendre que l'anthropotechnie est sans danger, qu'elle correspond toujours et miraculeusement à un processus choisi et prévu, ou que le corps vécu *absorbe* nécessairement toute modification du corps physique. Comme nous l'avons vu, la prothèse modifie certes le corps, mais avant tout le vécu de soi, vécu tant organisationnel que représentationnel. Par cela, il faut entendre que c'est au manque (perte ou absence) d'une fonction vécue du corps que succède la venue prothétique. C'est ce vécu de soi que bouleverse la prothèse, car personne n'est prévenu à cette substitution. L'expérience du schéma corporel n'équivaut pas l'expérience du schéma fonctionnel, de sorte que la possession d'un bras prothétique ne remplace pas le bras organique ; il ne fait que se substituer à certaines des fonctions manquantes. L'écart à déjouer est donc un écart de représentation, en ce que la représentation de soi est vécue. C'est dans cet écart, ce fait précis qu'aucun outil n'y semble à sa place, qu'apparaît l'anthropotechnie avec ses propositions d'augmentation de l'homme, de modification du corps. Comme le soulignent Lucie Dalibert et Jérôme Goffette, « l'une des conséquences de cette situation intermédiaire est un rapport toujours un peu ambigu d'étrangeté-familiarité : [l'anthropotechnie] reste toujours à la fois du corps et de l'objet. Cette ambiguïté engendre un vécu et une culture complexe¹⁰⁸¹. » À cet égard, les sciences cognitives, la philosophie du corps et certaines spécialités médicales comme la chirurgie plastique ont montré que toute modification du corps entraîne un travail d'appropriation sensori-motrice et affective de ce corps modifié. Plus la modification est importante ou inhabituelle, plus le travail de raccommodage ou réassemblage du schéma corporel et de l'image de soi est complexe. Lors d'un bouleversement trop important, le sujet peut tout à fait devenir étranger à soi-même – dans son propre corps, devenu impropre. À côté de dynamiques autonomisantes, qui donnent au corps vécu sa propre loi (*auto-nomos*) en répondant à un projet de soi que vont concrétiser certaines pratiques anthropotechniques, il faut aussi prendre conscience de dynamiques hétéronomisantes et aliénantes. Pour autant, il serait inconsistant de ramener par principe l'enjeu de l'anthropotechnie à une aliénation disruptive.

¹⁰⁷⁹ (Goffette, 2006, p. 69)

¹⁰⁸⁰ (Goffette, 2013, p. 20)

¹⁰⁸¹ (Dalibert & Goffette, 2020, p. 8)

L'anthropotechnie doit être considérée plus largement comme une *réappropriation* par l'homme de sa propre technicité, comme une assimilation, par la technique, de la domestication de l'homme par l'homme, et l'ouverture à la pleine compréhension des processus dispositionnels de pouvoir et de gouvernementalité qui la traversent. L'anthropotechnie s'aligne majoritairement sur les perspectives constructivistes ou libertaires en promouvant un volontarisme responsable à l'échelle individuelle, lequel, répétons-le, n'est pas nécessairement lié aux mouvements transhumanistes. Avec interface ou procédé technologique intrusif (*hard*), les problématiques relevant de la disposition à soi de son corps propre transparaissent quotidiennement dans les débats autour l'avortement, de l'euthanasie, de la chirurgie esthétique, ou dans les revendications impliquées par le transsexualisme. Comme le souligne Martine Rothblatt dans *The Transhumanist Reader*, « d'abord nous réalisons que nous ne sommes pas limités par notre anatomie sexuelle. Puis vient s'éveiller l'idée que nous ne sommes pas limités par notre anatomie du tout¹⁰⁸². »

a. Esquisses d'anthropotechnies transhumanistes.

Cependant, le transhumanisme récupère bel et bien cette optique et en étend les conclusions. Que ce soit en version *hard* ou *soft* – avec ou sans technologie intrusive – est exprimé un droit de l'individu à puiser dans ce qui s'offre à lui, à disposer de son corps. Repris en cela par la *Déclaration transhumaniste* [cf. Annexes, Figure 2], le transhumaniste Anders Sandberg revendique le droit à la « liberté morphologique¹⁰⁸³ », c'est-à-dire à la liberté de sa propre forme vécue et donc à la liberté de l'hybridation, processus grâce auquel « l'homme se dédouble en quelque chose qu'il est déjà, sans prédire ce qu'il sera¹⁰⁸⁴. » Dans une même optique, le bioéthicien Andy Miah avance que l'individu personnellement configuré, ou configuré par lui-même, exprime le droit de jouir de ce qu'il nomme son « capital bioculturel¹⁰⁸⁵. » Par cette expression, Andy Miah ramène les outils technoscientifiques aux divers capitaux que peut posséder et exploiter en propre chaque individu – son capital culturel ou économique, par exemple. Pour Andy Miah, l'utilisation des outils technoscientifiques intrusifs devrait être laissée à l'appréciation de l'individu, exactement comme le sont déjà les ressources culturelles (langage, art, etc.) et les technologies non intrusives (environnement quotidien, véhicules, produits high tech, etc.). L'appellation de capital bioculturel souligne le fait que l'anthropotechnie fournit des outils grâce auxquels les gens peuvent poursuivre de la façon qu'ils jugent adéquate leurs buts de vie. Cette liberté tant sociale que biologique d'user d'un environnement concret composé d'outils et de ressources ouvre naturellement à une forme de liberté physiologique : la disposition personnelle du corps vécu s'accompagne ici du droit de le modifier. Selon l'excellente formule de Jérôme Goffette, « nous étions dotés jusqu'à une date récente d'un corps nous conférant un ancrage assez fixe, un corps qu'on ne choisissait pas et qu'on modifiait peu. Avec

¹⁰⁸² (Rothblatt, 2013, p. 318)

¹⁰⁸³ (Sandberg, 2013)

¹⁰⁸⁴ (Husson, 2001, p. 65)

¹⁰⁸⁵ (Sandberg, 2013)

l'anthropotechnie, nous allons vers un corps *modulaire et évolutif*¹⁰⁸⁶. » Le transhumanisme réclame un droit *négatif* à l'anthropotechnie : c'est-à-dire qu'elle ne soit pas interdite *stricto sensu*. Le droit positif serait une étape ultérieure, visant à la facilitation sociale de l'accès à l'anthropotechnie passerait d'abord par la mise en place de mesures juridiques et institutionnelles dépendantes d'une politique étatique donnée. En effet, le transhumaniste Mark Walker nous rappelle bien que « l'avenir transhumaniste est celui où l'ingénierie du monde et l'ingénierie de la personne sont toutes deux autorisées¹⁰⁸⁷. »

Cette revendication peut néanmoins être poussée plus loin et en un sens moins habituel avec quelques exemples concrets. Pour ramener la question du droit de l'individu à disposer de son corps, ici sans technologie intrusive, c'est-à-dire par des moyens tendres (*soft*), le transhumaniste William S. Bainbridge souligne les possibilités issues de la procuration virtuelle. Pour lui, l'amélioration de l'homme et de son corps ne passe pas nécessairement par la modification du corps biologique. On peut imaginer le même être possédant le corps que nous habitons aujourd'hui, mais également augmenté d'une seconde interface corporelle, qu'elle soit informatique, numérique ou virtuelle. « Les avatars dans les mondes virtuels sont un exemple contemporain, et la téléopération future de robots personnels ou des alternatives entièrement nouvelles peuvent devenir populaires¹⁰⁸⁸. » Cette théorie n'est pas fondée sur le remplacement d'un être charnel par un autre (une forme incarnée prenant la place de la précédente), mais examine les possibilités d'un changement paradigmatique : l'incorporation évacue la question du substrat charnel pour proposer un substrat numérique redéfinissant complètement l'idée de prendre corps. Cette théorie informationnelle est au cœur des analogies populaires entre le cerveau et le matériel (hardware), et l'esprit et le logiciel (software), dont découle le concept de *wetware*¹⁰⁸⁹. Dans une telle perspective, le *wetware*, bien qu'issu du champ informatique puis science-fictionnel, pourrait être appliqué à des formes de vie entièrement biologiques. Tant que l'usage de la réalité virtuelle ou de la robotisation ne sera pas mis en place et ne prendra pas place dans le corps du sujet, il semble délicat d'affirmer si cette vision *soft* de la modalité corporelle fait ou non tomber en désuétude le corps propre. Car si la question du dédoublement virtuel présuppose une indifférence de principe à l'incorporation actuelle, elle nécessite néanmoins une attention aiguë, renouvelée, à la figuration d'arrivée. Une dynamique d'identification investit le substrat en mouvement. Cette perspective participe de « réintroduire de l'altérité dans l'image que nous nous faisons de la figure humaine¹⁰⁹⁰. » En miroir de l'homme, la modulation *soft* du corps ouvre la recherche aux notions d'incarnation du robot, de l'IA, du clone, de l'avatar, pour

¹⁰⁸⁶ (Goffette, 2018, p. 8)

¹⁰⁸⁷ (Walker, 2009)

¹⁰⁸⁸ (Bainbridge, 2013, p. 91)

¹⁰⁸⁹ (Rucker, 1988) Notons cependant que cette notion a principalement été popularisée par la science-fiction (Zaheer et al., 2018).

¹⁰⁹⁰ (Husson, 2001, p. 65)

lesquelles une métaphysique différente serait à établir¹⁰⁹¹ – voire l'établissement de droits pour ces figures à la « forme¹⁰⁹² » proprement posthumaines.

Toujours en lien avec les possibilités ouvertes par le numérique, mais en lien avec les méthodes intrusives (*hard*) qu'envisagent les mouvements transhumanistes, renforcer sa force pourrait par exemple succéder à l'installation de prothèses, améliorer sa mémoire à l'implantation de nanotechnologies, aiguïser ses sens à la mutation de séquences génétiques distinctes, etc. *si tant est que* l'incorporation charnelle soit encore jugée nécessaire.

À ce dernier titre, le futurologue Hans Moravec, pour qui la corporéité vécue ne nécessite pas l'enveloppe limitée et vulnérable qui nous est attribuée dès la naissance, envisage le transfert du « mind¹⁰⁹³ » sur des supports plus résistants et performants. Bien entendu, envisager avec Moravec un esprit humain téléchargé sur un support externe nécessite une confiance extrêmement optimiste en la compatibilité entre le matériau inorganique (récepteur) et ce qui fait le substrat de la conscience. Mais la question ici n'est pas de savoir si cela serait possible ; la réponse est bien évidemment négative en l'état actuel. Ce qui importe, c'est de comprendre le sous-bassement philosophique de cette perspective en regard du corps. Nous pourrions dire immédiatement que Moravec récupère le dualisme corps-âme, pour faire de l'âme la substance pérenne de Descartes, et du corps la substance finie et corruptible. Cependant, il nous semble que cette optique n'entre pas rigoureusement dans le cadre du dualisme corps-âme. En effet, le terme de « mind » désigne ici un ensemble extrêmement vaste, et qui ne semble pas entrer en opposition directe avec le corps, mais plutôt avec la matière qui le constitue. Pour « mind », Moravec envisage le téléchargement de l'organisation fonctionnelle du corps *au même titre* que celle de la conscience. En un mot, c'est en ce « mind » que se situe la totalité de l'information du sujet, même de l'information corporelle et sensitive. Le « mind » est ici considéré comme l'essence de la personnalité, de l'identité, de la cohérence de nos impressions et de la conscience au sens large. Ce n'est pas l'esprit qui s'oppose à la matière, mais le « mind » qui s'oppose à la matérialité – ce qui implique peut-être de traduire « mind » par spiritualité, en étant ici extrêmement ouvert sur la définition de ce terme. S'il ne signifie pas spiritualité en opposition à matérialité, le « mind » signifie à tout le moins l'information, en opposition au substrat matériel qui contient et supporte l'information. Or, c'est ce substrat matériel dont la forme peut être changée. Selon Moravec, il peut autant désigner notre corps charnel que n'importe quelle armature informatique. La matière corporelle, puisqu'elle est nécessairement privation d'une autre forme, est vue comme corruptible et corruption. Pourtant, elle est également ce qui tente de s'actualiser et ce qui contient le potentiel

¹⁰⁹¹ Jean-Michel Besnier propose une introduction à la métaphysique du robot (Besnier, 2013b).

¹⁰⁹² (Boarini, 2021)

¹⁰⁹³ (Moravec, 1999) Sur le transfert informatique d'un substrat spirituel et informationnel humain, lire également Kurzweil, Raymond. 2000. *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*. Penguin Books. New York; Kurzweil, Raymond. 2005. *The Singularity is Near*. Penguin Books. Londres ; Minsky, Marvin L. 1991. « Conscious machines ». Dans *Machinery of Consciousness*, Proceedings, National Research Council of Canada, 75th Anniversary Symposium on Science in Society, Canada.

de sa transformation. La variété des formes que peut prendre la matière contient l'être-possible ; c'est sur elle que doit se concentrer la mutation de l'être et c'est elle qui peut être remplacée par une autre manière d'être incorporé. La conscience n'a pas la virtualité de la matière, puisqu'il faut la préserver impérativement dans un substrat inaltérable. L'individu post-téléchargement ne posséderait plus de corps objectif, organique et localisé, mais disposerait toujours de son corps propre, compris comme ce *là* au monde que permettrait le support informatique, peut-être avec un ensemble de capteurs et sa possibilité d'expérimenter son environnement. Notons que la pleine adhésion à cette optique dépend essentiellement de la théorie de l'identité personnelle soutenue. Le partisan d'une théorie biologique de l'information (impliquant le maintien du corps ou au moins du cerveau) refuserait une survie post-téléchargement. Mais le partisan d'une théorie psychologique (basée sur la continuité des souvenirs et des états mentaux) n'y serait pas nécessairement opposé¹⁰⁹⁴. Comme l'explique Julien Husson dans *l'Art au risque de la technique*, « le corps humain à la fois surgit de ce "gisement" de données et devient, en quelque sorte, le gisement d'informations lui-même. Il gît en l'information. La "mémoire" informatique consiste alors en ceci : elle est la permanence artificielle par laquelle l'image héritée du monde ("mon" corps) ne cesse de mourir à elle-même¹⁰⁹⁵. » L'ouverture au monde du corps vécu semble bel et bien persister non seulement dans la conscience interactive du substrat numérique, mais également dans cette mort continuelle consécutive au fait d'exister et que ne décentralise qu'indirectement (que *biologiquement*) le fait de ne plus subsister sur un support organique effectivement mortel. Mais nous reviendrons sous peu sur ce qu'il est fait de la perspective de la mort à cet égard [cf.δ.III.A]. Selon Moravec, la dissolution du corps ne modifie pas les fondements de l'identité puisque celle-ci se trouve dans l'ensemble plus vaste de l'information, du « mind ». Par ailleurs, il ouvre cette conception du transvasement du « mind » sur un support informatique à la possibilité d'inverser ce processus, par clonage, reconstruction ADN, transvasement dans un autre substrat, ou autre. Le choix de l'incarnation auquel pourrait ouvrir le développement futur de certains objets techniques précède ici la nécessité de conserver l'organisme au sens traditionnel.

À cet égard, et bien que nous ne cherchions pas à résoudre cette question socio-politique, une théorie est émise suivant laquelle les modifications (physiques ou symboliques) du corps vécu font écho à l'avènement potentiel de modifications (techniques ou mythiques) du corps social. Ce que Pierre Musso nomme le technocorps est selon lui le « levier de transformations humaines plus amples », qu'incarneraient les « mutations sociales à venir » et les « techno-utopies¹⁰⁹⁶. » Dans cette perspective, les modifications du corps propres sont renvoyées en miroir à l'échelle du

¹⁰⁹⁴ (Chalmers, 2010, Partie IX) Toute théorie de la désincarnation et de la résurrection pose ces mêmes problèmes ontologiques. Pour un aperçu de la perspective chrétienne de résurrection des corps, Pouivet, Roger. 2011. « De Van Inwagen à Saint Athanase, une ontologie personnelle de la résurrection des corps ». *Klêsis. Revue philosophique, No. 17. Philosophie analytique de la religion*.

¹⁰⁹⁵ (Husson, 2001, p. 61)

¹⁰⁹⁶ (Musso, 2013, p. 128)

monde et des sociétés. On note ici la réapparition de la théorie philosophique classique du microcosme reflétant le macrocosme – symbolisée notamment par l’homme de Vitruve se faisant principe d’harmonie et mesure de toute chose. La plasticité des matériaux primaires est mise en avant par la nouvelle plasticité du corps propre, avec au sommet le « programme nanotechnologique, ce projet démiurgique fait de toutes les techniques de manipulation de la matière, atome par atome¹⁰⁹⁷. » Si l’humain est un cyborg naturel reflétant la plasticité de ses propres sociétés, l’augmentation humaine devient un processus évolutif analogue au développement des sociétés humaines. Pour Andy Clark, il y a véritablement interconnexion de l’homme-cyborg aux villes intelligentes qui émergent aujourd’hui. « Nos cerveaux sont *essentiellement* les cerveaux de cyborgs-nés, toujours avides d’accorder leur activité aux enveloppes technologiques de plus en plus complexes dans lesquelles elles se développent, mûrissent et opèrent¹⁰⁹⁸. » Le processus de coévolution entre corps propre et corps social est donc présenté comme un processus thérapeutique, c’est-à-dire restant dans le mouvement de l’évolution, et non décadent ou allant « à rebours ».

b. Nos imaginaires anthropotechniques.

C’est ainsi qu’Andy Clark fait spécifiquement de l’homme cette *species technica* capable d’incorporer les outils, et non uniquement de les utiliser. Mais que signifie exactement la mention d’une incorporation naturelle des outils ? Bien entendu, aucun transhumaniste ne nie par cette expression que les technologies intrusives ne puissent être rejetées par le corps humain, comme certaines greffes. L’exemple le plus emblématique est sans doute celui du professeur de cybernétique Kevin Warwick, souvent qualifié de premier cyborg [cf.ε.II.B] ou « cyborg 1.0 », dont les prothèses neuronales lui ont permis de commander à distance une main robotique, mais lui ont été retirées en raison de graves risques d’inflammation. Il ne s’agit pas pour Andy Clark de prétendre que tout objet technique peut être naturellement incorporé par l’homme, sans dommage pour sa santé ou rejet. D’abord, on note qu’Andy Clark réfère par le terme d’incorporation à des outils actuels qui sont généralement jugés en simple état d’utilisation. La thèse du système cognitif étendu¹⁰⁹⁹ (EMT) aligne sur le même plan la fonction cognitive interne (la mémoire d’une adresse par exemple) et la fonction cognitive assistée par un objet externe (la lecture d’un carnet contenant ladite adresse, ou de son smartphone). Toute fonction cognitive inclue les éléments environnementaux contribuant à son processus. À ces conditions, selon l’EMT, il n’importe pas que des informations ou des compétences appartiennent au corps physique, au cerveau, à la mémoire vécue, à des implants, aux ressources numériques ou aux livres d’une bibliothèque dès lors que ces sites sont identiquement accessibles et appropriés aux mouvements de recherche qui s’y effectuent. Cela ne signifie aucunement que tout ce qui est en ligne est porteur de vérité, mais

¹⁰⁹⁷ (Dupuy, 2004)

¹⁰⁹⁸ (Clark, 2003, p. 26)

¹⁰⁹⁹ Cette thèse est aussi appelée en français thèse de l’esprit étendu, et plus connue sous son nom anglais d’*Extended Mind Thesis* (EMT). (Clark & Chalmers, 2010)

que ce qui est en ligne permettrait d'effectuer une recherche de la même façon ou de la même qualité que celle qui serait issue des pages d'un livre ou de notre mémoire – d'ailleurs faillibles elles aussi. Voilà en quoi stockage internet et externe peuvent s'équivaloir, et en quoi l'incorporation du stockage, qu'il passe par des données numériques, sensibles ou neuronales, pourrait s'équivaloir. Dans cette perspective, il n'y a pas de différence fondamentale entre les outils naturellement incorporés (organes, membres, sens, etc.), culturellement incorporés (langage, calcul, etc.) ou technologiquement incorporés qu'il s'agisse de dispositifs techniques externes (lunettes, portables, véhicules, etc.) ou internes (implants)¹¹⁰⁰. De sorte, l'outil incorporé est transparent, qu'il soit culturellement incorporé, comme le langage, ou techniquement, comme le carnet d'adresse, le clavier d'ordinateur ou l'implant neuronal. Le corps vécu est ici en relation intime avec le monde et la technique. Clark considère par conséquent l'homme comme un cyborg naturel, non pas car l'incorporation matérielle de technologies intrusives ne lui causerait aucun dommage, mais parce que toute technologie, pour lui, est incorporée – même les technologies externes que nous dirions en simple état d'utilisation. C'est la plasticité du cerveau à s'adapter à son environnement technique qui fait de l'homme l'être pouvant incorporer les outils. « Nos cerveaux sont (par nature) des cerveaux exceptionnellement plastiques et opportunistes dont le bon fonctionnement biologique a toujours impliqué de recruter et d'exploiter des accessoires et des échafaudages non biologiques¹¹⁰¹. » En cela, Andy Clark tâche de traduire l'intrication continue et non disruptive de l'homme dans sa sphère d'existence, laquelle comporte à haut degré la technique et ses objets. Le choix de cette citation n'est pas indu. Avec la formule suivante « le bon fonctionnement *biologique a toujours*, etc. », nous pouvons montrer qu'Andy Clark réintègre la technique dans une perspective évolutionniste, et ce comme facteur d'homínisation. Il ne s'agit pas uniquement de considérer que les technologies actuelles (ordinateur) jouent le même rôle que les technologies plus anciennes (carnet), mais bien que les technologies les plus récentes poursuivent le mouvement d'homínisation, c'est-à-dire pour lui de cyborgisation, que met déjà en place tout moyen technique, en tout temps et en tout lieu, pourrions-nous dire. Pour mieux préciser, il nous semble intéressant de resituer l'héritage philosophique ayant pu mener à cette perspective, qui ne saurait naître ex nihilo d'une psychologie post-moderne parcourue par l'ambition de puissance et la honte d'être soi.

Nous avons vu que la technique appert par l'homme quoiqu'elle préexiste en puissance dans la *physis*. C'est donc par son inclusion primordiale au monde, par sa présence au *là* du monde, que l'homme peut faire advenir l'objet technique. Toutefois, cette immanence du monde (la possibilité de l'usage des choses) n'est pas suffisante pour instaurer le rapport spécifique de l'homme à la technique – tous les animaux se trouvant également dans le monde et face à ladite pierre. C'est ici que la structure ontologique du Dasein intervient et prend sens ; l'homme n'est pas un énième sujet-au-monde, il est être-au-monde, c'est-à-dire être qui précisément ne devient être qu'au

¹¹⁰⁰ (Hottois, 2017, p. 88)

¹¹⁰¹ (Clark, 2003, p. 86)

moment de l'encontre à l'ouverture du monde. Cette tension féconde entre le *là* de l'homme au monde et la puissance d'être des choses dans le monde détermine l'essence technicienne de l'espèce que Sloterdijk nomme l'*homo technologicus*¹¹⁰², qui « descend de la pierre ou du moyen dur, dans la mesure où [...] c'est l'usage de la pierre qui a inauguré la prototechnique humaine¹¹⁰³. » Le mécanisme décisif de l'anthropogenèse est selon lui celui que décrit Paul Alsberg sous le nom de « suppression des corps¹¹⁰⁴. » Cette expression retrace le passage d'une approche spontanée de l'environnement, permettant son utilisation en tant que dispensateur de choses immédiates ou médiées à moindre degré (toute la question étant bien entendu celle de ce degré !) à une distanciation, permettant l'utilisation amplifiée donc complexifiée des choses du monde. Le principe évolutif mis en place ici relève de l'anthropologie philosophique voire de l'anthropologie physique, et ne saurait être jugé à l'aune de l'évolution de nos connaissances éthologiques. Mais la notion de distance est digne d'intérêt. « Ici s'exprime pour la première fois le principe de la technique : le fait d'émanciper l'être vivant [...] du contact corporel avec des présences dans l'environnement¹¹⁰⁵. » Elle convoque la notion d'*Entlastung*¹¹⁰⁶ d'Arnold Gehlen, que l'on peut certes traduire par délégation, mais aussi par décharge, délestage, soulagement. Le processus qui permet au cerveau de l'homme-cyborg d'exploiter par nécessité biologique les choses qui le concernent est un processus de délégation. Ce terme est ici entendu comme une disposition ontologique de l'être-au-monde. L'homme se défait de certains impératifs cognitifs ou corporels afin de laisser le champ libre à d'autres entreprises d'une part, et afin de se soulager des difficultés d'autre part. Par exemple, il utilise une charrue, une pelle, un tracteur, etc., plutôt que de creuser organiquement le sol, c'est-à-dire avec son corps. De la sorte, il s'épargne des efforts superflus : c'est en cela qu'il y a dé-charge. L'homme est ici cet être ayant la curieuse faculté de déposer sa charge, de la reporter, de la prolonger, de la déléguer ; et ce en employant de nouveaux outils, mais également autrui. Il ne s'agit pas ici de valider sous prétexte d'évolution l'exploitation animale ou l'esclavage sous toutes ses formes. Il s'agit de comprendre le cadre de référence de ce mouvement de report des efforts sur un autre support, technique, animal ou humain. Ce mouvement de report et de soulagement ne se traduit d'ailleurs pas uniquement en termes d'exploitation du corps des êtres et des choses. Il englobe tous les champs de l'activité humaine, en mettant en avant la plasticité de nos comportements et notre capacité à intégrer de nouveaux outils. Un exemple révélateur en est le langage. Notons que cet exemple au demeurant classique est volontiers récupéré par les discours technoprogessistes. Comme le bioéthicien John Harris le

¹¹⁰² (Sloterdijk, 1999, p. 122)

¹¹⁰³ (Sloterdijk, 1999, p. 125) Par prototechnique est entendue l'ontologie technicienne structurelle de l'humain. Le prisme de Sloterdijk est celui de la généalogie anthropologique, ou anthropogenèse, – c'est-à-dire le moment ou le lieu (la clairière) de la formation anthropologique elle-même, son seuil, qui n'est pas ici notre principal propos.

¹¹⁰⁴ (Alsberg, 1922)

¹¹⁰⁵ (Sloterdijk, 1999, p. 125)

¹¹⁰⁶ (Gehlen, 1980, p. 18)

note, après en avoir été fermement convaincu par son collègue James Hugues¹¹⁰⁷ : « writing is one of the most significant enhancement technologies¹¹⁰⁸. »

En théorisant l'*Entlastung*, Arnold Gehlen reprend la vision du langage qu'a proposé l'éminent anthropologue Paul Alsberg. Pour tous deux, le langage permet « d'éviter l'effort des expériences personnelles grâce à l'exploitation d'informations fournies par des tiers¹¹⁰⁹. » C'est à ce titre que nous connaissons l'existence de la Chine sans y avoir été, et savons que la Terre est ronde sans pouvoir embrasser ses dimensions. Le langage articulé humain développe considérablement le cercle de l'action et des représentations. Il est un point d'aboutissement de l'interface d'une délégation tierce. En effet, selon Gehlen, la connaissance a suivi un processus d'« immatérialisation » à l'échelle anthropologique. Lorsque la main (proximité corporelle) a perdu son statut d'organe référent, la vue (distance) a commencé à ouvrir l'homme à une connaissance lointaine et non proximale des choses. À partir de cette distanciation, la perception des qualités en puissance des choses a pu commencer à se développer, donc la perception des caractéristiques matérielles et potentielles des choses ne nécessitant ni d'en saisir ni d'en visualiser la matière corporelle. Jean-Claude Monod ramène directement cette perspective évolutionniste de la préhension des choses à l'ouverture de l'homme aux signes.

Ce passage à la connaissance lointaine est lui-même, notons-le, un changement dans l'appréhension de ce qu'au sens large on peut nommer des "messages" que l'organisme doit décrypter : des qualités mêmes des objets, impliquant un "test" physique par le toucher ou le goût, on passe à des messages au sens strict d'informations envoyées et reçues¹¹¹⁰.

Cet apprentissage du signe et de la distance informationnelle a pu ouvrir l'homme à la compréhension du monde par l'intermédiaire d'autrui. Le langage est finalement cet « outil immatériel permettant d'écarter les organes sensoriels¹¹¹¹. » Voilà les éléments anthropologiques du processus d'immatérialisation qui, selon Gehlen et Alsberg, a traversé l'évolution humaine. Pour Gehlen, le délestage n'est pas un processus conscient mais une façon pour l'homme de se comporter dans le monde *par l'intermédiaire de*. C'est une manière d'être-au-monde relative à l'être technique de l'homme, c'est-à-dire à l'être corporel de l'homme et à la corporéisation des objets environnant l'homme, lequel détache de sa main et dans le monde ses outils. Nous retrouvons ici Ernst Kapp, qui fait des objets techniques des projections hors de l'organisme de nécessités et pressions internes – l'effort de la frappe étant projeté, donc délesté, sur le marteau. On peut remarquer que la technique comme le langage incarnent pour tous ces auteurs la *potentia* de l'hominisation, donc de la distinction évolutionnaire entre l'animal et l'anthropos. Cette distinction ne se base pas sur la propriété des moyens, comme si l'homme était le seul animal à communiquer ou employer des outils ; ni même sur le degré d'usage de ces moyens, comme si

¹¹⁰⁷ (Harris, 2007, p. 208, note 10)

¹¹⁰⁸ (Harris, 2007, p. 14)

¹¹⁰⁹ (Gehlen, 2009, p. 126)

¹¹¹⁰ (Monod, 2013, p. 77)

¹¹¹¹ (Gehlen, 2009, p. 123)

l'homme utilisait beaucoup plus ces outils que les autres animaux. Cette distinction se base plutôt sur l'acclimatation à ces moyens, c'est-à-dire sur la dépendance de l'homme à ces moyens, ou sur ce qu'on pourrait appeler la domestication de l'homme par ces moyens. Les fondements philosophiques du processus d'humanisation qui partent, en toute continuité, des théories d'Ernst Kapp, de Marcel Mauss, de Paul Albers, etc., et se perpétuent aujourd'hui dans certaines théories d'Andy Clark, de Max More ou encore de Nick Bostrom, se fondent majoritairement sur l'appropriation de moyens d'adaptation exosomatiques dans le processus évolutif anthropologique. Mais nous avons déjà longuement théorisé la question de la domestication, ou de l'acclimatation, de la sphère d'existence de l'homme via le médium technique [cf.γ.II.B]. Ajoutons simplement qu'en maintenant que l'évolution humaine provient d'une adaptation exosomatique, qui projette à l'extérieur de l'organisme les moyens d'adaptation, Gehlen et Albers proposent l'explication d'une dynamique évolutive. Ce principe d'émancipation somatique, d'émancipation du *soma* par l'utilisation d'outils, s'inscrit dans une logique de modification des pressions de sélection naturelle, qui n'est pas sans rappeler la théorie contemporaine de la « construction de niche¹¹¹² » déjà évoquée.

Ici, les objets techniques ont la même utilité génétique que la communication et le langage. Par génétique, nous voulons dire que les objets techniques, la communication et le langage ont une utilité dans la genèse de l'homme, dans le processus d'humanisation. Voilà pourquoi Andy Clark avance que l'homme est d'avance plastique, ouvert, donc cyborg c'est-à-dire adaptable à son (à tout ?) environnement dans la durée d'un processus non uniquement biologique, mais technique. Il ne considère pas que le report des activités humaines sur des substrats techniques puisse indiquer une quelconque perte ou aliénation de notre part, mais que « la capacité à distribuer de façon créative le travail entre la biologie et l'environnement artificiel est la signature même de notre espèce, et elle n'implique pas de véritable perte de contrôle de notre part¹¹¹³. » L'homme-naturellement-cyborg coule ses intentions de façon fluide par et dans son environnement technique, intrusif ou non, et quelle que devienne la finesse et l'automatisation de la technologie, qui est incorporée du simple fait d'être utilisée. On constate que ce ne sont pas les objets techniques qui sont ramenés à des objets naturels, en ce qu'ils existeraient « naturellement » dans l'entourage de l'homme, par quoi il faudrait entendre que la production d'outils et l'habitat en une sphère technique sont des caractéristiques intrinsèques fondamentales à l'espèce humaine. Au contraire, c'est le cerveau et donc le corps vécu (sans dualisme corps-âme mettant le cerveau d'un côté) qui est ramené à sa technicité première, comme nous l'avons vu faire avec la main [cf.α.I.B] en ce que l'objet technique s'en « détache », comme si la main était la branche duquel le fruit de l'objet technique ne faisait que tomber, une fois mûr. En somme, ce n'est pas l'objet technique qui est naturel dans l'entourage de l'homme, c'est l'homme qui est d'office cyborg-né parmi son entourage naturel qu'il technicise. Cette perspective évolutionniste, qui met en avant la technique comme facteur d'humanisation, est largement partagée par les transhumanistes. Elle vient à

¹¹¹² (Sterelny, 2003, p. 146)

¹¹¹³ (Clark, 2003, p. 174)

l'appui des mentions précédentes, celles de la liberté morphologique, du capital bioculturel et de l'anthropotechnie. Car il ne s'agit plus ici de militer pour la permission d'user des outils au titre d'une liberté individuelle, mais de revendiquer un droit inaliénable admettant que la liberté individuelle elle-même *passé par essence* par l'utilisation d'outils. Ces éléments qui semblent nécessiter le débat et la réflexion sont ici présentés comme des faits d'évolution, comme des processus anthropologiques, qui pourraient parfaitement entrer dans les éléments primaires et non discutables de la charte des droits de l'homme. La propriété de soi à soi qui ouvre le corps à l'ustensilité n'est pas un droit qu'il faudrait accorder, mais une disposition inhérente à l'homme. Ces éléments concourent à dire que nous sommes une *species technica* qui habite le monde *en technicien*, le technicien étant l'équivalent (et non simplement l'égal) du poète hölderlinien – c'est-à-dire celui qui par le signe et la technique, alors indifférenciées, s'ouvre au vécu du monde.

En effet, ces éléments anthropologiques font aisément pendant à la phénoménologie heideggerienne, comme traduction ontique de cette condition ontologique du Dasein, qui implique que l'homme dans son ouverture soit jeté au monde et aux choses. C'est parce qu'il est toujours placé dans ce *là*, au fond de lui-même et en dehors tout à la fois, qu'il s'ouvre à la distance permettant l'acte technique, l'acte symbolique, etc. L'homme ne s'offre plus sous la figure de l'être d'emblée aliéné par son animalité, animalité elle-même aliénée par l'accession à la raison. Il s'agit de l'être gardien de l'être, qui ne peut se départir d'être présence au monde et envers le monde, c'est-à-dire d'exister. Le mouvement de présence et de distance au monde caractéristique de l'accession à la sphère technique nous ramène effectivement à ce Dasein qui est ontologiquement étant et être à la fois ; qui peut porter un regard sur lui-même en même temps qu'il est ce regard ; et par-là devient constitutif de sens. De la sorte, c'est bien un rapport constitutif du phénomène technique au phénomène homme qui nous permet de dévoiler par le premier le second, afin d'affirmer avec Sloterdijk (sans toutefois participer de la généalogie anthropologique qui est son objet initial) : « Nous sommes sur un plan où il y a principalement la technique. Si l'on peut dire : "il" y a l'homme, c'est parce qu'une technique l'a fait surgir de la pré-humanité. Elle est proprement ce qui donne l'homme, ou le plan sur lequel il peut y avoir l'homme¹¹¹⁴. »

La distance, ou la tension entre le plan du monde et le Dasein, permet précisément de resituer la *potentia* de la *technè*, qui imite et prolonge la *physis*, en toute chose mondaine, dont le corps humain. Ainsi, la distinction entre les projections externes des outils chez Kapp et une projection

¹¹¹⁴ (Sloterdijk, 1999, p. 174) Rappelons qu'Heidegger critiquait l'existentialisme sartrien (« Nous sommes sur un plan où il y a principalement des hommes » (Sartre, 1970)) en affirmant que « si l'on pense à partir d'*Être et Temps*, il faudrait dire : précisément, nous sommes sur un plan où il y a principalement l'être. » (Heidegger, 1946, p. 92) Au-delà de cette divergence évidente, il est intéressant de noter au contraire un point de convergence ; la possibilité d'être de ces deux plans a lieu, justement, grâce à l'ouverture du Dasein, en tant que ce qui peut s'ouvrir à un plan d'existence. « L'existential se situe sur un plan où il y a fondamentalement de l'être, l'existential sur un plan où il y a fondamentalement des hommes. » (Arjakovsky et al., 2013, entrée « Existential », p. 468)

interne de ceux-ci s'estompe ou évolue relativement à cette « perspective de l'esprit-cerveau étendant, diversifiant et améliorant indéfiniment les prothèses organiques et non organiques dont il dispose et dont le corps propre constitue la première¹¹¹⁵. » Dans cet entrelacs phénoménologique de l'homme au monde intervient le corps vécu comme site de l'ouverture, ou lieu merleau-pontien du *là*. Loin d'être balayé, le corps propre est réintégré dans sa matérialité, comme également site de l'incorporation et du vécu des utiles et de l'ustensilité même. Andy Clark emploie cette expression : « Nos-outils-sont-nous, et l'ont toujours été¹¹¹⁶. » Si les utiles sont dans le monde relativement au Dasein, il est logique que le site d'ouverture du Dasein au monde, c'est-à-dire le corps, soit lui aussi util. Pour Marcel Mauss déjà, le corps s'apparente au « premier et plus naturel instrument de l'homme. Ou plus exactement, sans parler d'instrument, le premier et le plus naturel objet technique, et en même temps moyen technique, de l'homme, c'est son corps¹¹¹⁷. » Cette assertion de Marcel Mauss a deux pendants. Le corps, *objet technique* par excellence de l'homme, incarne la matérialité de cet outillage et son immédiateté vécue : si certains mouvements ou enchaînements de mouvements s'acquièrent par la pratique, la potentialité du mouvement elle-même est innée et se concrétise en une habilité de se mouvoir instinctive, à supposer que le champ du pathologique (handicap, maladie, etc.) ne s'oppose pas à la réalisation de cette potentialité. Il est à noter que cette relation de l'homme à son corps s'inscrit dans la relation physiologique de tout animal à son corps – l'homme étant un animal. En second lieu, le corps énoncé comme *moyen technique* originaire de l'homme transpose la question de la forme vécue du corps sur celle de l'essence créatrice de l'*Homo Faber* ; en ce sens que l'activité technique s'enracine dans la réalité de l'organisme proprement humain. Réciproquement, pourrions-nous dire, toute technique humaine est forme de déploiement du Dasein et le corps propre est d'emblée technique. Selon nous, si les étants s'adressent à destination du Dasein dès lors qu'une conversion ex-centrique du regard les extrait du souci quotidien, l'interpellation transhumaniste elle-même permet de dévoiler le Dasein ainsi pro-voqué. Jean-Philippe Milet souligne à raison que « ces renvois iraient cependant à l'infini s'il n'y avait pas un étant qui soit, en quelque sorte, l'origine de ces renvois, qui les close en n'étant, lui, qu'en quelque sorte destiné à lui-même¹¹¹⁸. » Le Dasein se reconquiert comme Dasein, c'est-à-dire comme « être-chaque-fois-à-moi¹¹¹⁹ », grâce à ces dits renvois qui permettent le dévoilement. « Nous ne percevons plus ces artefacts qui sont devenus transparents, nous nous sentons "incorporés" (*embodied*) dans des ensembles humain-artefact qui constituent des unités fonctionnelles et, donc, *existentielles*¹¹²⁰. »

¹¹¹⁵ (Hottois, 2017, p. 84)

¹¹¹⁶ (Clark, 2003, p. 7)

¹¹¹⁷ (Mauss, 1950, p. 372)

¹¹¹⁸ (Milet, 2008, p. 57)

¹¹¹⁹ Traduction de *Jemeinigkeit* par François Vézin. Martineau le traduit par « mienneté », terme qui prévaut souvent. (Heidegger, 1927/1985, chap. 1, §9, p. 54 [43]). *Jemeinigkeit* : le fait d'être à moi à chaque fois (je : à chaque fois ; mein : à moi ; keit : suffixe).

¹¹²⁰ (Puech, 2008, p. 167) Nous soulignons.

Mais au-delà de cette spatialisation du phénomène humain que permet la contextualisation selon le corps, le monde, la distance, il faut entendre par monde ce qui également fait temps. Ici, on retrouve bien évidemment Sloterdijk lecteur d'Heidegger, comme ne manque pas de le remarquer Yves Michaud. « Les hommes entrent dans le flot du temps au sens où ils sont ouverts à l'augmentation de la réalité¹¹²¹. » Nous allons longuement discuter de la dimension anthropogonique du temps originel dans les chapitres suivants [cf.δ.III.B]. Cette augmentation de la réalité peut être primale, comme dans le cas de l'outil pierre dont l'exemple est représentatif comme celui du marteau l'est pour l'objet technique, mais également « élaborée et chronique¹¹²² », comme dans le cas du développement de nouvelles technologies ou des perspectives transhumanistes.

La conclusion à laquelle nous parvenons ici nous dévoile le nouveau « temps-paysage¹¹²³ » de notre monde, de la manière dont nous en percevons la structure temporelle et spatiale et dont nous y bâtissons et habitons le réel. Selon nous, après l'imaginaire humaniste, nous évoluons en plein *imaginaire technique*. Et ceci non seulement en ce que la technique a repris sa place comme élément proprement culturel de la sphère d'existence humaine [cf.γ.II.C], mais également en ce que la liberté humaine, la dignité humaine, l'essence-même de l'homme(-cyborg) passent par des éléments techniques. C'est-à-dire des éléments comme le langage, qui étaient auparavant réservés au domaine culturel et qui sont aujourd'hui largement admis comme étant partie-prenante de la technique, en ce que toute technique est culturelle et réciproquement. Cependant, en ramenant l'homme à une *species technica* au sens tant biologique qu'existential, Andy Clark et les mouvements transhumanistes en général n'établissent-ils pas les limites définitives d'une nouvelle nature humaine, ce concept que nous pensions avoir évacué à cause de son rigorisme ? Car si l'imaginaire humaniste mettait en avant la nature humaine comme substrat ontologique de l'homme, il est juste de dire que l'imaginaire technique met en avant une forme de *nature technique* pour cette espèce technique, cette espèce qui habite le monde en technicienne, qu'est l'espèce humaine. Mais nous allons montrer qu'en mettant en avant l'indéterminisme et la plasticité de cette nature technique, l'imaginaire technique contemporain évite selon nous l'écueil de l'idée de nature, qui impliquerait autrement une définition fixiste et a priori de son objet – l'homme.

Nous avons déjà expliqué en quoi plusieurs tentatives de dépassement de l'humanisme classique passent par une critique du concept de nature humaine. Ce concept perd son statut de focale ontologique de l'être de l'homme, pour être rabattu sur sa normativité éthique, laquelle permet d'encadrer les pratiques humaines en regard de leurs impacts sur la dignité humaine. L'idée heideggérienne d'un humanisme qui ne regarde pas en direction de l'*humanitas*, ainsi que la

¹¹²¹ (Michaud, 2006, p. 60)

¹¹²² (Sloterdijk, 1999, p. 123)

¹¹²³ (Bensaude-Vincent, 2021)

thématique de la « mort de l'homme¹¹²⁴ » comme sujet métaphorique et archétypal des sciences sociales notamment, permet de revenir sur la dissolution du concept d'homme opérée en opposition au rigorisme du concept de nature humaine. Comme le rappelle Henri Gouhier dans ses travaux sur l'anti-humanisme¹¹²⁵, ce qui est mort n'est pas l'homme en tant qu'être biologique, mais en tant qu'être symbolique ; c'est la croyance en une nature de l'homme indépendante des déterminations imposées par l'espace et le temps, une nature de l'homme qui par son universalité et son intemporalité pourrait être valeur et source de valeurs. Si la nature humaine n'est plus considérée comme substance de l'être de l'homme, mais uniquement comme concept *a posteriori* visant à établir et maintenir certaines catégories et scissions entre les êtres, l'homme doit chercher ailleurs que dans une différence innée et productrice de valeurs sa spécificité et les fondements de sa dignité. Dans une telle perspective, la nature humaine construite dans l'optique de servir de garde-fou à l'éthique semble neutralisée : si aucune nature humaine qui puisse faire universalité ne préexiste, elle n'a plus légitimité à être convoquée comme la base de décisions éthiques ou juridiques. « L'homme peut donc opérer sur lui-même : il reste en cela fidèle à l'opérabilité qui définit son humanité¹¹²⁶. » L'homme qui semble tout juste découvrir son statut de possible, en même temps, l'a constamment possédé. Le paradoxe du transhumanisme s'avère donc celui d'un constructivisme continuiste poursuivant précisément la « non-naturalité¹¹²⁷ » de l'homme dont l'absence d'acclimatation au monde autrement que par la modification de celui-ci, par le biais symbolique ou technique, fonde la base de l'étrangeté. Une lecture phénoménologique du transhumanisme dévoile donc l'homme non plus comme nature humaine intangible mais comme condition, entrelacs d'existenciaux.

La notion de dignité de l'homme, qui dépend de celle de sa nature, suit la même logique. Hottos relève trois conceptions à la notion de dignité humaine. La première veut que l'homme soit la créature la plus élevée de toutes, bâtie à l'image de Dieu ou non, et qu'il hérite subséquentement d'une responsabilité envers l'environnement et le vivant, comme le prétend Hans Jonas¹¹²⁸. La seconde considère que l'homme manifeste un potentiel : sa dignité n'est plus actée a priori comme élément consubstantiel à sa nature, mais reste un élément en puissance qui s'exprime dans le dépassement et l'accomplissement. Dans les deux cas précités, on note bel et bien l'existence d'une nature humaine, qu'elle soit inamovible ou perfectible. La troisième et dernière perspective, plus proche de la seconde que de la première, conteste plus radicalement l'idée de nature humaine : l'homme est un être de liberté et de perfectionnement. Nous sommes renvoyés à la thèse de la néoténie [cf. *α.I.B*], car la nature de l'homme consiste précisément à n'en pas avoir. Comme l'explique Fichte, « ce qu'il doit être, il lui faut le devenir ; et, étant donné qu'il

¹¹²⁴ Cette expression est en grande partie popularisée par le succès de *Les Mots et les Choses* (1966) de Foucault. Elle fait écho à la « mort de Dieu » thématifiée par Nietzsche dans le *Gai Savoir* (1982) puis *Ainsi parlait Zarathoustra* (1983).

¹¹²⁵ (Gouhier, 1987)

¹¹²⁶ (Michaud, 2006, p. 57)

¹¹²⁷ (Esquirol, 2003, p. 132)

¹¹²⁸ (Jonas, 1990)

doit en tout cas être un être pour soi, il lui faut le devenir par soi-même. [...] La capacité d'être formée, comme telle, est le caractère propre de l'humanité¹¹²⁹. » Il est intéressant de noter que les mouvements transhumanistes s'inscrivent dans ces deux dernières conceptions de la nature et de la dignité humaine. Selon Nick Bostrom, les deux universaux que sont la nature et la dignité humaine ne préexistent pas dans « notre pedigree et nos origines causales¹¹³⁰. » Les mouvements transhumanistes opèrent donc sur ce que Sloterdijk a paradoxalement appelé « la base de la "dé-définition" de la créature vivante "homme"¹¹³¹. » Là où la nature humaine définissait l'homme, la critique de la notion de nature humaine « dé-définit » l'homme et ce retour anti-définitoire donne prise à l'élaboration de nombreux discours contemporains, qui ne sont plus asservis aux préconceptions fixistes et a priori sur la substance de l'homme et peuvent le redéfinir, ou l'a-définir en mettant en avant l'absence de pertinence de lui apposer une définition.

Dans une perspective transhumaniste, cesser de considérer l'homme comme un être d'une essence particulière ne revient pas à l'asservir aux règnes des choses, mais au contraire à en libérer le potentiel mutateur. Il est antithétique d'affirmer la prégnance et la sacralité de la nature humaine, tout en définissant celle-ci du point de vue de ses limitations et de la préservation de celles-ci. Lorsqu'ils n'en font pas simplement l'économie, les mouvements transhumanistes redéfinissent le concept de nature humaine et proposent selon nous une *nature technique de l'homme*. Mais si nature technique de l'homme il y a, elle consiste dans sa perméabilité à la transformation, à la mouvance et aux changements. Nous constatons ici que les mouvements transhumanistes ne s'inscrivent conséquemment pas dans le cadre disruptif du passage d'une nature à une néo-nature. Au contraire, ils établissent que l'homme, s'il possède une nature, possède une nature technique extrêmement mobile, qui doit être conservée et développée dans cette plasticité. Ils font de la technique un élément ontologique fondamental de l'espèce humaine et cherchent à lui redonner sa place, fût-ce celle d'une nature à proprement parler.

Dans une perspective transhumaniste, « la technologie est appliquée à la nature de l'être humain lui-même. [...] La technique unifie ainsi, dans l'exercice de son pouvoir nouvellement étendu, l'être humain et la nature¹¹³². » La technique permet à l'homme de faire retour sur ce qui l'intègre dans son environnement et cette transition de la notion de nature humaine, de la raideur de l'imaginaire humaniste à la plasticité de l'imaginaire technique, leur permet de réactualiser la notion d'homme, qui devient cet être-au-monde naturel dans son artificialité. Les mouvements transhumanistes considèrent ou bien que l'artificiel est une forme de naturel, ou bien qu'il faut faire l'économie de toute prescription de nature – auquel cas rien ne s'oppose à sa modification par l'anthropotechnie. Notons que les mouvements transhumanistes ne sont pas les seuls à faire cette réflexion. Dans le domaine de l'écologie, et parce que l'homme est « l'être d'anti-nature », « la haine des *artifices* liés à notre civilisation » trahit selon Luc Ferry une « haine de l'humain

¹¹²⁹ (Fichte, 1984)

¹¹³⁰ (Bostrom, 2005b, p. 213)

¹¹³¹ (Sloterdijk, 1999, p. 145)

¹¹³² (Hottois, 2017, p. 199)

*comme tel*¹¹³³. » L'homme est donc considéré par essence comme cet être dont la naturalité n'existe pas au sens classique, puisqu'elle repose sur l'artificialité. L'homme n'est pas d'abord cet être en acte, mais tout en puissance. Également capable de distinguer ce qui est actuellement de ce qui est en puissance parmi les choses, ou de ce qui pourrait être en puissance dans un futur à plus ou moins long terme, l'homme peut orienter sa propre puissance (donc ses actes) dans la direction qui lui sied. Cette nature que l'on voulait normative s'incarne au contraire dans une malléabilité indéfinie et, dans le cas du transhumanisme, positive – c'est-à-dire nécessairement empreinte d'optimisme [cf.ε.II.C]. L'homme n'est plus fondé sur des traits distinctifs mais sur l'indistinction de ses traits. La dignité de l'homme ne dépend pas d'une qualité qu'il posséderait en propre (raison, langage, technique, etc.) mais de sa conscience d'être une entité de volonté et d'action. En renvoyant l'homme à son indétermination, cette perspective ne se contente pas de le valoriser comme être d'impact et de volonté formatrice. Elle le renvoie aussi à ses propres limitations, biologiques ou non. C'est dans ce cadre de tension entre puissance et limites que peuvent être pensées les notions de progrès, de projet, d'inventivité ou d'imagination humaine. À ce titre, en envisageant un corps renforcé, une durée de vie allongée ou éternellement perpétuée, une intelligence accrue, le transhumanisme poursuit les perspectives de modifications instaurées par le cadre néoténique et performateur que nous décrivons. Les limites biologiques, sociales et existentielles sont reconnues comme des frontières temporaires susceptibles d'être dépassées par l'anthropotechnie et le potentiel proprement technique de l'homme, au lieu de figurer des impasses infranchissables. Les mouvements transhumanistes nous ouvrent donc à une pensée, qu'elle semble légitime ou non, qui fonctionne à partir du débordement des oppositions. Ils semblent selon nous poursuivre l'objectif de « dépasser ce cadre de la tradition et d'aller à des choses moins archaïques et plus révolutionnaires, celles qui enferment des contradictions [...] à la fois le souple et le dur, le résistant et le malléable¹¹³⁴ », qu'il faut compléter avec l'externe et l'interne, le naturel et l'artificiel, etc. La réinsertion de l'adaptabilité et de la puissance dans le choix par l'homme de ses propres conditions d'existence se veut ici un principe unificateur, permettant de penser des éléments auparavant strictement antinomiques. Ou, peut-être qu'au-delà d'un principe unificateur, il faut au contraire reconnaître la profonde multiplicité, le système hypercomplexe et multimodal qui fait la diversité de l'humanité autant que l'unicité de cette anti-nature humaine. Cette unicité repose sur « l'ensemble des principes générateurs à partir de quoi s'effectuent tous les développements buissonnants de l'*homo sapiens*¹¹³⁵. »

*

Dans ce chapitre, dépasser le dualisme cartésien par la phénoménologie re-détermine non seulement la conception du corps mais aussi sa place. L'homme comme âme n'est plus mis en rapport avec les artefacts comme matière ; mais l'homme comme interaction incorporée au

¹¹³³ (Ferry, 1992, p. 33)

¹¹³⁴ (Dagobnet, 1989, p. 9)

¹¹³⁵ (Morin, 1973, p. 164) Nous soulignons.

monde, comme produit inachevé et mobile, est mis en relation avec les artefacts comme environnement informationnel, lui aussi captable et muable. Nous avons démontré que la relation que le transhumanisme entretient au corps est plus complexe qu'il n'y paraît, et qu'elle ne se circonscrit pas au corps biologique, mais précisément à l'augmentation de ce corps biologique *en tant qu'il est vécu* et qui, s'il doit effectivement être le sujet des modifications et altérations anthropotechniques par nécessité matérielle, ne l'est pas pour lui-même mais en vertu de la récupération de son statut de corps propre. C'est en cela que le corps transhumaniste cherche à être réintégré comme le support de la personne, et cherche à transcender son identité stagnante d'humain qui le ramène concrètement aux limitations biologiques du vivant. Cependant, la pensée transhumaniste fait plus que de dépasser symboliquement le concept de nature humaine, en proposant une « nature technique » dont la définition plastique est en contradiction stricte avec l'idée de nature elle-même. Elle vise également à réaliser les conditions *techniques* de modifications adressées directement au corps de l'homme – et ce dans une perspective anthropotechnique donc indépendante de la thérapie bien entendu. La matière constituant l'homme s'affirme positivement comme forme instrumentale et comme propriété personnelle. Cela ne veut pas dire que le corps de l'homme n'a pas de forme qui fasse canevas, ni qu'il est possible d'imaginer un homme ayant n'importe quelle forme. Mais le canevas de la forme reste plastique, et ceci nous est constamment dévoilé par les perspectives transhumanistes qui imaginent dans le futur des alternatives. La corporéité humaine et transhumaine n'a alors de différent que le degré auquel est poussé ce principe génétique d'intrication de l'outil au corps vécu. De ce corps opérable, nous sommes certes arrivés au risque de re-définition de la nature humaine, mais la déconstruction symbolique et technique qu'effectue le transhumaniste de cette notion limite selon nous cet écueil. Le transhumanisme s'inscrit dans la désaffection d'une structure humaine type tout en procédant à la réhabilitation du mode de déploiement d'une forme de naturalité technique. Paradoxalement, à faire de la dignité humaine le résultat de l'absence de nature de l'homme et à revaloriser son potentiel auto-poïétique, le transhumanisme est taxé de l'abandon de l'homme actuel au profit d'un spécimen virtuel. Cette critique gravite autour des accusations de « fatigue de soi¹¹³⁶ ». En miroir inverse, la plupart des mouvements transhumanistes contestent l'idéal d'accession à une forme fixiste désavouant le potentiel en gestation de l'homme. Pour eux, l'abandon de l'homme ou la fatigue de soi de l'humain n'est pas au centre du dépassement transfiguratif et prothétique revendiqué, mais dans le refus des efforts de développement conscient de l'espèce humaine. C'est d'ailleurs de cette façon, nous l'avons dit [cf.γ.I.A], que le transhumanisme est paradoxalement associé à l'humanisme.

Néanmoins, le degré auquel est poussé ce principe anthropotechnique ne peut être simplifié et il convient de bien en comprendre les implications. Comme nous l'avons brièvement évoqué avec l'incorporation du « mind » sur un substrat informatique chez Moravec, un tel degré de

¹¹³⁶ 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. Lire par exemple les théories d'Ehrenberg, Alain. 1991. *Le culte de la performance*. Calmann-Levy. Paris ; Ehrenberg, Alain. 1998. *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Hors collection. Odile Jacob.

revendication de la condition technique et plastique de l'homme peut ouvrir à des conséquences métaphysiques autrement complexes. Nous avons demandé si les caractéristiques métaphysiques délimitant notre condition dépendaient de la forme de notre corps, ou de limites dont la teneur est plus ontologique qu'ontique. Si nous admettons la plasticité du *holon* vécu qu'est notre substrat corporel, c'est ici que s'inscrit en contrepoint la nécessité d'un questionnement ontologique sur la *finitude*, dont nous allons expliciter la disposition structurelle pour l'existence de l'homme. Selon nous, on ne peut imaginer d'alternative qui prenne corps en l'homme, en prétendant redimensionner voire supprimer sa relation à la finitude sans totalement déstructurer son rapport au monde et au temps. Une perspective transhumaniste prônant le droit à l'hybridation peut-elle mener à l'idée d'un dépassement proprement ontologique des caractéristiques inhérentes à la condition humaine ? Il n'est pas meilleure exemplification de ces difficultés que la façon dont le transhumanisme pose la question de la mortalité, et de la recherche d'im/amortalité par les moyens de l'anthropotechnie. Nous allons chercher à montrer que la déconstruction de cette disposition du *là* face à sa finitude peut également décomposer les fondements de la perception qu'à l'homme de son horizon temporel. C'est par ici finalement qu'il y a risque d'extraire l'homme de son humanitas.

III. Le temps infini, d'un être-vers-la-mort en quête d'immortalité.

« *Nos moments sont comptés, et déjà l'étoile qui des bords de l'orient éclaira notre départ roule dans les plaines du couchant.* »

~ Dante

A. Contempler la maladie : un transhumanisme de la finitude.

Cette réflexion serait incomplète si nous omettions de traiter un questionnement structurant des discours transhumanistes, à savoir le renversement philosophique qui s'applique à la pensée de la finitude, à partir d'une reformulation des problématiques du vieillissement et de la mort.

On remarque d'abord une confusion particulièrement éclairante quant au problème qui nous préoccupe. Selon Jean-Michel Besnier, les technologies « transforment l'homme, transforment la nature humaine. [...] On attend qu'elles fassent disparaître la naissance, la souffrance, le vieillissement, la mort, [...] *qu'elles suppriment ce qui est constitutif de l'humain*¹¹³⁷. » Or, bien qu'il soit assurément difficile de déterminer quelles sont les propriétés fondamentales de la nature humaine, il semble évident que la naissance, la souffrance, le vieillissement et la mort ne sont absolument pas des propres de l'homme. Ces éléments sont constitutifs du vivant en général. Ce raisonnement revient à dire que, comme tout ce qui vit, l'homme est mortel, aussi doit-il rester mortel pour rester un vivant. La mortalité devient ici une condition du vivant et la nature humaine l'impératif obligeant à sa conservation. Ainsi, nuire à la nature humaine revient, si on lit correctement Besnier ici, à attenter à ce qui fait de l'homme un vivant comme les autres – et non à attenter à ce qui fait de l'homme ce vivant spécifique parmi les autres. Pour certains partisans de la notion de nature humaine, l'homme est un être si distancié de l'animal en termes de potentiel et de cérébralisation que *ce sont ses limites qui le maintiennent dans le cadre de la nature*. Il n'y a plus à chercher de propriété essentielle à l'homme, puisque le transhumanisme menacerait jusqu'à son imbrication intelligible et spontanée dans le monde. On voit bien que la nature est associée d'office aux limites (naturelles), ce qu'admettent parfaitement les mouvements transhumanistes tout en en contestant la nécessité de ces limites. Partir en cette matière de la notion de nature humaine comme s'il s'agissait d'un élément ontologique valide ne permet de penser que dans la somme de limitations et de prescriptions a priori. Cette forme de confusion entre les limites qui caractérisent le vivant et la nature humaine réaffirme selon nous ce qui poussait Heidegger à dire de l'humanisme qu'il ne regarde qu'en direction de l'*animalitas* de l'homme. Notre analyse de la finitude à partir des questionnements transhumanistes n'aura donc à aucun moment cette approche critique a priori, voulant que les technologies tentent d'ôter à l'homme sa « naturalité », comme le prétend finalement Besnier, en cherchant les moyens de rompre avec la mort.

Aussi, lorsque nous parlons dans cette partie d'im/amortalité, nous adoptons une perspective phénoménologique. Celle-ci nous permet d'approcher le fond excédant le phénoménisme convenu et d'opérer le dépassement de l'aspect restrictif du concept de nature. Ainsi, nous ne détaillerons

¹¹³⁷ (*Le Post-humanisme. Qui serons-nous demain ?*, 2011, ressource audio) Nous soulignons.

pas ce qui pourrait faire l'immortalité de l'homme dans une perspective dualiste introduisant la distinction entre le corps mortel et l'âme immortelle, comme on le trouve disputé en théologie ou chez certains philosophes – par exemple chez Descartes pour qui l'âme, dont la nature est totalement indépendante du corps, « n'est point sujette à mourir avec lui », si bien qu'on est « naturellement porté à juger de là qu'elle est immortelle¹¹³⁸. » Nous n'adopterons pas non plus une perspective totalement matérialiste affirmant que la mort de l'homme n'est qu'un état strictement biologique. L'approche phénoménologique de la finitude nous semble extrêmement pertinente pour éviter les deux écueils précités, qui finalement se rejoignent sur le fait de ne considérer la mort qu'à l'aune de la mort du corps, ou de la matière – que l'âme soit occultée du discours, ou qu'elle soit considérée comme immortelle. L'approche phénoménologique ne questionne pas la matière ou le corps mourant, mais bien l'être mourant. Elle souligne l'aspect réflexif du vécu mourant, qui réintègre une dimension affective. C'est en cela qu'une réflexion sur la finitude à partir de l'analytique existentielle heideggérienne nous semble un discours proprement phénoménologique, « puisqu'il est discours sur l'apparaître à soi-même du caractère fini de sa propre existence¹¹³⁹ », comme le souligne Françoise Dastur dont nous allons longuement commenter les travaux dans cette partie. Ce discours phénoménologique viendra questionner et examiner la position transhumaniste dominante sur la question de la mort. Dans une perspective unificatrice, nous avons dit que les mouvements transhumanistes ont pour identité commune de plaider pour l'anthropotechnie humaine via le développement des technologies, et que l'anthropotechnie elle-même renvoie à un vaste et disparate ensemble de procédés pouvant s'appliquer tout à la fois à la faiblesse, à la blessure, au handicap, à la maladie, etc. Qu'en est-il des cas extrêmement spécifiques que sont le vieillissement et la mort ? Sont-ils décorrélés des autres éléments et traités à part ? Au contraire, nous pensons que les mouvements transhumanistes font du vieillissement et de la mort *des questions biologiques* en les réintégrant au vécu sous le statut de maladies. Il peut sembler étonnant de lire que la mort n'était pas une question purement biologique pour l'homme. Cette assertion prend tout son sens une fois recontextualisée : la mort n'est pas un problème biologique mais un problème individuel et social, dont la gestion fait généralement l'objet de processus symboliques, de moyens socio-culturels et de procédés psychologiques (hôpitaux, maisons de retraite, cimetières, deuil, transmission, hérédité et héritage, fin de vie, etc.). Au contraire, la maladie est considérée comme un problème biologique à résoudre, une a-nomalie ou dys-fonction à gérer – contrairement à la mort et au vieillissement, qui ne se résolvent pas et n'étaient pas perçus comme des éléments pouvant être résolus, évités ou repoussés, ailleurs que dans la fiction ou le mythe.

Par conséquent, cette partie vise à montrer qu'avec la perspective du développement de nouvelles technologies révolutionnaires, les mouvements transhumanistes anticipent *une mutation ontologique du statut de la finitude, qui la ferait passer de la nécessité existentielle à la contrainte biologique*. Nous montrerons que les mouvements transhumanistes se distinguent de l'analytique

¹¹³⁸ (Descartes, 1637/1937, p. 94-95)

¹¹³⁹ (Dastur, 2007b, p. 103)

existentielle sur ce point absolument ruptuel : finitude et mort ne sont plus considérées comme les horizons nécessaires à l'essence de l'homme – au sens où l'homme est un être-vers-la-mort, c'est-à-dire « un être dont la vie ne prend sens et ne cristallise en histoire que parce qu'il est essentiellement, par la nature et la culture, voué à la mort¹¹⁴⁰. »

Mais afin de témoigner de l'évolution du statut ontologique de la finitude qu'avancent les perspectives transhumanistes, et d'un possible renversement de cette conception, il nous faut commencer par poser la question la plus rudimentaire et la plus complexe qui soit : qu'est-ce qu'une pensée de la mort ? Selon Edgar Morin, « lorsque *sapiens* apparaît, l'homme est déjà *socius, faber, loquens*¹¹⁴¹. » La nouveauté qu'apporte *sapiens* n'est pas la logique, la technique, le langage, la raison ou autre universel, mais bien « la sépulture¹¹⁴² ». Edgar Morin lie ici directement la pensée et la mort, la pensée du moins dans ce qu'elle a selon lui de proprement humain, qui est pensée de la mort. Que signifie penser la mort, et donc l'immortalité, et comment cette pensée parvient-elle à cet objet insaisissable ? La pensée de la mort n'est-elle pas nécessairement repoussée dans une pensée de la vie, et donc du dépassement de la mort ? Comment espérer penser la vie, en provoquant la pensée à penser l'absence de la mort, comme le font les transhumanistes ?

1. Cette mort in-humaine.

a. L'impensé de la vie.

Il paraît dérisoire de faire remarquer l'ambiguïté qu'il y a à penser la mort, ou plutôt l'éternel paradoxe auquel nous confronte la pensée de la mort. Cet objet nous laisse dans un tel état d'esprit que la *mort en soi*, le phénomène qu'est la mort semble difficile à penser en tant que tel. La solution à cet égard tient-elle à nous offrir les possibilités de l'immortalité, comme le recherchent certains mouvements transhumanistes ?

La question de la finitude n'est pas une question philosophique qui puisse être aisément prise en main et confrontée à la pensée. Mais elle est peut-être la première question philosophique à proprement parler, le premier objet qui précisément maintient la pensée en vie dans cette distance qu'elle entend semer avec la mort. Car c'est bien en évacuant la pensée de la mort que la pensée se sent en vie ; dans le mouvement de cette vie elle s'éloigne de sa mort et se maintient hors de la mortalité, dès lors qu'elle persiste à penser comme le corps persiste à fonctionner. Mais alors, comment penser cette mort de laquelle la pensée s'éloigne par réflexe, refusant presque de tourner ses yeux métaphoriques vers cette vérité trop aveuglante et bien loin du voile de l'*alétheia*, qu'elle finira par mourir ? Pour vaincre la mort, pour parvenir à une pensée vraie de la mort, faut-il s'en divertir et n'y pas penser autrement qu'à une énième contingence de la vie biologique et symbolique, ou faut-il au contraire l'accepter droitement, la regarder dans les yeux et prendre le

¹¹⁴⁰ (Hottois, 1984, p. 95)

¹¹⁴¹ (Morin, 1973, p. 107)

¹¹⁴² (Morin, 1973, p. 107)

risque de sombrer au bord du gouffre pascalien ? Car ce divertissement qui nous empêche selon Pascal de rester seul avec nous-mêmes, avec nos pensées et avec la mort qui plane en elles, est bien ce qui permet à Nietzsche de flatter pour une fois l'aveuglement optimiste ou l'optimisme aveugle de l'homme, lorsqu'il déclare : « Je suis heureux de voir que les hommes se refusent absolument à vouloir penser à la mort. J'aimerais contribuer à leur rendre l'idée de la vie encore mille fois plus digne d'être pensée¹¹⁴³. » Mais ce qui peut-être échappe à Nietzsche dans cet instant de bonheur, alors qu'il est heureux de voir le refus *natif* dirions-nous d'une pensée claire et nette de la mort chez l'homme, c'est que la vie elle non plus ne fait pas l'objet de la pensée, et qu'il va lui falloir contribuer mille fois à faire penser la vie, tant la pensée de la vie s'accompagne irrémédiablement de celle de la mort. Toutes deux sont occultées par naissance, la vie comme la mort, et c'est bien dès sa naissance-même que l'homme ne pense plus ni sa vie ni sa mort ; vie et mort qu'il se contentera de vivre – et de mourir. S'il vient à penser sa vie, l'homme nécessairement pense sa mort, dont la projection lui semble floue et éternellement reportée, jusqu'au moment de sa présence pleine et entière, au jour de son décès. Voilà pourquoi, lorsqu'il se divertit de la finitude de sa chambre pascalienne, l'homme ne se divertit pas uniquement de la pensée de la mort, mais bien également de la pensée de la vie, qu'il reconduit au jeu, à la chasse, au travail, au loisir ; et c'est l'intégralité de cette vie qui est appelée par Pascal *divertissement*, ou par Heidegger *quotidienneté*. Cette vie sans mort, cette vie qui n'en est donc pas une, est bien le gage de cette angoisse primordiale dans laquelle nous plonge la pensée de la mort, ou dans laquelle la mort plonge la pensée. On peut douter par conséquent qu'il soit donné à la vie de vaincre véritablement la mort en ne la pensant pas, en l'éloignant rationnellement de nos considérations présentes, en la reportant à plus tard, à un *autre* (nous) qui serait celui-qui-meurt et ne pourrait jamais être nous, car nous ne pourrions être au moment de la mort.

C'est pourtant un processus philosophique classique, voire très généralement humain, que de reporter à notre autrui l'idée de la mort, de la dédier à un autre présent qui jamais ne nous touchera et ne fait pas partie de l'ordre de notre temporalité, puisque notre temporalité cesse au moment exact de la mort. L'exemple emblématique en est sûrement le lénifiant Tetrpharmakos¹¹⁴⁴ épicurien, mais aussi toute considération théologique qui reporte la mort à l'après-vie (c'est-à-dire à plus jamais, à plus rien qui ne nous concerne durant cette vie-ci) en théorisant une vie après la mort. Or si la mort ne vient pas la première fois clore la vie, mais l'ouvrir à une autre vie, quel imaginaire pourrait envisager de clore cette après-vie et de faire mourir l'âme ainsi rendue éternelle ? Y a-t-il une fin de vie après l'après-vie ? Si la mort est un passage, à quel instant vient la véritable fin et comment l'appeler ? La mort ainsi est toujours repoussée par la pensée, qu'il s'agisse d'une mort envisagée dans le courant de la vie ou après le courant de la mort. Jamais la mort ne semble ce qui s'atteint, comme le présente Épicure, mais dès lors sommes-nous finalement *parvenu* à ce qui jamais ne se pense ? Car repousser la pensée de la

¹¹⁴³ (Nietzsche, 1950, p. 224)

¹¹⁴⁴ Le quadruple remède guérissant les souffrances de l'âme selon les épicuriens, selon lequel l'être bienheureux et immortel ne se soucie pas de nous ; la mort n'est rien pour nous ; le bien est facile à se procurer ; la douleur est facile à dominer.

mort revient immédiatement à penser son double, la vie, c'est-à-dire à penser *la mort selon la vie* (comme ce qui ne la concerne pas, ou au contraire comme passage qui ne fait que la prolonger dans l'au-delà, etc.), mais jamais à penser la mort *en tant que telle*. Or l'œuvre de la phénoménologie est précisément de tâcher de découvrir ce qui se cache derrière les phénomènes occultants, quel est l'en-soi de l'occultation, et jamais occultation aveuglante ne sembla plus forte aux philosophes que lorsqu'il leur vint de devoir penser l'évidence pleine et entière de la mort, qui dissimule toute autre pensée.

Si vaincre la mort ne consiste peut-être pas simplement à la nier, à la repousser par des moyens techniques ou spirituels, assurément du moins nier la pensée de la mort est une négation de la pensée. C'est cette mort de la pensée que ce chapitre va tenter de dépasser dans une moindre mesure, en portant le questionnement de la mort sur le devant de la scène philosophique, et en interrogeant la relation qu'entretient la finitude dans l'analytique existentielle heideggerienne avec celle du transhumanisme.

En effet, selon nous, la *distinction irréconciliable* entre les conceptions de l'humain que portent le transhumanisme et la phénoménologie se situe au centre des notions de mortalité et de finitude.

Pour instaurer le dialogue entre im/amortalité transhumaniste et analytique existentielle, nous allons commencer par décrire certains éléments emblématiques de l'approche transhumaniste de la mortalité. Par la suite, nous allons ouvrir ce propos à la phénoménologie heideggerienne et montrer les limites du rapport entre ces deux perspectives.

Nous ne prétendons pas que le seul moteur au plaidoyer transhumaniste pour l'immortalité ou l'amortalité serait un biologisme matérialiste convaincu du possible dépassement technique de la mortalité humaine et se tenant à cette conviction épistémique. On ne peut nier qu'il y a dans cette opinion autant d'appels à la raison que de passion et d'affectif, réaction somme toute commune à la pensée de la mort. Après tout, peut-on prétendre penser, sans voguer tout contre la pensée de la mort, ou au contraire ne peut-on penser véritablement tant que nous étroit la pensée de la mort ? Se proposer de dépasser cette mort, comme le veut le transhumanisme, n'est-ce pas structurellement invalider ou disqualifier toute prétention à l'affectif, tant l'existence humaine est façonnée par cet horizon finalisé ? Rendre sa valeur à l'affectif et à la sensibilité humaine n'implique-t-il pas l'acceptation de sa temporalité et de sa finitude ? Il nous faut pour commencer de répondre à ces questions revenir sur le fait transhumaniste en regard du dépassement de la mortalité.

b. Une maladie évolutionnaire.

Les limites structurant la vie humaine sont à la fois biologiques (la réalité physiologique du vieillissement et du décès), socio-culturelles (la gestion des personnes âgés et des défunts dans une société et par une population) et existentielles (la perspective native de la vieillesse et de la mort). Pour les mouvements transhumanistes, évacuer la nécessité biologique du vieillissement et de la mort via le développement d'objets ou méthodes techniques permet en conséquence

d'évacuer la plupart des problèmes liés à l'aspect socio-culturel et existentiel de ces maladies, à proprement parler.

Le mot maladie vient du latin *malus*, qui signifie « en mauvais état » et renvoie donc aux symptômes exprimés plutôt qu'à la nature de ce qui les déclenche. La maladie est donc un dysfonctionnement entraînant ledit mauvais état, et pouvant avoir diverses causes – chimiques, psychologiques, environnementales, etc. Cependant, ce mauvais état n'est pas une norme biologique et la classification de nombreux états en maladies résulte d'évolutions culturelles. Pour reprendre les multiples versions de la Classification internationale des maladies de l'Organisation mondiale de la santé (OMS), l'homosexualité n'est plus considérée comme une maladie depuis 1990 et l'obésité est devenue une maladie en 1997. Si la maladie est un mauvais état, que celui-ci soit classé selon des normes biologiques ou culturelles, et non pas la cause du mauvais état à proprement parler, faire du vieillissement une maladie à part entière pourrait être pertinent. D'une part, eut égard aux effets biologiques indéniables que ce processus entraîne, avec l'altération des fonctions et des capacités physiques et mentales, la baisse de la fécondité et l'imminence de la mort. D'autre part, dans une approche plus culturelle, eut égard à l'assimilation entre vieillissement et abandon social et familial, déficit des infrastructures de soutien et des systèmes de retraite. S'il était majoritairement vécu comme une expérience positive, cette controverse n'aurait peut-être pas lieu d'être, cependant le vieillissement est souvent vécu et conçu comme le passage de l'individu par un mauvais état biologique, existentiel et social. À partir de ces éléments, il semble légitime aux mouvements transhumanistes qu'une évolution culturelle des normes de classification en vienne à considérer le vieillissement comme une maladie.

En tant que tel, l'augmentation de l'espérance de vie est un processus extrêmement documenté et totalement indépendant du transhumanisme. Il est de notoriété publique que la moyenne de la durée de vie de l'homme a largement évolué : d'environ 30 ans au début du XIX^{ème} siècle, elle a atteint 85 ans aujourd'hui. Mais plusieurs chercheurs¹¹⁴⁵ remarquent qu'il est difficile d'affirmer qu'il y aurait une limite a priori à l'espérance de vie humaine, qui ne pourrait jamais être dépassée par principe, malgré les efforts d'amélioration des conditions de vie et d'accès aux soins. Il est donc peu étonnant de lire dans plusieurs ouvrages contemporains des références explicites aux idées qu'apportent les perspectives transhumanistes à ce phénomène débattu¹¹⁴⁶. L'augmentation

¹¹⁴⁵ (Oeppen & Vaupel, 2002; Wilmoth, 2000)

¹¹⁴⁶ Sur cette question notamment, les articles et ouvrages suivants : Fahy, Gregory M., West, Michael D., Coles, L. Stephen, et Harris, Steven B. 2010. *The Future of Aging. Pathways to Human Life Extension*. Springer. New York; Juengst, Eric T., Robert H. Binstock, Maxwell Mehlman, Stephen G. Post, et Peter Whitehouse. 2003. « Biogerontology, "Anti-aging Medicine," and the Challenges of Human Enhancement ». *Hastings Center Report* 33 (4), pp.21-30 ; Loy, Jennifer. 2020. « Centenarian Transhumanism Aging in Place ». In *Data-driven Multivalence in the Built Environment*, Springer, New York ; Orive, Gorka, Nayere Taebnia, Itsasne Erezuma, Thomas Andresen, et Alireza Dolatshahi-Pirouz. 2020. « Hacking Human Beings with Machine Biology to Increase Lifespan ». *Trends in Biotechnology* 38 ; Ross, B. (2020). Living "Forever": Transhumanism and Mortality, *The*

de l'espérance de vie est effectivement en premier lieu un phénomène contingent de l'amélioration des conditions de vie et des aides thérapeutiques dues au développement de diverses technologies¹¹⁴⁷. Il ne s'agit pas d'un programme socio-politique à part entière, qui viserait à augmenter l'espérance de vie dans la population et ferait l'objet de mesures spécifiques en vue de son accomplissement. C'est pourtant dans ce dernier cadre que devrait s'inscrire le longévisme pour le transhumanisme.

En général, le vieillissement des organismes n'est pas considéré comme une maladie en soi. Il est considéré comme un facteur naturel s'accompagnant du déclenchement de maladies (Alzheimer, etc.), liées à la dégradation des activités et capacités de l'organisme. Le vieillissement est effectivement un processus complexe, qui se compose d'une accumulation de déficiences indépendantes, avec peu ou aucune causalité. Aucun gène ne cause le vieillissement : le vieillissement n'est pas le résultat d'une régulation génétique garantissant qu'il se produise. Il provient de ce que Linda Partridge définit comme « un effet secondaire non régulé résultant de l'échec de la sélection naturelle à maintenir une vie fonctionnelle aux âges avancés¹¹⁴⁸. » C'est cet effet secondaire qui témoigne d'un échec de la sélection naturelle, donc de la nature, auquel le transhumanisme s'oppose. Nous avons déjà présenté la classification de Jérôme Goffette établissant une liste de pratiques anthropotechniques [cf.δ.II.B]. Chacune d'entre elles constitue un set d'optimisation ou de contrôle du vécu, confrontant diverses défaillances ou inaptitudes organiques, et donc le vieillissement par extension. Si le vieillissement se caractérise par la dégradation de fonctions physiologiques, toute activité anthropotechnique est susceptible de lutter contre. Nous retrouvons ici le combat contre la détermination biologique que mènent les mouvements transhumanistes, et toute perspective bioéthique ou technoprogressiste prônant la liberté morphologique d'Anders Sandberg ou le capital bioculturel d'Andy Miah. Mais le point fondamental ici est que si, pour les mouvements transhumanistes, le vieillissement est une maladie à laquelle il faut remédier, il en va de même pour la mortalité. C'est ce qu'implique Max More dans son emblématique *Lettre à Mère Nature*.

Mère Nature, nous te sommes vraiment reconnaissants pour ce que tu as fait de nous. [...] Cependant, sauf ton respect, nous devons constater que sur de nombreux aspects tu as fait un travail médiocre pour ce qui est de la constitution humaine. Tu nous as fait vulnérables aux

Philosophy of Transhumanism, pp.73-97, Emerald Publishing Limited ; ainsi que Scarre, Geoffrey. 2016. *The Palgrave Handbook of the Philosophy of Aging*. Palgrave Macmillan. London, et Wood, D. 2016. *The Abolition of Aging: The Forthcoming Radical Extension of Healthy Human Longevity*. Delta Wisdom. United Kingdom. Cette question est également abondamment référée dans la littérature de popularisation des problématiques transhumanistes, par exemple aux États-Unis avec la revue de vulgarisation de Delfin, D. 2020. I'm Transhuman. *Immortalists Magazine n°1*, ou en France avec la revue online Heales de l'Association Française Transhumaniste, de Coeurnelle, D. 2014. La mort de la mort. 65 : La vieillesse est-elle une maladie ? *heales.org*.

¹¹⁴⁷ (Dalibert, 2015; Joyce & Mamo, 2007)

¹¹⁴⁸ (Partridge, 2010, p. 148)

maladies et aux blessures. Tu nous as voués au vieillissement et à la mort – juste au moment où nous atteignons la sagesse. [...]

Amendement n°1 : Nous ne tolérerons plus la tyrannie du vieillissement et de la mort. Via des altérations génétiques, des manipulations cellulaires, des organes synthétiques, nous allons nous doter d'une vitalité durable et supprimer notre date d'expiration. Chacun décidera pour lui-même du temps qu'il veut vivre¹¹⁴⁹.

La lutte contre la mortalité s'inscrit dans la continuité des luttes contre les maladies, desquelles participe le vieillissement, et plus généralement dans la continuité d'une opposition aux limites strictement biologiques de l'évolution humaine.

Il nous faut rappeler la distinction que les différentes perspectives transhumanistes tracent de fait entre amortalité et immortalité. Dans une perspective amortaliste, l'individu ne peut plus mourir de vieillesse mais reste mortel et sujet aux accidents, à l'euthanasie, au suicide, etc. Dans une perspective immortaliste, il est éternellement incorruptible. Or, plusieurs manières de dépasser la mort impliquent plusieurs manières de la concevoir, et il nous faudra brosser un bref portrait de la manière dont les mouvements transhumanistes l'envisagent. Cependant, le détail de ce discours transhumaniste en lui-même ne sera pas approfondi. Ce discours serait d'ailleurs multiple étant donné la diversité des opinions transhumanistes dans ce domaine, et seuls deux pans sont évoqués ici pour présenter les perspectives transhumanistes et non les exposer. Dans cet objectif, nous nous appuyons sur une démarcation rudimentaire de Jean-Yves Goffi dans un article qu'il qualifie lui-même de « déjà ancien¹¹⁵⁰ », mais sur laquelle nous avons choisi de nous appuyer ici pour des raisons méthodologiques. Cette démarcation distingue deux perspectives transhumanistes suivant leur approche de l'im/amortalité. Or, si cette démarcation masque un réel plus complexe, elle permet néanmoins de penser les éléments structurants des problématiques transhumanistes liées à la finitude. En effet, ce chapitre ne vise pas à classifier les différents mouvements transhumanistes existants et leurs caractéristiques propres, mais bien à proposer une analyse philosophique du rapport à la mortalité qui se dégage de plusieurs perspectives transhumanistes majeures. Les différents éléments que nous allons évoquer permettront de renforcer l'image que nous donnons des discours transhumanistes dans ces pages. L'état de l'art d'une pensée transhumaniste au sujet de l'im/amortalisme n'est pas le point clef de cette partie, contrairement à l'analyse questionnante de ce que le transhumanisme fait du statut ontologique de la finitude dans une perspective phénoménologique.

D'autre part, la question futurologique de savoir s'il serait potentiellement possible, avec le développement ultérieur d'objets technoscientifiques révolutionnaires, d'envisager une vie « mortelle » qui puisse ne pas mourir, n'est pas la nôtre. Si cela serait éthiquement souhaitable ou non n'est pas non plus de notre ressort. À cet égard, nous ne rendons pas le transhumanisme suspect d'hubris pour sa conception de la mort. Nous ne pensons pas que le transhumanisme cherche à s'élever au rang du divin en voulant la supprimer, et qu'il soit illusionné par une folie prométhéenne. Le transhumanisme considère la mort comme un élément essentiellement

¹¹⁴⁹ (More, 1999; More & Vita-More, 2013, p. 449)

¹¹⁵⁰ Échange par email des 8 mai 2019 (11:20) et 18 mai 2019 (12:02).

biologique dont il faut repousser l'échéance voire s'en débarrasser dans la mesure des progrès techniques disponibles et n'y assigne aucune charge mystique de laquelle il faille s'émanciper. Auquel cas, il est peu important ici que le dépassement de la mort soit envisagé par des moyens techniques ou autres. Ce qui compte dans la spécificité du fait exposé, c'est la perspective transhumaniste d'un dépassement radical de la mort durant notre vie, et non après comme le projettent certains courants religieux.

Nous montrerons comment ce dépassement radical fait de la mort une question foncièrement biologique, irréconciliable avec l'analytique existentielle de la phénoménologie heideggérienne.

2. Esquisses transhumanistes d'un être pérenne.

a. Amortalité biologique et immortalité virtuelle.

Le transhumanisme n'envisage pas de dépasser la mort dans une vie extra-mortelle, comme les monothéismes traditionnels, mais de s'en débarrasser dans les bornes de l'existence humaine, grâce au développement d'objets techniques appropriés. L'immortalité n'est plus mythique, illusoire, fruit de l'alchimie ou d'une quête spirituelle, mais objectif scientifique présupposé accessible dans le cadre de la recherche. Il n'est pas à envisager de moyen anthropotechnique de dépasser sa mortalité pour celui qui la dépasse à sa mort, dans l'accession de son âme à l'au-delà. Cependant, il est nécessaire d'en envisager un – et d'essayer de le mettre en pratique – pour celui qui cherche à dépasser la mort durant sa temporalité terrestre. Ces moyens peuvent prendre des formes multiples, et celles-ci impliquent diverses manières de concevoir les éléments fondamentaux de la condition humaine.

Afin de différencier schématiquement les mouvements transhumanistes à partir de leurs aspects philosophiques, et non de leur ascendance ou de leurs auteurs, Jean-Yves Goffi dégage dans un article¹¹⁵¹ une première perspective transhumaniste qui promeut l'augmentation technique de l'homme pour repousser le vieillissement et dépasser la mortalité, en proposant une amélioration de sa condition biologique. À rebours des perspectives bioconservatrices¹¹⁵², certains transhumanistes contestent radicalement la nécessité du vieillissement dans le processus évolutionnaire de l'homme. Comme Max More le fait dans sa *Lettre à Mère Nature*, Nick Bostrom anthropomorphise la nature pour mieux s'adresser à elle, en en faisant une parabole¹¹⁵³ dans laquelle un tyran draconique symbolise le vieillissement, ou en l'interpelant directement.

¹¹⁵¹ (Goffi, 2011)

¹¹⁵² Les perspectives qualifiées de bioconservatrices (Callahan, 1995; Fukuyama, 2003; Kass, 2004) ne font pas l'objet de cette discussion, car cette partie ne vise pas à confronter les positions éthiques relatives au longévité, mais à avancer un questionnement philosophique autour de l'immortalisme. On trouve une mise en perspective des travaux précités chez Arthur Caplan (A. L. Caplan, 2005, 2017).

¹¹⁵³ (Bostrom, 2005c)

“Had Mother Nature been a real parent, she would have been in jail for child abuse and murder¹¹⁵⁴.”

Ces auteurs ne nient pas que le vieillissement soit une étape biologique inévitable et constitutive du vivant. Cependant, comme le souligne le transhumaniste français Didier Coeurnelle¹¹⁵⁵, le fait que le vieillissement soit universel et inévitable n’empêche aucunement de chercher à le dépasser, à l’éviter ou à le réduire localement à un ensemble de conditions spécifiques. Une maladie universelle n’en reste pas moins une maladie, comme la grippe dont souffre la majorité de la population mondiale au cours de sa vie. Et si tout état inévitable sans traitement devait être considéré comme naturel et évacué du domaine de la recherche médicale, Alzheimer ou le SIDA ne seraient pas des considérées comme maladies non plus.

Cette première approche transhumaniste de l’amortalisme s’appuie majoritairement sur les avancées de la recherche en biologie du vieillissement, qui explore les liens entre sénescence cellulaire (dégradation des fonctions de la cellule) et vieillissement des organismes. Ce phénomène semble de plus en plus souple à présent que se développent nos connaissances en génétique et génomique. « Les travaux sur de petits animaux comme la levure ou le ver ont montré que les gènes peuvent avoir un effet important sur la durée de vie. Ils vivent deux fois plus longtemps mais ils sont aussi en meilleur santé. Cela nous apprend que le vieillissement est un phénomène beaucoup plus plastique et modulable que nous le pensions avant d’entreprendre ces recherches¹¹⁵⁶. » Nous pouvons également citer le cas emblématique de la méduse *Turritopsis nutricula*¹¹⁵⁷, capable de revenir au stade de polype par transdifférenciation cellulaire, c’est-à-dire par modification des caractères des cellules et donc de leurs fonctions. Le vieillissement ne semble donc pas être un phénomène dont la temporalité est invariante. Certains organismes ne paraissent pas vieillir, ou très lentement. Comme le constatent certains chercheurs, le vieillissement apparaît clairement chez les organismes où la croissance est presque achevée avant que la reproduction ne débute, comme les insectes, les oiseaux et un grand nombre de mammifères, dont l’homme¹¹⁵⁸. Pour cette raison, la biologie du vieillissement est un domaine de recherche en expansion, comme en témoignent les expériences qui sont effectuées autour des mutations d’un gène unique, qui permettrait d’allonger la durée de vie de certains animaux en laboratoire.

L’exemple de la télomérase est significatif. Le nombre de fois que peut se diviser une population cellulaire avant que la division cellulaire ne devienne impossible est appelée la limite de Hayflick. L’arrêt de ces divisions et donc du renouvellement des cellules provoque une mort cellulaire responsable de maladies notamment liées à l’âge. Or, la télomérase est une enzyme qui ajoute une structure à l’extrémité des chromosomes, le télomère, laquelle permet de conserver leur

¹¹⁵⁴ (Bostrom, 2005b)

¹¹⁵⁵ (Coeurnelle, 2014)

¹¹⁵⁶ (Guarante, 2003)

¹¹⁵⁷ (Boero et al., 1996)

¹¹⁵⁸ (Vaupel et al., 2004)

longueur. Lorsque (par divisions successives) le télomère devient trop court, la cellule interprète son atrophie comme une corruption de l'ADN et stoppe sa croissance. Cependant, diverses expériences montrent qu'il est possible de moduler l'activité de la télomérase, par exemple celle de Ronald De Pinho et son équipe, menée dès 2010 à Harvard¹¹⁵⁹. Cette expérience a permis d'inverser le processus de vieillissement chez des souris. Celles-ci sont redevenues fertiles, le poil gris a repoussé et est redevenu noir, la cognition s'est améliorée, etc. et l'imminence de leur mort biologique a été repoussée.

Cela dit, les essais cliniques ne sont pas envisagés sur l'homme car l'activité de la télomérase est augmentée dans les cellules cancéreuses, et stimuler cette activité pourrait stimuler ces mêmes cellules. Si toutes les pistes scientifiques explorées en biologie du vieillissement ne sont pas applicables à l'homme pour des raisons éthiques ou pratiques, toute édition génomique implique un risque d'effet indésirable, dont l'enjeu est de savoir l'estimer lorsqu'il peut être négligeable¹¹⁶⁰. Bien entendu, il est peu probable qu'une seule mutation génétique ait un impact global sur la dégénérescence cellulaire : les sept à neuf étapes¹¹⁶¹ marquant supposément le vieillissement sont bien connues pour former le cheval de Troie du projet Strategies for Engineered Negligible Senescence (SENS) d'Aubrey de Grey¹¹⁶².

Les recherches en biologie du vieillissement accompagnent également le développement d'objets et de méthodes technoscientifiques auparavant inconnues, par exemple le développement de nouveaux outils d'ingénierie génétique comme CRISPR-Cas9.

Cas9 est une endonucléase, c'est-à-dire une enzyme capable de couper l'ADN en milieu de chaîne. Les techniques de clivage en ingénierie génétique permettent l'introduction de certains gènes ou l'inactivation d'autres, mais son utilisation diffère des méthodes de découpe avec les nucléases à doigts de zinc ou les protéines TALEN. D'une part, contrairement aux enzymes précitées, Cas9 n'est pas une enzyme de restriction : elle ne nécessite pas la présence d'un site de restriction (une séquence particulière de nucléotides dans la molécule d'ADN cible) reconnu comme unique site de coupure possible. D'autre part, son ciblage direct est guidé par l'ARN : la simple modification de la séquence de celui-ci permet de cibler la séquence complémentaire. CRISPR-Cas9 permet donc d'intervenir en deux zones de coupe précises qui correspondent aux deux brins de la double hélice d'ADN. L'avantage majeur de cette technique (en dehors de son coût, qui la rend accessible à de nombreux laboratoires) réside dans la simplicité, relative, de sa mise en œuvre.

À titre informatif, CRISPR-Cas9 a déjà été utilisée sur le génome d'embryons humains, dont des embryons humains viables, par exemple avec l'édition du gène MYBPC3 (dont la mutation est fréquemment responsable de cardiomyopathie hypertrophique) par l'équipe de Shoukhrat Mitalipov aux Etats-Unis¹¹⁶³ ou en Chine avec la fameuse affaire He Jiankui. Les résultats

¹¹⁵⁹ (Jaskelioff et al., 2010)

¹¹⁶⁰ (Atlan, 2011)

¹¹⁶¹ Plus communément appelées "hallmarks of aging" (López-Otín et al., 2013).

¹¹⁶² (de Grey & Kope, 2009)

¹¹⁶³ (Ma et al., 2017)

suggèreraient du moins que l'édition d'un génome viable entraîne moins d'effets préjudiciables que celle d'un génome non viable.

L'exemple simple de la télomérase, accompagné de la mention de nouveaux outils d'ingénierie génétique comme CRISPR, permet à tout le moins d'entrouvrir le vaste domaine de recherche que représente la biologie du vieillissement, et tout travail touchant à la réjuvenation et à l'extension de la durée de vie. Les recherches sur les cellules souches reprogrammées, notamment, offrent de multiples applications potentielles en médecine régénérative. Avec de nouveaux outils et de nouvelles connaissances scientifiques et techniques émergent naturellement de nouveaux enjeux, que peuvent prendre en charge les mouvements transhumanistes comme de nombreux autres acteurs. Si l'utilisation de l'ingénierie génétique reste sujette à débat, notamment dans le cadre de la modification de la lignée germinale, ce genre de technologies est néanmoins envisagé au même titre que les autres dans l'effort de dépassement du vieillissement voire de la mortalité par les mouvements transhumanistes.

Dans cette approche où "anti-aging does not mean anti-death"¹¹⁶⁴, l'homme devrait tenter de transcender la limite du vieillissement. Nous pouvons avancer qu'une perspective transhumaniste axant le dépassement de la mortalité sur cette approche biologique chercherait l'accomplissement d'une forme d'*amortalité*. L'individu ne pourrait pas mourir de vieillesse et l'extension de sa vie serait repoussée dans une optique longéviste, mais il resterait soumis à la possibilité de la mort par accident, euthanasie, suicide ou autre.

La seconde perspective transhumaniste distinguée par Jean-Yves Goffi envisage de dépasser la mortalité par les moyens de l'informatique, en considérant la désincarnation et le téléchargement de la *persona* sur des plateformes numériques. Elle pose que « la personnalité continue [...] de dépendre d'un substrat pour exister et opérer, mais il y a des choix de substrats¹¹⁶⁵. » Nous devons d'ores et déjà considérer que, là où l'approche précédente recherche une forme d'*amortalité* voulant repousser la dégradation biologique des organismes, la seconde s'intéresse à l'*immortalité*, car les substrats envisagés sont pérennes ou transmutables lors de la péremption, donc finalement incorruptibles et éternels.

Partisan de cette optique, le transhumaniste Hans Moravec¹¹⁶⁶ dont nous avons déjà évoqué la théorie du « mind » pouvant être hébergé sur un substrat informatique [cf.δ.II.B], envisage deux définitions de l'identité d'une personne : l'une par le corps (*body-identity*), l'autre par la structure ou l'information (*pattern-identity*). Pour Moravec, l'identité git en l'information, et non en l'ensemble des caractéristiques corporelles, ce qui n'est pas sans fondement dans une perspective dualiste ne proposant que ces deux alternatives : le fixisme de la *persona* corporelle est

¹¹⁶⁴ Comme le stipule l'intéressant titre de Mykytyn, Courtney Everts. 2009. Anti-Aging is not Necessarily Anti-Death: Bioethics and the Front Lines of Practice. *Medicine Studies 1* (3), p. 209-28.

¹¹⁶⁵ (Koene, 2013, p. 146)

¹¹⁶⁶ (Moravec, 1988)

aujourd'hui largement remis en question, par exemple par les problématiques identitaires soulevées par le transsexualisme. Comme nous l'avons expliqué, Hans Moravec considère que l'identité ne provient pas du corps mais de son pendant, à la différence notable qu'il le restreint à l'information. Cette perspective transhumaniste envisage le dépassement de la mortalité via un développement des technologies informatiques et robotiques, en partant du principe que « toute forme vivante ou non tend désormais à être perçue comme un agrégat d'information¹¹⁶⁷. » Le modèle scientifique contemporain participe de ce changement de perspective : le monde est vu comme une combinatoire des mêmes éléments distribués différemment (protéines, atomes, molécules en général). Le monde et ses composantes, dont l'homme, sont rapprochés du message, du puzzle résolu ou à résoudre, analogie plus courante encore depuis les développements de la génomique¹¹⁶⁸. L'individu perd son statut jusqu'à n'être que la série d'instructions génomiques visant son développement. Dans cette perspective, toute créature vivante est fondamentalement un type d'ordinateur, dont la partie importante n'est pas le matériel (*hardware*), mais le programme (*software*). Il est alors considéré que l'être humain est un programme conçu pour fonctionner sur un matériel particulier, le corps humain, qui code ses données dans des dispositifs de stockage spécifiques, ADN et cellules nerveuses. Comme le rappelle Steinhart¹¹⁶⁹, si l'essence de l'être humain n'est pas le corps mais le programme qui contrôle le corps, il est peu étonnant qu'une lecture en surface de la définition aristotélicienne de l'âme comme « forme¹¹⁷⁰ » de l'activité du corps ait pu en être rapprochée. Selon Barrow et Tipler, si l'être humain est une représentation d'un programme défini plutôt que le programme lui-même, le programme « codant » pour un être humain pourrait être stocké sous de nombreuses formes différentes¹¹⁷¹. Cela soulève d'évidentes critiques, comme celle de Rifkin, qui remarque que « tous les êtres vivants ne sont plus perçus comme des entités individuelles. [...] Il n'est plus question de leur caractère sacré ou de leur spécificité¹¹⁷². »

Le système de valeur semble ici opérer une substitution de la signification (introduisant ensuite la possibilité de la valeur) par l'information (objectivement neutre, dans l'absolu). Or l'information n'expose pas la même donnée (mathématique) que la signification (sémantique) : leur statut anthropologique diffère donc. Une conception computationnelle de la pensée ne s'attache pas au signe mais au calcul. Dès lors, ce n'est plus uniquement le corps qui devient facultatif mais tout support, puisque seule l'information qu'il porte fait sa valeur. Quant à l'esprit-même qui effectue les calculs et interagit avec la matière, son statut est plus nuancé. « La capacité de le copier à partir d'un support de stockage jusqu'à un autre lui conférerait une identité entièrement indépendante de la machine qui fait tourner le programme¹¹⁷³. » On constate donc que

¹¹⁶⁷ (Le Breton, 2013, p. 45)

¹¹⁶⁸ (Nelkin & Lindee, 1995)

¹¹⁶⁹ (Steinhart, 2008, p. 15)

¹¹⁷⁰ (Aristote, 2002)

¹¹⁷¹ (Barrow & Tipler, 1986, p. 659)

¹¹⁷² (Rifkin, 1998, p. 282)

¹¹⁷³ (Moravec, 1988, p. 120)

le centre névralgique du traitement de l'information comporte structurellement la possibilité de l'identité et de l'indépendance, deux éléments nécessaires et à conserver selon Moravec.

Cette théorie informationnelle du transhumanisme (informatique-robotique) pose la question de l'immortalité sur le plan de la persistance de caractéristiques censées incarner la personnalité, non sur celui de la persistance du corps biologique. Si le premier amortissement que nous évoquions était celui d'un vivant parvenant à repousser la mort, ce second immortalisme est celui d'un être que le problème de la mort ne concerne plus – étant réduite à la pérennité du substrat virtuel ou robotique choisi. Nous constatons que certaines catégories conceptuelles ne sont plus aptes à circonscrire les problématiques qui nous sont données d'étudier. Dans son rapport à la technique et au virtuel, le transhumanisme décentre la question ontologique pour passer d'une corporéité dualiste à un vécu phénoménologique redimensionné. Celui-ci se distancie de l'immédiateté qui le définissait chez Husserl pour devenir également une esquisse, une image ; c'est-à-dire un potentiel. Les caractéristiques existentielles permettent ou motivent l'action mais ne la circonscrivent pas. Dans cette optique, le passage de l'humain à la personne marque pour les transhumanistes les fondements de l'identité personnelle, qui n'est pas une essence mais un reflet. Ils appuient la nécessité de conserver une identité personnelle peu importe les modifications techniques appliquées au sujet, en soulignant que la continuité identitaire ne repose pas sur une identité d'espèce ou de nature. Cette identité personnelle renvoie à un être humain qui reste la même personne en dépit des changements qu'elle rencontre. Pour le transhumanisme, l'identité personnelle et l'identité humaine désignent donc deux réalités distinctes.

b. Ce corps manifestant.

Certaines formes des discours transhumanistes concernant le dépassement de la mortalité ont à présent été abordées. Bien entendu, ce ne sont pas les seules : certains transhumanistes recherchent à dépasser la limitation mortelle par d'autres moyens, par exemple la cryogénie de Max More, président depuis 2011 d'Alcor Life Extension Foundation. On constate au moins que, pour le transhumanisme, la mort est essentiellement l'aboutissement d'une maladie plus générale, le vieillissement, et tous deux doivent être pris en charge par divers moyens, tels que la recherche médicale ou le développement de supports impérissables pouvant éventuellement remplacer notre corporéité pérenne. Mais le détail des moyens im/amortalistes envisagés n'est pas ici notre propos, pour avoir déjà été longuement traité par la littérature scientifique. Nous cherchons pour notre part à questionner les implications philosophiques de l'idée même du dépassement de la mortalité par des pratiques anthropotechniques. En cela, nous abondons avec l'analyse de Gilbert Hottois, qui note que « le transhumanisme ne peut être soupçonné [...] de nier la réalité de la finitude humaine : il se signale, au contraire, par sa lucidité à l'égard de celle-ci. Il ne la fuit ni ne s'y résigne de sorte que le déni de la finitude n'est pas là où on le place d'ordinaire¹¹⁷⁴. » Si on peut accuser le transhumanisme de nier la finitude, en ce qu'il nie la nécessité de la finitude, il ne

¹¹⁷⁴ (Hottois, 2017, p. 133) Nous soulignons.

la nie cependant pas en l'occultant. On trouve difficilement phénomène plus dévoilant que celui qui s'empare de la thématique de la mort, fût-ce pour en nier la nécessité. Ne dépasse-t-il pas le divertissement tel que le décrit Pascal, en persistant à penser l'imminence de la mort, ou au contraire établit-il un nouveau divertissement en ne la pensant que dans son inexistence, dans son annulation ? Est-ce un autre divertissement que de penser constamment la vie qui repousse la mort, c'est-à-dire de ne penser la mort qu'« au loin », comme ce que l'on éloigne, comme une limite bientôt franchie ?

À cet égard, nous allons montrer que l'intention de supprimer ou repousser la mort fait de la finitude une question foncièrement biologique, dont le statut ontologique est *irréconciliable* avec celui de l'analytique existentielle. À partir du moment où le vieillissement et la mort ne sont plus considérés comme la suite normale et fonctionnelle de la maturation de l'organisme, ils ne peuvent plus non plus être des éléments constitutifs et structurants de l'existence humaine dans une perspective phénoménologique heideggérienne. Ils sont réduits à leurs composants proprement biologiques, et vus comme des obstacles superflus à la bonne santé, des maladies à proprement parler. C'est en cela que les mouvements transhumanistes, en élevant l'im/amortalité au rang de dessein technoscientifique et non plus de fiction mythologique, font de la mort et de la vieillesse des questions éminemment biologiques selon nous. En conséquence directe, la gestion selon eux de ces maladies actuellement incurables doit être prise en charge par les avancées techniques. Or, notre question ne porte pas à proprement parler sur le discours transhumaniste, sur les caractéristiques du plaidoyer transhumaniste en faveur du développement de technologies pouvant éventuellement dépasser l'inéluctabilité de la mort. Nous cherchons à demander et comprendre, non pas ; que dit le transhumanisme à propos de la mort, mais qu'est-ce qui est dit de la mort ? Qu'est-ce qui vient nous être signifié du phénomène de la mort, quels aspects nous en sont dévoilés, aspects qui confrontent l'analytique heideggérienne ? Nous ne cherchons pas à étudier la teneur des discours transhumanistes, mais bien le phénomène encerclant, la mort, qui en émerge.

Le transhumanisme à cet égard adopte une posture d'apparence classique : il ne pense pas la mort en soi mais la mort dans la vie, la mort recontextualisée dans ce contexte qu'est la vie, en plaidant pour le dépassement de la mortalité biologique par le développement de méthodes et d'outils techniques. Il s'agit ici de rejeter ce qui aurait dû être la mort biologique, donc de penser la perpétuation de la vie sans la mort ou plus radicalement de penser la vie malgré la mort. Si la mort est généralement considérée comme le terme final de l'existence, le transhumanisme pense la vie comme le terme infini de l'existence en différant l'idée de la fin de vie à une mort quasi imaginaire, mythique ou volontaire. En somme, les transhumanistes plaident pour une cessation de la mortalité dans une perspective immortaliste ou amortaliste, selon le mouvement transhumaniste considéré. Ils s'opposent à l'idée qu'ils jugent fataliste et mortifère de la mort comme cet aiguillon de la vie qui en relèverait la saveur ; et à l'idée d'une vie comme intensifiée par l'horizon de la mort.

Les mouvements transhumanistes, à l'instar étonnement de certains courants religieux, pensent donc la mort de façon *extrême* comme ce qui, du fait même de son inévitabilité, ne doit jamais arriver. La ressemblance n'échappe d'ailleurs pas à Jean-Yves Goffi.

Ces mythes [religieux] promettent [...] le dépassement d'une condition qui est celle d'êtres en proie à la finitude ; soit, classiquement, l'accès à l'immortalité, à l'omniscience et à la toute-puissance. À l'évidence, il s'agit de la négation même des limites censées donner *a priori* la configuration des situations dont l'être humain ne peut s'extraire¹¹⁷⁵.

L'immanence de la finitude se manifeste dans toute religion qui envisage son dépassement. Mais si les religions repoussent la mortalité à la vie dans l'au-delà et font de la mort ce seuil de l'autre vie, les mouvements transhumanistes rejettent la mortalité dans cette vie mortelle-ci, qui ne souffre l'attente d'aucune transcendance. La conception de la mort comme étape d'une transformation (religieuse ou rationaliste, comme chez Spinoza pour qui il subsiste « quelque chose qui est éternel¹¹⁷⁶ » de l'esprit humain) entre en opposition frontale avec la conception qu'en ont les transhumanistes, comme d'une limite, d'une frontière, d'une barrière qu'il faille dépasser ou *a minima* déplacer, c'est-à-dire replacer plus loin, en étendant et reculant toujours plus la longévité humaine.

Nous avons dit que les courants transhumanistes qui cherchent à dépasser la finitude poursuivent par le projet technique une entreprise conceptuelle que toute croyance d'une vie après la mort a déjà initié. Mais il serait un peu rapide de simplifier le propos et de prétendre que la conception transhumaniste de la finitude se distingue des autres simplement en ce qu'elle envisage de réaliser « dans cette vie » l'immortalité qui est d'habitude promise « dans l'autre », après la mort. Certes, mais quel processus réflexif opèrent par-là les mouvements transhumanistes, qui marquerait une véritable différence philosophique et n'en ferait pas une forme de religion ?

En dehors du fait que l'im/amortalité transhumaniste est pré-mortem, et non post-mortem, nous avons montré que les transhumanistes ne projettent plus l'éternité (entendue comme ce qui a impossibilité de mourir) sur l'âme ou l'esprit, en invoquant un dualisme corps-âme. Ils ne la projettent pas non plus sur le *logos* ou la *ratio* en faisant appel à une Idée ou un universel extramondain, c'est-à-dire en substantialisant une caractéristique dite spécifique à l'homme et immortelle – on peut penser à la Raison universelle de la tradition occidentale. Sur quoi reconduisent-ils cette éternité, puisque ce n'est sur des items classiquement considérés comme éternels ? Contrairement à la critique qui leur est souvent faite, nous pensons qu'ils ne la reconduisent pas uniquement sur le corps, dans une biologisation radicale de notre être dont la plasticité informe deviendrait de fait susceptible de modifications techniques. Notons d'ailleurs qu'une telle simplification rendrait les écrits du roboticien Hans Moravec inclassables dans la

¹¹⁷⁵ (Goffi, 2011, p. 21)

¹¹⁷⁶ (Spinoza, 1954, p. 637, cinquième partie, proposition XXIII)

pensée transhumaniste ; puisque le corps biologique n'est même plus nécessaire dans son système, il ne saurait être accusé de biologisation à outrance.

Selon nous, les mouvements transhumanistes projettent la possibilité de l'éternité sur *l'ensemble phénoménologique qu'est le vécu*. Nous avons déjà expliqué [cf.δ.II.B] comment selon nous les mouvements transhumanistes adoptent une pensée phénoménologique du vécu, qui admet la pluralité des formes permettant le vécu et non la fixité du dualisme corps-âme. Ils mettent en avant l'importance de conserver des états que l'on sait aujourd'hui à la fois spirituels, mentaux, environnementaux et physiques, sans nécessaire distinction entre ces termes : identité, personnalité, perception, le tout perdurant sur un quelconque « support » qui est lui aussi identitaire, personnel et percevant. Ce dernier n'est pas nécessairement le corps biologique natif mais le lieu organique, au sens restreint de ce qui possède les organes perceptifs et sensoriels, du vécu ; ou plutôt le « toucher touchant¹¹⁷⁷ » de Michel Henry. À titre d'exemple, la langue olfactive du serpent et l'antenne GPS sont des lieux sensoriels pouvant porter la charge organique ; cette précision est justement ce qui ouvre le support vécu à la notion de possible augmentation pour les transhumanistes. En effet, il serait erroné de ne considérer la référence à un « support » que comme une vieille résurgence du dualisme corps-esprit. Au contraire, le support en question est l'intermédiaire vécu de notre expérience sensible et idéelle, réunie en un seul *holon* (tout) phénoménologique. Prenons l'exemple de la mémoire, qui serait classiquement placée du côté « esprit » du dualisme, comme le démontre la formation de ce terme : pour Saint Augustin, l'activité spirituelle doit regarder du côté où le devoir appelle, c'est-à-dire en dedans, du côté de la *memoria* en laquelle Dieu habite et que plus tard on nommera aussi conscience. Aujourd'hui, on sait que toute mémoire est aussi tactile, olfactive, gustative, etc., donc sensitive, et correspond à l'union en une *memoria* de l'être individuel qui ne saurait occulter sa matérialité. Le corps propre en phénoménologie n'est autre que ce support (du) vécu.

Ce renversement phénoménologique implique une toute autre manière d'envisager la façon dont le vécu de la finitude, dont chacun fait l'expérience, s'applique au corps (ou support). Dans une perspective transhumaniste, il serait incorrect de dire que les limites sont le propre du vivant, d'où la mortalité humaine. La question des limites encadrant le vivant est considérée comme subjective, puisque ces limites peuvent être repoussées (comme en atteste le prolongement indéniable de la durée moyenne de vie dans le monde) ou sacralisées (la mort restant cet intouchable). Il serait plus correct de dire que l'immense majorité des êtres biologiques vieillissent et meurent, d'où la mortalité humaine. C'est cette mortalité *du vécu biologique* sur quoi les transhumanistes veulent précisément revenir par la modification de la matière. Pour eux, la question n'est pas de savoir si l'homme doit mourir, parce qu'il s'inscrit dans le règne du vivant ; mais comment ce qui est biologique meurt, et comment défaire cette mortalité en défaisant le fatalisme de cette biologie. Mais penser la mort comme phénomène biologique ne veut pas dire

¹¹⁷⁷ (Henry, 2003, p. 160)

penser la mort exclusivement comme ce-qui-arrive-au-corps. Cela veut plutôt dire penser le corps comme ce-à-quoi-arrive-la-mort.

Paradoxalement, ramener la question ontologique de la finitude à son expression, ici biologique, semble entrer dans une perspective fondamentalement phénoménologique qui voudrait questionner le *phénomène manifestant* qu'est le corps. « Non la finitude comme qualité des corps, mais le corps comme manifestation de la finitude, ce en quoi et comme quoi elle prend consistance ou prend corps¹¹⁷⁸. » Ce n'est plus le corps qui meurt, mais la mort qui se corporéise. La maladie également se corporéise, c'est-à-dire fait corps ou *prend corps*. Rappelons que la finitude qu'incarne le corps, pour le transhumaniste, ne se limite pas à la mort mais transparait dans l'assujettissement à la faiblesse, à la maladie, à la blessure, à toute limitation qu'il entreprend de prévenir. La finitude s'exprimant par le corps s'exprime aussi dans les interactions au monde du corps, dans l'habitat technique et prothétique mis en place pour *réparer ce corps manifestant la mort et la maladie*. C'est bien par le recours à la matière technoscientifique que l'homme manifeste qu'il est limité et ne se contente pas de cette limitation. Les mouvements transhumanistes considèrent donc que l'homme ne s'est jamais contenté de la faiblesse, de la maladie et de la finitude, en témoigne notre sphère technique. Par assimilation, l'homme ne doit pas être immortalisé dans le fait d'être mortel ; sa mortalité même convoque le désir immortaliste le plus véhément. Il ne tient supposément qu'à nous que la mort ne se corporéise plus dans l'être humain, comme certaines maladies ne se corporéisent plus en nous après avoir été éradiquées.

Selon nous, c'est sur cet espace contextuel extrêmement spécifique que le transhumanisme s'empare du projet visant à terminer les limites. En cela, il n'est pas profondément étranger à l'homme, car il l'implique de façon saisissante comme être mortel. « 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 humaine¹¹⁷⁹ », constate Gilbert Hottois. Il est erroné de taxer le transhumanisme d'une hubris prométhéenne ou d'un désaveu misanthrope de l'homme, l'amenant à idolâtrer la vie comme négation de sa finitude. Cette négativité de la finitude s'ensuit en réalité d'une conception de l'homme relativement ordinaire, comme être limité et perfectible. La juste mesure de l'homme étant son indétermination fondamentale, le transhumanisme considère, un pas au-delà de l'humanisme, que la finitude humaine elle-même pourrait ou devrait être indéterminée.

B. Contempler le temps : une phénoménologie de la finitude.

1. L'horizon du temps fini.

a. Un négativisme de la négativité.

Penser la mort fixement comme devant être supprimée, comme devant ne pas arriver, est une forme de négation de la négativité, par la négation de la finitude. Malgré les critiques qui peuvent

¹¹⁷⁸ (Milet, 2008, p. 54)

¹¹⁷⁹ (Hottois, 2017, p. 9)

leur être adressées, les mouvements transhumanistes acceptent de penser la mort, développent une pensée de la mort, ne nient pas de penser la mort. Mais ils le font précisément pour penser la vie et sa perpétuation toujours recontinuée, pour prolonger la vie durant la vie en lui refusant la mort. C'est une forme de pensée tout à fait neuve, héritée du développement de nouvelles technologies et de tout l'*imaginaire technique* qui peut aller avec, que celle d'une vie sans mort – non pas au-delà de la mort, mais bien sans.

Cette acceptation d'une pensée de la mort est un véritable renversement dialectique du négatif en positif ; là où la pensée se niait dans le divertissement, elle s'enclot ici dans sa chambre pascalienne pour penser la mort et paradoxalement y chercher des solutions. Cette perspective refuse la dimension négatrice de l'existence, qui est pourtant constitutive de tout être.

Être-le-là s'accompagne de toute une dimension de ne-pas-être qui commence dès la naissance [...]. Il n'y a pas d'être-jeté¹¹⁸⁰ sans négative, l'existence ayant quelque chose d'essentiellement annulateur. Si je suis né garçon, la possibilité d'être fille s'en trouve déjà annulée. Inévitablement on pense, à certains moments, à tout ce qu'on aurait pu être et qu'on n'a pas été. Toute détermination est négation, aussi le Dasein est-il "en faute" de ce qu'il aurait pu être. Ayant "à porter de n'avoir pas choisi et de n'avoir pas pu choisir aussi", il a toujours, comme Pascal avait le sien, cet abîme à ses côtés¹¹⁸¹.

L'exemple pris de l'annulation d'un genre par un autre (homme/femme) fait partie de ces déterminations avérées qui entrent pourtant dans un système de négation, c'est-à-dire de dépassement. Négation de la négativité donc, qui constitue un attribut peut-être inhérent à la pensée humaine. Ce « inévitablement on pense, etc. » évoqué plus haut représente effectivement une évocation négativiste, comme « on laisse ses pensées s'égarer » voire activement « on fantasme », qui recouvre à peu de chose près une réaction, un espoir de changement de ce qui pourrait redevenir mobile, plastique, et non limité. Si, dans l'existence, des choix qui n'en furent pas furent opérés, même s'ils ne le furent pas par l'homme, c'est leur « inévitabilité » contre laquelle fait retour le transhumanisme, en interpellant l'univers de possibles que pourrait ouvrir le médium technique.

Si le transhumanisme s'élève contre la finitude, il n'est donc pas négativiste dans l'absolu : il est négativiste envers toute forme de limitation, c'est-à-dire envers la négativité. En un mot, le pouvoir-mourir exhorte au souci du pouvoir-être. En cela, il manifeste un mouvement d'expression d'une liberté infinie et totale en refusant de faire de la mort la limitation structurelle de l'homme. Il en fait au contraire un événement biologique proprement contestable. Car pour les mouvements transhumanistes, il s'agit de vaincre la mort non seulement techniquement, mais aussi symboliquement. Ils ne voient pas nécessairement la mort comme une fatalité naturelle, universelle et intouchable, mais plutôt comme une maladie gênante et une contrainte datée. Elle

¹¹⁸⁰ Comme mentionné dans une précédente note, l'être-jeté correspond au Dasein en tant qu'il est toujours déjà en son là, donc toujours positionné par l'ouverture, sur le mode de la présence. *Geworfenheit* : le fait d'être jeté (werfen : jeter ; geworfen : été jeté ; heit : suffixe).

¹¹⁸¹ (Heidegger, 1927/1986, p. 571) NdT.

devrait donc être ramenée au phénomène biologique qu'elle est, afin de pouvoir être entreprise et dépassée par l'amélioration technique de notre biologie, au lieu d'être sacralisée comme un destin qui voudrait asséner la mort, contraindre la vie à finir par la mort, réduire la vie à la perspective finale de sa mortalité. Ils refusent l'obligation symbolique (avant que technique) qui veut que l'homme considère la mort comme une composante essentielle de la vie, là où elle pourrait être considérée comme une composante contingente, quoiqu'aujourd'hui biologiquement inévitable comme ont pu l'être certaines maladies maintenant éradiquées.

Françoise Dastur remarque que la mort, traditionnellement, « ne paraît pouvoir être affrontée que dans la mesure où elle se voit relativisée et où elle semble alors n'avoir de prise que sur une partie seulement de notre être¹¹⁸² », par exemple le corps dans une perspective où l'esprit perdure. Les mouvements transhumanistes dépassent donc l'affrontement et cherchent à vaincre littéralement la mort, en proposant de développer des objets techniques qui puissent lui retirer toute prise sur notre être – non pas diviser ou altérer cette prise, mais bien la lui retirer.

L'une des critiques faite au transhumanisme à cet égard est de nier la vie, par la négation de la mort qui en est pourtant constitutive. Cependant (sans revenir sur l'idée que la mort achevant linéairement la vie est une perception proprement occidentale de la finitude), il nous semble que la volonté radicale de dépasser ce qu'a de fugace et d'éphémère l'existence humaine revient à affirmer *absolument* la vie. Non pas à affirmer cette vie qui se contente d'accepter absolument la mort, mais à affirmer la vie *en tant que* ce qui par essence refuse absolument la mort et *en tant que* ce qui par définition cherche à se perpétuer absolument. Dès lors, il ne s'agit pas de nier absolument la vie (en tant qu'elle serait également constituée de la mort) mais de refuser absolument la mort dans la vie et donc de faire de la vie cette autre chose du vivant qui l'incarne en ne comportant plus la mort. Il faut y lire, non pas un refus hubristique de la vie (de ce qu'est la vie avec la mort), mais bien une acceptation entière voire un retour à la vie comme ce qui passe (temporalité) mais jamais ne termine (finitude). Ce retour est à entendre presque au sens de l'éternel retour à la vie, cette fois jamais concrétisé par la pensée d'une fin. Cet éternel retour sans fin se rapproche de l'image d'ouroboros (οὐροβόρος), le serpent qui se mord la queue. Pour imaginer notre propos, il nous faut renverser les signifiants habituels. Le cercle est généralement le symbole de l'infini, et la droite est un symbole fermé car sériel, ayant un début et une fin. Ici, il faut entendre le temps fini précisément comme ce cercle fermé dont tous les points sont structurés ; tandis que la perception du temps infini correspond à cette droite dont la série de points peut être prolongée d'un côté comme de l'autre.

Cette négation d'une conception de la vie qui porterait par défaut la mort, et donc pour laquelle nier la mort serait nier la vie, n'est aucunement négation ontologique de la vie, mais bien de la finitude. Il s'agit d'imprimer au vivant le caractère absolu de la vie se perpétuant – et l'on sait la force de l'idée de vie comme ce qui cherche à se perpétuer – et d'imprimer à l'être le

¹¹⁸² (Dastur, 2007b, p. 10)

caractère du devenir, qui axiomatiquement jamais ne s'éteint, du fait de constamment se poursuivre...

Or, sur cette identité ontologique entre être et devenir, il nous faut faire écho à l'analyse heideggerienne du temps comme horizon de la compréhension de la notion d'être.

b. Une ontologie du temps originel.

Pour Heidegger, la cessation du devenir induit la cessation de l'être, étant donné le lien ontologique entre être et temps. Ces éléments discutent voire s'opposent à l'équivalence traditionnelle entre être et intemporalité, être et éternité, que l'on retrouve à la fois dans de nombreuses théologies faisant de la figure divine cet Être suprême (d'où il faut déduire que la perfection de l'être se trouve dans l'éternité d'être), à la fois dès la philosophie platonicienne, qui fait des Idées les êtres réels et intemporels à partir desquels miroite le monde sensible. Cette équivalence traditionnelle entre être et intemporalité met en lumière d'une part la persistance de l'idéalisme classique, d'autre part celle du réductionnisme biologique du XX^{ème} siècle qui associe la vie à la temporalité, donc à la fin. Pour Heidegger, au contraire, il y a « coappartenance originelle de l'être et du temps¹¹⁸³. » Ce n'est pas la vie qui coappartient au temps, mais l'être – d'où par ailleurs sa critique de l'anthropologisme. Et l'être ne coappartient pas à l'éternité, mais au temps fini – d'où sa critique de l'onto-théologie, c'est-à-dire de l'empreinte théologique sur toute la métaphysique depuis la Grèce antique, où déjà les Idées sont les êtres dont le monde sensible n'est qu'un miroir déformé et déformant. Cette dernière conception mène bien vite à une scission entre deux royaumes d'êtres, les êtres sensibles et les êtres idéaux (universaux), donc à une scission voire un dualisme entre deux essences d'être. Pour Heidegger, l'essence unique car proprement substantielle de l'être appert dans, sur et avec l'horizon temporel. Il s'inscrit ici dans une vaste tradition métaphysique, pour laquelle les substances immatérielles (universaux, Dieu, etc.) sont hors du temps, contrairement aux corps mobiles ou ontiques de la physique. Dans cette perspective, aujourd'hui largement remise en question¹¹⁸⁴, l'éternité est donc réservée aux êtres transcendants tandis que le temps est la condition des êtres immanents.

En dépassant les équivalences être/intemporalité et vie/temporalité, l'analytique existentielle cherche à réinstaurer la temporalité finie dans la question de l'être. Le temps fini n'est plus enclos ni dépendant d'une temporalité infinie, comme si l'éternité était le support d'être sur lequel se déployait un ensemble de multiples temporalités vécues. Le temps fini ne provient donc plus de l'éternité – ou temps infini. Au contraire, nous dit Heidegger, c'est le concept d'éternité qui provient du temps fini, puisque le temps fini est le seul que connaisse l'être (peut-être ceci peut-il s'exemplariser avec l'invention du langage de l'infini dont témoigne au XIX^{ème} siècle la querelle

¹¹⁸³ (Heidegger, 1987, p. 119, §11)

¹¹⁸⁴ On trouve chez Francis Wolff une présentation synthétique de ce renversement de la question du temps entre métaphysique et physique dans Wolff, F. (2011). Présentation. *Revue de métaphysique et de morale*, 72(4), 435-441.

scientifique des infinitésimaux). Le concept d'éternité résulte en effet d'une certaine manière de considérer le temps fini, de le projeter comme un ensemble de moments pouvant toutefois tirer si loin et si nombreux que cette suite d'instantanés ponctuels s'éternise et s'infinetise. Ainsi, le temps ne se pense pas depuis la toile de l'éternité : c'est l'éternité qui est créée à partir du concept de temps ou, comme le résume François Vézin, « le concept traditionnel d'éternité au sens du "maintenant figé" (*nunc stans*) [est] tiré de l'entente courante du temps¹¹⁸⁵. »

Car pour que la pensée pense l'éternité, elle doit d'abord penser le temps. Il en découle pour Heidegger, comme le souligne brillamment Françoise Dastur, que « l'homme existe comme temporalité finie, et c'est cette temporalité finie qui est le temps originel¹¹⁸⁶. » Dans une perspective théologique, nous pourrions peut-être dire qu'à l'inverse, si Dieu est éternel, c'est à partir d'une pensée de cette éternité scindée en instants qu'Il peut penser le concept de temps fini. À l'appui de cette idée, nous avons d'ailleurs trouvé mention suivante : « Si l'éternité de Dieu était susceptible d'être "construite" philosophiquement, elle ne saurait alors s'entendre que comme temporellité plus originale et "infinie"¹¹⁸⁷. » Peut-être d'ailleurs est-ce sur cette distinction entre éternité et temporalité finie que la figure de Dieu fait altérité, au sens où Salanskis remarque qu'un trait caractéristique de la pensée heideggérienne est « [qu'elle] reconduit volontiers la figure de l'infini à celle de l'altérité¹¹⁸⁸. » Mais si cette perspective théologique s'entend, pourquoi est-il nécessaire de prendre l'homme comme échelon du fini ? Quand on lit dans la citation précédente de Françoise Dastur l'expression de *temps originel*, il ne faut pas comprendre l'homme comme une unité de mesure, qui impliquerait que nous perdions soi-disant toute possibilité de temporaliser les étapes du monde en perdant l'unité de mesure d'une vie humaine (il n'y aurait qu'à adapter le décompte des âges et calendriers). Mais, en disant que la temporalité finie est le temps originel, Dastur nous rappelle que seul l'être-au-monde qui a une temporalité finie peut s'ouvrir à la question de l'être, qui coappartient à celle du temps ; et cet être-au-monde est le Dasein.

Ainsi, en disant que l'être coappartient non à l'éternité mais au temps, donc à une temporalité finie, nous voulons dire certes que le temps fini est le seul que connaisse l'être, mais aussi que le

¹¹⁸⁵ (Heidegger, 1927/1986, p. 495, §81, ndT)

¹¹⁸⁶ (Dastur, 2007b, p. 16) Pour alimenter de futurs développements qui ne seront pas entrepris ici, il nous semble intéressant de faire au moins mention de la critique radicale qu'aurait opposé Descartes à une telle perspective. Pour lui, l'homme est cette association de l'âme et du corps. Si l'extension de la matière est sécable de façon innombrable, l'âme a cependant une teneur assurément holistique et indivisible dont ne permettrait pas de rendre compte la finitude. Ainsi, selon Alexandre Koyré, « la logique cartésienne nous apprend que l'idée positive et première, l'idée que l'esprit conçoit par elle-même, n'est pas, comme le croit le vulgaire – et la scolastique – l'idée du fini ; mais, bien au contraire, celle de l'infini. Ce n'est pas en niant la limitation du fini que l'esprit se forme la notion de la non-finitude. C'est, au contraire, en apportant une limite, donc une négation, à l'idée de l'infinitude que l'esprit en arrive à concevoir le fini. Le vulgaire se laisse abuser par la langue qui confère un nom négatif à une idée positive (et inversement). » (Koyré, 1962, p. 223)

¹¹⁸⁷ (Heidegger, 1927/1986, p. 495, §81, ndT)

¹¹⁸⁸ (Sebbah & Salanskis, 2008, p. 155)

temps fini est le seul que connaisse l'être *de l'homme*. Comme l'écrit Dastur ; « mais si l'ontologie, la science de l'être, doit être ainsi rappelée à sa condition de possibilité, à savoir une certaine compréhension de l'être dans l'horizon du temps, cela implique que soit interrogé le fondement même de cette ontologie¹¹⁸⁹ », qui ne le peut être que par l'homme, en tant qu'être capable de questionner la notion d'être et son propre être – d'où cette appellation de gardien de la question de l'être. Chez Heidegger, la question ontologique est donc « la plus concrète des questions¹¹⁹⁰ », car elle ne concerne pas uniquement les notions philosophiques et métaphysiques universelles, mais bien celui-là même qui la pose, l'homme : la question englobe donc le questionnant lui-même, entreprise proprement phénoménologique visant à dévoiler le (phénomène) dévoilant. Or, il est une nécessité ou condition sans laquelle l'homme ne peut poser la question de l'être ; il doit être à la fois compris dans l'être et confronté à l'être, en tant qu'être et étant dans le monde. Il doit donc être ouvert au là de son être au monde, ce qui revient simplement à traduire le concept de Dasein.

Là où la perspective phénoménologique ainsi déployée rejoint directement la question de la mort et du temps, c'est parce que pour Heidegger, le Dasein ne peut être ouvert au là que dans la mesure où le menace la fermeture à ce même là. Effectivement, en toute logique, une chose n'est dite ouverte que quand elle peut également être fermée, qu'il s'agisse d'une porte, d'un visage ou d'une vie. Or ce là est le lieu de son gardiennage de l'être, c'est-à-dire le lieu depuis lequel peut être posée la question de l'être. La fermeture du Dasein au là du monde et de son existence clot la possibilité de poser la question de l'être. Pour résumer, c'est précisément parce que le Dasein est être-vers-la-mort, c'est parce qu'il est fini par essence et donc que le menace la fermeture de son être au monde, qu'il est également situé sur l'horizon de la temporalité, lequel lui permet de poser la question de l'être lui coappartenant.

Mais il convient dès lors de revenir sur cette expression d'être-vers-la-mort (*Sein zum Tode*) et d'en comprendre bien les implications pour l'analytique existentielle et le statut ontologique de la finitude – que souhaiteraient dépasser les mouvements transhumanistes.

2. Ergo sum moribundus.

a. La mort native.

L'expression *Sein zum Tode*¹¹⁹¹ signifie que le Dasein est être-vers-la-mort, et surtout pas être-pour-la-mort. Cette précaution est classique bien que nécessaire, puisqu'Heidegger signale lui-même à Hannah Arendt qu'une « grave erreur [...] qu'il n'est presque plus possible d'éradiquer à présent¹¹⁹² » a conduit à la traduction en français de *Sein zum Tode* par être-pour-la-mort.

¹¹⁸⁹ (Dastur, 2007b, p. 15)

¹¹⁹⁰ (Dastur, 2007b, p. 16)

¹¹⁹¹ (Heidegger, 1927/1985, §45-53)

¹¹⁹² (Arendt & Heidegger, 2001, p. 139)

Pourtant, la préposition *zu* signifie « à l'égard de » ou « par rapport à ». Elle implique la relation voire la direction de l'être à la mort, mais aucunement la subordination d'un être qui soit fait « pour » (à destination de) la mort, ou l'attachement voire l'abandon d'un être qui soit « pour » (positivement) la mort. Si la mort n'est pas considérée comme un mal, ce n'est pas pour autant que l'homme est pour la mort ; il ne s'agit pas d'établir une phénoménologie de la volonté, de l'acceptation de la mort dans la vie, mais bien une phénoménologie ouvrant à la question de la condition mortelle. Peut-être serait-il intéressant de traduire *Sein zum Tode* par être-jusqu'à-la-mort, pour impliquer entièrement l'identité entre être et devenir, ainsi que celle entre cessation d'être et cessation du devenir ? L'être-vers-la-mort, ce n'est pas celui qui adhère à la mort (« pour ») au lieu d'adhérer à une pensée de la vie ; c'est l'être qui n'est pas absolu (pas divin) et ne va que jusqu'à la mort, qui s'arrête ensuite. Voilà en quoi être et temporalité sont ontologiquement liés, et non être et éternité.

En faisant de la locution vers-la-mort une caractéristique fondamentale du Dasein, à l'instar de l'être au-monde, Heidegger fait de la mort une structure existentielle primordiale de la condition humaine.

Une phénoménologie de la condition mortelle s'attache à lever le voile sur le phénomène complexe de la mort propre. Car cette mort vécue est paradoxalement invécue. Vivre sa mort signifie expérimenter le vécu constant de sa mort dans l'attente du mourir, sur l'horizon du mourir. Mais au moment du mourir, il s'agit d'*invivre* sa mort qui ne peut être vécue précisément au moment où elle advient, puisque l'homme cesse d'être et que seul à ce qui est peut advenir (une chose), puisque seul ce qui est porte en lui le devenir.

Être dans le temps, c'est donc à la fois être vers la mort ou jusqu'à la mort, et ne jamais atteindre le lieu de la mort. Pour reprendre la traduction erronée de *Sein zum Tode*, c'est à la fois être « pour » la mort (en vue de la mort), et être « contre » la mort, c'est-à-dire persister dans la vie tant qu'on est, ne jamais arriver à cet horizon de la mort que l'on a pourtant en vue, car dès l'arrivée nous ne sommes plus (ni ne sommes plus en vue). Ne plus être en vue de la mort signifie ne plus voir ni la mort ni le reste du devenir. La mort, en cela, est un devenir constant qui échappe à toute présentisation.

Par conséquent, assigner à l'homme la mort comme *horizon* ou comme structure ontologique fondamentale « est aussi *ce qui le rend possible* [et] fait apparaître le continent proprement humain¹¹⁹³. » Quand nous parlons d'horizon, nous parlons de direction ou de destination, et non juste d'étendue – car contrairement à la substance matérielle cartésienne, jamais en phénoménologie l'étendue n'a pu prétendre d'une quelconque manière à une forme de transcendance. Comme le résume Françoise Dastur, « le mourir n'est pas seulement une détermination extrinsèque de l'existence, un "accident" de la substance "homme", mais au contraire un attribut essentiel de celle-ci¹¹⁹⁴. » Dastur reprend ici la distinction philosophique

¹¹⁹³ (Dastur, 2007b, p. 110)

¹¹⁹⁴ (Dastur, 2007b, p. 123)

classique substance/accident, pour nier à la mort le statut d'accident et en faire à part entière une substance, car l'attribut d'une substance se confond nécessairement avec celle-ci. La mort est donc co-substantielle à l'homme – et peut-être n'est-ce qu'une autre manière de dire que le temps coappartient à l'être. Non seulement l'existence de l'homme ne s'effectue que sur l'horizon temporel de la mortalité, mais encore cet horizon est-il nécessaire (et non contingent) à l'existence-même de la substance homme, à la qualité d'homme de cette substance que nous sommes. À l'instar de notre analyse entre Dasein, monde et habitat, le rapport entre l'être de l'homme et le temps est un rapport constituant. Par conséquent, le rapport de l'homme à sa finitude est une disposition fondamentale de son existence, et ce rapport est peut-être même « premier par rapport à ses autres déterminations¹¹⁹⁵ » comme le propose Dastur. C'est à partir de ces éléments que nous pouvons affirmer que l'horizon temporel de la mort est co-substantiel à l'homme, et non uniquement attributif de son être. Pour compléter l'idée que sans homme, il n'y a pas de mort (qui puisse être pensée ou vécue), il s'agit ici de dire qu'il n'y a pas d'homme (qui puisse être) sans mort (donc sans temps).

Mais il est aisé de dire que dès qu'il est, le Dasein peut mourir. Sa fin, « il l'existe transitivement¹¹⁹⁶ » durant toute sa vie. Pourtant, pour Heidegger, seul le Dasein meurt à proprement parler. Or l'animal également meurt et l'animal également rentre dans la boucle du temps. En quoi cette mort de l'animal diffère-t-elle assez du mourir transitif du Dasein, pour que ce second mourir soit constitutif de notre rapport à l'être ?

Dans les dernières pages, on a pu remarquer un renversement du Cogito cartésien, ce jaillissement de l'être depuis le doute hyperbolique censé caractériser l'identité du *sum*. Ici, le je pense donc je suis (*cogito ergo sum*) incline vers une perspective bien différente, structurée non à partir de son émergence mais de sa finitude. Je suis car j'ai la possibilité de ne plus être ; ou plutôt j'existe car je porte la possibilité de l'inexistence. Un je suis car je suis mortel (*sum moribundus*), « ce qui ne veut pas dire *moribundus* en tant que grand malade ou grand blessé¹¹⁹⁷ », le moribond, mais bien le mourant ou « le destiné à mourir¹¹⁹⁸ ». Un *sum moribundus* qui remplace le *cogito sum*, et que nous pourrions déployer en l'expression « l'être que la mort destine » ou « l'être dont la mort fait destin », sous-entendu « en l'inscrivant sur l'horizon temporel », c'est-à-dire sur l'horizon du devenir existentiel.

Néanmoins, on peut se demander s'il serait possible de refuser de qualifier l'homme comme un vivant, à partir du moment où il est structurellement défini par rapport à la mort, à partir du moment où la mort le destine à être *moribundus* dès l'entrée dans l'existence. On peut également se demander, à l'inverse, si tout le vivant n'est pas défini par rapport à la mort, lorsqu'on dit du vivant qu'il s'agit de ce qui tâche de se perpétuer dans la vie – de ce qui constamment peut cesser de perdurer.

¹¹⁹⁵ (Dastur, 2007b, p. 123)

¹¹⁹⁶ (Dastur, 2007b, p. 140)

¹¹⁹⁷ (Heidegger, 1979, p. 437-438, cité par Dastur, op.cit., p. 124)

¹¹⁹⁸ (Dastur, 2007b, p. 123)

Mais nous avons dit que pour Heidegger, seul l'homme a un rapport ontologique à sa mort. Cela implique que l'animal a un rapport à la mort distinct de celui du Dasein. Françoise Dastur nous rappelle d'ailleurs que cette distinction « n'est nullement absurde dans la langue allemande qui exprime par des mots différents la mort (*Tod*) et le mourir (*Sterben*)¹¹⁹⁹. » Une distinction plus lisible en allemand existe donc entre le marqueur biologique de la mortalité et la mort comme horizon d'existence. Tout le vivant peut mourir, sans que cette mort participe pour autant intrinsèquement de l'être de tout le vivant. La mort est pour certains êtres un événement advenant dans le monde, sans vouloir nier la portée radicale et disruptive de cet événement (*evenire*) pour l'animal. Mais pour le Dasein, c'est une disposition fondamentale de l'existence vers laquelle il est tourné ou en laquelle il est pris, saisi. Le Dasein ne « se contente pas » de vivre sa mort comme tout animal, mais il existe sur l'horizon de sa mortalité. Il ne s'agit aucunement pour Heidegger d'assigner à l'homme la supériorité de la mort et de reconduire la hiérarchie occidentale homme-animal en ôtant à ce dernier la dignité du mourir, mais bien de « mettre en évidence l'origine *existentielle* du concept de mort¹²⁰⁰. » Tout comme nous avons souligné peu avant l'origine existentielle du concept de temps à laquelle l'être coappartient. L'enjeu est précisément de penser l'homme en direction de son *humanitas*, existentiellement, comme être-au-monde-vers-la-mort ; et non de son *animalitas*, comme créature biologique qui persiste dans la vie jusqu'à l'advenue événementielle de sa mort.

Cette spécificité ontologique se devinait déjà quand nous évoquions le Quadriparti [cf.β.I.A]. Nous avons explicité que l'habiter est ce qui resitue le mortel (le Dasein en tant que *moribundus*) sous le Ciel sur la Terre et avec les Dieux, c'est-à-dire dans la structure intramondaine du Quadriparti. Car Heidegger évoque dans *Bâtir Habiter Penser* non l'habitat des humains, mais bien des mortels. En retrouvant l'ordre d'idée qui fait de l'habiter « le trait fondamental de l'être (*Sein*) en conformité duquel les mortels sont¹²⁰¹ », nous pouvons considérer l'habiter comme la mort, à savoir comme élément structurant de la situation existentielle du Dasein.

La mort n'est donc pas le marqueur de l'interruption de l'existence mais bien l'existence elle-même, le canevas ou l'horizon sur lequel l'existence se détache, ou plutôt sans lequel il n'y a pas d'existence qui puisse se détacher. Nous développons ici une autre idée, un autre visage de la finitude et des limites : ce ne sont pas a priori des obstacles face à nous mais l'horizon *sur lequel nous détacher*. Cet horizon mortel est ce qui fait apparaître l'homme, en tant qu'être temporel, et donc ce qui le dévoile. C'est ce qui permet au « continent proprement humain¹²⁰² » d'émerger, tout comme sur l'horizon sensible se dessinent les silhouettes des choses, invisibles dès lors qu'elles se confondent avec lui.

C'est ainsi que le phénomène homme fait expérience de l'*aléthéia*. Or, cette *aléthéia* ne dévoile pas uniquement le fait de mourir, comme l'expérimente l'animal, mais la *possibilité* de la mort qui

¹¹⁹⁹ (Dastur, 2007b, p. 128)

¹²⁰⁰ (Dastur, 2007b, p. 129)

¹²⁰¹ (Heidegger, 1951/1958b, p. 192)

¹²⁰² (Dastur, 2007b, p. 110)

ombre et charpente l'intégralité de la condition humaine. Voilà ce qui fonde la distinction de la vie animale et de l'existence du Dasein à cet égard. La mort est une capacité, une possibilité des mortels. Selon nous, cette possibilité de la mort est bien à entendre au sens philosophique de *potentia*, de puissance de mourir. Cette possibilité toujours imminente peut arriver n'importe quand et n'est en même temps jamais proprement actualisée, c'est-à-dire jamais vécue ou expérimentée par l'humain qui meurt : elle n'est ni relative, ni dépassable. En cela, c'est une possibilité pure, que n'actualise pas même la mort de l'autre. Dastur écrit à ce propos que « la mort, c'est-à-dire l'impossibilité de l'existence, est une possibilité d'être que le Dasein a à assumer, puisque [...] ce futur en quelque sorte absolu qu'est la fin de l'exister est quelque chose avec quoi le Dasein a rapport et vis-à-vis de quoi il se comporte¹²⁰³. » En précaution, nous ajouterions que la notion d'impossibilité de l'existence n'équivaut pas celle de fin de l'exister, et que le début de cette citation peut être jugé maladroit. Cependant, il est clair que le Dasein est en possibilité de « pouvoir-ne-plus-être-(le)-là¹²⁰⁴. » Là où l'animal est en pouvoir de « ne-plus-être » : c'est dans l'absence de ce là que se situe la distinction homme-animal, car seul le Dasein est ontologiquement au-monde pour Heidegger. Cette possibilité ontologique du mourir diffère en cela de la mort biologique que rencontrent l'homme comme l'animal à la fin de leur vie, d'où l'analytique existentielle nous donne l'être vers-la-mort comme figure en propre de l'existence du Dasein.

b. L'angoisse native.

Ainsi, la phénoménologie heideggérienne ne cherche pas à faire accepter la mort comme un événement inéluctable ; elle la considère comme l'horizon structurel de notre existence par quoi il y a l'homme.

Mais on voit aussitôt la difficulté qui se dresse face à nous. Là où la mort était inéluctable, au sens d'inévitable, elle était en somme nécessaire *jusqu'à* être dépassée, d'une façon ou d'une autre. Elle était nécessaire jusqu'à ne plus l'être, jusqu'au moment où l'homme ne serait plus un être fini et devrait « simplement » se confronter à une restructuration socio-politique de son séjour en société. Cette nécessité biologique du mourir n'avait aucune portée performative : il s'agissait d'un fait. Or, à partir du moment où la mort est considérée comme structurelle chez l'homme, peu importe qu'elle soit inéluctable ou non, qu'elle puisse être dépassée par la technique ou autre chose : elle est nécessaire au sens d'indispensable, d'obligatoire pour définir l'être de l'homme même. Or, faire du mourir une structure fondamentale de l'existence humaine ne résout pas le problème de faire face à l'idée de sa propre mort. Cela ne résout pas le fait qu'elle soit *aussi* cet élément absurde nous advenant d'un coup, externe à nous car propre à tout le vivant. D'ailleurs, Heidegger prétend rendre compte d'une réalité phénoménologique, et non résoudre le problème de la confrontation à l'absurde. Il ne s'agit pas pour lui de mésestimer l'impact de la mort sur la

¹²⁰³ (Dastur, 2007b, p. 142)

¹²⁰⁴ (Heidegger, 1927/1985, §50)

vie humaine ; il reconnaît au contraire sa radicalité « indépassable¹²⁰⁵ » sur le Dasein qui est tourné vers la mort, qui est en vue de sa mortalité. Mais il semble qu'une telle analyse rende la mort encore plus nécessaire (indispensable) qu'elle ne l'ait été (inéluçtable).

C'est peut-être ce sentiment destinal de l'homme comme *sum moribundus*, cette impression de destinée (et donc de fatalité) ontologique dispositionnelle, auquel veut s'opposer Sartre en critiquant sur ce point l'analytique existentielle heideggérienne. Ce qui est intéressant pour notre étude, c'est qu'en re-faisant de la mort un « contact immédiat avec le non humain¹²⁰⁶ », Sartre réinjecte dans la pensée de la mort « son caractère d'absurdité totale¹²⁰⁷ » et renvoie à une pensée de l'existence mondaine (donc mortelle) camusienne. Il considère que « la mort n'est jamais ce qui donne son sens à la vie, c'est au contraire ce qui lui ôte par principe toute signification¹²⁰⁸. » Or, pour Heidegger, la mort n'est pas ce qui donne sens à la vie mais ce qui structure l'existence humaine, en structurant son horizon temporel. Sartre refait donc de la mort un événement objectif et externe au sujet, qui tombe sur le sujet et l'impacte de façon absurde et insensée, au lieu d'être comme chez Heidegger un élément intrinsèque et structurant de l'existence du Dasein. Ce n'est d'ailleurs pas sans raison que la mort est toujours pensée par l'homme comme cette force extérieure : précisément car il s'agit, comme la vie impensée et impensable, d'une intériorité radicale, ce qui occulte toute prise à la conscience qui pourrait l'objectiver. Comme le note justement Michel Henry, « ce qui caractérise au contraire l'être occidental, c'est l'extériorité¹²⁰⁹. » L'intériorité intrinsèque de la finitude dissimule la mort sous les apparences d'une extériorité faisant rupture dans l'existence humaine. Pourtant, comme le souligne sentencieusement Heidegger, « le Dasein meurt en fait aussi longtemps qu'il existe¹²¹⁰. » Selon nous, en refusant cette réalité existentielle inséparable de l'ontologie humaine, en refaisant de la finitude cette chose externe voire accidentelle, Sartre replace l'homme sous le joug animal (*animalitas*) de la mort, et non humain (*humanitas*) du mourir. Il mécomprend à cet instant la lecture heideggérienne de ce phénomène. Car cette conception de l'existence réduite à une série événementielle entre naissance et mort recouvre l'homme du voile de ce qui est temporel, au lieu de l'entendre phénoménologiquement comme être temporel, en relation structurante avec le temps. Exister signifiant (avoir) commencé donc être né, cette existence finie tant dans son début que dans sa fin est une totalité indépassable que l'existence même destine à assumer. Notons que cette finitude originaire s'exprime dans un rapport de l'homme au temps encadrant, car il a en plus d'une fin un début. S'il existe en tant que *moribundus*, l'homme existe également « de manière native¹²¹¹ », puisque la naissance n'est pas plus un événement sériel que la mort dans cette perspective d'un

¹²⁰⁵ (Heidegger, 1927/1986, p. 305, §50)

¹²⁰⁶ (Sartre, 1998, p. 576)

¹²⁰⁷ (Dastur, 2007b, p. 155)

¹²⁰⁸ (Sartre, 1998, p. 584)

¹²⁰⁹ (Henry, 2003, p. 41)

¹²¹⁰ (Heidegger, 1927/1986, §52)

¹²¹¹ (Dastur, 2007b, p. 168)

temps non sériel, mais holistique. L'existence est ici présentée comme une capacité finie d'être au monde, d'avoir un monde, où mourir est la condition du naître.

Au contraire, Sartre propose de nouveau une conception de la mort comme d'un événement prenant place à la fin d'une série dans la vie de l'homme et la rend dispensable, au lieu de figurer son horizon de participation holistique dans l'existence humaine. Pour Sartre, le visage de la mort est à la fois limité à cette compréhension biologique et déterministe de l'événement advenant soudain, à la fois déployé comme ce visage lui-aussi destinal (et fatal) de l'apparition du hasard dans la vie. La mort est ce phénomène externe qui nous échappe sans qu'on ne puisse rien projeter sur elle. Cependant, étant donné que pour Sartre notre liberté est « totale et infinie¹²¹² », la mort ne peut la limiter. Nous échappons à la mort dans nos projets, c'est-à-dire dans la projection de nous-même dans le monde. Elle ne nous concerne donc pas, et ce à la façon épicurienne de penser le *Tetrapharmakos*. C'est la scission radicale entre extérieur et intérieur qui repousse la mort hors de l'homme et le laisse garant de sa liberté. La finitude humaine n'a donc rien à voir avec la mort, cette limite externe indépendante de nous, et tout à voir avec la liberté et la projection que nous nous ouvrons ou à laquelle nous nous limitons. En cela, Sartre distingue mort (déterminante, externe, hasardeuse) et finitude (infinie, autonome), là où Heidegger les identifie parfaitement sous l'aspect d'une disposition fondamentale de la temporalité – qui par ailleurs n'est jamais infinie, puisque nous avons vu qu'il ramenait l'être au temps et non à l'éternité.

On peut dès lors amorcer le problème que posent les perspectives transhumanistes im/amortalistes à la phénoménologie en faisant basculer le statut ontologique de la finitude, de la structure existentielle à la contrainte biologique. Comme nous l'avons mentionné avec l'approche sartrienne de cette question, la manière extrêmement précise qu'a Heidegger de penser la mort comme ouverture de l'être de l'homme au temps fini, et donc disposition coappartenante de l'être et du temps, cède aisément sous le poids concret que fait peser la perspective de mourir sur l'individu. Il n'est pas étonnant que les mouvements transhumanistes, à l'instar de certains mouvements métaphysiques ou religieux, adoptent une perspective prônant le dépassement de la finitude. Mais les problèmes que ceci pose à la phénoménologie va bien au-delà des simples accusations d'hubris dont le transhumanisme peut être accusé. Lesquelles accusations, rappelons-le par ailleurs, doivent s'auto-chercher une norme/loi (*nomos*) qui fasse mesure et sur laquelle appuyer l'accusation de dé-mesure du transhumanisme. Contradiction dans les termes, car cette norme étant précisément la leur propre, en toute *auto-nomie*, elle ne peut toucher celui qui en construit une différente, comme c'est le cas du transhumanisme. L'accusation d'hubris ne peut donc invalider par principe le transhumanisme, puisque la norme qui accuse d'hubris a été prescrite en autonomie, indépendamment de la norme que se prescrit le transhumanisme.

¹²¹² (Sartre, 1998, p. 592)

Selon nous, au-delà de l'hubris hypothétique de cette position, le véritable problème que pose le transhumanisme à la pensée philosophique c'est d'ignorer, réitérons la citation, que « l'homme existe comme temporalité finie, et c'est cette temporalité finie qui est le temps originel¹²¹³. »

On peut dès lors expliciter l'opposition entre perspective transhumaniste et analytique existentielle en regard de la mortalité. Avant toute chose, considérer à l'instar de Sartre la mort comme un événement externe advenant à l'homme, c'est bien ramener ce dernier à sa condition biologique première, à son *animalitas*, au fait du vivant ; et non le voir à partir ou depuis son *humanitas*, comme être existant, structuré fondamentalement par son rapport au monde, au temps et à la finitude. C'est bien parce que pour Sartre la mort est une néantisation de mon possible, c'est-à-dire du moi comme (réduction biologique à un) être temporel vivant dans le monde, que l'on peut dire du transhumanisme qu'il cherche à nier la négativité biologique – qu'est la mort. Par conséquent, envisager de dépasser cette mort événementielle comme le propose le transhumanisme « biologise » effectivement l'homme en le ramenant strictement au vivant et à son statut d'objet des sciences biologiques. Sous un autre aspect, ceci rappelle la critique que Nicolas Le Dévédec¹²¹⁴ adresse au transhumanisme, à savoir son extrême biologisation de nombreux domaines de l'existence et sa tendance à résoudre les problèmes socio-politiques par l'augmentation humaine, en (ne) constituant l'homme (que) comme objet des sciences et techniques.

Cette perspective est paradoxale. Car les discours transhumanistes *prennent appui sur* des éléments biologiques jugés néfastes (vieillesse, mort) pour mettre en avant un nécessaire *dépassement* du biologisme appliqué à l'homme. Ils veulent aller au-delà de la naturalité biologique, pourrions-nous dire, que semble porter la finitude ; ils incitent à ne pas avoir honte de la considérer comme une maladie et à y chercher un remède. Car c'est bien ainsi que se construisent les termes de la question pour les mouvements transhumanistes. Comme le résume Jean-Yves Goffi, James Hughes ouvre la discussion « en estimant que la vraie question est de savoir si nous voulons à tout prix rester humains, ou bien si nous sommes prêts à assumer notre statut de personnes. Il s'inscrit par-là dans le cadre d'un débat philosophique parfaitement recevable (et au demeurant largement entamé)¹²¹⁵. » Ici, on comprend bien que le fait de rester humain s'adresse à l'aspect biologique, donc mortel, du vivant humain, tandis que le statut de personne renvoie à l'autonomie de choix morphologique et psychologique de l'individu libre. Dès lors, en prenant en charge la question de l'amortalité via la modification technique et biologique de l'être humain, les mouvements transhumanistes s'affranchissent du cadre conceptuel du temps fini et proposent une nouvelle conception de l'individu, non définissable par l'épreuve de ses limitations.

¹²¹³ (Dastur, 2007b, p. 16)

¹²¹⁴ (Le Dévédec, 2021)

¹²¹⁵ (Goffi, 2011, p. 29)

Ce resserrement n'est pas sans expliciter la différence fondamentale entre une conception philosophique de l'existence humaine, et une conception biologique de sa vie. En effet, en proposant de supprimer la mortalité, le passage de l'humain à la personne qu'anticipe James Hughes n'est pas seulement un dépassement de la biologie humaine, mais un dépassement de sa structure existentielle. Le schème biologique de l'achèvement oriente généralement la conception qu'a l'homme de lui-même, dans le transhumanisme comme dans tout mouvement et toute philosophie n'admettant pas la conception de l'être-vers-la-mort, lequel n'est pas structuré par un schème biologique mais ontologique. Ainsi, en refusant la condition mortelle, les mouvements technoprogressistes renvoient ici à une vision de l'homme centrée sur sa constitution d'être biologique, politique et social – mais non ontologique. C'est ainsi que James Hughes critique le « racisme de l'humain » (*human racism*) des bioconservateurs en postulant que l'homme n'est ni identifiable ni réductible à l'inconnue fixiste qu'est la notion de nature humaine. Selon lui, le concept de personne, contrairement à celui d'humain, est élastique et évolutif. À partir de cette notion, il peut proposer des éléments encadrants et former un système éthique. Selon lui, la citoyenneté détermine la scission entre les choses d'un côté et les êtres non appropriables de l'autre. La difficulté réside en la redéfinition élargie de la personne à ce qui n'est pas nécessairement humain au sens classique : éprouver sa mort ou habiter l'ouverture perd de son importance face à des éléments moins restrictifs et donc plus étendus, comme la possibilité de communiquer, de souffrir, de raisonner, etc. Par exemple, si les plantes et les animaux meurent, seuls les animaux souffrent. La souffrance est donc constitutive de l'homme dans un sens plus restrictif que la mort. James Hughes en vient à évoquer la possibilité de rapprocher les dauphins et les grands singes du statut plénier de personne, par leur expérience des limitations. La question de l'immortalité transgressive du transhumanisme appert donc l'une des (si ce n'est la) caractéristiques l'éloignant d'une conception phénoménologique du Dasein. Si condition humaine il y a pour le transhumaniste, les existentiels de celle-ci n'ont pas tous la même valeur : l'ouverture – le projet, l'intrication active au monde – l'emporte sur l'épreuve de la finitude et des limitations.

Au même moment et paradoxalement, en cherchant radicalement à la dépasser, cette approche ne montre la vie humaine que dans la direction de cet aspect biologisant, en la ramenant à ce qui finit par la mort et en réduisant le sens de la vie à son absence de sens, étant donné l'absurdité de la fin. C'est précisément ce besoin de persistance dans la vie, persistance qui veut occulter la finitude constitutive de l'existence, qui fait opposition aux ressorts essentiels de l'analytique existentielle heideggerienne. L'être-vers-la-mort est moins une restriction d'essence que l'horizon sur lequel s'ouvre l'être-au-monde, donc le moteur de l'action en général et de l'entreprise de son propre dépassement en particulier.

Ici, nous nous heurtons cependant à une difficulté. Car si nous disons avec Heidegger qu'il est inauthentique vis-à-vis des structures de son existence de considérer l'homme comme ce vivant, comme cet objet également des sciences biologiques, est-il nécessaire d'arrêter toutes les recherches mettant l'homme dans cette posture ? La médecine et la biologie, comme sciences du vivant, traitent-elles l'homme par défaut dans son *animalitas* ? Certes, mais ne pouvant nier que la

médecine est un apport positif à la vie humaine, on ne peut dès lors penser que considérer l'homme comme un simple fait du vivant soit négatif par essence. Dès lors, s'il est ponctuellement possible de prendre l'homme comme ce vivant et non cet existant dans l'espace des sciences et des techniques, n'est-il pas inconsistant de poser une option sur la mort, et d'en faire le seul horizon intouchable de la biologie ? N'est-ce pas une norme *a posteriori* que de dire que la mort est le seul élément biologique en l'homme qu'il ne faut pas manipuler, qu'il faut conserver, voire qui ne doivent pas faire l'objet de recherches médicales ? Pourquoi l'homme pourrait-il faire l'objet de recherches sur le vivant dans le cadre du dépassement des maladies, mais pas de la mort ?

Cependant, renvoyer Heidegger à son anti-anthropologisme et à son occultation du fait du vivant en l'homme ne ferait selon nous pas sens. Car le problème indépassable que pose l'analytique existentielle aux perspectives amortalistes et immortalistes doit encore être précisé.

On trouve chez Françoise Dastur cet argument à première vue étonnant, que l'aspect biologique lui-même de la mortalité pourrait en réalité être ontologisé, ou plutôt être compris et conçu sous l'angle de l'ontologie. Dastur insiste sur la distinction entre la progéniture de l'animal, « qui ne fait que reproduire sa propre existence, du fait que celle-ci a déjà par elle-même atteint à sa perfection¹²¹⁶ », et la descendance de l'homme qui s'ouvre à un ensemble de possibilités léguées, poursuivies ou reniées durant la vie. Cette descendance biologique est donc déjà descendance ontologique, à partir du moment où ce qui vient au monde est bien cet être de potentiel ouvert à l'être qu'est le Dasein. De sorte, nous semble-t-il, il n'y a jamais d'aspect strictement biologique de la finitude chez l'homme. Une idée certes paradoxale mais en accord avec la compréhension qu'Heidegger en fait, puisque la mort est une disposition ontologique de l'être de l'homme et non une chose externe à lui. La mort n'est en cela jamais uniquement un fait biologique contingent, comme n'importe quelle autre maladie – cette « maladie »-ci étant constitutive du devenir du Dasein. Cela s'oppose encore au dépassement de la finitude qu'envisagent les mouvements transhumanistes, car il devient structurellement impossible de faire de la mort une maladie en la réduisant à son impact biologique. En somme, il s'agit ici de voir que l'homme, bien que mortel, est par essence disposé autrement envers la finitude que le reste du vivant. Si la mort n'est pas uniquement un événement biologique advenant à l'homme mais bien une disposition ontologique existentielle, envisager de dépasser la mort dans cette vie (et non « juste » dans l'au-delà) impliquerait la suppression de l'horizon d'existence temporel du Dasein. Que serait dès lors exister sans la mort, non pas entendue comme ce qui clot la vie, mais au contraire comme le canevas duquel la vie se détache ? Proposer de projeter la vie humaine au-delà de sa finitude, sur

¹²¹⁶ (Dastur, 2007b, p. 164) On retrouve ici le discours uexküllien d'une perfection native voire ontologique de l'animal, ou l'idée plessnerienne de l'animal comme être fermé, en opposition à l'homme imparfait et ex-centrique. Il est possible que ce discours soit aussi un moyen d'évacuer l'être de l'animal. La perfection étant la caractéristique de Dieu dans les discours théologiques, faire de l'animal le substrat moderne d'une perfection ontologique implique l'impossibilité d'approcher son être, et donc l'inutilité de cette tentative même, exactement à la façon du mystère divin.

la perspective d'une éternité, n'est-ce pas perdre la mesure du temps originel et en faire une infinité déliant la coappartenance de l'être et de la temporalité ?

Dans une perspective heideggérienne, nous pourrions dire que celui qui serait contre la mort n'est finalement pas rigoureusement pour la vie, comme les mouvements transhumanistes le proclament. C'est au contraire celui qui refuse l'*alétheia*, le dévoilement de l'horizon de la finitude derrière l'existence. En plus de refuser le dévoilement de la mort comme structure ontologique fondamentale, celui qui s'oppose à la mort prend pour Heidegger une posture inauthentique. Car la posture authentique de l'existence vis-à-vis de la mort repose sur le fait de la laisser exister dans l'être : la liberté vis-à-vis de la mort ne peut prendre lieu que sous l'horizon de la mort (*sub specie mortis*¹²¹⁷).

On peut recouper ici un raisonnement d'apparence extrêmement paradoxal, mais néanmoins pertinent. Il peut se formuler ainsi : le Dasein ne peut être libre en regard d'une structure fondamentale (mort, monde, temps, etc.) que s'il est originellement concerné par celle-ci ; car si la chose n'existe pas pour lui en tant qu'être, il n'y a pas de liberté à avoir envers elle. Ainsi, je ne peux être libre comme être-au-monde qu'en étant précisément au monde ; car si j'étais sans monde, je ne serais pas concerné par cette liberté vis-à-vis du monde. Il en va de même pour l'être-vers-la-mort, dont la liberté vis-à-vis la mort repose sur l'authenticité de son rapport à la mort, et non sur une éventuelle soustraction à la mort biologique. Voilà pourquoi la liberté vis-à-vis de la mort, pour Heidegger, ne repose pas sur le dépassement de la finitude, ce dépassement dut-il s'effectuer par des moyens techniques et matériels (transhumanisme achevé, etc.) ou plus spirituels (Tetrapharmakos, au-delà, etc.). En pensant la mort comme disposition de l'existence, il ne s'agit pas de vaincre la pensée de la mort, mais de s'en libérer : de ne pas arrêter la pensée à cette quotidienneté ou à ce divertissement de la vie, mais de faire figurer cette quotidienneté sur le canevas-horizon de la finitude. Pour Heidegger, il n'y a pas de liberté face à la mort, mais avec. En cela, les mouvements transhumanistes, puisqu'ils ne se sont pas libérés des angoisses et stratagèmes pour repousser la mort, ne sont jamais authentiquement libres pour la mort – ce en quoi, selon nous, ils sont véritablement et apologétiquement le fait d'être-vers-la-mort. Au contraire d'une figure post- ou trans-humaine qui s'en serait radicalement détournée en ne mourant plus.

L'approche transhumaniste de l'im/amortalité qui, peu importe ses formes et la méthode envisageant d'y accéder, propose quasi nécessairement un dépassement de cette contingence biologique, évacue sa dimension existentielle chez l'homme. C'est selon nous le point qui fait absolument rupture entre transhumanisme et phénoménologie de l'humain. C'est sur ce principe de quête im/amortaliste, comme objectif possible et vers lequel se diriger, que les courants transhumanistes diffèrent de ce qui reste généralement à l'état d'une aspiration vague ou d'une conception métaphysique de l'immortalité de l'âme dans l'au-delà. Ainsi, si le transhumanisme ramène incontestablement à la structure phénoménologique du Dasein, il ne se contente cependant pas de cette condition mortelle qu'il éprouve et cherche de fait à dépasser. Certes, les mouvements

¹²¹⁷ (Dastur, 2007b, p. 152)

transhumanistes envisagent de dépasser la mortalité humaine pour extraire l'homme de ce qu'il a d'humain, donc de biologique, entendez de ce qui le ramène à son *animalitas* au lieu de l'ouvrir à sa liberté de personne. Mais le rapport de l'homme à sa mort comme disposition ontologique et non biologique lui est innée ou inhérente, puisqu'elle constitue l'un de ses existentiels. Le Dasein ne parvient pas à sa fin comme chose qui lui est externe et lui advient. Au contraire, il ne peut cesser d'exister qu'en tant qu'il a intrinsèquement rapport à la mort et est susceptible de mourir.

Dans cette perspective, parvenir à dépasser la mortalité humaine ne signifierait pas dépasser la biologisation de l'homme, comme le prétendent les mouvements transhumanistes, ni dépasser cette chose externe à l'homme qu'est la mort et qui lui advient. Dépasser la mortalité est un exercice de pensée complexe pour l'analytique existentielle, qui reviendrait à défaire de l'homme cette finitude qui lui est interne. Cela reviendrait précisément à extraire le Dasein de sa condition, en supprimant son rapport au temps – comme horizon fini sur lequel inscrire son ouverture, ou plus directement comme le *là* d'où appert sa projection au monde. Il s'agit là d'une rupture totale dans la quiddité de la substance du Dasein, car la mort n'est pas un accident mais une disposition substantielle de l'homme. L'homme est être-vers-la-mort comme la matière est chose étendue pour Descartes, et il est inenvisageable que l'une des catégories anthropologiques fondamentales de l'homme ne le constitue plus, tout autant qu'il est impossible d'envisager pour Descartes que l'étendue, ce qui fait la substance même de la matière, ne constitue pas la matière. L'être-vers-la-mort ne peut donc jamais avoir de rapport strictement biologique à sa fin, il ne peut jamais « se contenter » de la vivre. Il expérimente toujours un rapport ontologique à cet horizon qu'il précède finalement en tout. Comme le dit Dastur, « le Dasein ne peut subir passivement aucune sorte de "fin", que ce soit l'achèvement d'une maturation ou la simple cessation de son existence, sans être au préalable déjà rapporté à celle-ci en allant pour ainsi dire au devant d'elle¹²¹⁸. » Et ce précisément parce qu'il est *moribundus*, parce qu'il est mourant et non juste mortel, parce que l'horizon du mourir le destine envers l'être et le distingue comme Dasein.

Si la perspective de décentraliser le besoin qu'a l'homme d'endurer l'horizon de sa finitude confronte si rigoureusement l'analytique existentielle, il n'est pas étonnant de trouver la mention suivante dans un commentaire sur les travaux d'Heidegger, et non sur le transhumanisme. « Mener une existence délivrée de l'angoisse et obstinément détournée de la mort, tel est pourtant bien l'un des traits caractéristiques du projet "moderne", et l'un de ses plus inhumains aspects¹²¹⁹. » Si véritablement doit être appliqué le vocabulaire de la démesure [cf.γ.II.A], l'inhumain appert moins dans la perspective transhumaniste de dépasser la mortalité que dans la réussite de ce projet. La perspective de faire entrer l'être dans le temps infini, et de le déconnecter du temps fini, fait au demeurant partie de l'imaginaire, de la mythologie, mais également des conceptions théologiques, sociales et techniques de l'humain. Le fait de rechercher des moyens de parvenir à cette rupture entre être et finitude, comme le font les mouvements transhumanistes, ne

¹²¹⁸ (Dastur, 2007b, p. 165)

¹²¹⁹ (Arjakovsky et al., 2013, entrée « Angoisse », p. 76)

fait que dévoiler plus sûrement encore que l'homme est être-vers-la-mort, et que toute sa projection temporelle est orientée et balisée par cette conception du temps fini. En revanche, si nous devons imaginer un homme qui véritablement ne serait plus mortel, nous ne pourrions plus le qualifier de Dasein en ce que sa relation temporelle et prospective à la mort aurait été coupée : les catégories fondamentales s'appliquant au Dasein et conditionnant l'être de l'homme ne s'appliqueraient plus à lui. Il ne serait plus au-monde, ni être-jeté, puisqu'il serait hors du temps. Ainsi, la perspective somme toute classique de dépasser la mortalité humaine n'a aucunement la même portée que la réalisation de cet état proprement in-humain. On peut donc affirmer que les mouvements transhumanistes dévoilent clairement la condition finie du Dasein comme *Sein zum Tode*, en cherchant les moyens de la dépasser. Mais ce qui oppose l'im/amortalisme transhumaniste à l'analytique existentielle ici développée, c'est justement qu'il « conserve une relation à l'infini¹²²⁰ », comme le dit Hottois. Une relation à l'infini, c'est ici une relation à l'altérité et au divin. Dès lors, le transhumanisme s'aveugle au devenir (donc à la finitude) de la condition humaine. Car devenir ici signifie tant commencer que finir, naître que mourir.

Or, si les mouvements transhumanismes n'inventent pas d'évacuer la finitude, que penser des recherches scientifiques et techniques qui s'y attellent ? Supprimer la mort revenant à supprimer l'une des caractéristiques existentielles de la condition humaine, les craintes entourant ce projet sont légitimes. Si la finitude de notre condition nous caractérise, certes, comment pourrions-nous finir par accepter l'absurde de notre condition ? Pourtant, est-il véritablement possible d'imaginer une rupture de l'être du Dasein, consécutive au dépassement de cette finitude ? Bien que la question de la valeur des mouvements transhumanistes ne fasse aucunement l'objet de cette étude, la recherche de l'im/amortalisme est selon Katherine Hayles¹²²¹ la limite qui distingue le bon du mauvais trans- et posthumanisme, l'un responsable et l'autre non. Y aurait-il un enjeu éthique à chercher à faire cesser les recherches visant la disparition de la fin de vie, lequel enjeu ne reposerait pas uniquement sur des considérations socio-politiques pouvant évoluer avec leurs contextes, mais bien sur la préservation de la structure ontologique de l'être de l'homme ? En tous les cas, nous pouvons affirmer que les mouvements transhumanistes anticipent bien une mutation ontologique du statut de la finitude, qui la ferait passer de la disposition existentielle à la contrainte biologique.

**

Nous avons présenté l'évolution de la définition de la santé, qui induit une porosité indéniable entre médecine et augmentation humaine et ouvre la voie à de nouveaux discours. En focalisant ces discours sur le vieillissement et la mort, le transhumanisme considère que toute amélioration humaine visant à prolonger la durée de vie ou l'a/immortalité est en fait une entreprise thérapeutique. Cette idée révèle un changement fondamental dans les paradigmes de nos sociétés, qui mobilise d'une part certaines urgences éthiques et socio-politiques, et réécrit d'autre part

¹²²⁰ (Hottois, 2017, p. 9)

¹²²¹ (Hayles, 1999)

l'idée de liberté corporelle. Au lieu de simplement dédaigner le corps biologique, le transhumanisme en induit selon nous une vision plus complexe qu'il n'y paraît, qui en fait le substrat de l'expérience, quel que soit la nature de ce substrat. L'attention portée au corps comme substrat biologique participant de la *persona* est ici immense, et nie totalement les critiques accusant le transhumanisme d'extirper l'homme de la biologie. Nous avons dit que cette critique du corps comme porteur de limitations biologiques exacerbat au contraire l'attention portée au corps, comme support ou forme permettant de dépasser les limitations. Que ce soit avec ou sans technologie intrusive, le transhumanisme revendique le droit de disposer de sa personne, c'est-à-dire de l'ensemble composant et décomposant les liens entre corps, esprit, évolution et finitude, comme d'un capital bioculturel. Comme nous l'avons montré, il est possible de contester que les caractéristiques métaphysiques nous délimitant dépendent de la forme de notre corps. Cependant, ne dépendent-elles pas effectivement de limites dont la teneur est plus ontologique qu'ontique, à savoir notre rapport structurel au monde et au temps, que traverse la relation du sujet à sa finitude ? Les enjeux spécifiques à la notion d'augmentation humaine et de liberté morphologique nous ont permis de discuter de la nécessité pour l'homme d'exister selon certaines catégories ontologiques fondamentales, auxquelles les perspectives transhumanistes se heurtent en tâchant de les dépasser. Les moyens techniques d'accession à une forme d'im/amortalité dévoilent et confrontent la disposition fondamentale du *Sein zum Tode*, l'être-vers-la-mort dont l'horizon temporel est structuré par son rapport à la finitude. En anticipant ainsi l'éclosion de nouvelles déconstructions ontologiques de la condition humaine, il brise les représentations symboliques et physiques de l'être humain et nous oblige à réfléchir sur la manière dont nous nous connectons à notre propre image et à la façon dont cette plasticité structurelle circule et évolue.

Dans cette modification cinématographique de l'image humaine, les perspectives transhumanistes se réapproprient les enjeux du rapprochement humaniste de l'homme à une forme d'idéal-type, lequel idéal-type vise à se concrétiser ici par le dépassement des limitations ontologiques humaines. Cette concrétisation en perpétuel devenir de l'humain au transhumain ne fait que traduire le mouvement évolutionnaire d'une injonction de l'homme à sa puissance technique, d'une volonté de l'homme du dépassement des contraintes et structures du monde et du temps, dépassement qu'il entreprend aujourd'hui par la technique et non par les moyens tendres caractéristiques d'imaginaires plus classiques. Le transhumanisme nous dévoile ici la puissance d'un imaginaire technique cohabitant avec des imaginaires humanistes, religieux, etc., attachés à une autre forme de transcendance et d'amélioration humaine. Pourtant, cette entreprise n'est pas une lubie transhumaniste, mais bien un mouvement continuiste récupérant le topos de la technique pour le réinjecter dans les préoccupations humaines, comme l'on trouve chez Carrozzini cette mention lafittienne, d'un « prolongement *naturel* de l'homme et de son effort adaptatif et créatif par rapport à son milieu matériel. [...] Et ses œuvres deviennent la démonstration la plus concrète de son passage, sa trace, son *empreinte*, dues à un véritable *désir d'éternité humaine*, et au besoin de dépasser les limites du corps et de l'existence mêmes¹²²². » Cette remarque n'est pas sans

¹²²² (Carrozzini, 2009, p. 26-27) L'auteur souligne.

rappeler les soubassements de la phase magique chez Simondon, de laquelle est issue la phase technique. Le rapprochement transhumaniste vers un idéal-type d'humain technique ou technicisé s'effectue ici non pas ex nihilo, mais précisément en regard de la pertinence ontologique, et non pas uniquement instrumentale (ou esclave), de la technique. Mais à quel idéal-type s'associerait cette image de l'homme transfiguré par l'immortalité, si ce n'est au divin sur lequel notre relation à la finitude fait retour ? N'existe-t-il pas certains points de convergence, ou de divergence, entre la transcendance du corps transhumaniste, considéré emblématiquement comme corps modifié de l'anthropotechnie, et la transfiguration du corps apothéotique, considéré eschatologiquement comme corps produit par l'union au divin dans certaines religions monothéistes ? Françoise Dastur nous offre de magnifiques pages liant la pensée de la mort à la pensée de Dieu. Ou plutôt l'abyssalité de cette pensée de la mort, qui se refuse à être pesée selon quelque système de mesure que ce soit, à la pensée du divin que cette mort appelle en faisant de notre finitude moins un manque qu'une disposition, comme le formule remarquablement Françoise Dastur.

Cette absolue grandeur qui est celle de la dimension du divin emprunte donc *tout* à l'absolue grandeur et à la totale impénétrabilité de la mort, de sorte qu'il faut bien finir par apercevoir qu'en un sens essentiel le divin et la mort sont intrinsèquement liés l'un à l'autre et que tous les dieux que l'homme a été amené à reconnaître et à nommer au cours de sa longue histoire ne sont jamais que des dieux *de* la mort [...], d'une mort capable en l'homme d'engendrer son rapport au plus qu'humain et qui serait ainsi la source impérissable et nocturne de ces "lumières" qui caractérisent l'esprit et le séjour de l'homme¹²²³.

On peut immédiatement y lire que l'idée du dépassement de la mort pendant notre existence et non dans l'au-delà, comme le proposent les mouvements transhumanistes, ne peut être entreprise que dans un monde ayant déjà largement dépassé la pensée de Dieu, de sorte à ne plus faire dépendre l'abyssalité de la condition divine de la grandeur impénétrable de la mort. En second lieu, on comprend mieux de quel fond intuitif peut provenir l'accusation d'hubris envers le transhumanisme, quand la pensée du dépassement de la mort mène aussitôt à l'idée de se diviniser, par l'accession à l'éternité auparavant réservée au divin.

Dès lors, comment réduire ce véritable paradoxe entre, d'une part, ce transhumain immortel n'étant plus structuré par son rapport à la finitude et ayant évacué tout rapport au temps fini, en transcendant la disposition ontologique du *Sein zum Tode* heideggérien ; et d'autre part, cette authenticité indéniable de la technique comme domaine dans lequel se réalise l'aspiration à l'éternité qui conduit l'œuvre humaine ? Faut-il entendre sitôt que l'aspiration à l'éternité transhumaniste, considérée comme phénomène dévoilant, esquisse un *fondement religieux* prenant prise dans la question de la technique ?

¹²²³ (Dastur, 2007b, p. 18) L'auteur souligne.

Partie 3

Imaginaires eschatologiques et techniques : le Grand Récit transhumaniste.

Entre le positivisme d'Auguste Comte qui ramène les grandes religions monothéistes au premier état de connaissance des choses (l'état théologique ou fictif), en compagnie du fétichisme et du polythéisme, et la sécularisation de droit du pouvoir politique avec scission de l'Église et de l'État, la sécularisation de fait de nos sociétés a été actée et comprise comme la façon dont une appréhension non-religieuse du monde permet aux sociétés modernes de s'élever sur des bases soi-disant matérialistes, et non teintées de spiritualisme. C'est ainsi que Dominique de Gramont souligne la « réduction » voire « l'invasion du domaine de Dieu¹²²⁴. » Ce phénomène résulterait notamment de l'idée que l'histoire progresse par étapes, conduisant à un déplacement (voire à un remplacement) inévitable des conceptions religieuses par des conceptions scientifiques.

Bien que cet avènement d'un monde séculier soit généralement considéré comme une marche dans la direction du progrès, puisque la découverte des réalités n'est plus conditionnée à la doxa religieuse, il ne faut pas oublier la parabole axiologique que prend chez Max Weber la notion de « désenchantement¹²²⁵ », dont le mot allemand *Entzauberung* est le contraire de *Bezauberung*, qui signifie magie ou sortilège. Avec ce terme, Max Weber décrit le passage (préssumé) d'une appréhension religieuse du monde à une appréhension scientifique du monde, en mettant l'accent non sur la séparation de la société laïque et des institutions religieuses, mais bien sur le changement ou l'évolution de notre expérience subjective du monde. Pour lui, dans l'expérience moderne, la science et la technologie ont remplacé l'expérience spirituelle du mystère par la clarté, le calcul, la rationalisation, l'intellectualisation et le contrôle scientifique, qui peut-être ne sont que d'autres formes de magie ou de sortilège jetés sur la pensée. Weber rappelle ainsi qu'une tendance moderne considère fermement, et possiblement à tort, que la religion est déconnectée du développement de la science et de la technique. Cette tendance témoigne de l'évolution de notre relation au fait scientifique et spirituel, qui considère que « la science est le principal moteur de la sécularisation¹²²⁶ », comme l'étudie Peter Harrison. Néanmoins, certains auteurs comme David Noble¹²²⁷ contestent l'affirmation selon laquelle la religion est ancienne et oubliée, et que seule la technique s'épanouit aujourd'hui comme une véritable religion. Noble affirme que la technique et la religion progressent ensemble, en ce sens que nous abordons désormais la technique de la même façon que nous abordons la religion, c'est-à-dire en voyant ou discernant le fait religieux dans la technique.

D'autres perspectives historiographiques existent, par exemple celle de Koen Vermeir¹²²⁸, qui montre comment la question de la sécularisation vient structurer le débat sur le statut de la technique. L'idée d'un transfert de la sphère théologico-politique à la sphère théologico-technique

¹²²⁴ (de Gramont, 2017, p. 167-168)

¹²²⁵ (Weber, 2005)

¹²²⁶ (Harrison, 2017, p. 68) Sur le thème de la sécularisation, il convient de mentionner les travaux de Berger, Peter, Davie Grace, et Fokas Effie. 2008. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Routledge. New York & London.

¹²²⁷ Noble David, 1999, *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, Penguin Books, New York.

¹²²⁸ (Vermeir, 2016)

nécessite en soi d'être repensée, mais structure également les diverses positions des acteurs qui vont examiner la bascule entre théologie et technique. Les idées et pratiques technologiques contemporaines restent étroitement liées aux modes de pensée et d'action religieux. D'ailleurs, comme le souligne Nathalie Luca, le développement de la science a ouvert un autre espace de questionnements prospectifs aujourd'hui vacant et impérieux.

Le transfert de transcendance entre la religion et la science n'a pas totalement fonctionné et la prétention [...] à expliquer l'univers et son fonctionnement s'est confrontée à ses propres limites. [...] Face à l'incapacité à répondre à toutes les questions qu'elle a posées, la science a laissé un vide dans lequel les aspirations croyantes se sont engouffrées¹²²⁹.

De fait, et contrairement aux perspectives scindant d'une part notre monde moderne et d'autre part un monde pré-moderne, archaïque, théologique ou fictif, notre histoire ne s'écrit pas à partir de l'évolution de deux modes de connaissance distincts, l'un scientifique et l'autre religieux, n'ayant aucune porosité entre eux. Plutôt que d'être des forces autonomes avec leurs propres logiques, notre histoire de la pensée et de l'action est une histoire mêlant étroitement technologie et religion, comme le dit Anne Kull. « La société laïque ainsi que les sciences contemporaines sont nées non pas d'une rupture décisive avec la pensée religieuse, mais des transformations du sacré¹²³⁰. » Ceci est particulièrement visible quand on constate que les pratiques et croyances religieuses d'une culture donnée affectent directement la production et la réception de la science et de la technique dans celle-ci, comme Geraci¹²³¹ le démontre avec l'exemple du Japon et sa réception peu catastrophiste des théories relatives à la robotisation et à l'IA.

De façon plus générale, nous pouvons donc affirmer que la technique est rarement dissociée d'un double-discours à dynamique religieuse. Simondon considère que la relation de l'homme au monde se dédouble en religion et technique de sorte que « toute forme de pensée ou tout mode d'existence engendré par la technicité exigerait d'être complété par un autre mode de pensée ou d'existence sortant du mode religieux¹²³². » Ce mode religieux est participatif de l'essence technique, notamment dans sa portée symbolique et discursive : religion et technique forment un paradigme questionnant et expliquant le monde. L'idée aujourd'hui classique que la technique et la science viendraient (tenter de) se substituer à la religion témoigne précisément du degré de concordance, mais non pas de similitude, de ces objets. Sur ce point, s'il est impossible de prouver que la technique vient contrebalancer la perte de vitesse des monothéismes occidentaux, la possibilité ou la crainte de cette substitution culmine pourtant dans l'avatar du transhumanisme.

À première vue, le rapprochement entre transhumanisme et religion semble délicat. Le transhumanisme s'affirme comme un mouvement rationaliste et matérialiste. À la question « le transhumanisme est-il une religion ? », Marc Roux, le fondateur de l'Association Française

¹²²⁹ (Nathalie, 2008, p. 24-25)

¹²³⁰ (Kull, 2006, p. 786)

¹²³¹ (Geraci, 2010, p. 1009)

¹²³² (Simondon, 1989, p. 157)

Transhumaniste (AFT Technoprog) déclare que la réponse « est résolument négative¹²³³. » En France, c'est dans un contexte très critique à l'égard du transhumanisme qu'il peut être qualifié de religion. Contrairement aux appréciations qui en sont faites aux États-Unis et qui témoignent de relations relativement apaisées entre transhumanisme et institutions religieuses depuis une quinzaine d'années¹²³⁴, en France, cette qualification sert souvent d'argument pour la réfutation du transhumanisme. Elle provoque ce que Dominique de Gramont nomme non sans humour « l'ire¹²³⁵ » tant des théologiens et intellectuels chrétiens¹²³⁶ que des intellectuels agnostiques ou athées¹²³⁷.

Pourtant, Marc Roux doit concéder qu'il « n'est pas du tout impossible d'envisager le transhumanisme d'un point de vue religieux ou au moins spiritualiste¹²³⁸ », en témoignant certaines approches et certains écrits transhumanistes, que nous allons mentionner sous peu. Parfois imprégné de la sémantique mystique, le transhumanisme annoncerait « un avenir radieux » dont le « salut vient d'une technique toute entière vouée au bien de l'humanité¹²³⁹. » Il ne serait que la réintégration d'un schéma narratif eschatologique dans nos sociétés sécularisées, incluant une composante hautement technophile. Le rapprochement qui est fait entre transhumanisme et religion n'a donc pas uniquement un but critique, bien qu'il ne faille pas mésestimer l'étendue de ce dernier, mais également un but herméneutique, visant à expliquer et traduire la récupération de schèmes religieux par le transhumanisme, ou la ressemblance entre visée transhumaniste et visée religieuse. À ce titre, nous verrons que plusieurs lignes interprétatives existent. Le transhumanisme peut être considéré comme une néo-religion indépendante devant remplacer les religions traditionnelles, incapables de s'adapter à la modernité en portant un discours critique et non conservateur sur la technique. Il peut à l'inverse être considéré comme l'accomplissement de l'apothéose chrétienne en cherchant à réaliser l'union du (trans)humain avec Dieu, ou comme un nouveau mouvement religieux inspiré de l'ésotérisme et de la pensée occulte. Nous allons évoquer ces différents éléments pour recontextualiser le rapprochement entre transhumanisme et mouvement religieux, avant de proposer une analyse de l'analogie à la religion des potentiels aspects métaphysiques du transhumanisme. Précisons ici que nous évoquerons majoritairement le

¹²³³ (Roux, 2013)

¹²³⁴ (Damour, 2017, p. 15)

¹²³⁵ (de Gramont, 2017, p. 9)

¹²³⁶ Molinario Joël, 2020, « La théologie chrétienne face au transhumanisme. “Un monde d'hommes sans âge qui vivront comme des dieux” », *Transversalités*, vol. 152, n°1, pp.121-135. Mentionnons à titre didactique que certaines exceptions notables existent : la Chaire Éthique, Technologie et Transhumanisme (ETH+) de l'Université Catholique de Lille a dédié de nombreux travaux à l'exploration critique et non partisane des débats que soulève le lien entre transhumanisme et religion.

¹²³⁷ Besnier Jean-Michel, 2013, « D'un désir mortifère d'immortalité. À propos du transhumanisme », *Cités*, vol. 55, n°3, p.13-23. (Besnier, 2013a) On relève ailleurs la citation selon laquelle les auteurs du rapport NBCI « prophétisent surtout la pensée dite intégrale [...] et la transformation de l'humanité. » (Besnier, 2016)

¹²³⁸ (Roux, 2013)

¹²³⁹ (Le Breton, 2013, p. 63)

christianisme, étant donné la proximité du transhumanisme avec cette religion également issue du berceau occidental. Le transhumanisme peut ici être qualifié avec justesse de « Grand Récit¹²⁴⁰ », comme le propose Gilbert Hottois. Grand Récit s'entend ici comme modèle de sens et de direction, comme visée d'un but orientant l'action, ceci à l'échelle du monde. Ce principe de signification s'oppose non pas à un monde absurde camusien, mais à une compréhension irrationnelle de celui-ci. Par les Grands Récits, l'homme appose un sens général au monde, sans connaître le sens intrinsèque véritable de cet objet. Les systèmes mythologiques et religieux fonctionnent généralement sur le modèle des Grands Récits. Mais le transhumanisme n'est-il qu'un Grand Récit de la sécularisation ? Sa réception et son interprétation ne reflète-t-elles que le récit de la sécularisation qu'elle porte ? Quels seraient les points de convergence et de divergence entre le Grand Récit transhumaniste, et les Grands Récits théologiques ?

¹²⁴⁰ (Hottois, 2014, p. 41)

I. L'argile transhumaniste : entre religion, mythe et herméneutique¹²⁴¹.

« La lumière est le génie du phénomène igné. »

~ Novalis

Le transhumanisme peut être considéré comme une forme de religion nouvelle, en rupture avec les religions précédentes. Il ne s'agirait pas d'une religion basée sur une foi révélée, mais d'une construction religieuse avouée prenant en compte les caractéristiques économiques et socio-politiques des sociétés contemporaines, mais surtout leur rapport à la technique et aux transformations technologiques. Cette inscription dans l'évolution d'une époque rendrait la « religion transhumaniste » plus flexible et malléable que ses homologues traditionnelles et lui permettrait de formuler in situ une définition de l'homme et de l'horizon de son futur. L'idée de l'humanisme évolutionnaire (*evolutionary humanism*) tel que l'envisage Julian Huxley est de cet ordre : Huxley se décrit comme une sage-femme devant accoucher d'une « religion sans révélation¹²⁴² », renvoyant par cette référence au processus maïeutique socratique. Il est à noter qu'Huxley ne se considère pas lui-même comme figure démiurgique, puisqu'il juge non nécessaire l'hypothèse et le concept même de Dieu. En effet, Huxley insiste sur le contraste entre les religions théistes et humanistes. Selon lui, le théisme ou la croyance en un Dieu personnel implique une forme de providentialisme : la croyance qu'une puissance bienfaisante pourvoie aux besoins de l'humanité. Le Tout a été fondé sur une révélation de Dieu, et est venu à l'existence comme résultat de l'existence de Dieu, de sorte que la religion sans la croyance en Dieu était absolument impensable. Les progrès de la connaissance, notamment de la connaissance scientifique, permettent de s'extraire de cet impensable, pour au contraire remplacer la providence divine par l'effort de pensée humaine. Pour Huxley, cette providence divine, compréhensible voire nécessaire auparavant, est aujourd'hui une excuse permettant à l'humanité de ne pas agir quand il le faudrait et à l'individu de justifier une action qu'il ne devrait pas entreprendre. Selon lui, le présent est une époque de choc entre l'idée de providentialisme et l'idée d'humanisme, entre l'idée que le futur de l'homme dépend de Dieu ou de lui-même. Il ne s'agit pas pour lui d'inventer une nouvelle religion, portant le nom d'humanisme évolutionnaire, mais bien de porter une nouvelle spiritualité humaniste rendant caduc le recours aux religions, qui représente un risque de léthargie pour l'homme. « Si le providentialisme l'emporte, même s'il ne l'emporte que dans le domaine de l'âme et de la vie religieuse, l'humanité est condamnée soit à la stagnation, soit à la dénaturation, les aspects matériels et spirituels de sa vie étant en disharmonie¹²⁴³. » Cette disharmonie, ce désaccord justifient peut-être l'opposition entre transhumanisme et christianisme

¹²⁴¹ Nous remercions monsieur Franck Damour pour sa relecture attentive des éléments théologiques et religieux établis dans les pages suivantes. Ceci n'engage en rien l'adhésion de M. Damour à cette thèse.

¹²⁴² (Huxley, 1927)

¹²⁴³ “If providentialism wins, even if it wins only in the domain of the soul and the religious life, humanity is doomed either to stagnation or else to distortion, the material and the spiritual sides of his life being in disharmony.” (Huxley, 1927, p. 18-19)

aujourd'hui, puisque le transhumanisme tente de porter un propos métaphysique sur la technique, propos métaphysique qui relevait habituellement de la théologie ou, *a minima*, du domaine réservé à la culture dans son acception restreinte. On retrouverait ici, soutenu et renforcé par la religion, les fondements d'un interdit technologique [cf.γ.II.C], d'un rejet de la technique dans la sphère culturelle humaine, et du refus de considérer la technique comme moyen d'éducation, d'acclimatation et de domestication.

Dans son texte majeur *Religion without Revelation*, Huxley semble distinguer les institutions religieuses du domaine du religieux, donc de la religion. Le seul moyen pour la religion de s'inscrire à nouveau dans le monde humain serait de choisir de réémerger entièrement neuve et de se distancier des institutions religieuses. La religion « peut arriver à être à l'avant-garde de la civilisation, mais seulement si elle se dépouille d'abord de ses oripeaux et redevient un petit enfant, nouveau, avec une nouvelle vie à vivre devant lui¹²⁴⁴. »

Plus proche de nous, c'est également la distinction que met en avant le sociologue des religions Bainbridge. Cela dit, si sa perspective rejoint celle d'Huxley, son axiologie s'en distingue drastiquement. Huxley considère le renouveau de la religion possible et souhaitable pour orienter positivement l'évolution sociale, à la façon dont un ensemble de conditions oriente l'évolution biologique d'une espèce. Pour Bainbridge, la modulation des religions est avant tout une technique de contrôle, un procédé marketing visant à orienter le désir des individus. Il invite à constituer le transhumanisme comme une religion en partant de la structure institutionnelle et sociale des institutions religieuses, et non de leur aspect de foi révélée et de providentialisme. Il considère que la religion est indispensable pour mobiliser les énergies et donner du sens, ce qui implique de créer une forme religieuse apte à intégrer les aspects du débat qu'induit le développement des nouvelles technologies. Pour lui, le transhumanisme peut être constitué en mouvement possédant diverses écoles de pensée et églises internes, preuve en est le Cyborg Buddha Project ou la Turing Church, en plus de pouvoir réaliser certaines aspirations religieuses, comme le désir de transcendance ou l'aspiration à l'inscription de l'homme dans un Grand Récit à tendance messianique. « Le transhumanisme est aujourd'hui le mouvement social le plus respectable et le plus influent qui préconise expressément le remplacement des religions traditionnelles par une alternative à caractère scientifique qui pourrait accomplir tous les objectifs surnaturels traditionnels¹²⁴⁵. » Pour Bainbridge, il nous faut dépasser la simple observation des religions, ou la participation passive aux cultes, pour créer de meilleures religions qui soient imprégnées des connaissances contemporaines sur la gestion des institutions humaines (recrutement, innovation, besoins sociaux, etc.). Cette perspective fait de l'institution religieuse une structure essentiellement politique devant orienter les forces sociales dans la direction d'un

¹²⁴⁴ “[Religion] may come to be in the forefront of civilisation, but only as it first strips itself naked and becomes a little child again, new, with new life before it to live.” (Huxley, 1927, p. 12)

¹²⁴⁵ “Transhumanism is the most respectable and influential social movement today that specifically advocates replacement of traditional religions with a science-based alternative that could achieve all the traditional supernatural goals.” (Bainbridge, 2017)

progrès technique, et laisse de côté toute tentative de prise en charge théologique des questionnements d'ordre métaphysiques. Mais dans cet appel à ramener la religion à ce sur quoi elle s'appuie concrètement, des institutions porteuses de sens dans un espace et un temps donné, nous retrouvons chez Bainbridge le refus huxleyien d'une sacralité inhérente, quasi-ontologique, à l'institution religieuse. Son fonctionnement interne et ses discours théologiques doivent se départir de leur providentialisme, de leur aspect de foi révélée, pour être réactualisés afin de s'adresser aux enjeux de leur époque. Là encore, la religion doit choisir entre l'adaptation, le renouveau, et la disparition progressive au profit de mouvements à portée métaphysique plus accordés à leur temps, comme le transhumanisme dont Bainbridge fait l'étendard d'une possible « civilisation galactique 2.0¹²⁴⁶. » L'affrontement est selon lui latent entre les religions traditionnelles et les mouvements (transhumanistes) capables à la fois d'incorporer les nouvelles connaissances paléontologiques, astronomiques et cosmologiques, à la fois de proposer un discours qui puisse incorporer une teneur religieuse, messianique ou « surnaturelle¹²⁴⁷ ».

Il est intéressant de souligner que Franck Damour resitue l'idée d'un tel affrontement entre transhumanisme et religion dans les « culture wars¹²⁴⁸ » américaines du début du XXI^{ème} siècle, notamment occasionnées sous le premier mandat de George W. Bush par la création du President's Council on Bioethics et le rendu du rapport *Beyond Therapy* [cf.δ.I.A], qui a scindé le débat entre bioconservateurs et technoprogressistes.

En effet, il est possible de considérer que l'assimilation du transhumanisme à une nouvelle religion n'est pas une aspiration interne aux mouvements qui le constituent, mais une lecture sociologique des perspectives métaphysiques qu'il apporte au débat séculier. C'est ainsi qu'Hava Tirosh-Samuelson rattache le transhumanisme aux *New Religious Movements* (NRM), ces groupes religieux ou spirituels ayant des origines modernes mais restant périphériques à la culture religieuse dominante de leur société – bien que pouvant fédérer des millions de personnes pour certains d'entre eux¹²⁴⁹. Selon Tirosh-Samuelson, le transhumanisme sécularise les interprétations, préoccupations et aspirations religieuses traditionnelles, tout en conférant à la technique une signification et une portée qualifiable de religieuse. Il possède par ailleurs une structure institutionnelle comparable à celle des NRM : une organisation généralement souple voire, comme c'est le cas avec le transhumanisme, scindée en interne en plusieurs mouvements, mais propice à la mise en avant de figures emblématiques et médiatiques, comme peuvent l'être Nick

¹²⁴⁶ (Bainbridge, 2009)

¹²⁴⁷ Pour Rodney Stark et William S. Bainbridge, une religion doit être fondée sur certaines « hypothèses surnaturelles » pour se distinguer de la pensée séculaire. Selon eux, les religions impliquent donc « des systèmes de compensations générales basés sur des hypothèses surnaturelles. » (Bainbridge & Stark, 1987, p. 39) Il est logique de conclure que, si le transhumanisme peut être affilié à la religion selon Bainbridge, il procède lui aussi de certains discours surnaturels compensatoires, comme en témoigne par exemple la Singularité de Kurzweil.

¹²⁴⁸ (Damour, 2017, p. 55)

¹²⁴⁹ (Barker, 1999)

Bostrom ou Ray Kurzweil. Le transhumanisme peut donc être considéré, du point de vue sociologique des études sur les NRM (*new religion studies*), comme une « foi séculière¹²⁵⁰ », ce qui semble s'approcher de l'opinion de Dominique Foyer qui classe pour sa part le transhumanisme dans les « philosophies religieuses¹²⁵¹ », à l'instar du bouddhisme.

Dans ces exemples, le transhumanisme n'est pas frontalement opposé à la religion, mais appert comme un complément ou un fragment du religieux, prenant en compte le développement des technologies et les nouveaux enjeux de la science contemporaine. Cette modernité insère dès ses origines le transhumanisme dans le débat religieux chrétien, ce que mentionnent également les auteurs transhumanistes en référant à certaines figures religieuses, comme Nicolas Fedorov (cosmisme russe¹²⁵²) ou Teilhard de Chardin [cf.ε.II.A]. Dans ses travaux, Franck Damour explore l'hypothèse que la relation entre transhumanisme et religion ne peut être interprétée qu'à la lumière de systèmes de pensée largement impactés par la chrétienté, en Europe, en Russie, aux Etats-Unis, et la façon dont celle-ci a modelé les catégories de nature, culture, technique, transcendance, etc¹²⁵³. Il remarque également la prégnance contemporaine de la technique dans les discours eschatologiques, discours relatifs à la fin du monde et du temps, dont ladite fin est concrétisée lors du point focal de l'eschaton. Il souligne à ce titre que, pour les sociologues Raphaël Liogier et Olivier Servais, « l'efficacité de l'eschatologie posthumaniste tient à ce qu'elle associe les espérances du premier âge de l'eschatologie (les religions et leurs promesses de salut, les millénarismes) et l'autonomie intramondaine du second âge (celui des eschatologies séculières, communisme, capitalisme)¹²⁵⁴. »

Par conséquent, sitôt qu'il est possible de considérer le transhumanisme dans le contexte chrétien, une seconde position est présentée par certains auteurs, pour qui le transhumanisme n'est pas une religion nouvelle prenant la place des anciennes religions ou venant les confronter, mais l'accomplissement du christianisme. Un christianisme capable de s'adapter aux enjeux émergents et aux technologies contemporaines. Le fondateur de la Mormon Transhumanist Association, Lincoln Cannon¹²⁵⁵, théorise sa vision du transhumanisme comme réalisation de la révélation et de l'aboutissement du christianisme à travers la notion de théosis, telle que la formulent Saint Irénée de Lyon¹²⁵⁶ puis Saint Athanase. Pour ce dernier, le Verbe de Dieu « s'est fait homme pour que nous devenions Dieu ; il s'est rendu visible dans le corps pour que nous ayons une idée du Père invisible, et il a lui-même supporté la violence des hommes pour que nous héritions de l'incorruptibilité¹²⁵⁷. » La théosis, que l'on retrouve dans *apo-theosis* (l'apothéose, la déification), signifie donc le salut par l'union de l'humain avec Dieu et, en miroir, la divinisation de la matière

¹²⁵⁰ (Tirosh-Samuelson, 2012)

¹²⁵¹ (Foyer, 2019, p. 74)

¹²⁵² (Burdett, 2011; Dumsday, 2020; Eltchaninoff & Parfenov, 2022)

¹²⁵³ (Damour, 2019a)

¹²⁵⁴ (Damour, 2019a, p. 20-21)

¹²⁵⁵ (Cannon, 2015)

¹²⁵⁶ (Irénée de Lyon, *Adversus hæreses*, III, 19.1)

¹²⁵⁷ (Athanase d'Alexandrie, 1973, 54.3)

– que le transhumain serait apte à réaliser selon Lincoln Cannon. Cette pensée synthétise mormonisme et transhumanisme dans l'expérience de la transfiguration du Christ, que célèbre traditionnellement le mormonisme. Participer d'une humanité dont le perfectionnement vise précisément à devenir plus humain encore, « dans le sens de créatures à l'image de Dieu¹²⁵⁸ », est également la volonté de la Christian Transhumanist Association, dont l'un des axiomes souligne « que la science et la technologie sont des expressions concrètes de l'impulsion donnée par Dieu à l'exploration et à la découverte, et dérivent naturellement du fait [pour l'homme] d'avoir été créé à l'image de Dieu¹²⁵⁹. » Ces derniers exemples font de la technologie une expérience quasi-religieuse, voire religieuse : l'homme peut accéder à une forme de transcendance, de transfiguration ou d'apothéose via les transformations, anticipées comme l'expérience d'un perfectionnement humain, qu'engendrerait la technique.

Cette expérience quasi-religieuse de la technique est à ramener à l'expérience *mystique* de la technique. Ici, le transhumanisme serait à rapprocher de l'alchimie et de la pensée gnostique, ou de la pensée occulte. Ce parallèle est effectué ici, dans ce passage sur la religion, car il n'est pas indépendant, d'une part des processus narratifs et symboliques sous-tendant les mythes et concepts religieux (apothéose, miracle, etc.), mais également d'un grand nombre de *New Religious Movements*. Or, nous avons évoqué le rapprochement que fait Hava Tirosh-Samuelsan entre NRM et transhumanisme. Celui-ci est encore accentué par l'analyse du rôle joué par l'ésotérisme dans les origines des mouvements transhumanistes, rôle que met en avant Rémi Sussan en parlant de « transhumanisme magique¹²⁶⁰ » et en soulignant que « de fait, chaque fois qu'on envisage un passage au transhumain, on invoque, presque au sens littéral, les vieux concepts de la pensée occulte¹²⁶¹. »

Nous allons bientôt mentionner le lien entre pensée transhumaniste et portée transfiguratrice de l'alchimie, par le biais d'une analyse du symbole du feu [cf.é.I.A] dans le mythe prométhéen associé au transhumanisme. À titre de second exemple, on trouve chez Nicolas Crozatier un rapprochement (ici basé sur la transgression) entre ce mythe prométhéen, considérablement récupéré par les discours entourant le transhumanisme [cf.é.I.A], et le mythe alchimique de l'homoncule. « La transgression ultime semble être le désir de l'alchimiste de créer l'Homonculus, une créature artificielle faite de chair et de sang. Par cet acte, l'alchimiste rassemble les deux figures de Prométhée, le Prométhée pyrophore (voleur de feu, qui apporte la connaissance aux hommes) et le Prométhée plastificator (le démiurge qui crée l'homme à partir de boue et de glaise)¹²⁶². » Si le savant alchimiste est ce Prométhée humain, une autre analogie, non moins fameuse, est aisément opérée entre le golem talmudique et le transhumain que l'alchimie transhumaniste viserait à créer. Cette analogie décline la pensée occulte de la créature humanoïde

¹²⁵⁸ (Christian Transhumanist Association, 2014)

¹²⁵⁹ (Christian Transhumanist Association, 2014)

¹²⁶⁰ (Sussan, 2016, p. 75)

¹²⁶¹ (Sussan, 2016, p. 76)

¹²⁶² (Crozatier, 2014, p. 69)

née des mains de l'homme et la fait passer du registre mythique (homoncule) à la fiction avec le bien-nommé *Frankenstein ou le Prométhée moderne* de Mary Shelley, jusqu'au domaine de la recherche, par exemple avec l'ouvrage du mathématicien Norbert Wiener intitulé *God & Golem Inc, Sur quelques points de collision entre cybernétique et religion*.

Le golem est cet être créé par l'intelligence et la concentration de l'homme, qui lui obéit et le sert, mais peut échapper au contrôle de son créateur et, du fait de l'automatisme de son fonctionnement, peut dès lors réduire le monde à néant sur son passage. Il faut ici noter à quel point la tradition religieuse, notamment biblique, enrichit et s'enrichit elle-même de la tradition herméneutique et de l'ésotérisme, tant l'exemple du golem en est emblématique. On peut notamment citer le discours très connu de Gershom Scholem, prononcé le 17 juin 1965 à Rehovot, lors de l'inauguration d'un puissant ordinateur construit par l'Institut Weizmann. Scholem y critique l'orgueil de la puissance créatrice technique de l'homme. Reprenant par-là de « vieilles histoires rabbiniques¹²⁶³ », il établit un lien entre l'argile du golem et l'argile adamique à qui Dieu a insufflé la vie et qui, par suite, étant à l'image de Dieu, essaie de créer ses propres golems – le transhumain, le cyborg, l'IA ? Le mythe golemique nous interpelle sur la portée de la création : il est possible de faire irradier quelque chose de la puissance divine dans l'homme, et de la puissance humaine dans le golem, car ce dernier répète l'œuvre de la création à échelle réduite. Mais il est une chose que l'homme ne peut donner à sa créature ; « la parole, qui dans la mentalité biblique s'identifie à la raison et à l'intuition¹²⁶⁴. » Ni le créateur, dont le pouvoir de création est limité et qui ne saurait se faire Dieu, ni la créature, qui est incomplète et ne peut se faire homme, n'équivalent leur modèle. C'est d'ailleurs le Verbe de Dieu qui, dans la tradition chrétienne, crée l'univers et insère l'éternité dans une cosmogonie, ce que l'on retrouve également à partir du simple HOU, cercle du vide et passage central de l'air, qui précéda le souffle originel OM et le souffle réalisé AHAM. On retrouve cette notion de la vocalisation primordiale dans de nombreuses religions, comme l'hindouisme, le bouddhisme et le brahmanisme, généralement représentée par la syllabe sanskrite ॐ (Om), la vibration vitale qui symbolise le son originel à partir duquel l'univers se serait structuré. Dans la mythologie égyptienne également, le démiurge Atoum (« Celui-qui-advient-de-lui-même ») naît de façon autogène du Noun (l'Océan primordial). Il vient à la vie en prenant conscience de son existence et crée toutes choses par le Verbe et la pensée¹²⁶⁵. C'est justement parce que le Verbe est prérequis divin, que jamais l'homme ne peut posséder ou équivaloir, que l'homme ne peut passer son propre souffle, la parole, au golem. Si l'homme est à l'image de Dieu, il ne peut néanmoins s'unir au divin, excepté comme but final de la théosis chrétienne. Dès lors le golem, créé à l'image de l'homme, est inhumain et ne peut se faire homme. Mais le mythe de l'échappée de la créature n'est jamais loin du mythe de la création. Car le golem, sans se faire identique à l'homme et en restant son image d'argile, peut-il cependant le remplacer ? Et l'homme, d'avoir créé le golem, ne se fait-il pas

¹²⁶³ (Scholem, 2001, p. 116)

¹²⁶⁴ (Scholem, 2001, p. 117)

¹²⁶⁵ (Franco, 2008)

comme le dieu, à défaut de devenir Dieu ? Car il y a une part sombre dans ce mythe de la répétition de la création : la création originelle devient nécessairement secondaire. Pour la créature, le premier créateur se voit remplacé par le second, dont il constate la création. Pour le golem, le créateur n'est pas Dieu, mais seulement l'homme. Le golem ne remonte pas jusqu'à Dieu ; la création aussitôt pour lui s'arrête à la figure humaine. C'est en cela que l'homme se fait comme le dieu. Ce procédé est identique pour l'homme, qui ne remonte pas au « créateur » de son propre créateur. C'est bien la raison pour laquelle les traditions religieuses ne remontent pas à la création de Dieu, et ne considèrent pas qu'un créateur a créé Dieu. Le Dieu créateur est, pour l'homme, le créateur absolu. Pour sa créature, Dieu n'est jamais créé autrement que par lui-même.

Voilà pourquoi, selon Gershom Scholem, on rencontre déjà le fameux « Dieu est mort » de Nietzsche dans un ancien texte de la kabbale « qui met en garde contre la fabrication d'un Golem et lie la mort de Dieu au projet de construction du Golem¹²⁶⁶. » Cette expression blasphématoire du « Dieu est mort » provient de ce que le savant et son apprenti, pour donner vie au golem, écrivent sur son visage les lettres *YHWH Elohim Emet*, qui signifient « Le Seigneur Dieu est Vérité ». Or, ce golem nouvellement engendré efface la lettre *alef* א du mot *emet* אמת (vérité), ne laissant plus que l'expression *met* מת (mort) sur son visage. Ce visage qui dit à présent « Dieu est mort ». Et le golem explique à son créateur et son apprenti que celui qui crée se fait Dieu et le devient pour sa créature, et que Dieu meurt en leur laissant la place. Il est intéressant de relever que cette mise en garde est notamment suscitée par le passage du Verbe originel divin à la faillibilité de l'écriture humaine (le traçage de *YHWH Elohim Emet* pour donner vie au golem), comme nous avons dit que la parole divine ne peut être reproduite par l'homme. Et qu'est-ce que l'écriture humaine, sinon une technique ? Contrairement à l'homme, le golem n'est pas uniquement issu de la spiritualité immanente au Verbe, de la spiritualité du souffle de Dieu. Pour créer, l'homme nécessite le passage par une technique, toujours faillible étant donné la possibilité de son mésusage (d'אמת à מת), aussi primordiale soit elle, fût-ce une technique du corps. Là où au contraire, il n'y a pas technique du corps dans le souffle désincarné de Dieu, souffle qui ne provient d'aucune gorge mais de l'immanence même.

Il est peu étonnant que ce texte de Scholem, *Le Golem de Prague et le Golem de Rehovot*, ait été présenté en appendice des réflexions de Norbert Wiener sur l'activité créatrice, *God & Golem, Inc*¹²⁶⁷. Il est entendu qu'il y a une véritable distance entre les précédents antiques du golem moderne qui, chez les Grecs ou les Arabes, relie la création d'êtres artificiels aux considérations astronomiques, et le golem juif qui est une manipulation symbolique du langage et des lettres. Cela explique l'écart entre Mary Shelley, située dans la lignée de l'ésotérisme moderne (rosicrucien notamment, ou swedenborgien), et Wiener qui se place dans la filiation juive. On y trouve une distinction entre la matière d'un côté, le verbe et le langage de l'autre. Malgré ces deux tendances, il n'est pas absurde de les fusionner ou, du moins, de les rapprocher comme nous le

¹²⁶⁶ (Scholem, 2001, p. 118)

¹²⁶⁷ Une note de texte souligne que le titre a été gardé dans sa version anglaise pour jouer sur le double-sens d'*Inc[orporated]*, à la fois « Compagnie » et « faisant corps ». (Wiener, 2001, p. 111)

faisons. En effet, comme le montre Moshe Idel¹²⁶⁸, Gershom Scholem a eu tendance à évacuer la dimension proprement « technique » du procédé magique dont est issu le golem, pour marquer la distinction entre cette figure mythologique et l'ordinateur de l'Institut Weizmann, ce golem de Rehovot. Comme nous l'avons défendu, l'intrication des schémas religieux et ésotériques est en réalité explicite, et le rapport avec le transhumanisme, que le golem soit projeté sur le transhumain ou l'alchimiste sur l'homme, est indéniable. Notamment, soulignons-le, dans le cadre de la cybernétique et du développement des IA, car la création du golem suit les principes kabbalistiques de combinaison des lettres hébraïques, comme l'informatique est combinaison de deux nombres constituant un système binaire de représentation. Tout comme l'ordinateur dont Scholem fait ce nouveau Golem de l'Institut Weizmann à Rehovot, la figure mystique du golem est à la fois expérience ex-statique de l'homme, qui y projette spiritualité et intellect pour l'engendrer, et instrument technique de l'homme, dont il possède la charge et la responsabilité.

En effet, en étant fait à l'image de l'homme comme l'homme est fait à l'image de Dieu dans la tradition chrétienne, le golem pose avant tout la question du passage de l'image à l'image opérante, comme la statue de Galatée sculptée par Pygmalion passe de l'image picturale à l'image opérante une fois que les dieux lui ont inspiré la vie (on remarque encore que si l'homme doit forcément écrire ou sculpter, le dieu engendre sans intermédiaire : il inspire ou souffle la vie). Ce passage de l'argile au golem qu'est le passage de l'image à l'image opérante implique également le passage de l'homme, miroir de l'image, à l'homme opérateur. Cette transfiguration de l'homme en opérateur questionne la source de cette opération : quel message va-t-il donner à sa créature, quel programme, quelle fonction, quel contrôle automatique ou manuel de la machine, cette image opérante, va-t-il permettre, intégrer ou omettre ? Cette question ne se pose pas pour Dieu, précisément parce que l'homme est la créature qui interroge par essence le mythe chrétien du fait de posséder un libre-arbitre. L'image opérante de Dieu qu'est l'homme doit opérer elle-même, et prendre la responsabilité de ses opérations. L'homme, sauf à admettre un report de responsabilité sur ce qu'il crée, n'est pas en mesure d'accorder à la machine ou au golem le libre-arbitre. Cette parabole du golem, de l'IA, du robot qui s'emballe et détruit tout n'est qu'indirectement le paradigme de la machine humanisée, de l'image de l'homme prenant forme, qui serait une offense à Dieu et devrait être punie. Il s'agit bien plutôt d'un appel à la prudence, et du symbole de la menace qu'induit l'absence de réflexion sur l'opérativité de la machine : l'homme qui crée, programme et opère ne sait pas nécessairement ce qu'il veut, ni comment, ou quelles seront les conséquences de ses tentatives, qu'elles soient traduites par le langage de l'alphabet mystique du golem ou par le système binaire de l'ordinateur. On retrouve ici le mythe de la précaution dédaléenne, dont la punition n'est pas inéluctable, mais qui pose la question de la responsabilité humaine, qui provient de la difficulté pour l'homme de penser et de projeter les fins et conséquences des techniques qu'il emploie et avec lesquelles il choisit de modeler, aujourd'hui inconsciemment, la glaise et l'argile du monde.

¹²⁶⁸ (Idel, 1992)

Le rapprochement entre pensée occulte et transhumanisme ne se fait pas uniquement à partir d'analogies proprement mythologiques. Certaines figures historiques, non pas uniquement religieuses mais également herméneutiques, sont reconnues dans les ascendants spirituels du transhumanisme. On peut notamment citer Roger Bacon, franciscain, philosophe et alchimiste. Si la filiation qu'il établit entre Francis Bacon et Roger Bacon peut être discutée, Pierre Musso nous rappelle néanmoins que les textes de Roger Bacon induisent cette même plasticité de la matière que nous retrouvons dans l'imaginaire anthropotechnique.

[Les travaux de Roger Bacon] établissent un lien majeur entre la transmutation des corps, les techniques naissantes et le mystère de l'Incarnation transféré dans la Nature, véritable être vivant. Dans sa vision, une unité se déploie entre alchimie, médecine et incarnation, car il s'agit de traiter des corps et de leurs transformations, donc des remèdes à leur apporter. L'alchimie tend à produire des alliages et à rendre parfaits des corps impurs, pouvant aller jusqu'à accomplir l'immortalité, donc à rapprocher corps humains et divins, comme dans la transsubstantiation¹²⁶⁹.

La recherche scientifique de l'immortalité elle-même ne rompt aucunement avec la continuité de tout le schème symbolique qui traverse l'imaginaire technique, au contraire. Le transhumanisme prend ici ancrage dans l'histoire des sciences et des techniques, avec en son centre l'alchimie pré-moderne et l'ésotérisme comme élément structurant de la modernité. Cette histoire abonde de pratiques, méthodes et objets (la plupart non intrusifs étant donné la relative nouveauté des connaissances à cet égard) visant déjà l'amélioration des compétences, des perceptions, de la transcendance corporelle, etc. Jacques Perriault souligne l'exemple de la parastase ou magie parastatique, visant à faire apparaître un individu ou un objet à distance par hybridation d'objets techniques, de corps réels et de lumière artificielle. Roger Bacon la pratiquait à l'aide de miroirs positionnés à 45 degrés, et faisait ainsi circuler son image de couloirs en couloirs. Selon Perriault, cet exemple repose déjà sur « des présupposés de dématérialisation très en avance sur leur temps (réalité virtuelle) : ce n'est pas le corps qui se déplace mais son image¹²⁷⁰. » Cet exemple fait bien entendu penser à certains processus technoscientifiques dont le transhumanisme envisage ou peut envisager le développement, tels la dématérialisation, le mind uploading ou la téléportation. Bien entendu, comme le montre brillamment Nicolas Weill-Parot¹²⁷¹ avec son analyse des techniques de vol humain (dans les airs) au Moyen-Âge, il convient de mesurer ce rapprochement à l'aune des difficultés d'interprétation des programmes techniques médiévaux de dépassement de notre condition physique.

Il ne s'agit aucunement de prétendre que le transhumanisme résulterait d'une idéologie obscurantiste ou d'un ésotérisme moderne. Cependant, bien que le transhumanisme se réclame d'un matérialisme rationaliste, il est possible de rapprocher transhumanisme et pensée occulte à partir d'un même fond mystique, prenant appui sur l'expérience d'une technique transfiguratrice comme méthode alchimique (ou religieuse) d'accession à la transcendance. Cette expérience

¹²⁶⁹ (Musso, 2017, p. 210)

¹²⁷⁰ (Perriault, 2013, p. 13)

¹²⁷¹ (Weill-Parot, 2020)

d'une technique transfiguratrice est ici mobilisée non pas comme déviation à l'égard d'une tradition, mais au contraire comme l'élément clé permettant de la comprendre. La croyance en l'expérience technologique comme potentiel de puissance et de transformation humaine ne provient pas ex nihilo du transhumanisme, mais existe déjà à la fois dans l'histoire des mouvements religieux, mais aussi des pensées magiques ou des récits mythologiques – en gardant en tête la disparité irréductible, mais également les chevauchements, de ces champs épistémiques.

Par conséquent, lorsqu'il est comparé ou étudié en vis-à-vis de la religion, le transhumanisme est associé d'une part à l'aspect institutionnel des religions constituées, d'autre part à l'aspect métaphysique des aspirations et questionnements religieux, qui vont trouver dans le transhumanisme un écho sous la forme de mythes, d'images ou d'expériences pouvant également être ramenés à la pensée occulte. Comme nous l'annoncions, ces éléments permettent d'introduire la façon dont le transhumanisme est replacé dans le contexte du religieux. Mais cette partie témoigne avant tout du fait qu'il est difficile, voire impossible, de penser le transhumanisme dans sa parenté avec certains mouvements religieux, ou comme mouvement religieux lui-même, sans évoquer la composante métaphysique de la religion et le rôle substitutionnel que le transhumanisme semble pouvoir jouer en cette matière. Ce n'est pas la question de la foi des transhumanistes en une forme de religion qu'institutionnaliseraient certains mouvements transhumanistes qui est en jeu dans cette partie, mais les thématiques religieuses qu'il suscite et dévoile au cœur de la technique. L'importance du dialogue entre transhumanisme et religion naît moins de l'aspect organisé, hiérarchique voire triangulaire de certains mouvements transhumanistes, pouvant évoquer le religieux ou s'affilier à un nouveau mouvement religieux, que du fait que le transhumanisme propose un Grand Récit « ouvert, à écrire siècle après siècle [...] et porteur d'une espérance infinie¹²⁷² » pour ses partisans. Ce sont donc les éléments métaphysiques de ce discours qu'il nous faut ici questionner, afin d'explorer plus philosophiquement la question ; « le transhumanisme est-il une religion ? », sans devoir dépendre entièrement de la ligne du mouvement transhumaniste étudié. Notre objectif n'est pas dans cette partie de comparer le christianisme ou tout autre religion au transhumanisme. Il existe une littérature recherchée et abondante sur ce phénomène¹²⁷³, dont nous avons déjà esquissées quelques pistes.

¹²⁷² (Hottois, 2014, p. 42)

¹²⁷³ Pour le lecteur, nous tenons à mentionner d'autres articles et ouvrages de qualité qui brossent un portrait en constante mutation des liens entre transhumanisme et religion. Burdett Michael S., 2015, *Eschatology and the Technological Future*, Routledge., New York & London, (coll. « Studies in Religion »); Burdett Michael S., 2011, « Contextualising a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement: Francis Bacon, NF Fedorov and Pierre Teilhard de Chardin » dans *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Georgetown University Press., Washington, D.C.; Clay Eugene, 2012, « Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition » dans Hava Tirosh-Samuels et Kenneth Mossman (eds.), *Building Better Humans?: Refocusing the Debate on Transhumanism*, Peter Lang., New York.; Coeckelbergh

Nous défendons pour notre part la proposition d'une lecture philosophique des *liens* qu'induit le rapprochement entre Grand Récit transhumaniste et eschatologie religieuse, comme on sait que l'étymologie de religion proviendrait du latin *religare* (relier) ou *religere* (relire, donc rassembler). Cet imaginaire technique est-il en réalité un imaginaire religieux ? Le transhumanisme cherche-t-il ou est-il seulement apte à se réapproprier le récit religieux, en faisant de la technique le centre de rituels mystiques et d'attentes eschatologiques ?

Mais cette question du lien entre Grand Récit transhumaniste et eschatologie religieuse ne saurait se poser frontalement, et il ne s'agit pas ici d'approfondir encore les points de convergences institutionnels ou métaphysiques entre transhumanisme et religion, malgré l'intérêt de cette démarche déjà esquissée. Il nous faut avant tout questionner la part que le transhumanisme porte de Grand Récit, c'est-à-dire la part du transhumanisme qui, en un sens positif ou négatif, peut faire mythe à part entière et s'inscrire dans le cadre d'un imaginaire technique solide voire déterminant pour les sociétés occidentales. Cette part qui, déjà, se dévoile en certains aspects dans l'assimilation du transhumain au golem, et donc au Grand Récit de la création meuble et argileuse du vivant. Ces premiers éléments vont ensuite nous permettre de questionner la séparation (ou la convergence) entre la transfiguration religieuse et la transcendance par l'artefact technique, et la façon dont transhumanisme et religion s'adressent en réalité, en les dévoilant, à deux corporités différentes et à deux temporalités différemment construites, qui chacune offrent une perspective proprement eschatologique et nous mènent à affirmer que le transhumanisme n'institue pas pour autant l'expression d'une nouvelle religion, mais bien plutôt la réaffirmation d'un véritable imaginaire technique.

A. Dans le sillage des mythes gréco-antiques.

En partant d'une tentative visant à saisir les accusations d'hubris transhumaniste en les resituant dans la poétologie du mythe duquel elles sont issues, ce premier aspect de notre question va donc chercher à situer le Grand Récit transhumaniste dans son rapport à un imaginaire technique séculaire, marqué par le mythe et sa réinterprétation.

Le schème de la technique joue un rôle structurant, du point de vue du signe, dans les mythes et récits modernes – lesquels existent selon nous au-delà du matérialisme de nos sociétés contemporaines, ne serait-ce qu'à lire les comparaisons mythologiques entre transhumanisme et prométhéisme, entre cyborg et créature de Frankenstein, entre ingénierie génétique et chimères, entre mutation biologique et mutation symbolique. Tout comme le propose Leopoldo Irribaren à propos des cosmogonies gréco-antiques, nous faisons l'hypothèse « que le schème de la technique

Mark, 2010, « The Spirit in The Network: Models for Spirituality in a Technological Culture », *Zygon: Journal of Religion and Science*. 45(4), p.957-978.; Geraci Robert M., 2010, « The Popular Appeal of Apocalyptic AI », *Zygon: Journal of Religion and Science*. 45(4), p.1003-1020.; Geraci Robert M., 2008, « Apocalyptic AI: Religion and the Promise of Artificial Intelligence », *Journal of the American Academy of Religion* 76(1), p.138-166; Trothen, T. J., & Mercer, C., 2014. *Religion and Transhumanism : The Unknown Future of Human Enhancement*, Praeger Publishers Inc, Connecticut.

[constitue] une forme symbolique susceptible de configurer l'immanence physique en un "monde" doté de significations¹²⁷⁴ », ce que nous avons appelé l'*imaginaire technique* [cf.γ.II.A]. En démontrant par l'exemple de la Grèce antique l'engendrement démiurgique du monde qu'introduit le schème de la technique, Iribarren propose une véritable analyse des récits sous-tendant ce que nous avons nommé l'onto-anthropotechnie de la sphère humaine. Peut-être ne dit-il pas autre chose que nous, quand nous proposons avec Heidegger une vision du Dasein comme cet être configureur de monde, qui habite nécessairement via le schème technique, tant objectal que symbolique. Heidegger ne reprend-t-il pas la fameuse formule d'Hölderlin, que l'homme habite le monde « en poète¹²⁷⁵ », pour signifier que l'origine symbolique (mais non physique) du monde coïncide avec l'origine de la parole poétique (art, langage, *technè*) ? En effet, le mythe sert précisément à cela, selon nous, que l'homme ne comprend le monde que dans la mesure où il le crée en même temps, comme on a vu qu'il est une disposition ontologique fondamentale pour le Dasein d'être gardien de l'être. L'homme se rend compréhensible les choses du monde par un système de renvois des conjointures [cf.α.II.A], et pour exprimer ce système n'hésite pas à faire du monde physique une somme symbolique.

Cette partie explore la manière dont certaines métaphores et comparaisons qui entourent le schème technique de l'amélioration et de la transgression, schème inhérent au transhumanisme mais également omniprésent dans le discours de ses détracteurs, présentent la trace d'une *anthropogonie*. L'anthropogonie ici ne désigne donc pas la discipline scientifique qui étudie l'origine et l'histoire de l'humanité, mais en son sens vieilli le récit organisé, de nature mythique, relatant la genèse primitive de l'humanité. Peut-être est-il possible de deviner cette anthropogonie technique dans les traces relatives à l'émergence de l'homme de ce qu'Hottois a nommé le « Grand Récit¹²⁷⁶ » transhumaniste. S'il nous faut saluer l'intention d'Iribarren de montrer comment le thème métaphorique de la technique devient en Grèce antique le signe rendant intelligible l'origine démiurgique du monde (cosmogonie), nous allons pour notre part localiser notre réflexion aux schémas métopoétiques présents dans le thème de la technique comme source démiurgique non du monde, mais du monde humain. Nous allons montrer que, si le schème technique joue en plein dans le Grand Récit transhumaniste, c'est parce que la technique participe de façon structurelle à notre imaginaire anthropogonique. Selon nous, la technique est l'un des éléments fondateurs du mythe de l'humanisation, et notre imaginaire technique résulte du *fond technique de l'anthropogonie occidentale*. Peut-être est-ce la raison pour laquelle Iribarren constate que la technique est omniprésente dans les récits cosmogoniques de la Grèce antique ?

Comme le souligne Gilbert Hottois, le transhumanisme vient « désigner un ensemble vague de tendances qui relèvent d'une nouvelle Grande Histoire dotée d'un riche imaginaire spéculatif et concret, capable d'intégrer les révolutions scientifiques, dont la révolution darwinienne, et

¹²⁷⁴ (Iribarren, 2018, p. 13)

¹²⁷⁵ (Heidegger, 1951/1958a, p. 224)

¹²⁷⁶ (Hottois, 2014, p. 41)

porteuse d'un espoir infini¹²⁷⁷. » Par conséquent, nous considérons comme nécessaire d'associer une narration mythologique à ce Grand Récit transhumaniste, pour mieux en comprendre les schèmes et les problématiques. Mais quel serait le mythe approprié ? En effet, si les mythes qui incarnent le Grand Récit transhumaniste sont bien ceux d'une *anthropogonie technique* (Prométhée, Dédale, Icare, etc.), nous allons également montrer que leur récupération va souvent nier les attributs mythologiques fondamentaux de ces figures. Certes, il est tout à fait possible de déstabiliser la poétique des mythes, en remaniant les potentialités inscrites dans le mythe donné pour le faire déboucher sur une création nouvelle, sur une intention axiologique ou allégorique nouvelle. Par exemple, le mythe gréco-antique d'Antigone réécrit par Jean Anouilh en 1941 et mis en scène en 1944 devient une allégorie de la rébellion contre la répression en pleine Occupation de la France par les forces allemandes¹²⁷⁸, et incarne aujourd'hui un symbole féministe¹²⁷⁹. Aucune de ces deux lectures ne présidait à la forme primitive du mythe d'Antigone, bien qu'elles y soient contenues en puissance.

Pour le transhumanisme, nous voyons un problème plus radical, qui n'est pas issu d'une réécriture des mythes qui lui sont opposés, mais d'une (més)interprétation des signes archaïques de ces mythes. Les paraboles, les idées et les images de l'anthropogonie technique gardent trace de l'intelligibilité des structures mythologiques opérantes, sans pour autant que le discours porté sur le transhumanisme à l'aide du mythe ne réponde à cette trace. Il ne s'agit pas uniquement de déstabilisation de la poétique qui se trouve en puissance dans le mythe, pour la création d'une œuvre nouvelle, comme dans le cas d'Antigone. Nous pensons que le récit poétologique qui appert dans les discours s'opposant au transhumanisme va parfois à rebours de l'intention axiologique de leur utilisateur. Cette intention axiologique, qu'il s'agisse d'un appel à la prudence, d'une accusation, ou d'un présage de péril ou de châtement, vient déstructurer les genèses du symbole primitif sur lequel elle s'appuie. À titre d'exemple, le mythe prométhéen a joué un rôle narratif important pour les détracteurs du transhumanisme. Nous allons montrer en quoi la résurgence du schème technique prométhéen témoigne d'une mécompréhension de ce qui joue dans le paradigme mythologique de Prométhée.

Bien entendu, nous admettons que les métaphores poétologiques de mythes comme Prométhée ou Antigone possèdent une *plurivocité* indépassable, laquelle est probablement à l'origine de la difficulté de récupérer la métaphore prométhéenne dans un discours théorique *univoque*, par exemple comme parabole figée de l'hubris et du châtement divin pour les opposants au transhumanisme. Cependant, la dimension projective de l'allégorie, comme milieu d'élaboration des concepts et des images intuitives, procède d'un fond certes multiple et nouveau mais étonnement surdéterminé que Gilbert Durand nomme à juste titre « les structures anthropologiques de l'imaginaire¹²⁸⁰ » dans son œuvre homonyme. Dans l'accusation d'hubris

¹²⁷⁷ (Hottois, 2017, p. 127)

¹²⁷⁸ Fraisse, S., 1974. *Le mythe d'Antigone*. Éditions Armand Colin. Paris.

¹²⁷⁹ Doré, C., & Lambert, C., 2015. Antigone : Emblème de la voix des femmes en éthique. *Recherches féministes*, 28(1).

¹²⁸⁰ (Durand, 1993)

prométhéenne ou de prométhéisme moderne, la mécompréhension ou l'évacuation de ces structures archaïques nous semblent déréaliser le symbole primitif qui sous-tend le mythe de Prométhée. Contrairement au cas d'Antigone, récupéré avec succès tant par la Résistance que par le féminisme, la récupération du mythe prométhéen ne peut être considérée comme une réactualisation contemporaine s'adressant spécifiquement au transhumanisme, tant cette récupération néglige la trace, ou les réminiscences, du fond symbolique de cette anthropogonie technique qu'est le mythe de Prométhée.

1. L'anthropogonie prométhéenne.

Mais que dit véritablement ce mythe, dont la réinterprétation va négliger la trace ? Il existe différentes versions du mythe prométhéen, dont l'importante analyse chronologique par Raymond Trousson¹²⁸¹ ne saurait être reproduite ici. Les plus connues sont issues du *Protagoras* de Platon, de la *Théogonie* d'Hésiode et de la tragédie en trois pièces *Prométhée enchaîné*, *Prométhée Porte-feu*, *Prométhée délivré* généralement attribuée à Eschyle¹²⁸². Bien que ces versions racontent différemment les événements du mythe, elles ont toutes en commun de proposer un récit *anthropogonique*, marquant la genèse de l'humanité par le don du feu aux hommes. L'allégorie qui fait date dans notre culture occidentale et qui est généralement utilisée en référence est celle du *Protagoras*. Le mythe prométhéen selon Platon est un récit dans lequel Épiméthée (« celui qui pense après ») oublie les hommes lors de la répartition des attributs du vivant. Prométhée offre donc à l'humanité mise à l'écart les dons volés du feu, de la sagesse et autres qualités de nature divine. Bien que sa néoténie native ait d'abord fait de l'homme un être incomplet par rapport aux autres animaux, l'attribution de dons par Prométhée est suivie par l'intervention de Zeus qui octroie à l'homme les sentiments de tempérance et de justice, afin qu'il modère ses pulsions guerrières. Ces derniers éléments sont essentiels à la gestion d'une cité (*polis*) ; ils fondent le pouvoir politique, lequel permet de s'organiser communautairement, de créer des institutions, de porter une opinion publique, etc. On trouve ici la parabole mythologique de l'accession de l'homme à l'art, donc à la technique et à la connaissance que symbolise le feu, et la justification de la nature divine du *dèmos*, étymon de « peuple », sur lequel s'appuie toute la démocratie athénienne. Ces circonstances vont distinguer l'homme des autres espèces, et c'est en cela que le mythe prométhéen est une anthropogonie. On comprend pourquoi cette version du mythe est parfois récupérée par le transhumanisme, puisque Prométhée est l'entité qui octroie à l'homme néoténique le pouvoir d'évoluer et de se perfectionner, d'où l'étymologie de son nom qui signifie « qui s'inquiète d'avance ; le prévoyant ». Mais cet élément n'est que partiellement repris dans la comparaison entre transhumanisme et prométhéisme : le mythe prométhéen est majoritairement récupéré par les détracteurs du transhumanisme, qui mettent au contraire en avant la mauvaise posture de Prométhée, puni par Zeus pour son hubris dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle. Ce sont les signes métapoétiques de cette version qui nous intéresseront majoritairement, afin

¹²⁸¹ (Trousson, 2001)

¹²⁸² (Eschyle, 1966; Hésiode, 2015; Méautis, 1960; Platon, 1970)

d'appuyer notre argumentaire suivant lequel le mythe de Prométhée ne propose pas d'allégorie mythologique pertinente qui soit applicable au transhumanisme. Mais d'abord, nous allons brièvement revenir sur les éléments du mythe qui sont mis en avant pour attaquer le transhumanisme.

Pour de nombreux auteurs, la puissance technicienne de l'homme et ses dangers sont indéniablement liés à un imaginaire d'inspiration prométhéenne. Certes, il peut être argué qu'en sous-titrant son *Frankenstein* « le Prométhée moderne¹²⁸³ », Mary Shelley reconduit immédiatement le mythe antique prométhéen à la punition. C'est quand le Dr Frankenstein imite le pouvoir d'engendrement de Dieu, par l'intermédiaire d'objets et méthodes techniques, qu'il crée le monstre et s'attire littéralement les foudres divines – un parallèle intéressant avec Zeus peut être effectué, dans cette foudre à la fois créatrice qui tombe sur le laboratoire, à la fois annonciatrice de la destinée maudite et de la destruction. Peut-être la version qui inspire les critiques anti-transhumanisme est-elle inspirée de Mary Shelley et de la force de son œuvre sur l'imaginaire occidental. La comparaison avec la punition prométhéenne sert ici de support à la critique qui veut faire du transhumanisme cette tentation hubristique, dont une force immanente devra assurer le châtement, si elle veut préserver l'humanité. On lit chez Jean-Marie Le Gall un rapprochement entre le savant (fou ?) faustien et Prométhée, qui sous-entend une approche du mythe prométhéen influencée par la figure de Frankenstein : c'est ce « Prométhée moderne » qui est un Faust jouant avec des forces au-delà des siennes. « Justement cette condition humaine de Faust ou de Prométhée permet d'affirmer qu'avec le transhumanisme, c'est l'humanisme qui meurt. Le transhumanisme est le déni de l'humanité et annonce la fin de l'homme¹²⁸⁴. »

Il existe une veine philosophique et sociologique cohérente qui consiste à opposer radicalement nature et transhumanisme, voire cherche à réactualiser une vision de l'humanisme classique, à

¹²⁸³ Dans le titre « Frankenstein ou le Prométhée moderne », la figure de Prométhée réfère explicitement au Dr Victor Frankenstein. En effet, l'appellation ou le surnom de Frankenstein n'est aujourd'hui étendue qu'à tort à sa créature, dont l'un des enjeux est précisément de ne pas avoir de nom. Dans sa série de romans, Dean Koontz ne s'y trompe pas en donnant à la créature le nom de Deucalion, fils de Prométhée. Mais un doute, essentiellement symbolique, subsiste sur l'identité de ce Prométhée sous-titré par Mary Shelley. Ce doute dépend selon nous de la façon dont l'histoire est perçue. Si Frankenstein passe auprès de son lecteur pour un mythe de la précaution insistant sur le châtement de Victor, le Prométhée est ce même Victor. La figure du jeune savant cherchant à connaître l'essence de la vie s'efface face à la figure hubristique de l'homme à la recherche du pouvoir des dieux, aveuglé par son ambition et devant en être puni. Au contraire, si le mythe passe pour une parabole des cruautés de la destinée, thème au demeurant emblématique de la littérature romantique, le Prométhée est la créature de Frankenstein. Elle est injustement punie du fait même de son existence inhumaine, qui l'enchaîne à sa condition malgré le bien-fondé de ses premières actions ne visant qu'à éloigner d'elle la solitude qui la retient prisonnière – comme Prométhée enchaîné à son rocher pour un crime qu'il n'a pas commis pour lui-même, mais pour sauver l'humanité.

¹²⁸⁴ (Le Gall, 2018, p. 51)

partir du sous-texte négatif que porte le mythe prométhéen. Pierre Hadot¹²⁸⁵ décrit la tentation prométhéenne de l'humanité d'utiliser la violence contre la nature pour révéler ses secrets, en opposant la figure du poète Orphée à celle du (technicien ?) Prométhée. Ce retour au dualisme langage-technique s'appuie sur l'interdit technologique faisant de la technique une force autonome et destructrice, exclue de la réalité culturelle de l'humain. Mais le mythe de Prométhée sert aussi de support à l'idée d'une pathologie de l'humanité, qui s'inscrit dans un ordre sociologique. Gaston Bachelard propose à ce titre le concept de complexe de Prométhée pour définir « toutes les tendances qui nous poussent à avoir autant que nos pères, plus que nos pères, autant que nos maîtres, plus que nos maîtres¹²⁸⁶. » Cette critique postmoderne de l'appropriation, dont nous avons également soulevé l'écueil à travers la conception instrumentale de la technique et des étants, vise aujourd'hui aisément le transhumanisme, par exemple chez Nicolas le Dévédec qui ramène le transhumanisme à la tradition du capitalisme¹²⁸⁷. Hans Jonas¹²⁸⁸ renvoie lui aussi à la figure prométhéenne pour évoquer les risques inconsidérés sur l'équilibre écologique, social et économique, auxquels mène l'inconséquence des comportements humains dans leur usage de la technique. Mais en définitive, c'est l'idée de Günther Anders d'une « honte prométhéenne d'être soi¹²⁸⁹ » qui fait date. Ce concept exprime le sentiment de faiblesse de l'homme qui, confronté à ses limites biologiques, se compare à la perfection de puissance qu'incarne la machine – dont il est pourtant le concepteur. Le désir d'imiter la machine, dont est aujourd'hui accusé le transhumanisme, résulterait de l'insatisfaction et de la frustration de l'homme envisageant un état machinique préférable, envisageant en quelque sorte une seconde anthropogonie. Ce besoin d'une trans-anthropogonie, d'une transition de l'humain au transhumain, renverrait donc au désir prométhéen de posséder le feu. C'est ce que prétend Stéphanie Chifflet en disant que les imaginaires technoscientifiques effectuent une « actualisation du mythe cosmogonique¹²⁹⁰ » où l'homme devient architecte et démiurge.

Si ces références ne renvoient pas directement au *Frankenstein*, qui aurait transformé la manière d'interpréter le mythe prométhéen en mettant en avant la parabole du châtement, elles s'appuient toutes (dont le texte de Mary Shelley) sur une interprétation du mythe gréco-antique qui tendrait quasi-exclusivement vers ladite parabole du châtement. On comprend en quoi le transhumanisme, qualifié de « Prométhée déchaîné¹²⁹¹ », est visé de façon récurrente par la récupération de ce mythe. Ses détracteurs en critiquent l'hubris démiurgique devant nécessairement être punie et mener à un grand malheur pour l'humanité, tout comme Prométhée fut châtié pour ce qui est généralement ramené à son arrogance, son insolence ou son orgueil – interprétation qu'il nous

¹²⁸⁵ (Hadot, 2004)

¹²⁸⁶ (Bachelard, 1992, p. 30)

¹²⁸⁷ (Le Dévédec, 2021; Lombard, 2022b)

¹²⁸⁸ (Jonas, 1990)

¹²⁸⁹ (Anders, 1956/2002)

¹²⁹⁰ (Chifflet, 2009, p. 66)

¹²⁹¹ (Le Bot et al., 2018)

faudra discuter. Mais quels sont exactement les liens analogiques permettant à ces auteurs d'assimiler non sans pertinence transhumanisme et prométhéisme ?

La première analogie qu'il nous faut mentionner tient à la posture dite démiurgique du transhumanisme, qui voudrait se faire comme maître de la matière via la technique et maître de la destinée humaine via ses propositions d'augmentation de l'homme. En symétrie évidente avec cette posture démiurgique, Prométhée a également l'apparence d'un créateur destinal. Il a fait les humains par le don du feu, par le premier artefact conduisant à la *technè*. Il ne crée pas l'humanité à proprement parler, mais il la crée humaine : c'est tout le principe de l'anthropogonie. D'une créature néoténique ne pouvant pas encore être associée à l'homme, Prométhée crée l'humanité en lui donnant la racine de son humanitas, le feu. Dès lors, l'humain devient lui-même, se poursuit lui-même, se perfectionne et évolue : il devient humain. La posture démiurgique de Prométhée est claire, et le parallèle avec le transhumanisme évident. À partir de cette analogie, le feu prométhéen fait de l'humanité ce qu'elle est, à savoir un créateur. La seconde analogie qui s'ensuit est le concept d'homme comme fabricant ou artisan, c'est-à-dire comme entité utilisant des objets techniques pour façonner son environnement. Cette figure de l'artisan serait issue du feu, qui symbolise le premier instrument technique grâce auquel l'homme a pu modeler la matière. Prométhée et l'homme sont donc *deux figures créatrices*, ce qui semble impliquer que ce qui arrive à l'un d'entre eux peut arriver à l'autre, et c'est précisément sur ce rapprochement que se fondent les détracteurs du transhumanisme lorsqu'ils récupèrent le mythe prométhéen.

En effet, nous l'avons dit, Prométhée est coupable d'hubris, de démesure entendue comme ce qui vient confronter les puissances divines. Il est donc puni par Zeus et son châtement est aussi célèbre que celui de Sisyphe ou de Tantale. Nous constatons que la posture prométhéenne est à double tranchant. Elle est d'abord liée à une posture créatrice, puis à une posture démiurgique qui ferait de l'homme un être tiraillé entre sa condition biologique et sa puissance technique. La morale étant que s'il venait à basculer dans cette exaltation démiurgique, et à vouloir user de la technique pour se transformer lui-même, il se ferait coupable d'hubris et en serait par conséquent puni. Prométhée est donc la figure d'une objection morale. Le désir sous-jacent de pénitence est à la base de cette récupération du mythe de Prométhée. Référer à Prométhée invite à l'abandon des violences faites contre le monde, l'environnement, l'animal, etc., mais également au renoncement de la honte associée à l'état actuel de l'humanité, qui imposerait d'en modifier la « nature ». L'idée de punition et l'importance de l'humilité traversent l'analogie entre mythe prométhéen et transhumanisme. Nous ne prétendons pas qu'il n'y a aucun fond de légitimité dans ces critiques, mais que la référence au mythe prométhéen est une véritable erreur de compréhension et d'analyse poétologique.

C'est cette posture morale même qui conduit selon nous à invalider le rapprochement entre transhumanisme et prométhéen. L'association de la posture démiurgique de Prométhée et de la posture artisanale de l'homme renverse totalement les symboles primordiaux de ce mythe. Pour nommer deux exemples, Prométhée n'est pas un humain, mais un Titan ; il est impossible de reporter le schéma de sa punition par Zeus sur le schéma d'une punition transcendante de

l'homme. Par ailleurs, Prométhée ne voulait pas le feu pour lui-même, mais il a été puni. C'est donc l'intermédiaire qui a été puni par les dieux, et non le coupable au sens large, c'est-à-dire les humains qui nécessitaient le feu pour commencer d'exister. Dans un cadre analogique cohérent, en ce qui concerne nos objets techniques et la façon dont nous les utilisons à notre avantage, ce serait pourtant au donateur d'être puni (un intermédiaire ?), et non au bénéficiaire du don technique (l'humain).

On voit aussitôt se dessiner un écueil : il est difficile d'assimiler le Prométhée du mythe prométhéen et l'homme du Grand Récit transhumaniste. Si l'allégorie ne fonctionne pas totalement, un discours à vocation axiologique, qui chercherait uniquement à produire un ensemble de valeurs pour encadrer le transhumanisme à partir du mythe prométhéen, n'en serait pas pour autant invalidé. Cependant, l'impossibilité d'associer le transhumanisme au mythe de Prométhée va selon nous au-delà de simples approximations analogiques.

Ce sont les ressorts des signes qui doivent être discutés pour répondre à cette question : le fond symbolique du mythe de Prométhée peut-il parler de transhumanisme, comme Antigone parle de féminisme ? C'est en étudiant les symboles structurant du mythe prométhéen que nous allons expliquer pourquoi, selon nous, le métadiscours de ce mythe ne peut s'appliquer au transhumanisme. En nous inspirant des analyses du signe et du symbole qu'entreprennent de délier, en les intriquant, les travaux de Gilbert Durand, nous allons présenter la symbolique archaïque omise derrière les discours se saisissant de la métapoétique prométhéenne et icarienne, pour ensuite introduire à notre tour une figure du mythe pouvant faire parole ou faire sens de la composition du Grand Récit transhumanisme, à savoir la figure dédaléenne. Nous verrons que le choix de cette image technique cherche à refléter le transhumanisme pour que le signifié et le signifiant qui en rend compte s'éclaircissent mutuellement, au lieu de s'exclure dans le parti-pris d'une intention métaphorique moraliste. Il nous reste à mentionner que nous ne rediscutons pas ici les éléments de notre article *Silence of the Idols: Appropriating the Myth of Sisyphus for Posthumanist Discourses*¹²⁹². Nous renvoyons à celui-ci pour les besoins d'une analyse complémentaire du mythe de Sisyphe, comme illustration du regard que pose le posthumanisme (et non le transhumanisme) sur la condition existentielle humaine.

2. Une métapoétique de la solarité.

Comme précisé, nous n'allons pas ici questionner le discours du mythe prométhéen. Nous n'allons pas comparer, par exemple, les apparitions de Prométhée chez Eschyle et Platon pour en tirer un moratoire éthique faisant sens et unité dans les deux versions, malgré les divergences

¹²⁹² Dans cet article, nous proposons une relecture du mythe de Sisyphe qui nous exempte des incompatibilités anthropocentriques et dualistes que l'on trouve dans le mythe prométhéen. Nous y montrons que Sisyphe est non seulement la représentation idéale du post-humain posthumaniste, mais qu'en observant de plus près l'interprétation qu'en fait Albert Camus, on peut produire une meilleure compréhension des perspectives posthumanistes dans leur ensemble. (Lombard & Umbrello, 2018)

narratives. Nous allons proposer une analyse du métadiscours que portent les symboles et les signes indissociables du mythe prométhéen (feu, aigle, etc.), afin de montrer en quoi ces signes construisent le fond primordial de la lecture du mythe. Selon nous, le dialecte que parlent ces signes ne peut être évacué par les apparences de la conclusion – conclusion qui ne finit d’ailleurs pas nécessairement par le châtement prométhéen, mais parfois par son pardon et sa délivrance. Il convient de ne pas lire le mythe gréco-antique de Prométhée à la façon dont nous lirions une fable de La Fontaine, dont la chute fait œuvre de morale et condense l’intégralité de la narration. Or, c’est de cette façon que le mythe est bien souvent lu ; notamment, dans le cas qui nous interroge ici, pour accuser le transhumanisme d’hubris prométhéenne ou le ramener à la honte prométhéenne d’être soi. Il est peu nécessaire de rappeler qu’en Grèce antique, la plupart des mythes et des mystères devaient ne pas pouvoir être lus, mais pouvoir être décryptés. Le fourmillement de symboles que l’on trouve dans les églises bâties au Moyen-Âge témoigne également du fait qu’à certaines époques, le signe devait parler plus que la langue. Il nous semble donc nécessaire de commencer par ce que nous dit Gilbert Durand des structures archaïques du mythe prométhéen.

Durand traite le mythe par symbole et par thème, non par figure emblématique. Cependant, on trouve chez lui une référence fondamentale à Prométhée, dont il fait au détour d’une phrase non pas un simple exemple mais un *archétype*.

Le héros solaire est toujours un guerrier violent et s’oppose au héros lunaire qui [...] est un résigné. Chez le héros solaire, ce sont les exploits qui comptent plus que sa soumission à l’ordre d’un destin. La révolte de Prométhée est archétype mythique de la liberté de l’esprit¹²⁹³.

Prométhée, nous dit Durand, est en tous points une figure *solaire* de l’imaginaire ; à la fois bien entendu car il donne le feu aux hommes, mais également parce qu’il fait montre de caractéristiques psychologiques diurnes : liberté de l’esprit, insoumission, don de soi, etc.

Ici, pour commencer par les évidences, le rapprochement entre Prométhée et transhumanisme penche plutôt du côté bénéfique de la balance pour le transhumanisme. On voit en relief l’ébauche de la mécompréhension profonde des structures anthropologiques du mythe prométhéen dont peuvent faire preuve les détracteurs du transhumanisme qui l’accusent de prométhéisme. Les qualificatifs de « libre d’esprit » et « insoumis » sont généralement valorisés, comme ce qui s’oppose à une règle infondée et individualise sa propre indépendance morale. La violence du héros solaire, que souligne Durand, vient à l’appui de cette disruption des cadres d’ordre et des normes figées. « On pourrait dire que la transcendance exige ce mécontentement primitif, ce mouvement d’humeur que traduit l’audace du geste ou la témérité de l’entreprise¹²⁹⁴. » Ne peut-on considérer que ce refus primitif, cette insatisfaction du réel et de ce qu’il peut apporter de plus, qu’il s’agisse du feu, de la technique, de l’immortalité, etc., est bien le schème psychologique transhumaniste primaire, incarné par ce surgissement d’une révolte camusienne contre l’absurde ?

¹²⁹³ (Durand, 1993, p. 179)

¹²⁹⁴ (Durand, 1993, p. 179)

Cependant, nous admettons tout à fait que l'on puisse critiquer cet aspect destructeur des systèmes préétablis, et accuser la dangerosité des idées transhumanistes en évoquant le mythe de Prométhée. Mais même à considérer ces éléments comme des défauts et à vouloir attaquer, par la référence à Prométhée, les périls où peuvent entraîner l'indépendance et l'insoumission transhumaniste, ces deux éléments ne sont que des caractéristiques du héros solaire. Ils n'en sont pas le substrat, ils ne désignent pas l'essence du mythe. La structure poétologique du mythe prométhéen ne repose pas sur le fait qu'il ne se soumette pas à l'ordre d'un destin, mais sur le fait qu'il soit *archétypal* de cette insoumission, de cette liberté de l'esprit ; c'est-à-dire sur le fait que Prométhée soit par essence un archétype solaire. L'insoumission n'est qu'un accident de la substance solaire prométhéenne, par quoi Prométhée est reconnu comme figure symbolique. Ce que nous pourrions appeler la *solarité archaïque* de Prométhée est totalement évacuée des discours accusant le transhumanisme d'hubris prométhéenne.

Or, cette solarité archaïque est précisément ce qui justifie le fond de l'anthropogonie prométhéenne. Cet élément explique l'intégralité du mythe prométhéen en nous permettant d'accéder à l'image isomorphe de la révolte prométhéenne. Sans lui, non seulement le mythe de Prométhée reste creux et inintelligible, mais également impossible à envisager : le mythe prométhéen et toute l'anthropogonie technique qu'il symbolise *prennent source* dans le fait que Prométhée soit une figure solaire, et cette disposition anthropologique du héros détermine le déroulé jusqu'à la chute du mythe – chute dont nous devons rappeler qu'elle n'est que provisoire, car le châtement de Zeus ne clot pas le mythe prométhéen. Le catalyseur, c'est-à-dire le principe interne au mythe qui meut son propre déroulé, qui convoque la confrontation et la chute au moment même où il se produit, n'est ni le vol du feu aux dieux ni le don du feu aux hommes, qui sont par ailleurs deux contenus narratifs bien distincts. Le catalyseur du mythe prométhéen tient en un élément d'apparence infime mais déterminant.

Comme nous le rappelle Gilbert Durand, ce Prométhée solaire par essence, le Prométhée d'Eschyle « en appelle au disque solaire qui voit tout¹²⁹⁵. » Le disque solaire qui voit tout est bien évidemment une épiclese de Zeus. Quand nous parlons du soleil, nous ne parlons pas de l'astre solaire et ne renvoyons pas Zeus, dieu de la foudre, à Hélios. Nous parlons ici de la solarité comme émanation de la toute-puissance divine. Attribuer ainsi la solarité comme symbole des principes premiers à Zeus n'est pas une excentricité de lecture (immergée dans la culture occidentale chrétienne) de notre part, mais au contraire l'élément sur quoi repose tout l'interprétation du mythe prométhéen que nous allons faire. À titre d'exemple, c'est également l'herméneutique que met en avant James George Frazer, en interprétant l'accouplement de Pasiphaé et de Zeus comme un « mariage du Soleil et de la Lune », célébré auparavant « sous forme de rite solennel par le roi et la reine de Cnossos [Crète], qui portaient respectivement le

¹²⁹⁵ (Durand, 1993, p. 171)

masque d'un taureau et d'une vache¹²⁹⁶. » Il n'est donc pas nouveau de concevoir Zeus comme cette solarité omnipotente.

Pour reprendre notre analyse, nous disions que le Prométhée d'Eschyle « en appelle au disque solaire qui voit tout¹²⁹⁷. » C'est donc qu'il y a *deux* figures archaïques solaires dans le *même* mythe, dans ce mythe prométhéen : tout d'abord le héros solaire, Prométhée lui-même, puis le disque solaire qui voit tout. Or, et ceci aura son importance par la suite, le disque solaire est symboliquement une figure *totale* dont la forme ronde, que l'on retrouve dans la forme de l'œil, symbolise la complétude et l'omniscience. L'œil solaire est en même temps l'œil triangulaire de la Providence, cet œil omniscient que l'iconographie entoure de rayons de lumière ; c'est le symbole de la justice, l'œil qui voit les crimes et les absout ou les punit. L'appel de Prométhée à Zeus, le « disque solaire qui voit tout », c'est l'appel à Dieu dans notre culture chrétienne. Dieu qui connaît les crimes, pardonne à la confession, détermine entre paradis et enfer l'au-delà des hommes. De façon générale, l'appel au disque ou à l'œil solaire est une forme d'appel à la divinité primordiale dans de nombreuses systèmes mythologiques et religions : Dieu pour la religion chrétienne, Zeus dans le mythe gréco-antique, ou encore Odin, dieu principal du panthéon nordique, qui sacrifia un œil pour boire du puits de la connaissance¹²⁹⁸. On retrouve ici avec intérêt la mention d'un œil à chaque fois *unique* – qu'il s'agisse d'une unicité physique (Odin borgne) ou symbolique (Dieu représenté dans l'iconographie comme ce triangle doré surmonté d'un œil, ou Zeus ramené à un unique « disque » qui pourtant « voit tout »). Cette unicité renvoie bien entendu au fait qu'aucun être ne pourrait surpasser la totalité unique du dieu en ayant « deux yeux », mais également au fait que rien n'atteint jamais le dieu en ayant « ne serait-ce qu'un œil », puisque cet œil est toujours celui du dieu primordial du système religieux ou mythologique considéré. La puissance visuelle illimitée est l'attribut de la divinité, dont l'œil unique est un signe ; tout comme le fait d'être borgne est le symbole ancien d'une clairvoyance d'ampleur magique ou spirituelle¹²⁹⁹.

Ainsi, il nous faut retenir de ces éléments que Prométhée, figure archaïquement solaire elle-même, en appelle à la figure solaire primordiale du panthéon gréco-antique duquel il appartient, Zeus. Mais nous avons dit que Prométhée, précisément parce qu'il est un archétype solaire, possède certaines caractéristiques diurnes comme l'insoumission et la liberté de pensée. Il est

¹²⁹⁶ (Frazer, 1998, p. 64) Pasiphaé (« celle qui brille sur tout ») est en effet une « épiclèse de la lune » (Gourmelen, 2010, p. 8), associée à Séléné et vénérée dans le sanctuaire oraculaire de Thalame en Laconie selon la *Description* de Pausanias (Pausanias, 1814/2002, Livre III, 26, 1).

¹²⁹⁷ (Durand, 1993, p. 171)

¹²⁹⁸ « Sous la racine dirigée vers les géants du givre se trouve Mimisbrunn [fontaine de Mímir], qui recèle la sagesse et l'intelligence. Celui qui possède cette source s'appelle Mimir : il est très savant, car il y boit à l'aide de la corne appelée Giallarhorn. Alfadr [Odin] vint à la source et demanda à en boire une gorgée, mais il ne l'obtint pas avant d'avoir mis en gage l'un de ses yeux. » (Sturluson & Dillmann, 1991, p. 46)

¹²⁹⁹ (Chevalier & Gheerbrant, 1997a)

donc étrange de mentionner cet appel à Dieu, qui impliquerait que Prométhée attend le jugement de son acte. Prométhée est déjà solaire, c'est précisément pour cela qu'il a volé le feu. Le refus du fatalisme divin qui devait contraindre le destin des hommes à la privation, par l'imprévoyance d'Épiméthée, lui est inhérent. Pourquoi l'insoumis en appelle-t-il donc au disque solaire ? Pourquoi Prométhée s'adresse-t-il à la figure solaire par excellence, celle de Dieu, alors qu'il symbolise primitivement le refus de l'oppression hiérarchique divine ?

L'appel de Prométhée à Zeus n'est pas l'appel du suppliant et du « résigné », figure lunaire selon Durand, qui attend d'être jugé pour ses crimes – bien au contraire. Cet appel du héros solaire au disque-solaire qui voit tout est une révolte, l'acte archétypal de l'insoumis qui s'élève contre ce qu'il sait devenir son oppresseur. L'appel du solaire au solaire représente donc la confrontation céleste de deux égaux. Égaux en théorie, bien entendu, car la solarité archaïque du héros Prométhée ne peut être comparée à la solarité totale de Dieu. Comme nous l'avons mentionné, le soleil est un symbole univoque. Le soleil est l'hypostase par excellence des lumières ouraniennes, qui personnifient le divin céleste et dont les attributs d'omnipotence, d'omniscience et d'éternité en font une figure unique qui règne sur le monde céleste et terrestre. Comme le souligne Gilbert Durand, « il semble bien que le soleil signifie d'abord lumière et lumière suprême¹³⁰⁰. » Dans la tradition chrétienne également, le Christ est un symbole solaire d'ascension vers Dieu, comme le démontrent les rapprochements entre le Christ et le Sol justitiae, le Sol invictus, le Sol salutis, sans compter les relations entre le soleil et les événements de l'histoire du salut (ascension et parousie, etc.).

Par conséquent, l'appel de Prométhée-solaire au disque solaire brise l'unicité de la lumière divine. Prométhée fait du soleil divin, en adressant sa propre solarité à Zeus, une figure bicéphale. Sa démarche instaure un dédoublement janusien du soleil. Prométhée s'élève presque au rang du dieu par son appel et c'est pour cela, et non pour son acte anthropogonique, qu'il tombe sous son courroux. En effet, la figure gréco-antique de Zeus est une figure anté-christique de Dieu, une figure anthropomorphe plus proche du dieu de colère de l'Ancien Testament que du Nouveau. Ainsi, la punition du héros solaire par le disque solaire dans le mythe prométhéen, c'est d'abord le châtement de colère du dieu. Non pas du dieu dont on a contredit les ordres, mais du dieu contre lequel on a élevé sa propre solarité, du dieu qu'on aurait pu vouloir détrôner en s'en rapprochant dangereusement – un schème mythologique classique au demeurant qui nous renvoie par exemple au mythe de Babel.

Prométhée a voulu tester sa propre solarité contre celle de Dieu en cherchant à décider du destin des hommes, en montrant qu'il pouvait peut-être décider du destin des hommes, lui aussi. Destin que Dieu avait pourtant déjà déterminé en approuvant (ou ne désapprouvant pas) l'imprévoyance d'Épiméthée. Prométhée s'est fait destinal comme le dieu, en apportant le feu aux hommes et en initiant l'humanisation mythologique, l'anthropogonie technique. Or, se faire *destinal* comme le dieu ne revient pas simplement à accomplir une tâche que le dieu considérerait comme finie (la distribution des qualités aux hommes et animaux). Cela revient à confronter la solarité divine,

¹³⁰⁰ (Durand, 1993, p. 167)

c'est-à-dire à chercher l'*éternité* divine qui est au principe de cette solarité totale du Dieu. Nous expliquerons cet élément sous peu.

Car ce n'est pas le fait de déléguer le destin des hommes qui pose problème à Dieu, dans cette confrontation. Peu importe que Prométhée apporte à l'homme, alors animal parmi d'autres, des crocs, des griffes ou une carapace, voire le feu. Après tout, l'homme aurait dû posséder comme tous les animaux des caractéristiques propres. C'est d'ailleurs pour effectuer cette tâche que Zeus délègue un fragment de sa puissance totale à Épiméthée et Prométhée. Mais s'il avait accepté cette délégation, qu'aussitôt il accorde à son frère d'ailleurs, le visage de Prométhée aurait été un visage lunaire. Si c'était lui qui avait réparti les qualités parmi le vivant, Prométhée aurait eu le visage lunaire du résigné, avec les caractéristiques de soumission et d'obéissance qu'on lui attribue. C'est à Épiméthée d'avoir un visage lunaire en prenant la charge de la délégation. Car Épiméthée est effectivement la figure du mythe prométhéen qui possède un visage nocturne. Il est imprévoyant et résigné à l'ordre divin, certes. Mais surtout, il est mêlé de façon récurrente aux archétypes des symboles nocturnes : sa femme Pandora, que Prométhée refuse au contraire, et sa jarre¹³⁰¹. Or ce visage lunaire qui ne le menace pas dans sa solarité ne dérange aucunement Dieu, preuve en est qu'Épiméthée répartit mille caractéristiques issues de Dieu durant la Création, sans en recevoir le moindre tourment. Zeus réprouve la solarité prométhéenne, dont il ne peut accepter l'ascension face à sa solarité totale, mais il n'a nul besoin de réprouver la nocturnité archaïque d'Épiméthée.

Parce qu'il est solaire, Prométhée refuse d'abord cette délégation de puissance qui l'obligerait à répartir les qualités du divin, puis refuse l'autorité destinale de Dieu lorsque celui-ci accepte la nudité épiméthéenne de l'homme. Prométhée ne fait montre là que d'attributs parmi lesquels sa liberté de pensée. Mais voici le catalyseur, car Prométhée appelle le disque divin et montre sa substance primaire : il montre son visage solaire à l'Œil qui voit tout, sachant que le dieu verrait cette solarité qui dédouble la sienne. Nous pouvons affirmer que l'anthropogonie technique *repose toute entière* sur la solarité archaïque de Prométhée, et non sur des attributs secondaires comme son insoumission ou le châtement qui en résulte.

Mais encore faut-il bien comprendre ce châtement lui-même et, sans l'évacuer du mythe, ne pas le reléguer au statut d'une parabole éthique. Il faut donc éviter de considérer le châtement de Prométhée comme « la chute » du mythe, car bien souvent le châtement est entendu comme la morale d'une fable qui serait condensée dans la punition de l'hubris. Il ne s'agit pas simplement de prétendre que Prométhée commet un acte hubristique duquel il est puni. Rappelons qu'Eschyle avait prévu trois pièces dont *Prométhée enchaîné* n'était que le premier versant, et le seul qui nous soit parvenu intact. Nous n'avons aucune trace du *Prométhée porte-feu*. Quant au dernier pan, *Prométhée délivré* ou *délié*, il doit narrativement être considéré comme la fin et la « chute »

¹³⁰¹ Dans la classification isotopique des images qui condense l'analyse de ses travaux sur le fond anthropologique de nos imaginaires, Gilbert Durand rappelle que la Coupe (ou jarre) est la carte de tarot affiliée aux images de polarité nocturne et de structure mystique, dont la femme est l'un des plus communs archétypes substantifs. (Durand, 1993, p. 506-507)

véritable du mythe. Cette chute, dont nous reparlerons, est bien souvent oubliée pour les besoins de la métaphore : la punition de Prométhée par Zeus offre une morale toute trouvée aux détracteurs du transhumanisme voulant en critiquer la tendance hubristique. On doit pourtant considérer que *Prométhée enchaîné*, précisément parce qu'il ne fait qu'introduire les éléments fondant cette trilogie mythologique, contient également le catalyseur du premier événement disruptif : le châtement. Par conséquent, contrairement à ce qui est souvent entendu, la punition divine n'est pas la conclusion de l'hubris prométhéenne mais au contraire l'introduction du *drâma* prométhéen. Cette introduction contient la raison du châtement, la solarité de Prométhée, qui mène au terme du *Prométhée délivré* à l'absolution et à la libération de Prométhée par Héraclès. Mais au-delà de la récupération problématique du châtement prométhéen en une morale à but axiologique, les éléments symboliques de cette punition divine elle-même doivent être décryptés.

Selon nous, l'élément qu'il est nécessaire de traiter sous l'angle métapoétique du signe, et non de la narration, tient en la répétition de la punition divine. Car nous avons dit que le soleil est l'hypostase par excellence des lumières ouraniennes ; il n'est pas étonnant dès lors qu'Ouranos soit le père de Cronos qui, une fois associé à son paronyme Chronos, incarne dans les traditions orphiques la divinité primordiale du temps dont les parties sont « les enfants du Tout ». On sait également que la mythologie grecque fait de Zeus, dont nous mettons en avant la solarité totale et l'éternité divine, le fils de ce même Cronos. L'éternité, comme attribut de la solarité, est mise en avant dans le mythe gréco-antique comme prérequis du divin.

Or, Prométhée est attaché en haut du mont Caucase, à une roche qui est à la fois sa tombe et son berceau, lesquels sont des images nocturnes. Prométhée est donc indéniablement puni dans sa solarité, et littéralement enchaîné aux symboles lunaires qui ne lui sont pas inhérents – on retrouve un procédé allégorique identique avec Sisyphé qui pousse sa roche. Ainsi lié, Prométhée voit son foie se faire dévorer chaque jour par l'Aigle du Caucase qu'envoie Zeus, foie qui repousse chaque nuit. Trois boucles temporelles sont donc mobilisées ; la régénération corporelle du foie immortel de Prométhée, le va et vient de l'aigle et le cycle jour-nuit. Le symbole de la répétition ou de la résurrection est ici extrêmement fort, et il ne s'agit pas uniquement d'un élément narratif visant à appuyer la violence de ce châtement. La répétition de la punition de Prométhée n'est pas une parabole voulant montrer que les conséquences négatives aux actes ne finissent jamais, ni n'est issue du contentement de Zeus voulant faire perdurer son mal, ou autre conclusion morale qui pourrait être tirée du mythe s'il ne s'agissait que d'une fable. Au contraire, seules les formes fixes perdurent, c'est-à-dire les formes vivantes et mortes, qui perdurent dans la vie ou dans la mort. Zeus n'a pas fait de Prométhée une forme fixe perdurant dans la vie ou dans la mort, il ne l'a pas rendu humain donc mortel ni ne l'a envoyé dans le Tartare pour indiquer sa mort. Il n'y a ni perduration ni perpétuation chez Prométhée, mais répétition, réactualisation de sa situation d'éternité. Ainsi, même lorsque Prométhée passe du héros solaire à l'ébauche d'un mythe nocturne (enchaîné à la roche), il ne peut jamais totalement se défaire de la solarité qui a provoqué la punition. C'est en elle que se trouve la source et la justification de la répétition de son châtement. La punition ne doit se répéter que parce que la faute perdure, parce que la solarité de Prométhée est indissociable de son visage et qu'elle appelle l'Œil qui voit tout. C'est son foie le

jour, c'est-à-dire son foie solaire, qui est dévoré ; son foie lunaire, régénérant la nuit, n'est pas une confrontation au dieu. Rappelons que le foie, associé au fiel, est un symbole de colère comme de courage, donc de révolte. La perspective chrétienne renforce cette interprétation : Saint Jean de la Croix lie le foie « à la mémoire, à la mort de l'âme, à l'entière privation de Dieu¹³⁰². » La dévoration du foie serait bien un refus de mémoire, un refus de la solarité archaïque, de la part du dieu abandonnant Prométhée. Prométhée est donc bien une figure solaire par essence. Il ne peut pas échapper cette solarité qui chaque jour se réactualise (le foie régénérant) malgré la punition divine. Ce foie se reformant tous les jours, c'est la mémoire de sa faute qui lui revient. Prométhée n'échappe donc pas à la *circularité* solaire, circularité que l'on retrouve dans la rondeur des signes du soleil et de l'œil et qui est base de l'opposition entre les deux solarités que sont Prométhée et Dieu. Cette circularité est un symbole d'infinie résurrection ou d'éternel retour¹³⁰³. À la fois ni vivant ni mort, Prométhée fait circularité dans le schème de la renaissance ; non seulement avec la répétition temporelle de sa punition quotidienne par l'aigle allant et venant, mais également avec la régénération de ses organes lors d'un cycle jour-nuit, réconciliant les éléments poétiques diurnes et nocturnes de sa nouvelle solarité, teintée par la punition nocturne.

Voilà en quoi Durand peut à présent le désigner sous ce terme paradoxal : « Prométhée le maudit¹³⁰⁴. » Le maudit, cette structure métadiscursive que réintègre Durand, n'est-elle pas étonnante de la part d'un héros *archaïquement* solaire ? Pourtant, c'est exactement ainsi qu'il faut lire toute isomorphie de la malédiction. Une malédiction, c'est l'*arkhê* solaire châtiée qui fait du héros une figure *luni-solaire*. Exactement telle qu'on la trouve dans l'œuvre de génie de Nerval, *El Desdichado*¹³⁰⁵, qui nous présente ce « Ténébreux » dont « [la] seule Étoile est morte » et qui « porte le Soleil noir de la Mélancolie. » Ce déshérité (*desdichado*) est un archétype du maudit. C'est une figure auparavant solaire (étoile, soleil) qui est à présent plongée dans le registre nocturne (mort de l'étoile, solarité noire) et doit reprendre des symboles isomorphes lunaires. Sans même insister sur l'évidence du thème de la répétition cyclique et de la renaissance de ce héros qui « deux fois vainqueur [a] traversé l'Achéron », dieu-fleuve des Enfers.

Et qu'est-ce qu'un déshérité, sinon ce fils que le père ne reconnaît plus ? Or n'avons-nous pas la même figure du déshérité primitif dans la religion chrétienne, la figure de ce héros solaire maudit par le père : celle de Lucifer ? Lucifer que Dieu renie et dont le nom signifie littéralement porteur (*ferre*) de lumière (*lux*), comme Prométhée aurait pu être nommé si le mythe chrétien avait éclairé le mythe gréco-antique ? Voilà pourquoi Prométhée, même maudit par la solarité divine, ou précisément parce qu'il est maudit, s'insère dans un cycle réconciliant les contraires, ce qui enjoint Durand à rapporter cette citation que : « Tous, Vigny et Soumet, Infantin et Proudhon, Esquirois et Eliphas Lévi et après eux, mais avec quel éclat, le poète de *La Fin de Satan* ont répété

¹³⁰² (Chevalier & Gheerbrant, 1997b)

¹³⁰³ (Eliade, 1949a)

¹³⁰⁴ (Durand, 1993, p. 336)

¹³⁰⁵ (Nerval, 1968, *El Desdichado*)

la même antienne : "Satan est mort, renais, ô Lucifer céleste !" ¹³⁰⁶ » Il est inévitable que l'intuition du rythme cyclique luni-solaire aille de pair dans tous ces registres métopoétiques. Il nous faut encore reprendre cette expression qu'adresse Durand à la lune et qu'il faut également dédier au soleil pour d'évidentes raisons analogiques : la solarité de Prométhée, « non seulement est le premier mort, mais encore le premier mort qui ressuscite ¹³⁰⁷. » Cette conciliation des contraires fait de Prométhée celui qui meurt en Satan nocturne, après avoir défié la solarité de Dieu, mais aussi celui qui ressuscite en Lucifer céleste : en ce porteur de lumière à proprement parler. Pas uniquement celui qui (ap)porte la lumière à l'homme, mais bien celui qui la porte en lui. Étant cette figure luni-solaire, Prométhée récupère cycliquement sa solarité maudite.

Le rapprochement qui peut être fait entre Prométhée et Lucifer n'est pas uniquement sémantique, mais bien poétologique, comme un second exemple peut en témoigner. Une autre image du mythe doit être analysée un instant, en toute sa parole métastructurelle. L'Aigle du Caucase qui vient chaque jour dévorer le foie du corps prométhéen est un animal paradoxalement « désanimalisé ¹³⁰⁸ » par toute la tradition allégorique, étant donné la facilité avec laquelle certains volatiles (hibou, colombe, corbeau, coq, vautour, etc.) deviennent des symboles. L'aigle, si peu aigle qu'Eschyle l'appelle « le chien ailé de Zeus ¹³⁰⁹ », n'est bien le signe que de la punition divine et le rappel constant de la main du dieu qui peut dévorer l'impudent. L'aigle est un rappel de la puissance hiérarchique primitive et « royale ¹³¹⁰ » comme le dit Durand, royale c'est-à-dire à nouveau solaire, selon lui. L'outil ascensionnel, c'est bien l'aile et c'est par l'aile de l'aigle qui l'assaille au rocher enchaîné, aigle qui s'envole à nouveau, avant de revenir, que la puissance solaire de Zeus s'affirme cycliquement sur Prométhée. Prométhée-solaire, en appelant l'Œil qui voit tout, est métaphoriquement monté au niveau du dieu, et son enchaînement au rocher l'empêche de s'enfuir de cette confrontation avec l'ascension qui lui est toujours refusée. On peut noter que Bachelard, selon Gilbert Durand, ébauche une ptéropsychologie de l'imaginaire « où convergent l'aile, l'élévation, la flèche, la pureté et la lumière ¹³¹¹ » (divine), dans une constellation de symboles monarchiques et ignés.

Or, nous pouvons à présent remarquer que c'est la rivalité entre le serpent et l'oiseau qui vient dramatiser et verticaliser la grande image cosmique de l'Arbre, arbre de la connaissance ou Yggdrasil, c'est-à-dire arbre unissant et distinguant les royaumes terrestres et célestes, arbre « dans lequel niche toute la création, la vipère au pied, l'aigle au sommet ¹³¹². » Or, si dans le mythe de Prométhée l'aigle est le dieu ou la main du dieu, de la punition divine, Prométhée est

¹³⁰⁶ (Cellier, 1954, p. 58; Durand, 1993, p. 337) Le poète de *La Fin de Satan* est bien entendu Victor Hugo, qui exprime le pardon divin par ces vers mémorables : « Et j'efface la nuit infâme, et rien n'en reste./Satan est mort, renais, ô Lucifer céleste ! »

¹³⁰⁷ (Durand, 1993, p. 337)

¹³⁰⁸ (Durand, 1993, p. 145)

¹³⁰⁹ (Eschyle, 1966 v. 1021-1022)

¹³¹⁰ (Durand, 1993, p. 154)

¹³¹¹ (Durand, 1993, p. 145)

¹³¹² (Durand, 1993, p. 395)

reflété en miroir par le serpent, par la figure du tentateur transgressif. Dans notre imaginaire occidental chrétien, le serpent symbolise automatiquement le Satan¹³¹³ serpentesque et Eve qui s'en fait l'intercession, en offrant de sa main le fruit de connaissance aux hommes : catalyse de l'anthropogonie chrétienne s'il en est ! On remarque que la main intercédante d'Eve est celle qui manque au serpent, l'un des rares animaux à ne rien posséder qui puisse lui tenir lieu de « patte » pouvant faire don.

Ici, nous référons bien entendu au récit primitif de la chrétienté qu'est la sortie du jardin d'Eden, et non à sa substitution par Saint Augustin en un énième thème du péché, thème pour lequel la tradition chrétienne occidentale lui doit beaucoup : on se souvient que la division des fautes de l'humanité en sept péchés capitaux provient également de Saint Augustin. En convertissant le récit de la sortie du jardin d'Eden en un retentissant Péché originel, Saint Augustin rabat le mythe sur la morale. Le mythe de la chute anthropogonique, qui fait passer l'homme de l'éternité du jardin divin au temps fini de la mortalité terrienne, est rabattu sur une parabole prônant la vertu charnelle. Gilbert Durand fait également la remarque importante de cette banalisation du récit de la sortie du jardin d'Eden, qui tend à ne plus figurer qu'une fable morale priapique.

On a substitué à la connaissance de la mort et à la prise de conscience de l'angoisse temporelle, comme catastrophe fondamentale [c'est-à-dire ouvrant l'homme à l'horizon de la finitude, donc à la structure ontologique fondant l'existence humaine et marquant les mythes anthropogoniques], le problème plus anodin de la "connaissance du bien et du mal" qui, peu à peu, s'est grossièrement sexualisé [...] sous l'influence d'un courant ascétique pessimiste¹³¹⁴.

Cette fable morale n'est aujourd'hui qu'une démonstration des péchés capitaux augustinien (orgueil, avarice, luxure, paresse, etc.) bornée au paroxysme d'un événement mythologique sexualisé, la femme-serpent qui croque la pomme et introduit comme Pandora mille maux sur l'humanité à venir, parmi lesquels la pudeur, le sang, la violence, etc. En dehors de ne figurer qu'une pâle esquisse du dessin contenu dans le mythe originel, nous constatons avec Durand que cette modification augustinienne est en même temps une « banalisation¹³¹⁵ » de l'anthropogonie « qui par-là s'éloigne de son sens archétypal primitif touchant à la destinée mortelle de l'homme¹³¹⁶. » C'est ainsi qu'il faut la rapprocher du mythe prométhéen, et critiquer en même temps le bien-fondé d'une banalisation de l'anthropogonie prométhéenne, aujourd'hui rabattue sur le schème de la découverte des outils et de l'hubris technique.

¹³¹³ Dans une intéressante analyse étymologique, Daniel E. Gershenson rapproche par ailleurs le nom de *Titan*, « celui qui habite dans les cieux », de l'hébreu *Satan*. (Gershenson, 2002)

¹³¹⁴ (Durand, 1993, p. 127)

¹³¹⁵ (Durand, 1993, p. 127)

¹³¹⁶ (Durand, 1993, p. 127) Sur le procédé de l'imagination qu'est l'euphémisation, en particulier ramené à la féminisation des symboles, par exemple avec Eve et la pomme de la finitude qui devient pomme de la sexualité, Durand suppose que « l'euphémisation du Destin, par l'érotisme, est déjà tentative au moins verbale de maîtrise des périls du temps et de la mort, est déjà sur la voie d'un renversement radical des valeurs de l'image. » (Durand, 1993, p. 128)

Il est ainsi fait de signes qui rentrent normalement dans le schéma infernal chrétien les « ailes d'or¹³¹⁷ » du progrès. L'opposition semble nette entre cette réhabilitation des images sataniques dans la métapoétique prométhéenne d'une part, et la chrétienté post-augustinienne marquée par le mythe des péchés capitaux de l'autre. Or, cette opposition soi-disant nette n'est qu'illusoire, quand on trouve chez Saint Augustin le détail de la *felix culpa*, l'heureuse faute ! La *felix culpa* dont est issue l'anthropogonie est inséparable de l'intercession d'Eve mais également de celle de Prométhée. Dans la théologie chrétienne, la *felix culpa* fait de l'événement malheureux qu'est la chute originelle le déclencheur de résultats heureux, notamment la rédemption de l'humanité par le Christ. On la trouve dans un célèbre passage de l'*Exsultet*, *O felix culpa quae talem et tantum meruit habere redemptorem* [« O heureuse faute qui nous a valu un si grand, si glorieux rédempteur »], mais également chez Saint Ambroise et Saint Augustin. Par conséquent, même dans un système augustinien, la figure satanique de celui (en l'occurrence celle) qui confronte la solarité divine fait émerger à terme le symbole de la (re)naissance de l'humanité, dont est intégralement parcouru le mythe prométhéen.

Tout comme Eve dans le mythe chrétien, Prométhée dans le mythe grec se fait l'intercession du signe anthropogonique (fruit ou feu) en apportant les lumières janusiennes de la connaissance divine aux hommes. Dédoublement bicéphale de la solarité pour lequel le coupable solaire (Eve ou Prométhée) est puni dans les deux mythes, et par quoi commence toujours le voyage de l'anté-humain figé dans l'immobilisme de l'*aevum*¹³¹⁸. En s'extrayant de l'*aevum*, l'anté-humain est mis en dehors de cette semi éternité et vient s'insérer dans le « temps originel¹³¹⁹ », le temps de l'homme. L'homme s'ouvre à l'horizon de la mortalité en entrant dans ce temps fini, comme Adam et Eve deviennent mortels en sortant du jardin d'Eden.

On comprend mieux le sens du rapprochement entre le rôle de Prométhée et celui de Lucifer et Eve, comme *arkhê* solaire venant fragmenter la solarité divine pour créer à partir de cet éclat, de cette graine (le feu ou le fruit), une anthropogonie permettant à l'anté-humain de passer au temps originel humain. Ici, comme nous le disions, ce rapprochement est à la fois sémantique et poétologique, de sorte qu'il en dit long sur la forme de savoir que fait passer le mythe

¹³¹⁷ (Cellier, 1954, p. 206)

¹³¹⁸ Dans la tradition scolastique, la durée est un genre divisé en espèces qui désignent le mode par lequel un être persévère dans l'existence. Elle comprend trois espèces distinctes : le temps, l'*aevum*, l'éternité. L'*aevum* est un état d'existence intermédiaire entre l'éternité parfaite et achevée, propre à Dieu, et l'expérience matérielle du temps. L'*aevum* est donc une durée qui n'implique pas l'existence, et qui est immuable et permanente tout en pouvant évoluer. Les anges, les saints dont la vie est achevée, Adam et Eve avant leur sortie du jardin d'Eden, expérimentent le temps de l'*aevum*. (d'Aquin, 1984, Question 10, Articles 5-6) Ici, nous comparons l'*aevum* du jardin d'Eden chrétien, à celui de l'homme gréco-antique antérieur au feu prométhéen, qui se trouve entre deux états temporels – l'un immuable de sa création, l'autre matériel du temps fini.

¹³¹⁹ Rappelons que pour Françoise Dastur, « l'homme existe comme temporalité finie, et c'est cette temporalité finie qui est le temps originel. » (Dastur, 2007b, p. 16)

prométhéen. Car bien que nous ayons pu proposer un rapprochement légitime de Lucifer et de Prométhée grâce à l'élément solaire, et ayons pu les nuancer en dédoublant Lucifer en Lucifer céleste et en Satan, le rapprochement instinctif qui se fait entre ces deux figures dans notre culture occidentale chrétienne est bien différent. Rapprocher la figure de Lucifer de celle de Prométhée n'implique rien d'autre, dans l'Occident chrétien, que la réduction du mythe d'émancipation solaire (tant de l'anthropogonie de Prométhée que de la rébellion luciférienne) à l'hubris qui tombe nécessairement sous le coup de la punition divine. Autre exemple d'une « banalisation¹³²⁰ » dommageable du mythe faisant voyage dans les diverses cultures qu'il traverse. Mais de quelle punition s'agit-il exactement ? Car ce qui compte ici, nous l'avons dit, n'est pas la cruauté du châtement, mais sa répétition qui induit un rythme cyclique passant de symboles diurnes aux symboles nocturnes, et réitérant.

Nous l'avons dit, et cela est fondamental, c'est parce que Prométhée n'est pas un humain mais un Titan, participant déjà du registre mythologique auquel ne s'appliquent pas les lois du temps fini, qu'il peut rentrer dans cette circularité de la résurrection. Par principe, Prométhée le Titan est de l'ordre des amortels. La question du temps est ici primordiale, car seul ce qui appartient à la temporalité finie peut ressusciter – ce qui ne semble pas être le cas de Prométhée. Le thème de l'éternité divine et le cycle de la résurrection comme interface entre ce qui ressort du monde céleste et ce qui ressort du monde terrestre est un métadiscours classique, incarné ici par Prométhée, et dans la religion chrétienne par la mort et la résurrection du Christ. Dans le cas qui nous préoccupe, la régression est un mauvais moment qui s'annule en passant, par le recommencement du temps. Ainsi, pour renaître et ressusciter comme le fait tous les jours Prométhée, il faut être inclus dans le temps. C'est cette inclusion dans le temps qu'opère Zeus, fils de Cronos, en l'enchaînant : le dieu ne l'enchaîne pas à un rocher, mais au rocher comme figure de la pesanteur, comme figure du poids du temps – on peut penser à Atlas portant le monde comme une roche sur ses épaules. Prométhée ne peut se dégager de l'enchaînement au cycle temporel de sa nouvelle condition, cycle temporel mythologiquement représenté par la boucle jour-nuit et dévoration-régénération de son foie. Il faut imaginer Prométhée (qui devient) vieux. Cette circularité du châtement prométhéen l'inscrit dans un temps humain, c'est-à-dire fini et dont on peut mesurer le passage (jour-nuit) en le réincarnant tous les jours. En effet, on peut difficilement faire symbole plus proche de la mort que la dévoration, pour un Titan quand on sait que Cronos mangea ses enfants. Cette dévoration fait donc figure de mort quotidienne qui fait de Prométhée un être symboliquement fini, pris dans une temporalité close. Mais la punition prométhéenne se caractérise par sa circularité, du fait qu'il reste une figure archaïquement solaire malgré le châtement. Sa réincarnation quotidienne, signifiée par son foie régénérant, l'extrait donc du temps mortel que connaît l'homme et le réinsère dans un temps semi-divin, qui peut faire circularité et ouvre la porte à la résurrection. Cela ne le réintègre toutefois pas au temps total du dieu qu'il a confronté. Ce temps total, ce temps « atemporel » pourrions-nous dire, est une éternité achevée qui ne passe pas ni ne change. Prométhée le maudit est donc fait renaissant par Zeus. Il

¹³²⁰ (Durand, 1993, p. 127)

n'est pas juste tué et annulé dans sa solarité. Sa solarité archaïque est préservée mais tous les jours elle est rappelée à la mort de la punition, au retrait des organes, aux symboles nocturnes des ténèbres, de la solitude, de la montagne et des roches. Et ceci afin que soit bien marquée la différence ontologique entre le héros solaire et le disque solaire ; cette différence intrinsèque et immanente d'une solarité prométhéenne tournant son visage vers la solarité totale du dieu. C'est dans cette *mesure du temps* que gît la punition prométhéenne. La dévoration du foie est un symbole de mortalité réactualisée, pas de souffrance comme le laisse à penser notre point de vue trop humain sur ce châtiment. Le va et vient de l'aigle n'est pas simplement là pour recommencer la punition, mais pour réaffirmer chaque jour la solarité totale de Zeus sur la solarité archaïque de Prométhée.

3. Pour ignifier le temps humain.

Comme l'écrit Durand, « il en faut très peu pour passer du cycle au progrès¹³²¹. » Mais ce n'est jamais la place de Prométhée de passer du cycle au progrès. Prométhée est l'être cyclique, l'être renaissant dans sa solarité jour après jour, déclinant ensuite, renaissant encore. Prométhée est l'être dont la malédiction de la solarité archaïque l'a inscrit dans un cycle luni-solaire. Ce n'est donc jamais lui qui peut faire le pas du cycle au progrès ; seul l'homme le peut. L'homme, ayant acquis le feu et qui possède maintenant cette torche comme un étendard de *potentia*, peut passer du cycle au progrès. Il peut donc passer du cyclisme anté-humain au temps originel, c'est-à-dire au temps fini. C'est en cette transition métadiscursive fondamentale que s'insère *l'anthropogonie technique*. Dans le mythe gréco-antique comme dans le mythe chrétien, avec la sortie de l'immuable jardin d'Eden, on retrouve le passage du cycle au progrès, c'est-à-dire au temps. Ce passage n'est possible qu'à partir de l'anthropogonie, qui marque le moment où l'homme possède en propre les étincelles de la connaissance lui permettant d'habiter (techniquement, autrement dit symboliquement) en une temporalité mortelle.

Il faut en conclure que l'anthropogonie ne débute pas avec la technique comme moyen ou instrument, mais avec la technique comme figure du temps permettant l'habitat humain. Le feu n'est pas un objet technique, aussi noble et utile soit-il, que Prométhée donnerait aux hommes : ceci est précisément une « banalisation » problématique du mythe, dont il nous faut parler un instant.

Bien entendu, cette interprétation du feu qui en fait un instrument n'est pas absurde à proprement parler. Il est indéniable que de nombreux auteurs font de Prométhée celui qui apporte la technique instrumentale aux hommes. Ficin fait de cette figure « l'expression symbolique de la puissance supérieure qui a doté les hommes de moyens techniques nécessaires¹³²² » et Francis Bacon avance de l'homme, ainsi comblé par Prométhée, qu'il est l'être technicien par essence : « Il est comme le centre du monde. [...] Tout semble destiné et subordonné à l'homme car lui seul

¹³²¹ (Durand, 1993, p. 338)

¹³²² (Trousson, 2001, p. 148)

sait tout s'approprier et tirer parti de tout¹³²³. » Ces références poussent Jean-Marie Le Gall à conclure, hâtivement, que Prométhée devient chez ces auteurs « l'homme en quête de connaissance, le créateur de son destin, le prototype de la révolte métaphysique, le philosophe libre, le héros de la connaissance¹³²⁴. » Hâtivement car le point fondamental qu'il faut ici mettre en avant, selon nous, c'est que tous les éléments cités ne sont pas équivalents. L'homme en quête de connaissances qui sait tirer parti de tout (le feu prométhéen signifiant ici les lumières divines de la connaissance) n'équivaut pas le prototype de la révolte métaphysique (le feu est ici celui que porte Prométhée en lui-même, qui explique que la solarité prométhéenne fasse face à la solarité divine), lequel n'équivaut pas l'homme possédant les moyens techniques (le feu est ici signe de l'objet instrumental). Un rapprochement indéniable existe entre ces termes, mais il est tout aussi indéniable qu'ils sont distincts l'un de l'autre. Il s'agit de trois modalités de perception du mythe prométhéen, qui impliquent trois lectures radicalement différentes de l'herméneutique du mythe. Sans être irréconciliables, il ne faut pas en mésestimer la distinction pour éviter l'écueil qui menace tout mythe selon Durand, celui de sa banalisation.

On trouve un parfait exemple de cette banalisation du mythe chez Jean-Marc Moschetta, lorsqu'il évacue le fait que la dimension anthropogonique qui inscrit l'humain sur l'horizon d'un temps fini déborde complètement la référence à une civilisation humaine acquérant une emprise technique sur le vivant. « Dans le mythe de Prométhée, le pouvoir du feu représente la maîtrise technique de l'humanité sur un phénomène naturel, maîtrise qui constitue l'un des fondements de la civilisation et la marque de l'humanité dans le monde vivant. » Cette banalisation a pour lui un but axiologique, celui d'opposer transhumanisme et christianisme sur la base de l'hubris prométhéenne ce qui, nous l'avons dit et montré, est l'une des raisons les plus courantes de cette analogie. Pourtant, la mécompréhension du mythe de Prométhée est souvent source de récupérations hasardeuses, qui peuvent totalement inverser la logique d'un discours. Ainsi, Moschetta considère que le feu prométhéen fait concurrence au pouvoir des dieux et que le supplice de Prométhée est un rappel « qu'il n'est pas légitime de tenter de réduire la distance entre les hommes et les dieux¹³²⁵. » Mais il écrit ensuite que, « dans le christianisme, la perspective est tout autre. Le programme chrétien consiste précisément à élever l'humanité au rang divin¹³²⁶. » L'incohérence est ici flagrante, puisque l'élévation de l'humanité au rang divin implique précisément de réduire la distance entre hommes et dieux. C'est précisément la raison pour laquelle Lincoln Cannon, fondateur de la Mormon Transhumanist Association, peut réinsérer la théosis chrétienne dans le projet transhumaniste [cf.ε.I.A]. Dans une tentative de lever cette incohérence, Moschetta précise que « le Christ n'est pas la figure prométhéenne de l'homme qui dispute à Dieu son pouvoir sur la nature, mais il est lui-même la voie et l'accomplissement de l'humanité¹³²⁷. » Or, nous avons longuement montré en quoi la figure de Prométhée ne pouvait

¹³²³ (Trousson, 2001, p. 157)

¹³²⁴ (Le Gall, 2018, p. 50)

¹³²⁵ (Moschetta, 2015, p. 13)

¹³²⁶ (Moschetta, 2015, p. 13)

¹³²⁷ (Moschetta, 2015, p. 13)

pas être analogue à la figure de l'homme, et en quoi la métapoétique du don du feu ne suffit pas à concurrencer le pouvoir divin. Prométhée ne représente jamais la figure de l'homme disputant son pouvoir à Dieu. En revanche, il s'agit précisément du porteur de lumière qui ouvre la voie à l'humanité en permettant l'anthropogonie. Mais toute la différence entre le mythe prométhéen et la chrétienté est plutôt là, dans le providentialisme de la rédemption par le Christ que critiquait Julian Huxley. « Si le providentialisme l'emporte, [...] l'humanité est condamnée soit à la stagnation, soit à la dénaturation¹³²⁸. » Nous allons le voir, à partir du mythe prométhéen c'est à l'homme de veiller lui-même à son accomplissement, à faire de cet accomplissement sa responsabilité, et non à une figure divine prenant pour l'homme la charge des péchés, puisque seul l'homme peut passer « du cycle au progrès » par le passage au temps fini.

Nous l'avons dit, selon nous, le feu pour l'homme n'est pas objet technique mais symbole de la transmission anthropogonique. Les signes poétiques généralement attribués au feu sont les symboles de l'initiation, du changement et des lumières de la connaissance. C'est également l'opinion de Bachelard, qui parle d'une « idéalisation du feu dans la lumière¹³²⁹. » Notons que le symbolisme du feu est d'abord intellectuel, qu'il s'agisse de spiritualisation par la lumière, de calcination par la flamme ou de sublimation par la chaleur. Comme l'Œil solaire, ou précisément car étant d'une certaine façon cet Œil solaire, le feu est le symbole représenté par un triangle isocèle pointe vers le haut dans les traités d'alchimie. Il est de fait intimement lié à la connaissance divine, ce qui pousse Gilbert Durand à demander « le feu n'est-il pas d'ailleurs, dans le mythe de Prométhée, [un] simple succédané symbolique de la lumière-esprit ?¹³³⁰ »

Ajoutons à cela qu'on le retrouve au principe même de l'alchimie, laquelle vise avant tout à explorer les processus de transmutation des métaux vils en métaux nobles, et est parfois désignée sous le nom d'art, science ou philosophie du feu. Le feu est donc fondamentalement lié aux processus de mutation, et plus précisément de résurrection comme en témoigne la quête alchimique par excellence, la recherche de la pierre philosophale, cette véritable formule de la vie éternelle qui aurait également pu changer le plomb en or. Et comme le rappelle Bachelard, « la lumière n'est pas seulement un symbole mais un agent de la pureté¹³³¹. » Or, si le feu est symbole des lumières de la connaissance, c'est l'homme qu'il vient éclairer de ses rayons et donc « purifier¹³³² ». On connaît à cet égard les rituels de purification des corps par le feu qui ont pu avoir lieu dans diverses sociétés, qu'il s'agisse de crémation rituelle ou des bûchers aux

¹³²⁸ (Huxley, 1927, p. 18-19)

¹³²⁹ (Bachelard, 1992, p. 118) On trouve de nombreux détails hérités de cultures variées sur le feu comme symbole de l'esprit, de la purification, de l'illumination et de la renaissance dans Chevalier, J., & Gheerbrant, A., 1997. *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Bouquins, Paris, entrée « Feu ». On y remarque que la pomme et le feu ont de nombreux attributs en commun.

¹³³⁰ (Durand, 1993, p. 196)

¹³³¹ (Bachelard, 1992, p. 118)

¹³³² Ce terme est employé strictement au sens alchimique et symbolique.

« sorcières ». Ces procédés historiques, dont certains sont évidemment condamnables, témoignent *a minima* d'une forme d'intuition du symbole ignée comme élément cathartique et transmutateur. Ramené au mythe prométhéen, le signe du feu est un éclat de connaissance solaire qui vient transmuier l'homme, comme le carbone se transmue en diamant. Cette purification symbolique implique de transmuier le défaut qu'est la néoténie primitive de l'homme, due à l'imprévoyance épiméthéenne, en anthropogonie prométhéenne. Ce processus fait de l'anté-humain cet humain qui peut dès lors s'inscrire sur l'horizon fini du temps originel.

On constate immédiatement que la recherche de la connaissance et du temps absolu sont précisément les caractéristiques solaires, c'est-à-dire divines, qui jouent dans le mythe prométhéen. Un autre élément vient appuyer le symbolisme du feu comme lumière divine de la connaissance, dont les rayons vont initier l'anthropogonie ; et non simplement du feu comme outil technique donné à l'homme pour l'aider à instrumentaliser le monde. Car Prométhée dans sa solarité connaît déjà le feu comme outil, comme instrument. L'étymologie du nom de Prométhée elle-même n'est-elle pas associée au sanskrit *pramantha*, l'accessoire utilisé par les Brâhmanes pour produire le feu sacré par friction ? D'ailleurs, selon Bernard Cook, la suggestion que Prométhée soit à l'origine « l'inventeur humain des bâtons de feu, à partir duquel le feu est allumé¹³³³ » remonterait à Diodore de Sicile. Certes, il est important de distinguer le « Prométhos ionien-attique », dieu des industries du feu, potier et métallurgiste, du « Prométheus béotien-locrien¹³³⁴ », Titan du mythe eschylien. Peut-être Prométheus ne connaît-il pas l'outil qu'est le feu, contrairement à Prométhos, et peut-être est-ce pour cela qu'il doit le voler aux dieux pour l'apporter aux hommes. Mais Prométhée connaît à tout le moins l'usage d'outils, puisqu'il apporte le feu divin sur une fêrulle – exemple mythologique de l'util heideggérien s'il en est. Or, le mythe ne nous raconte pas que Prométhée vient donner le feu aux hommes en leur montrant comment s'en servir, en montrant les outils de chauffe et les bâtons ignés. Au contraire, Prométhée vient leur apporter *un feu déjà engendré*, un feu qui ne cesse de brûler dans sa fêrulle comme le feu du Buisson ardent de Yahvé, principe de la révélation biblique. C'est le feu divin inextinguible comme signe de la connaissance qui va inscrire l'homme dans le temps. Le feu prométhéen est ici le feu anthropogonique, et non le feu instrument. La technique elle-même est une technique anthropogénique dont s'ensuit la genèse du Dasein s'ouvrant au là du monde et du temps fini, et non simplement une technique instrumentale signifiant la mainmise de l'homme sur les étants. D'ailleurs, pour les besoins de la métaphore morale que tentent de proposer les relectures du mythe de Prométhée, il est nécessaire d'un point de vue poétologique que le feu prométhéen ne représente pas le feu comme instrument. En effet, si le feu était instrument technique et que le simple fait de donner le feu aux hommes était puni, l'intention axiologique voudrait nous dire que la technique est mauvaise en soi, dans son essence. Autre exemple selon nous d'une tendance à la « banalisation¹³³⁵ » d'un mythe.

¹³³³ (Cook, 1914, p. 325)

¹³³⁴ (Vernant, 1996, p. 264)

¹³³⁵ (Durand, 1993, p. 127)

Il faut en déduire que le don du feu représente le début de l'anthropogonie. Par le don du feu aux hommes, Prométhée les fait passer du champ de la cosmogonie, du récit génétique de l'univers comme solarité totale et éternelle insufflée par le divin, à l'anthropogonie comme insertion de l'homme sur son horizon temporel originel, le temps fini. Comme son nom l'indique en définitive, c'est Prométhée lui-même le *pramantha*, le bâton de feu dont surgit la braise. En mettant en place l'anthropogonie, Prométhée fait surgir l'homme. Prométhée a bel et bien dédoublé la solarité divine, incarnée par les lumières du feu qui, passant du héros solaire aux hommes, s'émancipe et engendre un autre temps, celui du progrès (au sens de progression) anthropologique qui marquera toutes les étapes, les erreurs et les réussites de l'homínisation. Mais nous pouvons aller plus loin dans l'explication de la nature de ce feu donné à l'homme. Pour l'homme, qu'est exactement ce feu en combustion sur la fêrúle, s'il n'est pas instrument technique ? S'il est une étincelle de connaissance offerte à l'homme, le feu éternel sur sa fêrúle symbolise nécessairement le substrat par lequel s'extrait et se propage la connaissance humaine ; à savoir, selon certains auteurs, l'appropriation par l'homme d'une conception proprement épistémique du réel, que fonde la découverte des forces énergétiques primordiales¹³³⁶ (ici le feu ou comme le dit Teilhard de Chardin « le Feu Essentiel¹³³⁷ »). Nous trouvons ici une interprétation intéressante du mythe, qui nous permet de proposer que, dans la parabole métaphorique du feu volé, la question de la technique est assimilée d'office et à tort à un possible mythe des origines de la science – incarnant la connaissance, comme l'alchimie.

La réappropriation du mythe prométhéen par certains discours techno-sceptiques témoignerait d'une possible confusion entre le symbole de *l'episteme* prise en charge par l'Homo Sapiens, et celui de la *technè* maniée par l'Homo Faber. En effet, dans le mythe prométhéen, Platon comme Eschyle distinguent explicitement le don du feu et l'enseignement de tous les arts. Platon écrit : « Alors Prométhée [...] vole à Héphaïstos et à Athéna la connaissance des arts avec le feu ; car, sans le feu, la connaissance des arts était impossible et inutile¹³³⁸. » La distinction entre le feu et les arts est textuelle. Il en va de même chez Eschyle : « J'attrape avec ma fêrúle la source du feu/ Que je vole ; elle s'est révélée, pour les mortels/ *La maîtresse de tous les arts* [ή διδάσκαλος τέχνης], un outil indispensable¹³³⁹. » Or, contrairement à ce qu'impliquerait une interprétation trop hâtive, le feu ne représente pas l'instrument, et les arts la connaissance immanente permettant de manier le feu. Au contraire, nous avons vu avec Heidegger que l'art en Grèce antique portait « l'humble nom de *technè*¹³⁴⁰. » La technique, dans le mythe prométhéen, est donc représentée à part, distincte du feu, par la mention aux arts – dont le feu est le maître et sans lequel la connaissance des arts est impossible autant qu'inutile. Ce sont donc deux éléments au lieu d'un seul que Prométhée offre aux hommes lorsqu'il apporte, en plus d'une appréhension scientifique

¹³³⁶ (Briggle, 2020; Flipo, 2004)

¹³³⁷ (Teilhard de Chardin, 2007, p. 249)

¹³³⁸ (Platon, 1970, 321c-321d)

¹³³⁹ (Eschyle, 1966, 100-110)

¹³⁴⁰ (Heidegger, 1954/1958a, p. 46)

du monde sensible, la possibilité du maniement des arts. Le feu n'est donc jamais objet technique pour l'homme, mais bien la possibilité de leur usage, issue d'une appréhension des forces énergétiques impliquées dans la connaissance épistémique du réel et de ses objets. Cette connaissance est bien entendu une version imparfaite et fragmentée de la connaissance divine, qui tient à peine toute entière sur une simple fêrue, ce qui témoigne de sa relative insignifiance par rapport à la totalité divine. Ce n'est pas par l'instrument (art) que débute l'anthropogonie, mais par la connaissance au sens de ce qui fait de l'homme ce qu'il est dans le monde. Il nous semble donc pertinent de distinguer un éventuel mythe originel de la technique du mythe prométhéen de l'anthropogonie.

Voilà en quoi le mythe prométhéen doit être ramené selon nous à deux éléments : une parabole de la malédiction luni-solaire, représentant la confrontation d'une solarité archaïque à la solarité totale du dieu, et une incarnation de l'instrument (Prométhée) duquel va surgir à terme l'anthropogonie technique autant qu'épistémique.

C'est à l'homme et non à Prométhée de passer du cycle au progrès, nous dit le mythe, c'est à l'homme de progresser. Voilà pourquoi on ne peut jamais affirmer que l'hubris de l'homme sera punie comme celle du Prométhée solaire le fut, même pour les besoins de la métaphore ou du symbolisme, même pour la critique du transhumanisme, sans perdre l'essence structurelle de la métapoétique prométhéenne, qui fait de l'homme et de Prométhée deux figures éminemment distinctes. Le progrès entendu comme progression n'escamote jamais la possibilité de l'écueil, de l'impasse et de la régression, et le fait que le progrès humain ne soit plus cyclique implique que la responsabilité lui en incombe. Sitôt que le feu passe des mains de Prométhée à celles de l'homme, la responsabilité du progrès (et de la régression) ne porte plus sur Prométhée, déjà évacué et éternellement enchaîné au cycle, mais sur l'homme, qui s'ouvre au monde et au temps originel, le sien. Bien entendu, l'homme n'a dans aucun mythe anthropogonique accès à la connaissance absolue, ou à l'éternité, car celles-ci sont toujours réservées à la totalité divine. Seul ce qui est infini peut avoir connaissance de ce qui dépasse le temps fini, notamment les conséquences futures (pour l'homme) de son action. On note que le mythe anthropogonique fait de l'homme à la fois l'être responsable de ses actes, à la fois celui qui ne peut en connaître d'avance les résultats, comme nous le verrons avec Dédale qui passe d'une action-conséquentielle à une réaction-conséquentielle.

En définitive, la nécessité pour l'homme d'adopter une attitude responsable dans sa façon de concevoir et d'habiter le monde est au fondement même de l'anthropogonie prométhéenne. Mais cette responsabilité ne concerne pas uniquement la technique, et c'est en cela que le feu n'est pas uniquement instrument, mais bien ouverture à la temporalité et au monde. On pourrait presque dire qu'en donnant le feu aux hommes, Prométhée leur donne un fragment de solarité pour contrebalancer la néoténie épiméthéenne – donc nocturne et résignée. Il fait les hommes destinaux eux-aussi, c'est-à-dire libres de leurs fins, donc responsables de leurs actions. Nous avons dit que le feu n'était pas uniquement symbole de l'instrument primitif permettant le développement de la

technique humaine. Le feu est ici signe des lumières de la connaissance et formule alchimique de la transmutation anthropogonique, bien avant de symboliser la technique instrumentale. Nous considérons qu'à cet égard, le mythe de Prométhée souffre bien de la banalisation qui lui fait perdre de sa portée originelle. Car le mythe prométhéen concerne toute forme de modération, entendue comme tempérance et juste-milieu ; qu'elle soit politique, comme le détaille plus précisément le *Protagoras* de Platon, technique, religieuse, ou autre.

Transposer sur le transhumanisme le principe de précaution prométhéen réduit considérablement la portée originelle du mythe. Les détracteurs du transhumanisme mettent en avant sa posture considérée comme démiurgique et hubristique en utilisant la parabole du châtiment prométhéen pour aviser à la prudence. Pourtant, dans le cadre du transhumanisme, cette posture est inséparable voire spécifique au médium technique. L'importance de la technique en tant que vecteur de plasticité et de modalité pouvant s'adresser tant au monde qu'à l'homme doit selon nous apparaître dans toute récupération du mythe voulant concerner le transhumanisme. Après avoir présenté la nécessité d'une révision mythologique du transhumanisme en expliquant en quoi l'analogie narrative que propose le mythe de Prométhée n'est pas sans faille, nous devons proposer un autre mythe dont le métadiscours s'adresse correctement au transhumanisme. C'est la raison pour laquelle nous allons montrer que le personnage de Dédale est emblématique de toute construction allégorique voulant s'adresser au transhumanisme. Selon nous, le mythe dédaléen fournit avec succès une poétique technique propre à traduire le Grand Récit transhumaniste au-delà de l'anthropogonie prométhéenne, peu appropriée. Ce mythe ne nécessite pas de faire recours au schème du châtiment, encore moins lorsqu'il manque son objet comme nous venons de le voir, pour exhorter à la mesure dans l'utilisation de la technique via la narration mythologique.

B. Les fabrications dédaléennes.

1. La démiurgie lunaire.

Certains éléments de notre réflexion vont pouvoir s'apparenter à ceux que propose Haldane dans son essai *Daedalus; or, Science and the Future*¹³⁴¹, bien que notre approche soit différente. Au XX^{ème} siècle, Haldane anticipe que les futures avancées de la génétique seront considérées indécentes et contre-nature, avant d'être appropriées et normalisées par le développement d'habitus renouvelant la manière dont la société les conçoit. Selon Henri Atlan, « le propre, pour Haldane, de toutes les inventions biologiques depuis les temps les plus reculés, est d'apparaître comme une perversion avant d'être ensuite acceptée et même transformée en rituel social, faisant l'objet de croyances et de préjugés qui ne sont plus jamais remis en cause¹³⁴². » On retrouve ici une opinion commune au transhumanisme, qui estime que l'appropriation des objets techniques est un processus individuel et social continu et évolutif. Pour discuter de sa conception du progrès

¹³⁴¹ Haldane, J. B. S., 1925. *Daedalus; or, Science and the Future*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, London.

¹³⁴² (Atlan, 2005, p. 20)

technique, Haldane fait donc appel au mythe de Dédale, dont il nous faut brièvement rappeler certains éléments. Ils seront fondamentaux pour marquer la différence immédiate entre le mythe prométhéen et le mythe dédaléen.

Tout d'abord, le mythe dédaléen s'appuie sur un monde technique déjà existant, tandis que Prométhée s'inscrit dans un référentiel cosmogonique qui seul permet le mythe démiurgique de la création du monde humain, de l'humanité en tant que telle (anthropogonie). Pour Dédale (*daidalos* signifiant « ingénieux »), l'humanité est déjà engendrée techniquement. Pour Prométhée, cet engendrement est au contraire tout l'enjeu de l'anthropogonie. Le mythe de Dédale étant d'avance inscrit dans le temps fini de l'homme, il permet de porter un regard sur la technique et d'analyser les influences socio-politiques dont proviennent les créations techniques, mais également d'appréhender les conséquences desdites créations sur le monde et les hommes. Le mythe de Prométhée n'apporte aucun discours sur la technique et son usage en tant que tel, il se limite à la parabole du châtiment – qui ne concerne même pas l'usager de la technique (l'homme impuni). Conséquence directe de l'inscription du mythe dédaléen dans le monde fini de l'homme, Dédale est un humain, ce qui permet de penser par symétrie. Ce qui arrive à Dédale peut arriver à l'homme, tandis que ce qui arrivait au Titan Prométhée ne pouvait nous être transposé sans risque de dédoublement des figures explicatives du mythe (le donneur intermédiaire, le réceptacle du don). En second lieu, en tant que créateur humain, Dédale est ouvert au possible, ouvert à l'avenir qu'il participe d'engendrer. Il est donc pris dans le flot des événements résultants de ses créations. Là où nous avons dit qu'il n'est jamais permis à Prométhée de passer du cycle au progrès, Dédale progresse d'imprévu en imprévu et tâche de les résoudre. Pour finir, et bien que la ligne directrice du transhumanisme soit l'utilisation de la technique, Prométhée ne crée pas le feu. Il donne aux hommes un feu déjà engendré qui va initier l'anthropogonie. Dédale, au contraire, est artisan et artiste à Athènes.

Mais Dédale ne représente pas uniquement l'artiste, l'ingénieur ou le technicien ; il incarne plus exactement le génie artistique. Dédale est l'artisan qui possède une parfaite maîtrise de la technique et une compréhension purement ustensile de la matière et des choses du monde. C'est donc celui qui a assimilé les connaissances scientifiques et les apports du « feu » prométhéen. Il se trouve dans la posture de l'utilisateur des arts (*technè*) découlant de la compréhension des faits scientifiques (*episteme*). Le mythe dédaléen est célèbre pour la création de la vache en bois d'une Pasiphaé ensorcelée par Poséidon et qui donna naissance au Minotaure, à qui il fallut construire une prison sous la forme du Labyrinthe de Crète, pour s'enfuir duquel Dédale dut créer des ailes. Et cette énumération donne déjà une piste sur l'aspect éthique de ce mythe : dès qu'un problème est soulevé, Dédale se fait l'intermédiaire de sa résolution, laquelle résolution donne lieu à un nouveau problème à résoudre.

Le mythe de Dédale nous exhorte donc à la prudence dans notre usage de la technique, dont la maîtrise est limitée à notre entendement fini. La technique n'est pas mauvaise en soi, mais dans son usage. Dédale a beau connaître exactement les rouages de cet objet qu'il crée, il ne peut anticiper que son impact immédiat, son impact « de commande », la fin pour laquelle l'objet

technique a été pensé. Celui-ci aura les résultats escomptés, mais il est impossible de prévoir où mèneront ces résultats. Dédale représente la complexité de l'usage des sciences et des techniques. Il n'a pas la perspective éternelle du dieu qui lui permettrait d'anticiper les résultats de ses travaux. Dédale n'est donc pas une figure solaire, contrairement à Prométhée « le prévoyant », qui peut anticiper l'aspect destinal de son action en donnant le feu aux hommes pour initier l'anthropogonie. C'est aussi pour cela que le principe de précaution dédaléen s'adapte bien plus aux discours transhumanistes que le principe punitif prométhéen. Les créations de Dédale ne sont pas mauvaises par essence, mais leurs conséquences sont difficilement prévisibles. À mi-parcours entre Épiméthée et Prométhée, Dédale l'ingénieur serait en fait « le prévoyant de l'imprévisible », qui montrerait que la technique est mystérieuse voire dangereuse non pas car nous n'en comprenons pas le fonctionnement, mais parce que les conséquences vont au-delà de ce fonctionnement. L'objet technique n'est pas uniquement l'instrument qui sert à atteindre certaines fins, il transforme les fins elles-mêmes. Dès lors, la nécessité socio-politique qui le sous-tend peut et doit être discutée. Car les conséquences néfastes des créations dédaléennes reposent notamment sur le fait d'utiliser les techniques au service des seuls puissants (la reine Pasiphaé, le roi Minos, etc.) et sans que l'artisan puisse déterminer un principe pouvant justifier ou non le bien-fondé de la création d'un objet technique. La morale n'est pas ce qui préoccupe Dédale. Mais l'artisan est-il vraiment celui qui doit s'en préoccuper ? Les puissants, et aujourd'hui l'équilibre entre offre de l'entreprise et demande du consommateur, n'ont-ils pas leur rôle à jouer également ? Le mythe de Dédale nous adresse bel et bien une allégorie métadiscursive de la tempérance, là où le mythe de Prométhée ne peut être que remanié pour figurer une allégorie du châtement de l'hubris.

Or, précisément parce qu'il n'est pas une figure solaire, Dédale ne s'oppose pas aux dieux. Haldane considère Dédale comme l'un des premiers hommes à poursuivre ses expériences en négligeant les dieux et en se faisant généralement oublier d'eux. Dédale est l'intermédiaire des puissants et ne rentre qu'indirectement dans le schéma des passions divines : il est préservé de l'opprobre solaire. Au-delà même de l'absence de châtement, il est intéressant de noter que Dédale ne meurt pas ; son histoire cesse d'être contée et il disparaît simplement du mythe. En un mot, il le prolonge. Le Dédale artisan dont les créations vont de conséquence en conséquence poursuit son chemin mythologique épargné des dieux. « L'habileté technique de Dédale n'entraîne aucune punition, même si elle produit des horreurs et s'inscrit dans un enchaînement fou de passions humaines (royales) et divines. C'est pourquoi il représente pour Haldane le premier homme moderne en ce qu'il ne se préoccupe pas des dieux et que sa technique est amoral¹³⁴³. » Malgré le principe de précaution que fait valoir le mythe de Dédale, nous échappons à toute métaphore morale voulant condamner a priori la technique ou l'hubris de l'homme. Le créateur et utilisateur Dédale est directement ignoré des dieux et n'apparaît dans aucune relation de transgression immanente. Il s'éloigne ainsi de la manière médiatique dont est utilisée la figure de Prométhée, qui banalise le mythe anthropogonique en le réduisant à une métaphore morale du châtement de l'hubris. Le schème du châtement, encore moins du châtement divin, est absent du mythe dédaléen.

¹³⁴³ (Atlan, 2005, p. 20)

Il transparaît cependant dans un mythe très proche de celui de Dédale ; celui de son fils Icare. Il devient ici nécessaire de questionner la distinction entre ces deux figures. Pourquoi n'est-ce pas Dédale dont les ailes fondent au soleil ? Aucune nécessité narrative n'empêchait la mort de Dédale, puisqu'il disparaît de toute façon de la mythologie après la fuite du Labyrinthe et l'enterrement de son fils. Pourquoi Icare apparaît-il tout à coup dans le mythe dédaléen, pour mourir aussitôt ?

Si le mythe dédaléen n'est pas une métaphore morale qui soit généralement récupérée par les opposants au transhumanisme, c'est précisément pour son absence de châtement. Dédale n'est jamais puni, sauf par la mort de ce fils dont on ne sait presque rien. On ne connaît d'ailleurs pas plus des sentiments de Dédale après la mort d'Icare. Haldane va jusqu'à avancer que celle-ci ne lui importe pas : « même la mort d'Icare devait avoir peu de poids pour un homme qui avait déjà été banni d'Athènes pour le meurtre de son neveu¹³⁴⁴. » Entre le meurtre de son neveu et son absence de jugement critique sur les commandes que lui passent les puissants, Dédale se fait bien l'intermédiaire des créations de la *technè*, qui passent ici avant les relations politiques et donc familiales. Ce n'est pas dans le mythe dédaléen que Platon pourrait envisager le don de la tempérance et de la justice aux hommes, car les racines de la politique sont absentes de ce mythe. C'est en cela précisément que naît l'allégorie dédaléenne sur la précaution des usages : prudence et modération sont absentes du mythe. Dédale est ici l'allégorie de la tempérance politique et technique, dont il ne fait précisément pas preuve. Le châtement divin ne le concerne pas plus que les conséquences de ses actes. Contrairement à Prométhée, Dédale est passé du cycle au progrès. Il n'est pas pris dans un cycle de punition divine et il s'est désolidarisé des dieux en entrant dans un temps fini, duquel seul l'homme est concerné.

2. Contre la chute d'Icare.

Nous avons dit que la punition transcendante évite totalement Dédale l'artisan et l'utilisateur, mais il ne faut pas en mésestimer l'intérêt mythologique. La punition se focalise sur les puissants (Pasiphaé et Minos) et sur l'orgueilleux (Icare). Dans la poursuite du mythe de Minos, Pasiphaé et lui-même sont punis de l'inconséquence de leurs désirs et de la « monstruosité » des objets techniques qu'ils font créer à Dédale. Par monstruosité des objets techniques, on peut remarquer que la vache de bois est déjà une forme hybride entre le biologique et le mécanique, entre l'homme et l'animal ; et le labyrinthe est la forme tortueuse de la geôle qui abrite le véritable monstre chimérique. Quant à Icare, il représente évidemment l'hubris. Mais cette hubris n'est pas uniquement celle du mauvais usage de l'objet technique, malgré les précautions de son père. Cette hubris répond à nouveau au schème de la confrontation (prométhéenne s'il en est) à la solarité divine.

¹³⁴⁴ (Atlan, 2005, p. 18) On raconte en effet que Dédale, jaloux de son neveu qui aurait inventé la scie et le compas, le tua en le poussant du haut de l'Acropole, ou de la tour de Pallas selon les *Métamorphoses* d'Ovide.

Pour rappel, ce n'est pas un défaut de la technique qui tue Icare. Les ailes de Dédale fonctionnent parfaitement : l'artisan, en suivant son propre conseil de ne pas voler trop près du soleil, s'en sort indemne. Incarnation du technicien connaissant la physique du monde, Dédale sait que la colle utilisée pour maintenir leurs ailes peut fondre. Il prévient Icare de ne pas voler trop près du soleil mais son fils n'obéit pas. Ses ailes se décrochent et il tombe finalement dans cette mer que l'on appelle mer Icarienne. Ce mythe poursuit sa parabole préventive et nous indique que c'est l'utilisation inconsidérée de la technique qui pose problème, et dont on ne peut connaître les conséquences.

Comme le note Durand, une image « soudée naturellement ou technologiquement à une constellation bien délimitée peut subrepticement émigrer, grâce à une qualité secondaire¹³⁴⁵. » Nous pensons que la polysymbolie du feu est précisément de l'ordre à le faire passer du feu sacré, du foyer de la déesse Hestia, à l'allégorie du mal comme ce feu éternel de la géhenne « qui ne s'éteint point¹³⁴⁶ » de l'enfer chrétien. Par conséquent, le feu qui brûle les ailes d'Icare ne représente évidemment plus les lumières de la connaissance, comme le feu du mythe de Prométhée. Icare qui vole près du soleil est un symbole de solarité, mais une solarité humaine et finie ne pouvant pas prétendre à la solarité archaïque de Prométhée le Titan, encore moins à la solarité éternelle du dieu. Voilà pourquoi Icare (et encore moins Dédale, figure lunaire) n'est pas directement puni par Zeus ; c'est la cire de ses ailes qui fond et le plonge dans les abysses. Contrairement à Prométhée, Icare ne garde pas sa solarité en étant enchaîné en haut d'un mont, près du soleil : il ne devient pas une figure luni-solaire. Il est plongé dans les eaux, symbole nocturne par excellence, pour avoir voulu présenter sa solarité au dieu. La chute étant relié au mouvement, à l'accélération métaphorique jusqu'aux ténèbres, il n'est pas étonnant que la chute selon Durand « résume et condense les aspects redoutables du temps¹³⁴⁷. » La chute d'Icare le rappelle au temps fini donc mortel de l'homme, qu'il a cru pouvoir survoler en passant à l'éternité divine.

Le récit icarien ne raconte pas ici la confrontation d'un visage archaïquement solaire face au disque solaire total, mais la tentative vite avortée de solarité d'Icare, l'humain qui a voulu s'élever face à la solarité radicale du dieu. Ses ailes sont donc brûlées par les feux du soleil, et la lumière divine prend ici sa symbolique de puissance, et non de connaissance. Icare est brûlé de s'être cru puissant comme le dieu aussitôt qu'il enfilait ses ailes. Car si la puissance technique de Dédale passe par mille écueils et échecs, impasses et tribulations, la puissance d'Icare immédiatement va aux ailes et à l'inconséquence de voler vers le soleil, symbole poétique d'une accession trop

¹³⁴⁵ (Durand, 1993, p. 197)

¹³⁴⁶ (*La Bible*, 1989, Marc. 9.45)

¹³⁴⁷ (Durand, 1993, p. 124) Mentionnons également que cette action de transcendance vers la lumière divine, qu'est l'intention de voler du mythe icarien, est ramenée par Jacques Perriault à l'action de faire voyager l'image de son corps, comme le philosophe et alchimiste du XIII^{ème} siècle Roger Bacon faisait déplacer son image de couloirs en couloirs, à l'aide de jeux de miroirs. (Perriault, 2013, p. 40) Cette association témoigne d'un lien certain, déjà souligné, entre transhumanisme et ésotérisme ou pensée occulte.

rapide à cette puissance. C'est cette puissance qui pose également problème à Pasiphaé et Minos. Quant à Dédale, il n'est pas une figure solaire ; il est résigné aux conséquences de la technique et s'y adapte, un imprévu à la fois. Jamais son absence de solarité ne pourrait confronter la solarité totale du dieu.

Ainsi, si Dédale disparaît et qu'il ne lui est appliqué aucun châtement, Icare meurt sous les flots. La représentation du châtement est ici paroxystique et peut servir l'intention axiologique d'une critique du transhumanisme. Au contraire, Prométhée est libéré, ce qui vient amoindrir la métaphore du châtement.

Sur ce dernier point, la libération de Prométhée, il nous faut ajouter quelques mots. Preuve s'il en fallait de la puissance de Zeus, son fils Héraclès tue l'Aigle du Caucase et délivre Prométhée désenchaîné. Héraclès termine donc le cycle de résurrection et rend Prométhée à sa solarité archaïque. Or, il ne faut pas lire dans la mort du chien ailé de Zeus un acte anti-divin qui s'oppose à la volonté du père. Au contraire, tuer l'aigle de Zeus, c'est entériner par la main du fils la volonté du père. C'est Zeus qui libère Prométhée par l'intercession de son fils Héraclès, intuition qui nous semble confortée par le *Prométhée délié* ou *Prométhée délivré* d'Eschyle. Dans ces fragments, Prométhée livre un secret à Zeus afin qu'il le délivre de ses chaînes – chaînes contre lesquelles visiblement Héraclès dans sa demi-solarité, étant fils illégitime, ne peut rien. Le secret que connaît Prométhée et que veut apprendre Zeus est le suivant : d'une union avec Thétis la Néréide naîtra un fils plus puissant que son père. Il serait par conséquent susceptible de renverser Zeus, dont on connaît les frasques passionnelles dans la narration gréco-antique, si celui-ci en était le père. C'est bien la solarité divine qui est à nouveau menacée, et pour la sauvegarde de laquelle Zeus accepte de libérer l'*arkhê* luni-solaire de Prométhée enchaîné, contre des informations sur la nouvelle solarité qui viendrait s'opposer à la sienne. En libérant Prométhée de l'aigle mais non de ses chaînes, Héraclès témoigne du fait qu'il ne peut équivaloir la solarité totale du dieu. C'est donc bien Zeus qui délivre Prométhée des chaînes le maintenant au rocher, donc de la pesanteur du temps intermédiaire. L'aigle symbole de la punition divine est lui aussi écarté du foie immortel de Prométhée, foie qui tenait Prométhée dans la boucle cyclique entre le temps fini et le temps permanent des Titans.

Pour résumer, et ce en termes strictement narratif, s'arrêter au châtement pour les besoins d'une lecture morale du mythe est incomplet. La récupération du mythe que font ici les détracteurs du transhumanisme cible la « chute », car le châtement est entendu comme conclusion morale. Mais le châtement qui touche Prométhée est loin de la conclusion narrative : il ne s'agit pas d'une morale de celle qu'on trouve à la fin des contes de La Fontaine. La structure narrative ou sémantique du mythe est extrêmement éloignée de celle d'une fable, tout autant que de la structure du poème ou du roman. On ne peut donc référer au châtement de Prométhée en occultant sa libération. Pourtant, on ne trouve jamais trace de celle-ci chez les détracteurs du transhumanisme, pour lesquels il ne ferait pas sens de contrebalancer ou relativiser leur propre intention axiologique. Selon nous, faire du châtement de Prométhée un symbole critique du transhumanisme ne fait pas plus sens que de devoir conclure cette critique sur la libération de Prométhée.

Mais un point reste à préciser. Nous avons dit que le mythe prométhéen était une anthropogonie ; le don du feu à l'homme *l'inscrit dans le temps originel*. En se souvenant de notre étude de l'im/amortalisme transhumaniste [cf.δ.III.A], on est donc en droit de se demander si ce mythe pourrait servir à symboliser une critique plus précise du transhumanisme à cet égard. Certes, le longévisme qu'envisage le transhumanisme n'est pas, pour reprendre la formule de Durand, « un état de perfection continue figé en une définition immuable, mais une vie sans cesse en mouvement¹³⁴⁸. » Cependant, ce mouvement fait qu'il est aussi essentiel de décliner et de mourir que de devenir, puisqu'il n'est possible de devenir que pour les êtres pris dans les faisceaux du temps, donc les êtres mortels. C'est en quoi l'être a rapport avec le temps fini, tandis que l'altérité (le divin [cf.δ.III.B]) a rapport avec le temps infini, avec cette éternité immobile qui est un état de perfection continu et, de fait, figé. Or, la volonté d'augmentation des mouvements transhumanistes s'exprime également par ce désir d'immortalité, qui est une forme de désir d'accession au temps divin, à l'éternité, dont pourtant l'homme est indépendant, relevant du temps fini originel. Mais là encore, critiquer le transhumanisme en référant au mythe prométhéen n'est qu'une approche détournée, à l'inverse de celle que permettent les mythes dédaléen et icarien. Si la solarité de Prométhée est effectivement punie de s'être confrontée à la solarité du dieu, le mythe prométhéen est avant tout anthropogonique. En un mot, comme nous l'avons longuement expliqué, c'est Prométhée qui place l'homme dans son temps originel, dans le temps fini. C'est le fait de distinguer l'homme de la cosmogonie divine qui porte les racines de l'anthropogonie. Il est donc délicat de rapprocher la punition de la solarité de Prométhée qui s'élève face au dieu, avec la punition d'un transhumain qui voudrait se faire immortel, quand le mythe prométhéen est précisément celui qui fait de l'homme l'être mortel du temps fini. Ici, l'allégorie à nouveau est étirée en dehors du métadiscours qui parcourt le mythe.

Pour effectuer une critique du transhumanisme quant à sa volonté im/amortaliste, plutôt que Prométhée, il faut selon nous mettre en avant Icare. Icare vole jusqu'au soleil, il figure en tous points l'homme qui tente d'accéder au temps total du dieu. Par ailleurs, cette tentative n'est pas punie directement par Zeus. Le soleil ne brûle pas Icare lui-même, mais fait fondre la cire de ses ailes. La punition est donc indirecte et provient, non de l'objet technique en soi, mais d'un défaut d'intention et d'usage dudit objet. Elle ne provient pas du regard du dieu. Faire du châtement prométhéen la figure d'un possible châtement du transhumanisme implique de penser que le transhumanisme serait puni par une force immanente, comme Prométhée fut directement puni par Zeus. Il est possible, bien entendu, de considérer que Dieu punira l'hubris transhumaniste. Mais de nombreux détracteurs du transhumanisme ne s'y opposent pas sur des bases religieuses ; leur perspective est athée ou agnostique. Or, dans une perspective athée ou agnostique, l'appel du solaire au solaire est unilatéral. Il n'y a plus de solaire divin en face du solaire prométhéen : dès lors, il n'y a plus de punition immanente au caractère transgressif de l'action, il n'y a que Prométhée qui doit faire des choix. La référence au mythe prométhéen chez les adversaires (non

¹³⁴⁸ (Durand, 1993, p. 338)

croyants) du transhumanisme est, selon nous, une contradiction poétologique qui va réintroduire la figure de la punition divine là où par essence elle ne peut plus être. Ceux qui font appel à la figure de Prométhée construisent leur mythe punitif sous l'œil de Dieu, évacuant la solarité archaïque du héros pour n'en garder que la punition divine devant tomber sur la volonté transhumaniste, sur cet homme qui ose s'adresser à Dieu en cherchant à dépasser ses limites, par la technique, l'augmentation, l'immortalité, etc. Ce que selon nous le mythe icarien est bien plus apte à symboliser, sans en étirer l'isomorphie des signes.

*

Le mythe prométhéen ne repose pas sur la punition de Prométhée, mais sur sa solarité, qui permet l'anthropogonie mais confronte le dieu. L'anthropogonie figure l'accession de l'homme à un temps fini qui vient le séparer de l'éternité divine, comme Adam et Eve séparés du jardin d'Eden. Malgré ce récit anthropogonique, le mythe de Prométhée est utilisé comme une métaphore du châtement immanent. Selon nous, focaliser un discours moral sur le châtement prométhéen est une banalisation, de qui craint la punition plus qu'il ne voit la solarité absurde, camusienne, de la révolte. Ce mythe ne peut pas être réduit à la finalité du châtement, d'une part parce que le châtement n'est pas la chute moralisatrice du mythe, d'autre part parce qu'il exprime ce que la théologie chrétienne a plus tard nommé la *felix culpa*. La punition vient châtier celui dont la solarité s'est confrontée à la solarité totale du dieu, via l'accession au feu ou au fruit de la connaissance, mais cette punition ne peut défaire le sacre de la connaissance et la positivité de la rédemption. Utiliser le mythe de Prométhée comme parabole de l'hubris en le rabattant entièrement sur son châtement revient à remplacer l'anthropogonie créatrice par une métaphore de la chute au demeurant absente du mythe prométhéen. Qui veut appliquer à Prométhée le symbole de la chute omet totalement la lecture primordiale du mythe, qui en fait une figure solaire et non nocturne. En un mot, le procédé axiologique qui récupère le mythe prométhéen pour mettre en avant la punition de l'hubris n'a plus rien à voir avec le fond du mythe, et tout à voir avec le jugement humain. Proposer une relecture du mythe implique de conserver les structures anthropologiques des signes qui y jouent. Mais se réapproprier un élément du mythe pour en faire une fable morale revient à en sélectionner le contenu. Par conséquent, nous considérons que le fond symbolique du mythe prométhéen ne peut faire figure d'allégorie mythologique pour le transhumanisme. Le mythe de Prométhée ne pourrait faire sens, selon nous, qu'en une réinterprétation neutre et étirée du transhumanisme, réinterprétation qui voudrait symboliser l'imminence d'une forme de renaissance de l'humain au transhumain comme principe trans-anthropogonique. Il serait possible d'y inclure un principe de précaution sans pour autant sombrer dans la caricature du châtement.

Le mythe dédaléen, pour sa part, propose une allégorie de la tempérance vis-à-vis des puissances effrénées et des conséquences imprévisibles auxquelles pourraient mener un mauvais usage de la technique. Selon nous, c'est précisément parce que Dédale est une figure lunaire qu'il ne faut pas mésestimer son influence comme figure mythique emblématique de notre imaginaire technique. Comme le souligne Gilbert Durand, « la mise en rapport des souffrances de l'homme et

de la divinité se fera par image lunaire interposée¹³⁴⁹. » L'emboîtement des images isomorphes que nous avons présentées indique une symétrie non dans l'antithèse, mais dans la similitude. C'est parce que les mouvements de création, de progrès et de régression techniques dans le mythe dédaléen sont similaires à celles que nous pouvons expérimenter que cette parabole seule peut porter un discours sur le réel. Les différents signes qui structurent le mythe prométhéen n'ont rien à voir avec l'intention axiologique qui les emploie ; ils ne servent que le schème du châtement, lequel rate son objet. À l'inverse, les questionnements et les erreurs du chemin qu'emprunte Dédale s'adressent immédiatement aux doutes de nos imaginaires techniques, doutes que viennent réactualiser le transhumanisme et la pression de l'avancée technique, similaire aux péripéties dédaléennes. L'incertitude est ici le principe nocturne fondamental, en opposition à l'Œil qui voit tout et au soleil éclairant le chemin. Il n'y a pas de certitude quant aux conséquences des usages qui seront faits de la technique, et c'est justement ce qui enjoint au principe responsabilité.

Ce mythe, auquel peut ou non s'adjoindre le mythe icarien, représente parfaitement le type de discours qui peut vouloir s'appliquer au transhumanisme. Selon nous, lu en ce sens, le mythe icarien pourrait être utilisé par les détracteurs du transhumanisme qui veulent tempérer l'évolution actuelle des recherches et objets techniques *en incluant* le schème du châtement dans leur analogie. Le mythe dédaléen pourrait quant à lui être la parabole d'un discours sur le transhumanisme plus mesuré, refusant de dresser le portrait d'une punition immanente au caractère transgressif des nouvelles technologies. Car en dehors d'Icare, il reste toujours Dédale, mûr dans son approche de la technique et dédaigné des dieux, qui sait devoir aller erreur après erreur, avancée après avancée. Dédale étant pris dans un temps fini, contrairement à l'éternité divine, il ne peut anticiper les conséquences du potentiel technique qu'il projette dans le monde. Il ne peut que croire en la technique, espérer qu'elle fasse le bien et accomplisse son but. Il s'inscrit ici résolument dans le choix transhumanisme d'un optimisme technophile, en opposition aux perspectives technosceptiques conservatrices. Qui peut dire si la personnification du *focus imaginarius* transhumaniste serait plutôt cet Icare indirectement brûlé pour avoir voulu accéder à la solarité de puissances inhumaines ; ou ce Dédale qui va de solution en solution devoir chercher un juste-milieu entre technique et politique ?

Malgré la diversité voire l'écart de certaines réinterprétations des éléments poétologiques en jeu, cette association du transhumanisme au mythe dit bien la force et l'ampleur de ce nouveau Grand Récit issu d'un imaginaire technique fécond et extensible à nos sociétés contemporaines. C'est ainsi qu'il faut entendre Gilbert Hottois, remarquant que le transhumanisme permet « de désigner un ensemble flou de tendances qui relèvent d'un nouveau Grand Récit doté d'un riche imaginaire spéculatif et concret, capable d'intégrer les révolutions scientifiques, dont la révolution darwinienne, et porteur d'une espérance infinie¹³⁵⁰. » Est-ce pour autant qu'en faisant Grand Récit, le transhumanisme fait religion ? Le transhumanisme n'est-il qu'une récupération des

¹³⁴⁹ (Durand, 1993, p. 339) À l'appui de cette intrication des avancées et progressions humaines aux schèmes nocturnes d'erreur et de régression, on trouve cette intéressante mention chez Eliade ; « tout comme l'homme, la lune connaît une histoire pathétique. » (Eliade, 1949b, p. 142)

¹³⁵⁰ (Hottois, 2017, p. 127)

schémas religieux par la post-modernité scientifique et technique ? Quelle est la portée de ce Grand Récit, à qui s'adresse-t-il et dans quelle direction eschatologique est-il conté ? La perspective eschatologique que nous allons discuter ouvre l'interpellation de la technique, à la fois au corps transfiguré, mais également au temps de la transfiguration, nous permettant de déterminer si le transhumanisme ne se fait que le vecteur d'une forme préexistante de questionnements métaphysiques, dont la résolution passerait aujourd'hui par la foi en la technique.

II. D'une ontologie du religieux à la métaphysique de la technique.

« *L'infini se trouve dans une cellule comme dans un désert. La tête appuyée sur une pierre, on dort d'un sommeil cosmique.* »

~ *Fernando Pessoa*

A. L'apothéose transhumaniste : entre théodicée et théogonie.

L'enjeu que soulève le mythe transhumaniste n'est pas celui de la suppression du fait du corps, par la punition ou la mort, mais celui de la suppression du lieu d'expérience des faits, par l'abolition du rapport au temps. La suppression du *là* humain, ou sa transfiguration dans l'union à une forme totale qui le transcende, est ici le véritable enjeu sur lequel nous pencher. Le transhumanisme fait-il le récit d'une véritable apo-théose du corps augmenté, ou ouvre-t-il à un imaginaire technique non ruptuel, témoignant du prolongement sous d'autres formes de cette « identité narrative¹³⁵¹ » du corps ? Quelle création de l'identité, par le récit de l'amélioration (aliénation ? transfiguration ? évolution ?), viennent donc proposer les mouvements transhumanistes ? Dans cette partie, nous allons mettre en relief ce qu'il convient d'appeler la perspective eschatologique du transhumanisme, laquelle passe par cette amélioration du corps qui, pour reprendre les termes de Françoise Dastur, parce qu'elle nie la « totale impénétrabilité de la mort », doit bien substituer quelque chose à « l'absolue grandeur¹³⁵² » de la disposition au divin, c'est-à-dire au fait que le temps fini de l'homme soit tout entier tourné vers l'horizon d'une éternité, cette mort chaque fois reportée. Or, bien que ce concept soit issu de la théologie, la perspective eschatologique n'est pas nécessairement une perspective religieuse en tant que telle. Le discours eschatologique est plus largement un discours relatif à la fin du monde et du temps, dont ladite fin est concrétisée lors du point focal de l'eschaton. Mais ce discours est également celui de la finitude du Dasein, véritable fin du monde et du temps existentiel, qui concrétise la fin de l'être. C'est ce qui permet à William Burdett de parler d'« eschatologie athée¹³⁵³ » à propos des travaux d'Heidegger. Il existe une longue discussion sur la pensée eschatologique chez Heidegger, son contexte d'écriture et la façon dont cette pensée évolue¹³⁵⁴.

On sait que la relation entre Heidegger et la religion est à tout le moins complexe¹³⁵⁵. Heidegger a notoirement commencé à concrétiser sa pensée par l'étude de la philosophie de Dun Scot (*Traité*

¹³⁵¹ (Ricœur, 1988)

¹³⁵² (Dastur, 2007b, p. 18) L'auteur souligne.

¹³⁵³ (Burdett, 2015, p. 177)

¹³⁵⁴ (Wolfe, 2013)

¹³⁵⁵ Notre interprétation est basée sur la conférence *Phénoménologie et théologie*, prononcée par Heidegger en juillet 1927, et qui ne prétend pas épuiser la question de la théologie dans la pensée heideggérienne, ni l'influence qu'a eu cette dernière sur la théologie. Nous considérons Heidegger comme un auteur dont la pensée cherche toujours à s'extirper de ses inspirations profondément religieuses, tout en les éclairant paradoxalement. Une interprétation propose de considérer Heidegger, au-delà de sa théorie de principe sur l'a-théisme de la philosophie, comme un auteur restant fortement

des catégories et de la signification chez Duns Scot, 1916) et par la controverse des apports d'Aristote à la pensée créatrice dans la théologie médiévale (*Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, 1922). Cette dernière étude est un condensé de trois années d'enseignements, dont la refonte est publiée en 1927, sous le titre bien connu d'*Être et Temps*.

Or, malgré ces liens prégnants avec les questionnements métaphysiques parcourant la théologie, on connaît le refus par Heidegger d'accorder une place véritable à la théologie dans la tâche philosophique. « Comme mise en question radicale, une mise en question qui se rapporte également à elle-même, la philosophie se doit nécessairement d'être principiellement *a-thée*. À cause précisément de sa tendance fondamentale, il faut lui refuser cette outrecuidance d'avoir Dieu et de le déterminer¹³⁵⁶. » Malgré sa formation théologique, Heidegger conteste la capacité des religions à élucider l'existence humaine autrement, précisément, que par le discours religieux. Il considère qu'à l'instar d'autres ontologies régionales, comme la biologie, la théologie est en définitive une science ontique qui cherche à donner des réponses aux questions que la phénoménologie et la philosophie s'efforcent d'approfondir ontologiquement. La théologie s'affirme en réalité comme science positive qui ne cherche pas à élucider la question de l'être, mais à répondre aux questionnements et aspirations humaines. La critique heideggérienne de l'ontologie théologique qui traverse la métaphysique sans rencontrer la question de l'être s'adresse précisément à cet écueil et vise pour la philosophie une forme d'athéisme méthodologique, ou athée signifie ici : « délivré de toute préoccupation et de la tentation de simplement parler de religiosité¹³⁵⁷. » Ses cours sur Aristote donnent précisément la possibilité à Heidegger de développer sa pensée autour d'une sécularisation de la tâche philosophique et d'un découplage de l'eschatologie de l'eschaton, remplacée par la mort du *Sein zum Tode* dont la structure apparaît dans *Être et Temps*. Un mouvement de bascule s'effectue donc entre la théologie médiévale (et sa récupération de la métaphysique aristotélicienne) et l'analytique existentielle heideggérienne, qui inscrit la temporalité humaine sous la forme de ce que William Burdett va pouvoir nommer une forme d'« eschatologie sécularisée » ou « athée¹³⁵⁸ ». L'eschaton ne prend plus la figure de la venue de Dieu, mais le masque de cette finitude toujours lointaine et

théologien. Pour la défense de cette dernière thèse, on peut citer : Savarino, Luca. 2001. *Heidegger e il cristianesimo. 1916-1927*. Liguori Editore. Naples ; Sommer, Christian. 2005. *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néotestamentaires d'Être et Temps*. Presses Universitaires de France. Épiméthée. Paris. Pour mentionner certaines sources fondamentales à la question de l'intrication entre théologie et phénoménologie chez Heidegger, nous attirons l'attention sur : Brito, Emilio. 1996. « Les théologies de Heidegger ». *Revue Théologique de Louvain*, pp. 432-61 ; Capelle, Philippe. 1993. « M. Heidegger entre philosophie et théologie ». *Revue des sciences religieuses*, pp. 59-77 ; Dastur, Françoise. 1994. « Heidegger et la théologie ». *Revue Philosophique de Louvain*, pp. 226-45 ; Jonas, Hans, et Louis Évrard. 1988. « Heidegger et la théologie ». *Esprit (1940-)*, n° 140/141 (7/8), pp. 172-95 ; Serban, Claudia. 2015. « La Phénoménologie de la vie religieuse du jeune Heidegger : une mise en perspective ». *Archives de sciences sociales des religions*, 171, pp. 213-30.

¹³⁵⁶ (Heidegger, 1985/2016, 16ème feuillet) L'auteur souligne.

¹³⁵⁷ (Heidegger & Cassirer, 1927/1972, p. 53)

¹³⁵⁸ (Burdett, 2015, p. 177)

éminemment présente qui fait question de l'être de l'homme. Au lieu de n'être que la mort ontologique de l'individu, cet eschaton cherche à dévoiler la mort comme phénomène ontologique qui fournit les conditions d'existence du Dasein.

En conséquence, le fait que la perspective eschatologique ne soit pas nécessairement de l'ordre du religieux, voire puisse être « athée » en un sens bien précis, est justement ce qui nous permet d'en étudier certains enjeux à l'aide du transhumanisme, au-delà du mythe, et en nous permettant d'entrer précisément dans la question de la transcendance ou transfiguration. Est-il possible de parler d'eschaton transhumaniste, à proprement dit ?

Car nous l'avons spécifié, la question que nous posons n'est pas du lien entre science et religion, ni même technique et religion, mais plus spécifiquement transhumanisme et religion. Au transhumanisme est affilié une vision téléologique (comme étude de la finalité, des fins notamment humaines) de l'histoire qui le distancie du paradigme épistémique dont la vocation est la recherche de vérités objectives. Jean-Claude Baudet a pu écrire : « Quand on croit posséder une âme immortelle, quel peut bien être l'intérêt de savoir si la technique est bonne, mauvaise ou "éthiquement neutre"¹³⁵⁹ ? » Mais le transhumanisme prend cette question et la renverse : parce que rien en l'homme n'est immortel, quel est l'intérêt de faire de la technique une chose bonne, mauvaise ou éthiquement neutre, quand elle peut faire accès à l'immortalité ? Le principe de départ est différent (le doute et la mortalité pour le transhumaniste, la certitude de l'âme immortelle pour le croyant) mais l'analogie entre les deux est d'office facilitée par un même rapport conscient à la finitude. Pour le transhumanisme, la question ne porte pas sur le statut moral de la technique (bonne ou mauvaise), mais sur les perspectives d'avenir qu'elle porte virtuellement, lesquelles ont un statut moral : il est bon et désirable de chercher l'extension de vie humaine, de chercher l'amélioration des qualités humaines, de chercher à atteindre une forme d'immortalité, etc. En ce point, l'étude du phénomène transhumaniste recoupe le religieux, et ce plus que ne le permettrait l'étude du phénomène technique. En effet, il est une chose de dire que la technique est un mode d'habiter symbolique et pratique à l'instar de la religion, il est autre chose de pouvoir les affilier par des analogies précises. Comme le montre Franck Damour, de prime abord, le transhumanisme réintègre la question du salut dans la technique. Dans une perspective transhumaniste, « [l'homme] doit aspirer à une vie plus glorieuse et accomplie, non seulement par sa réalisation sociale ou psychologique, mais aussi corporelle. Mais ce salut ne viendra pas d'une intervention extérieure à l'humain, d'un Dieu, mais de son œuvre même. Le progrès technologique est la destinée humaine, l'instrument de son salut¹³⁶⁰. »

1. Le lieu apothéotique, de Chardin à Kurzweil.

En poursuivant le mythe initial du remplacement de la religion par la technique, que semble pousser vers l'avant le transhumanisme en proposant un salut issu de l'œuvre (technique)

¹³⁵⁹ (Baudet, 2005, p. 111)

¹³⁶⁰ (Damour, 2017, p. 58)

humaine, et non de Dieu, on pourrait aller jusqu'à affirmer l'existence d'une *théodicée transhumaniste*. Celle-ci s'effectuerait à la charge de ce Grand Récit où l'homme (trans- et posthumanisé) a remplacé Dieu plutôt que de le tuer. N'est-ce pas ainsi que Jean-Michel Besnier ramène « l'exigence pathétique du transhumaniste¹³⁶¹ » à la revendication du penseur Miguel de Unamuno ?

Non, me submerger dans le grand Tout, dans la Matière ou la Force, infinies et éternelles, ou en Dieu, ce n'est pas à quoi j'aspire ; j'aspire non à être possédé par Dieu, mais à *le posséder, à me faire Dieu sans cesser d'être le moi* que je vous dis être aujourd'hui. Les ruses du monisme ne nous servent de rien ; de l'immortalité nous voulons la réalité substantielle et non l'autre¹³⁶² !

Pourtant, il serait erroné d'uniformiser la pensée chrétienne en regard du transhumanisme. Tout autant, d'ailleurs, qu'il serait erroné d'uniformiser la pensée transhumaniste en regard de la religion. À titre d'exemple emblématique, cette subrogation du divin par l'homme, technicisé en le transhumain ou le posthumain, est une grille de lecture qui ne résiste pas à l'étude de la pensée du prêtre, théologien, philosophe et paléontologue jésuite Pierre Teilhard de Chardin. Car nous verrons que pour lui, la technique se présente comme l'un des vecteurs de la *théogonie*. La création de Dieu comme Tout passe par l'effort d'évolution de forces cosmiques, forces dont participe la pensée humaine, technique à l'appui.

D'ailleurs, le transhumanisme ne s'y est pas trompé en apparentant son propos à celui de Teilhard de Chardin. Ce dernier avait lu son contemporain Julian Huxley, et en était lui-même très apprécié. Concernant l'axe (Oy) de sa courbe naturelle des Complexités, Teilhard de Chardin écrit : « Essentiellement emprunté, sous la forme que je lui donne, à J. Huxley¹³⁶³, etc. » Réciproquement, Julian Huxley préface la traduction anglaise (publiée en 1959) du *Phénomène humain* (1955). Selon nous, cependant, il faut éviter de plaquer le transhumanisme sur les théories de Teilhard de Chardin et de prétendre que ces dernières lui pavent le chemin. Il nous faut au contraire partir des concepts teilhardiens pour montrer en quoi ils évoquent voire anticipent des thèmes présents dans les discours et perspectives transhumanistes actuelles. Car Teilhard de Chardin, dans son statut vis-à-vis du transhumanisme, est plus proche de Francis Bacon que de Julian Huxley : il ignore les modifications technologiques majeures de la seconde moitié du XX^{ème} siècle et n'anticipe aucun mouvement trans-humaniste. Son approche est au contraire représentative d'un humanisme considérant encore que l'activité technique participe d'un perfectionnement évolutionnaire, et de l'avancée du règne divin. Teilhard de Chardin appartient de fait à une génération de théologiens catholiques technophiles au nom d'une « bénédiction de Prométhée¹³⁶⁴ », perspective alors majoritaire au sein du catholicisme du pape Pie XII. Si, comme le dit François Euvé, il faut éviter de mécomprendre cette apologie technophile « qui paraît sonner

¹³⁶¹ (Besnier, 2013a, p. 19)

¹³⁶² (de Unamuno, 1973, p. 63)

¹³⁶³ (Teilhard de Chardin, 1956, p. 105)

¹³⁶⁴ (Lagrée, 1999)

étrangement aux oreilles de l'homme d'aujourd'hui¹³⁶⁵ », il ne faut pas ignorer pourtant que Teilhard de Chardin a défendu son évolutionnisme technophile après Hiroshima. Si « l'homme d'aujourd'hui » de François Euvé possède une conscience accrue des limites voire des effets néfastes de la technique, le « théologien d'aujourd'hui » porte également un regard critique sur le développement des biotechnologies, et on trouve parmi les théologiens catholiques des approches différenciées selon le type de technique discuté.

Néanmoins, les perspectives de Teilhard de Chardin sont encore fondamentales pour mettre en perspective la question eschatologique que soulève la technique. En effet, Teilhard de Chardin est l'un des premiers¹³⁶⁶ à combiner la théologie chrétienne à la théorie de l'évolution ; plus encore, le fait que le monde évolue est pour lui significatif sur le plan théologique. En cela, il relève parfaitement « la relation entre le caractère dynamique du monde vivant et le caractère dynamique de l'histoire du salut¹³⁶⁷. » Dans sa forme la plus apothéotique, entendue comme croyance envers un avènement libérateur venant unir l'homme au divin à l'extrémité finale de l'évolution, nous allons donc montrer les liens entre les théories de Teilhard de Chardin et le transhumanisme. Mais nous avons dit que le transhumain, forme évolutive de l'homme, n'avait pour la plupart des mouvements transhumanistes aucune portée finale ; il ne s'agit pas d'une forme terminée mais toujours en mouvement. Il nous faut donc nous tourner vers ce qui s'apparente encore au transhumanisme mais envisage cette fois l'avènement du posthumain, comme figure de l'aboutissement du transhumain ; c'est-à-dire l'exemple emblématique de la Singularité Technologique de Kurzweil. Selon nous, si l'importance que Teilhard de Chardin accorde à la technique dans le processus évolutionnaire justifie effectivement son rapprochement avec le transhumanisme, la Singularité est pourtant l'un des rares mouvements transhumanistes¹³⁶⁸ qui puisse également être rapproché d'une autre notion teilhardienne, emblématique de la pensée de l'auteur ; une forme de réalisation de la théosis par ce qu'il nomme la convergence du Point Oméga.

Teilhard de Chardin analyse l'anthropogenèse du point de vue des nouvelles connaissances scientifiques de son époque, notamment paléontologiques. Il synthétise l'Évolution naturelle et l'aboutissement de la conscience qu'est l'Homme pour théoriser l'accession à un point transcendantal de réunion avec Dieu et l'univers, le Point Oméga. Prenant au sérieux les théories évolutionnistes de son temps, il considère que l'homme n'est pas issu du créationnisme divin mais d'un processus de complexification qu'il lui revient à présent de poursuivre intentionnellement : c'est ainsi qu'il collabore avec la Création.

¹³⁶⁵ (Euvé, 2015, p. 91)

¹³⁶⁶ À peu près à la même époque, on peut mentionner la « théologie du process » qui naît avec Whitehead et s'appuie sur les acquis des sciences contemporaines de la nature, notamment la théorie de la relativité, la théorie de l'évolution biologique et la physique des quanta.

¹³⁶⁷ (Moschetta, 2015, p. 11)

¹³⁶⁸ On peut également citer la Mormon Transhumanist Association, qui tourne la question de la transcendance autour de la déification apothéotique.

Au cours d'une première et immense période (Pré-vie), seul [...] le Hasard semble avoir présidé à la formation des premiers Complexes. [...] Ne suit-il pas avec évidence que le cycle n'est pas terminé, mais qu'il tend au contraire à se prolonger (sinon à culminer) dans un terme de plus ? [...] N'est[-ce] pas synonyme d'une Humanité qui s'arc-boute sur elle-même pour trouver ? Et pour trouver quoi, finalement, sinon le moyen de se supra ou du moins ultra-hominiser. [...] Depuis l'homme (produit ultime et suprême de cette Évolution de première espèce) [...] n'est-ce pas là l'Évolution qui ramasse ses puissances dans un effort de type nouveau, rendu possible par la conscience qu'elle a prise d'elle-même ? une Évolution (Évolution réfléchie) de deuxième espèce ? [...] dans le même, toujours le même sens : celui d'une plus haute cérébralisation¹³⁶⁹.

On trouve dans cette citation le résumé de nombreux éléments. Une forme de hasard de l'évolution, entre sélection et mutation, a créé les premiers éléments complexes. Cette évolution, tant bien que mal, va dans la direction de la cérébralisation – au terme de laquelle tout serait réuni à tout, et l'univers apothéotiquement ne ferait qu'un. L'homme, l'un des complexes apparu durant cette première évolution hasardeuse et tâtonnante, ne fait que chercher consciemment ce qui était auparavant l'œuvre du chemin du hasard ; à savoir à évoluer, à trouver le chemin de la réalisation de cette cérébralisation. Durant cette deuxième forme d'évolution, cette fois consciente, l'homme conduit l'œuvre de l'évolution, donc de la Création divine, en cherchant à poursuivre et terminer ce qui était l'œuvre du hasard jusqu'à lors. L'homme prend en quelque sorte le relais de l'évolution, qui repart sur le mode humain. L'homme est ici processus évolutionnaire, mais avant tout évolution lui-même, comme ce complexe qui s'arc-boute sur lui-même, ramasse ses puissances comme l'animal prêt à bondir, dans cet effort pour atteindre ce qui s'apparente à la théosis. Mais quelle est exactement cette cérébralisation, et sur quoi repose-t-elle chez l'homme ? Lui faut-il devenir plus intelligent, plus cérébral, pour achever le mouvement de l'évolution ?

Pourtant, nous avons dit que cette cérébralisation était une forme d'union au divin. Il nous faut en retracer la genèse. Selon Teilhard de Chardin, l'homme avance dans le sens d'une unification sociale. La place restreinte inhérente aux limites même de notre planète impose des processus de cohésion, de sociabilisation et d'interdépendance entre les cultures et les individus. Il prend l'exemple des villes, dans lesquelles nous nous réunissons et nous organisons pour un meilleur accès aux ressources pour un plus grand nombre de personnes. Il prend également l'exemple de la science, qui tend selon lui à unifier et à rendre cohérente notre perception du monde. Pour lui, on ne peut pas penser le phénomène humain autrement que dans le contexte scientifique global de la dynamique de l'évolution étendue au monde physico-chimique. Teilhard de Chardin anticipe dès lors un espace social commun, une société unifiée que la technique aurait aidée à développer. Science, technique et développement de la conscience humaine sont en symbiose : c'est grâce à la technique que l'homme a pu s'échapper de son statut néoténique et s'ouvrir aux possibilités épistémiques du monde. Il s'est déchargé de certaines tâches grâce à la technique, a développé ses capacités d'entendement scientifique du réel et s'est créé un environnement prothétique adapté au mouvement constant de son évolution. « Grâce à la Machine, disions-nous, l'Homme est parvenu à éviter, sur le double plan individuel et collectif, que fût absorbé le meilleur de lui-même (comme

¹³⁶⁹ (Teilhard de Chardin, 1956, pp. 227, 228, 229)

il est arrivé aux autres animaux) dans le physiologique et le fonctionnel¹³⁷⁰. » La technique est donc vectrice d'évolution humaine, ce qui lui donne une place prééminente dans la pensée teilhardienne.

Les sociétés humaines, selon Teilhard de Chardin, se dirigent donc à la fois vers une unification sociale et une technologisation radicale, ce qui témoigne d'une approche moniste de la matière. « Je te salue, milieu divin, chargé de puissance créatrice, océan incarné par l'esprit, argile pétrie et animée par le Verbe incarnée¹³⁷¹. » Ce monisme a deux conséquences, l'une individuelle, l'autre globale. Durant son unification sociale et technologique, l'individu évolue et l'accroissement de sa conscience enrichit également, sur le plan global, la Noosphère. Ce terme renvoie à l'esprit collectif de l'humanité qui s'unifie. Ceci induit le développement de ce que Teilhard de Chardin nomme le personnalisme, dans une dialectique de personnalisation qui, partie du protozoaire, monte vers une synthèse supérieure où l'individuel et le social ne formeraient qu'une unité.

Ce réseau, toujours plus serré autour de nous, de liaisons économiques et psychiques dont nous souffrons, cette nécessité croissante d'agir, de produire, de penser solidairement, qui nous inquiète, que deviennent-ils, en effet, regardés sous cet angle nouveau, sinon les premiers linéaments du superorganisme qui, tissé du fil de nos individus, s'apprête (la théorie et même les faits s'accordent sur ce point) non pas à nous mécaniser et à nous confondre, mais à nous porter, au sein de plus de complexité, à une plus haute conscience de notre personnalité¹³⁷² ?

Or la Noosphère elle-même, ainsi enrichie par le développement de la conscience de chaque individu, se développe dans le sens d'une personnalisation. Cette personnalisation implique la création d'une « personne », c'est-à-dire d'une unité monadique, que serait la Noosphère. Celle-ci n'induit aucunement l'individualisation parfaite, ou la séparation, de chacun des individus qui participent de cette personnalisation. Le processus de personnalisation est un processus de réunion, fondé à partir du perfectionnement de chacun des individus, comme le souligne très justement Michael S. Burdett.

This is where Teilhard's distinction between personality and individuality plays a key role. Personalization differentiates amid a total union, whereas individualization separates itself at the expense of the whole and leads to greater plurality. Individuality sacrifices the ultrapersonal element of humanity at large. [...] It leads to separation, divergence, and ultimately death¹³⁷³.

Ainsi, chaque individu évolue et se développe dans un processus de personnalisation, et se faisant développe la Noosphère, qui lie chaque conscience dans une communauté globale, dans le sens de sa propre personnalisation. Or, personnalisation n'étant pas individualité, ce processus va toujours dans le sens du développement d'une unification totale. En effet, pour le théologien jésuite, Dieu lui-même est trinité, c'est-à-dire union sans confusion de trois hypostases ou personnes. Dieu n'est que pure relation interpersonnelle et altérité. Il n'y a donc pas opposition

¹³⁷⁰ (Teilhard de Chardin, 2001)

¹³⁷¹ (Teilhard de Chardin, 1976, p. 478)

¹³⁷² (Teilhard de Chardin, 2001)

¹³⁷³ (Burdett, 2011, p. 31)

entre le développement de la conscience des individus et leur personnalisation en une entité unique. L'union finale ne sera donc jamais un tout totalisant, mais une pluricité paradoxalement monadique. C'est le thème de la péricorèse que l'on trouve dans la patristique grecque. Comme le dit Roger Ebacher, pour Teilhard de Chardin, « "être" et "être-un" sont identiques¹³⁷⁴. »

La force de personnalisation de la Noosphère induit par conséquent la création d'une personne, que Teilhard nomme l'Ultra-Humain ou le Trans-Humain. Ce terme lui-même rend évident le lien ou la récupération des écrits de Teilhard de Chardin par le transhumanisme. L'Ultra-Humain est le fondement de l'eschatologie teilhardienne, puisqu'il introduit l'eschaton par l'accession au Point Oméga, qui ne signifie rien d'autre que l'émergence et la renaissance du Christ (parousie). Dieu n'est pas présent dans l'univers comme une énergie, une force ou une force diffuse, comme le fond de l'être. Pour François Euvé, « le modèle christique montre que cette présence [de Dieu] est identiquement don de soi¹³⁷⁵. » La réponse teilhardienne n'en est que logique : « Dieu est présent au monde en tant que personne ; l'union à l'univers est une union personnalisante¹³⁷⁶ », c'est-à-dire un processus. La Création n'est donc pas un acte divin effectué mais un continuum entre la pré-vie de la matière, la vie des vivants et la pensée de l'homme. Les forces de l'univers sont donc contractées vers la personnalisation du Dieu et l'union du Tout, que représente le Point Oméga vers lequel l'histoire biologique est en tension. Celui-ci annonce alors la fin des temps, ou plutôt la fin de la temporalité, quand le Trans-Humain (issu de la personnalisation de la Noosphère) est réuni apothéotiquement à Dieu, faisant accéder l'humanité à la déification et à l'éternité. On constate que cette union finale dans la gloire divine annule toute distinction ontologique entre un royaume naturel et un royaume spirituel. Mais c'est bien Dieu qui amène collectivement l'humanité au Point Oméga, car c'est vers Dieu que tend cette unification du Tout.

Si loin que la Science pousse sa découverte du Feu Essentiel, si capable devienne-t-elle un jour de remodeler et de parfaire l'élément humain, elle se retrouvera toujours, au bout du compte, face au même problème posé : comment donner à tous et à chacun de ces éléments leur valeur finale en les groupant dans l'unité d'un Tout Organisé¹³⁷⁷ ?

C'est toujours le royaume spirituel, s'étant réuni avec le royaume naturel ultime de l'Ultra-Humain, qui mène ledit royaume naturel à la déification, donc au Tout.

La description de Teilhard de Chardin part donc de l'anthropogenèse pour dépasser la temporalité et réunir l'homme à la gloire immuable de Dieu dans une profusion de vérité et d'énergie. On retrouve ici notre thématique prométhéenne, anthropogonique, qui fait de l'homme ce qui se trouve dans un temps fini – lequel temps fini devient le temps originel, par la conscience qu'il en a. Ici, cette anthropogonie de l'homme (complexe ultime et suprême selon Teilhard de

¹³⁷⁴ (Ebacher, 1970, p. 121)

¹³⁷⁵ (Euvé, 2005, p. 36)

¹³⁷⁶ (Euvé, 2005, p. 36)

¹³⁷⁷ (Teilhard de Chardin, 2007, p. 251)

Chardin), doit évoluer pour finalement aboutir à la réunion du temps originel à l'éternité divine, dans la théosis – le Point Oméga.

Bien entendu, on peut douter que l'assimilation de la théosis chrétienne au Point Oméga teilhardien fasse consensus parmi les intellectuels chrétiens. On trouve par exemple la précaution suivante chez Jean-Marc Moschetta : l'union de l'homme à Dieu se fait « non pas en un corps "totalitaire" où l'individu serait dissous dans le Grand Tout, mais en un corps "plein de membres pensants" [Pascal, *Pensées*, § 473] qui trouvent leur unité dans le corps même du Christ (Col 2,19)¹³⁷⁸. »

Pour Teilhard de Chardin, le développement des objets techniques est l'un des moyens permettant à l'homme de progresser jusqu'à ce point de convergence eschatologique. Il ne s'agit pas de s'en tenir à l'état actuel de l'humanité, ni à un état modifié résultant de l'évolution naturelle. Non seulement la technique a un rôle social unificateur, mais elle peut également prendre en charge l'évolution humaine, raison pour laquelle Teilhard de Chardin défend une forme d'ingénierie génétique visant alchimiquement à créer, non plus l'or, mais la vie.

Par la connaissance des hormones, ne sommes-nous pas à la veille de mettre la main sur le développement de notre corps, – et du cerveau lui-même ? Par la découverte des gènes, n'allons-nous pas bientôt contrôler le mécanisme des hérédités organiques ? Et, par la synthèse imminente des albuminoïdes, n'allons-nous pas être capables, un jour, de provoquer ce que la Terre, laissée à elle-même, ne semble plus pouvoir opérer : une nouvelle vague d'organismes, – une Néo-Vie, artificiellement suscitée¹³⁷⁹ ?

Afin de sublimer l'humanité par la transfiguration au sein du Christ, la technique a un rôle fondamental à jouer dans l'eschatologie teilhardienne, laquelle est ramenée à l'eschatologie chrétienne et non à une forme gnostique ou hérétique de cette religion. C'est précisément parce que la pensée de Teilhard de Chardin est traversée d'une composante morale et apothéotique que la technique est déconnectée du poids moral d'être bonne ou mauvaise. Les premières bombes à hydrogène ne le font pas revenir sur son optimisme technophile, puisqu'il continue d'amender dans ce sens le *Phénomène Humain* (1939) jusqu'en 1948. À tout le moins, l'idée suivant laquelle la transcendance est incompatible avec la technique et l'expérimentation technique, dans une perspective religieuse, est bien évidemment remise en cause. Nous l'avons vu, la transcendance chez Teilhard de Chardin est le résultat d'un effort tourné vers l'évolution de l'homme et admettant la technique. « Rien ne Doit rester "intenté" dans la direction du plus-être¹³⁸⁰. » Avec une telle vision de la tentative et de l'expérimentation, il n'est pas étonnant que la perspective teilhardienne ait été intégrée à certains discours transhumanistes. Elle inclue de façon radicale l'intervention technique – dont la facilitation des processus de création, reproduction et ingénierie génétique. « Nous devons aider Dieu de toutes nos forces, et manipuler la matière comme si notre

¹³⁷⁸ (Moschetta, 2019, p. 64)

¹³⁷⁹ (Teilhard de Chardin, 2007, p. 250)

¹³⁸⁰ (Teilhard de Chardin, 1968, p. 25)

salut ne dépendait que de notre industrie. [...] Quels que soient les progrès de la Science dans la maîtrise de la matière et dans l'art de déclencher les puissances de la vie¹³⁸¹, etc. » La technoscience toute-puissante ne remplace donc pas Dieu, mais elle est le moyen permettant à l'homme de s'élever jusqu'à la transcendance ultra-humaine et la déification. Il y a union du progrès technique et du devenir de la conscience. Les tentatives de la technique guident vers la transcendance comme le peuvent également la vertu ou la grâce. Comme chez Teilhard de Chardin, dont l'accroissement des stades de la Complexité inscrit le domaine de réflexion, le transhumanisme prend en compte l'évolution des techniques elle-même. « Autrefois, la technique pour ce faire n'existait pas ; actuellement, nous sommes dans cette période délicate où nous n'avons pas encore la technique, mais où elle est à portée de main¹³⁸². » Dans les deux cas, la vision du progrès technique et de l'évolution est impérativement optimiste – « sur-optimisme » pour lequel Teilhard de Chardin fut vivement critiqué.

Ces premiers éléments introduisent d'office la raison pour laquelle certains auteurs, comme Iliia Delio¹³⁸³ ou Eric Steinhart¹³⁸⁴, considèrent très sérieusement les apports de l'étude de Teilhard de Chardin à la fois pour le transhumanisme et pour le christianisme. Mais nous avons spécifié que nous allons reprendre plus spécifiquement l'exemple emblématique de la Singularité Technologique de Kurzweil. En effet, selon nous, il ne faut pas mésestimer l'étrangeté de la Singularité de Kurzweil dans le transhumanisme, notamment pour son aspect messianique : la Singularité est très souvent citée en exemple d'une lecture apothéotique donc nécessairement eschatologique de la technique et de l'évolution humaine, et on peut douter qu'elle représente l'intégralité des mouvements transhumanistes. À titre d'exemples, on trouve dans des textes comparant transhumanisme et religion des titres tels que : « La Singularité comme mythe eschatologique contemporain¹³⁸⁵ » ou encore « The Singularity as Secular Apocalyptic¹³⁸⁶ », qui renvoie à l'étymologie grecque *apokálupsis*, le dévoilement, la révélation (finale). D'ailleurs, Kurzweil ne propose pas une pensée de l'évolution ; il ne propose pas une pensée du trans-, mais précisément du post-, ce qui implique que tout le processus évolutionnaire qu'il sous-tend est localisé au point de bascule singularitarrien, faisant figure de focus apocalyptique.

Nous défendons ici l'hypothèse que le débat, en France, sur la dimension religieuse du transhumanisme est en réalité un débat sur la Singularité de Kurzweil. Nous le verrons, la

¹³⁸¹ (Teilhard de Chardin, 1968, p. 62)

¹³⁸² (Regis, 1994, citation de Max More) «In the past we haven't had the technology to do that, and right now we're in this difficult period where we don't quite have the technology yet, but we can see it coming.»

¹³⁸³ Delio Iliia, 2012, « Transhumanism or Ultrahumanism? Teilhard de Chardin on Technology, Religion and Evolution », *Theology and Science* 10(2), pp.153-166.

¹³⁸⁴ Steinhart Eric, 2008, « Teilhard de Chardin and Transhumanism », *Journal of Evolution & Technology*, vol. 20, n°1, pp.1-22.

¹³⁸⁵ (Cassiani-Laurin, 2018, p. 128)

¹³⁸⁶ (Cole-Turner, 2012, p. 787)

perspective eschatologique des mouvements transhumanistes est majoritairement individuelle et vise la restauration du potentiel d'ouverture au mouvement temporel, ce qu'on pourrait résumer par le terme d'ouverture initiale de l'homme à la progression du temps, à son devenir anthropologique. Lorsque Kurzweil évoque la Singularité, il entend pour sa part, non une assomption historique, un palier dans l'évolution, mais un état de salut analogue à celui d'avant la chute et d'avant la nature, un état proprement apothéotique de confusion ou superposition entre l'humain et la forme que prend le divin. Si, contrairement au jardin d'Éden par exemple, cet état de salut n'est pas placé avant le devenir humain mais devant lui, il relève tout de même d'un stade mythique, hors-histoire, supra-historique ou strictement anté-temporel. Or, ses commentateurs français le lisent comme une sorte de promesse messianique, car le schème européen de la sécularisation sous-tend leurs analyses. L'exemple de la Singularité n'est donc aucunement généralisable, et ne vise pas à qualifier le transhumanisme dans son ensemble.

Teilhard de Chardin est certainement le premier à envisager l'accélération du progrès technologique jusqu'à un point de Singularité dans laquelle la conscience humaine se transcendera, pour devenir une Ultra-conscience. Les aboutissements de transcendance, tel le Point Oméga, résolvent les questions d'unification et d'identité dans l'inclusion de l'homme à Dieu, dans l'accession par complexification à la déification, qui implique le dépassement et la transfiguration de l'homme. Or, Kurzweil écrit : « En fin de compte, l'univers entier sera saturé de notre intelligence. Tel est le destin de l'univers. [...] Ceci, donc, est la Singularité. [...] Ce sera la prochaine étape dans l'évolution, le prochain changement de paradigme¹³⁸⁷. » Il est peu étonnant que ses travaux aient été inspirés par Teilhard de Chardin, pour qui la saturation humaine de l'intelligence est précisément l'objectif de forces d'évolutions menant à l'Ultra-Humain, avant sa complétude par la déification. Pour Kurzweil, l'avènement de la Singularité Technologique ouvre sur un être posthumain, dont l'ultra-humanité se traduit par un surplus de cérébralisation comme point d'évolution final de l'homme. Cette thèse n'est pas incompatible avec le matérialisme athée, en acceptant « l'idée selon laquelle, *au sein d'un Univers sans Dieu et strictement matériel*, un être divin, au sens au moins d'un être très puissant, très savant et très durable (comparé aux humains), a des chances non négligeables d'être engendré¹³⁸⁸. » Il est peu étonnant que la théorie religieuse de Teilhard de Chardin, qui décrit l'accession transcendantale à un point de béatitude supra-humain, cet « accès à la synthèse suprême¹³⁸⁹ » en Dieu comme le dit Gilbert Hottois, soit considérée comme précurseur d'une Singularité qui n'admet pas l'homme au-delà du posthumain singularitarrien – tout comme l'homme est excédé au moment de son union à Dieu. La Singularité n'est ici qu'une étape aboutissant le posthumain, par laquelle peut se réaliser la théosis chrétienne.

Nous avons dit que, pour Teilhard de Chardin, la Noosphère se personnalise d'abord en un Ultra-Humain, avant d'être défiée par la parousie christique et la réunion à Dieu. Pour l'homme

¹³⁸⁷ (Kurzweil, 2005, p. 30)

¹³⁸⁸ (Kammerer, 2013, p. 94) Nous soulignons.

¹³⁸⁹ (Hottois, 2017, p. 45)

actuel, entrer au contact du posthumain singularitarrien impliquerait un épisode de béatitude, comme bonheur parfait et éternel dû à la vision de l'essence divine, tel que l'entend Thomas d'Aquin¹³⁹⁰. La béatitude de l'humain réunit au posthumain chez Kurzweil est en tous points comparable à la réunion de l'individu à la Noosphère teilhardienne. Ou, plus précisément, à la réunion des consciences individuelles en l'Ultra-Humain engendré par personnalisation de la Noosphère. Cette réunion humain-posthumain serait l'expression du même besoin d'unité et de sens recherché dans la réunion homme-Ultra-Humain, puis Ultra-Humain-Dieu. Or, la béatitude soustrait l'homme au processus évolutionnaire temporel et le fait accéder à un état statique et immuable. L'incarnation corporelle étant arrachée de la préoccupation même de la béatitude, l'accent mis par la Singularité sur le dépassement des limites matérielles est assimilé à cette même « résurgence néo-agnostique dans un monde laïcisé où le corps est perçu comme le lieu de la chute, d'une ensomatose, comme disent les théologiens¹³⁹¹. » À l'instar des Grands Récits religieux, la Singularité Technologique possède un horizon eschatologique ; elle conçoit une fin de l'histoire au terme de la temporalité finie de l'homme. Selon François Kammerer, « ces raisons justifient déjà que la "Singularité Technologique" puisse être considérée comme une "*Singularité Théologique*", c'est-à-dire comme une forme de théogonie¹³⁹². » Par théogonie, il faut entendre la création du temps divin (l'éternité immuable) et de Dieu comme Tout, c'est-à-dire ce même processus que Teilhard de Chardin nous présente déjà comme ce vers quoi tendent et s'arc-boutent les forces de l'univers.

À cet égard, bien que dans une perspective athée, il est intéressant de rappeler que Julian Huxley parle également des forces cosmiques comme ce envers quoi l'homme a le devoir de se réaliser. Il mentionne le cosmos dans le processus évolutionnaire de l'homme, en considérant son « humanisme évolutionnaire¹³⁹³ » comme une tâche que l'homme se doit d'accomplir, renvoyant à la thématique du devoir ou du destin humain. "There is thus a new categorical imperative that has taken form and voice from the facts of post-Darwinian science and humane studies – that man's destiny, his duty and privilege in one, is to continue in his own person the advance of the cosmic process of evolution¹³⁹⁴." Cette idée aurait pu être formulée à l'identique – plus les majuscules – par Teilhard de Chardin. On voit bien là l'écart entre le transhumanisme huxleyien et le transhumanisme tel qu'il s'est ensuite construit, et peut-être cette référence au cosmos équivaut-elle une référence à la Raison dans la didactique de l'Histoire hegelienne ; il s'agit d'une *forme* que prend le cours de la réalité. Huxley écrit également que « la réalité est un processus, et ce processus s'appelle l'évolution¹³⁹⁵. » Dès lors, cette évolution n'implique aucun finalisme, mais prend par l'homme une forme culturelle et technique qu'il se doit de prolonger, puisqu'elle n'existait pas avant lui dans la nature. Rappelons bien entendu, pour distinguer sur ce point la

¹³⁹⁰ (d'Aquin, 1984, Prima secundae, question 3, article 8)

¹³⁹¹ (Le Breton, 2013, p. 48, 49)

¹³⁹² (Kammerer, 2013, p. 93) L'auteur souligne.

¹³⁹³ (Huxley, 1950)

¹³⁹⁴¹³⁹⁴ (Huxley, 1950, p. 12)

¹³⁹⁵ (Huxley, 1950, p. 10)

Singularité des origines du transhumanisme, qu'il ne s'agit pas pour Huxley d'un motif religieux, étant lui-même agnostique, mais d'une forme de « transcendantalisation¹³⁹⁶ » évoquant une transition de la forme humaine vers une forme qu'il anticipe meilleure. Dans cette perspective, l'humanisme évolutionnaire d'Huxley doit être « *naturaliste* (opposé à toute surnature) [ce qui s'oppose aux tendances le disant spiritualiste parce qu'il parle de cosmos], *moniste* (opposé à tout dualisme) [ce à quoi succède, nous le verrons sous peu, le projet du posthumanisme critique], *évolutionniste* (opposé au statisme) [ce qui est précisément l'inverse du posthumain au sens anglo-saxon, cet être parfait et fini dont l'amélioration, *de facto*, ne continue plus]¹³⁹⁷. » C'est précisément sur le point du naturalisme comme ce qui s'oppose à toute surnature qu'Huxley se détache de Teilhard de Chardin, dont nous avons déjà rappelé le monisme et l'évolutionnisme.

Mais s'il n'est pas naturaliste, Teilhard de Chardin n'en est pas pour autant spiritualiste ; au contraire, son attention à la matière est fondamentale dans son œuvre. On constate notamment que l'unification de la pensée dans la Noosphère n'est pas uniquement un processus guidé par l'homme. En impliquant la technique, Teilhard de Chardin ne lui donne pas uniquement le rôle d'instrument utilisé par l'homme en vue de certaines fins : la technique est un processus évolutionnaire lui-même, comme le sous-entend l'une de ses réflexions au sujet de la machine.

Comment ne pas voir le rôle constructeur joué par elle [la Machine] dans l'éclosion d'une conscience vraiment collective ? La Machine libératrice, sans doute, délestant la pensée, tant individuelle que sociale, de tout ce qui alourdirait son ascension [dépassement de la néoténie et processus anthropologique]. Mais la Machine constructrice, aussi, aidant à se nouer sur soi, à se concentrer sous forme d'un organisme toujours plus pénétrant les éléments réfléchis de la Terre¹³⁹⁸.

La machine est donc performatrice d'évolution collective. Poursuivant son processus de complexification et de cérébralisation, après la réplique des organismes et l'incarnation de la conscience humaine, l'évolution puise donc des forces dans la technique et l'unification finale d'une « seule grande Machine organisée¹³⁹⁹. » En miroir, Kurzweil ne parle-t-il pas de « machine spirituelle » ? La grande Machine organisée de Teilhard de Chardin ne serait pas créée ex nihilo comme une superintelligence artificielle, mais résulterait d'un processus de réunion et d'unification déjà en cours. « Depuis longtemps, il n'y a plus ni inventeurs ni machines isolés¹⁴⁰⁰. » Et cette absence d'isolement se traduit par une intensification de la communication hommes et machines dans la Noosphère, ce qui explique pourquoi Teilhard de Chardin est généralement considéré comme ayant anticipé la globalisation des interfaces d'informations. Il mentionne l'émergence d'un système mondial de calcul et de communication (la Noosphère), qui s'apparente selon certains auteurs à l'anticipation du cyberspace.

¹³⁹⁶ (Hottois et al., 2015, p. 164)

¹³⁹⁷ (Hottois, 2017, p. 38) L'auteur souligne.

¹³⁹⁸ (Teilhard de Chardin, 2001)

¹³⁹⁹ (Teilhard de Chardin, 2001)

¹⁴⁰⁰ (Teilhard de Chardin, 2001)

Pour les membres de la cyberculture, en tant qu'espace d'échange, le cyberspace est la source de l'unification intellectuelle et spirituelle permettant une expérimentation "technotranscendante" de la communauté. La conscience globale, en tant que résultat de la fusion de l'homme et de la machine, est considérée comme la porte d'entrée d'une ère communicationnelle sans précédent, la première étape de la réalisation d'une entité divine composée de l'esprit humain collectif. [...] Cette représentation est directement inspirée des travaux du théologien Jésuite Pierre Teilhard de Chardin¹⁴⁰¹.

Ou du moins directement inspirée de la relecture des mutations techniques et médiatiques qu'effectue Marshall McLuhan, avec la grille évolutionniste de Teilhard de Chardin.

Ce pancomputationnalisme fait du paradigme de l'information une nouvelle théorie du Tout, encore renforcé par ses lois de Complexité dont il fait une troisième dimension¹⁴⁰². À partir de cet holisme totalisant, Internet a donc incarné un espace de réconciliation entre science et spiritualité, qui présente le cyberspace comme stade supérieur de l'évolution à partir de préoccupations eschatologiques. Rappelons néanmoins que le rapport couramment établi entre information globale teilhardienne et développement de l'informatique voire d'Internet se base sur une lecture fondamentalement anachronique et majoritairement inspirée des travaux de McLuhan. Les ordinateurs apparaissant au début des années 50, il n'y a à l'époque de Teilhard de Chardin que des machines analogiques non programmables. Il connaît cependant les théories sur la cybernétique de Norbert Wiener, et on peut effectivement tirer une anticipation de systèmes globaux de sa mention de l'agencement de toutes les machines en une machine unique, unifiant toute pensée informationnelle à la Noosphère au même titre que la conscience humaine. Ce que Teilhard de Chardin appelle Noosphère serait donc une intégration spirituelle, dont le système de communication global type Internet serait la partie « organique ».

Car dans cette assimilation entre technique et humanité à travers la personnalisation de la Noosphère qui évacue l'individualité du sujet, on retrouve immédiatement l'expression de Kurzweil : « Au moment de la Singularité, il n'y aura plus de distinction entre humains et technologie, [...] parce que les machines auront progressé, devenant comme des humains et au-delà¹⁴⁰³. » Bien entendu, le moment de la Singularité diffère pour ces deux auteurs. Pour Kurzweil, le terme de Singularité renvoie au moment d'une fusion homme-machine allant transcender les limitations biologiques. Pour Teilhard, cette fusion n'est qu'une première étape, en quelque sorte, menant à l'émergence de la personne de la Noosphère. Le Point Oméga teilhardien est postérieur au personnalisme de la Noosphère et suggère sa déification au Tout. Il ne s'agit aucunement de prétendre que Teilhard de Chardin anticipe la Singularité, mais que la Singularité s'inspire de questionnements et d'hypothèses que l'on retrouve déjà chez le théologien. Mais le rapprochement qu'il est intéressant d'effectuer concerne le fait que, chez Kurzweil comme chez Teilhard de Chardin, la forme de l'incarnation au moment de la Singularité, ou du Point Oméga, ne compte pas : elle est transcendée par le processus de transfiguration au terme de son processus

¹⁴⁰¹ (Calheiros, 2015, p. 9)

¹⁴⁰² (Steinhart, 2008)

¹⁴⁰³ (Hottois, 2017, p. 261; Kurzweil, 2005, p. 40)

évolutionnaire. Humains et machines se mêlent durant la transcendance singularitarienne, comme Ultra-Humain et Christ se mêlent au moment de la déification christique, pour faire apparaître chaque fois une forme nouvelle, le posthumain ou ce Dieu « présent au monde en tant que personne¹⁴⁰⁴. » La perspective est ici paradoxale et peut-être difficile à tenir, mais elle explique en quoi il y a à la fois processus évolutionnaire avec transfiguration de la forme biologique qui n'est qu'une forme parmi d'autres sur le chemin de la complexité, à la fois émergence d'une forme nouvelle, finale. Comme le souligne Steinhart, pour Teilhard de Chardin : "The resurrection of the body is obviously not the revival of a corpse. It is the translation of the body-program into a new medium¹⁴⁰⁵." Il est difficile de ne pas rapprocher cette analyse des volontés im/amortalistes du transhumanisme, que le moyen en soit le mind-uploading ou l'ingénierie génétique. Car Teilhard de Chardin parle du Point Oméga tant en termes psychologiques (c'est-à-dire comme émergence de la conscience), qu'en termes biologiques : c'est pour lui « une prodigieuse opération biologique : celle de l'Incarnation rédemptrice¹⁴⁰⁶ », laquelle implique certes l'évolution et la transfiguration biologique mais persiste comme incarnation personnalisante de Dieu – ou plutôt de la Trinité.

Pourtant, cet abandon du corps individuel pour le corps personnel (Total) chez Teilhard de Chardin, que l'on retrouve en écho dans la transfiguration singularitarienne, ne peut guider une analyse plus générale du transhumanisme comme phénomène révélant. Nous en avons déjà décrit la complexité et la diversité. Il ne s'agit pas de prétendre que la Singularité Technologique est négligeable, loin s'en faut, mais elle n'est pas non plus représentative de la pensée transhumaniste et de la façon dont cette pensée ouvre la question transhumanisme et religion. La Singularité Technologique constitue l'un des courants les plus eschatologiques du transhumanisme. Cette théorie ne fait pas l'unanimité, car la plupart des mouvements transhumanistes n'a pas de conception nécessairement prophétique du futur et la Singularité peut y faire figure d'exception. De nombreuses critiques (transhumanistes) sont adressées au Mur de la Singularité Technologique. Ce Mur est la date, l'horizon de prédiction, le lieu de l'avenir d'une opacité telle que plus rien de ce qui le dépasse n'est accessible à la raison humaine. Tout y serait définitivement étranger à nos conceptions actuelles. Or, l'affiliation de l'imprédictibilité du futur à son opacité radicale est vivement critiquée pour son millénarisme et le fatalisme qu'elle induit. Certains transhumanistes parlent d'une tentation « crypto-mystique, pseudo-religieuse¹⁴⁰⁷. » Cette critique s'appuie sur les accents des religions millénaristes ou apocalyptiques qu'évoque la Singularité : « urgence et dévoilement¹⁴⁰⁸. » Les attentes eschatologiques transhumanistes n'ont clairement pas les mêmes accents prophétiques chez tous les acteurs. *L'Encyclopédie du*

¹⁴⁰⁴ (Euvé, 2005, p. 36)

¹⁴⁰⁵ (Steinhart, 2008, p. 15)

¹⁴⁰⁶ (Teilhard de Chardin, 2007, p. 204)

¹⁴⁰⁷ (Broderick et al., 2013, p. 398)

¹⁴⁰⁸ (Foyer, 2019, p. 77)

transhumanisme et du posthumanisme place pour sa part l'article « Singularité¹⁴⁰⁹ » sous le champ *Techniques, Arts et Science-fiction*, entre « Science-fiction et manga » et « Superman ». Certes, on peut considérer que c'est en réalité et précisément le prisme théologique de l'apocalypse qui décredibilise, aux yeux de nombreux transhumanistes, les théories de Kurzweil. Là où sont au contraire privilégiées des théories, considérées comme plus rationnelles, de catastrophe (écologique, politique, etc.) ou d'effondrement, telles que les présente par exemple Nick Bostrom. Ce second prisme est-il réellement si éloigné du premier ? Ou ne faut-il pas souligner que, pour une réception francophone majoritairement agnostique, il est plus acceptable de lire le devenir à travers le prisme d'un possible effondrement, qu'à travers celui de la parousie ? Mais en définitive, parce que Kurzweil va également jusqu'à dater l'année de l'avènement de la Singularité Technologique, celle-ci reste l'exemple majeur d'une théorie transhumaniste à portée messianique qui nécessite la foi de celui qui l'analyse bien plus que son optimisme à l'égard des technosciences. Foi optimiste qui faisait bien entendu la spécificité des écrits technophiles de Teilhard de Chardin, mais qu'il nous faut à présent élargir à la question de la transcendance transhumaniste, et non plus singularitarienne.

2. Le corps élevé, du soma psukikon au soma pneumatikon.

Il nous faut donc basculer des corps teilhardiens et singularitariens au corps de la transcendance transhumaniste, dans l'étroitesse de son lien avec le corps transfiguré des grandes religions. L'amélioration transcendantale du transhumain est-elle assimilable à l'apothéose du corps transfiguré ? La recherche transhumaniste de l'immortalité le renvoie-t-elle fondamentalement et absolument aux religions anticipant l'éternité dans la réunion de l'homme au divin ? Car comme pour exemplariser notre honte prométhéenne, cette honte d'être nous, cette honte de ces corps vulnérables et mortels face auxquels les machines semblent toutes-puissantes, de nombreuses recherches scientifiques et techniques semblent se tourner vers la manière de nier ou d'échapper à notre mortalité. C'est ainsi qu'on peut trouver chez Jean-Michel Besnier une formule rabattant l'immortalisme sur la honte prométhéenne, donc la haine de soi.

S'il est, en définitive, un destin dans le transhumanisme, c'est celui qui culmine avec la pulsion de mort dont les psychanalystes savent qu'elle fonctionne comme aspiration au retour à la symbiose première, celle d'avant la scission et la séparation qui accompagnent la naissance. [...] L'immortalité appelée des vœux du transhumanisme est décidément le masque d'une haine de la vie.

Mais n'est-il pas réducteur de considérer que la volonté de dépasser la mortalité n'est que le fruit d'une forme psychologique de dégradation et de confusion du sujet désirant ? La technique ramène-t-elle l'homme à sa condition finie et l'éloigne-t-elle de la spiritualité, en présentant l'homme comme un être mécanique auquel s'appliquent les lois de la nature, ou doit-elle être accusée au contraire de lui faire miroiter des aspirations métaphysiques dormantes, en faisant de la transcendance et de l'immortalité des champs du possible ? Mais dans ce deuxième cas, la

¹⁴⁰⁹ (Hottois et al., 2015)

technique n'a-t-elle pas précisément fonction religieuse ? N'est-elle pas investie de telles fonctions du fait de notre concept de corps ? Il ne suffit pas de dire que le transhumanisme, comme certaines religions, envisage l'immortalité du sujet et adopte par conséquent une perspective équivalente à la spiritualité religieuse. Car cette immortalité pour le sujet transhumaniste équivaut-elle véritablement la transfiguration apothéotique du croyant ? Il ne suffit pas non plus de prétendre qu'une composante spirituelle inhérente à la religion empêche a priori toute comparaison entre transcendance transhumaniste et religieuse.

Comme le résume Moschetta, le rapprochement entre transhumanisme et religion, ici chrétienne, est peut-être fonction de la perspective que l'on attribue au message chrétien. « Peut-on dire alors que le christianisme s'apparente à une certaine forme de transhumanisme, en proposant de pousser l'humanité au-delà des frontières que lui impose la nature ? Ou est-il par définition opposé à toute tentative de sortir l'humanité des limites que lui ont assignées le Créateur¹⁴¹⁰ ? » En effet, l'ambition de réaliser ce que la religion chrétienne a toujours promis, à savoir l'immortalité, est « peut-être le plus puissant des mythes¹⁴¹¹. » Il n'est pas étonnant que la perspective de l'immortalité, dut-elle advenir par la technique, ait tant de succès dans un paradigme occidental chrétien ayant fait de l'immortalité de l'âme la gloire de l'homme. Cette perspective n'est pas une spécificité hubristique de notre modernité mais bien la concrétisation d'aspirations métaphysiques que reprennent à leur compte tant le mythe (fontaine de Jouvence, ou l'eau comme technique de réjuvenation) que la religion. La technique révélerait donc nos intentions réelles et inquiétudes existentielles, et le fond mythique et anthropologique sur lequel elle s'appuie et duquel elle s'alimente. Selon Philip Hefner, «in its engagement with finitude and death, technology becomes almost explicitly religious¹⁴¹².»

Loin de séparer technique et religion, la perspective de transcender notre mortalité les imbrique au contraire intimement. Si la nécessité de dépasser la mort est un pilier des discours transhumanistes, ils n'en sont que plus proches des aspirations religieuses, comme le souligne Franck Damour. Selon lui, les chrétiens sont les « héritiers d'une tradition biblique qui n'a de cesse de dénoncer le scandale de la mort et sa dimension non ontologique. L'attente chrétienne est celle d'une victoire sur la mort¹⁴¹³ », ce que démontre selon nous le principe même de la parousie, le second avènement du Christ après sa mort. Cette venue eschatologique (finale) du Christ en gloire accompagne d'ailleurs la promesse chrétienne de la résurrection des morts.

C'est ainsi qu'il faut bien entendre la portée conclusive et dernière de la fin des temps lorsque saint Paul écrit dans la Première épître aux Corinthiens que « le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort » (1 Co 15,26). Cette immortalité dernière de l'espérance chrétienne, qui passe par la résurrection des morts et la parousie christique, précède la théosis devant l'unir à Dieu. Cet objectif final de la transcendance chrétienne fait de l'homme transfiguré ce corps résurrectionnel,

¹⁴¹⁰ (Moschetta, 2015, p. 11)

¹⁴¹¹ (Coeckelbergh, 2010, p. 960)

¹⁴¹² (Hefner, 2002, p. 659)

¹⁴¹³ (Damour, 2017, p. 59)

ou corps éternel, en impliquant, dans la spiritualité et l'union à Dieu, la transgression de la loi imposant au vivant de mourir de ses limites matérielles. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'imaginer la résurrection des morts comme la réanimation des cadavres, ou corps biologiques décédés. Car la transcendance de la finitude ne saurait être éloignée de la réanimation du trépas physique ou de la remise en marche des fonctions organiques. Pour désigner la vie issue de la résurrection, Saint Paul utilise le substantif grec *zoe* (ζωή), et non *bios* (2 Co 4,12). Cette *zoe* signifie la vie en elle-même, la vie dans la vie, ou la vie en vérité. La victoire sur la mort biologique, ce dernier ennemi à détruire de l'épître aux Corinthiens, ne retire donc pas tout sens à la résurrection : au contraire, la transfiguration de l'homme dans son union au divin est précisément le but dernier qu'annonce la résurrection du matin de Pâques. Dans cette victoire chrétienne de la mort, toute tentative de psychologisation d'une honte prométhéenne du corps est exclue d'office, bien au contraire.

De même, que le transhumanisme envisage de biologiser le corps avec l'ingénierie génétique, de le mécaniser avec l'incorporation d'outils ou de l'informatiser grâce au mind-uploading, il propose et anticipe à chaque fois une ontologie (voire une théologie) de la biologie humaine, pour laquelle le corps vécu joue au sein de la forme corporelle. Certaines figures majeures du transhumanisme, comme Nick Bostrom, Max More ou Ray Kurzweil, ont souscrit un contrat pour que leur corps (ou une partie, donc leur tête) soit cryonisé après leur décès. Robert Ettinger, figure du transhumanisme et fondateur de la cryogénéisation (à la fois « la plus grande promesse [et] sans doute le plus grave problème de toute l'Histoire¹⁴¹⁴ »), écrit des textes au fort questionnement religieux malgré le matérialisme affiché. Il questionne les intentions de Dieu et l'énigme de l'âme, tout en soulignant que la rédemption chrétienne implique une forme d'immortalité ; il s'agirait d'en faire profiter par des moyens techniques « les générations actuelles¹⁴¹⁵ », avant la venue de l'eschaton. Pour lui, la cryonie est une suspension de vie attendant une réanimation analogue à la résurrection. Le corps de la réanimation est un corps nécessairement augmenté, non pas parce qu'il serait biologiquement plus abouti que le corps cryogénéisé, mais intrinsèquement et ce de façon immanente, du simple fait d'avoir été libéré de sa mortalité. Car cette idée d'un sommeil dans l'attente du salut rappelle notamment la dormition (« sommeil éternel, sommeil, mort ») qui désigne la mort des saints quand elle n'est pas une mort violente (notamment la Dormition par excellence, qui est la dormition et l'assomption de la Vierge) et dont l'étymologie du grec ancien *koimesis* a également donné le mot cimetière (*koimeterion*, « lieu pour dormir, dortoir »). Comme le résume Franck Damour, « le transhumanisme propose un salut et une guérison par l'avènement technologique de corps glorieux [au sens religieux]¹⁴¹⁶. » Dans cette transfiguration par le dépassement de la mortalité, les ambitions techniques comme religieuses visent l'union du temps originel humain et de l'éternité.

Ce rapport est indéniable, extrêmement pertinent et tout à fait valide pour l'analyse de notre question. Faut-il néanmoins s'y arrêter ? N'y a-t-il pas une spécificité dans la spiritualité de la

¹⁴¹⁴ (Ettinger, 1964, p. 13)

¹⁴¹⁵ (Ettinger, 1964, p. 119)

¹⁴¹⁶ (Damour, 2017, p. 59)

transfiguration apothéotique chrétienne qui nous servirait, non pas à critiquer le transhumanisme et ses tentatives im/amortalistes, mais plutôt à découvrir plus encore ce qu'il peut être dit de ce phénomène et du rapport de notre imaginaire technique contemporain à la transcendance ?

Dans la réflexion qui va suivre, nous défendons l'hypothèse qu'il existe une différence fondamentale entre transcendance transhumaniste et transfiguration religieuse, et que celle-ci se situe sur le plan du corps – mais pas à la façon dont on peut habituellement lire que le désaveu transhumaniste du corps veut faire de l'homme (par exemple via le mind-uploading) l'équivalent d'un Dieu inorganique et a-corporel, ce qui viderait de son contenu l'espérance chrétienne en la résurrection¹⁴¹⁷, en plus de symboliser le blasphème hubristique du transhumain se faisant Dieu.

Pour expliciter notre propos, rappelons d'abord que l'espérance chrétienne du salut ne se limite nullement à la dimension morale du soin spirituel des âmes. L'annonce de la Bonne Nouvelle possède une dimension corporelle et matérielle, tant individuelle que sociale. Le Christ ne rétablit pas seulement la santé, il ouvre l'homme à la transcendance de son déterminisme tant biologique que social : « les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, et la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres » (Matthieu 11,5). Comme le dit Moschetta, « si l'attention de Jésus se porte sur ce qui est faible et fragile dans le monde, c'est dans le but de le relever et de l'accomplir d'une manière totale¹⁴¹⁸. » Et c'est dans l'attention à cette transcendance que le corps revient au biologique, au sein d'un monde nouveau que ne ceignent pas les limites de la finitude matérielle. Le christianisme porte une attention au corps dans sa fragilité : non pas uniquement au corps biologique fragile, mais au corps en ce que la fragilité biologique peut être transcendée.

Moschetta fait appel à la notion phénoménologique de corps vécu ou « corps existentiel¹⁴¹⁹ », pour montrer que le concept de corps dans la religion chrétienne dépasse toute définition mécaniste ou biologique. Ici, il nous faut énoncer un élément d'analyse intéressant, qui va nous mener à la distinction entre attribution du corps transcendé transhumaniste et attribution du corps apothéotique chrétien. Nous savons comme le transhumanisme est généralement accusé de désaveu du corps, qu'il n'hésite pas à imaginer altéré de diverses façons par l'ingénierie génétique, l'incorporation d'objets mécaniques, etc. Il n'est donc pas étonnant que le transhumanisme soit l'objet d'un double-discours paradoxal entre, d'une part, son désaveu du corps qui ferait de l'homme moins qu'une machine (thématique des hybridations en défaveur de l'homme : monstre de Frankenstein, golemisation, cyborgisation, etc.), et d'autre part son désaveu

¹⁴¹⁷ C'est ainsi que Luc Ferry prétend hâtivement que : « si la science parvenait un jour à vaincre réellement la mort [...] ce serait un coup terrible pour les religions du salut. » (Ferry, 2016)

¹⁴¹⁸ (Moschetta, 2019, p. 62)

¹⁴¹⁹ Nous employons cette expression au sens que lui donne Moschetta, comme parfait synonyme de corps vécu et corps propre. Il s'agit du corps humain total. « Le corps [existentiel] pourrait se définir comme principe auto-unificateur de personnalisation par lequel le corps est ce qui me met en relation avec le monde, et qui, à travers cette relation, est constitutif de mon identité. » (Moschetta, 2019, p. 65)

du corps qui prétendrait transfigurer l'homme au rang de Dieu (thématique de la punition hubristique : Icare, renversement prométhéen, etc.). Pourtant, nous avons démontré [cf.δ.II.B] que la relation que le transhumanisme entretient au corps est plus complexe qu'il n'y paraît, et qu'elle ne se circonscrit pas au corps biologique, mais précisément à l'augmentation de ce corps biologique *en tant qu'il est vécu* et qui, s'il doit effectivement être le sujet des modifications et altérations anthropotechniques par nécessité matérielle, ne l'est pas pour lui-même mais en vertu de la récupération de son statut de corps existentiel. C'est en cela que le corps transhumaniste cherche à être réintégré comme le support de la personne, et cherche à transcender son identité stagnante d'humain qui le ramène concrètement aux limitations biologiques du vivant. Nous appuyant sur ces réflexions, nous considérons que le transhumanisme témoigne précisément du dualisme moderne entre d'un côté le corps biologique technologisable (pouvant être modifié et transformé) et de l'autre le corps propre qui constitue l'identité en se faisant le substrat de l'expérience du vécu (ne pouvant être augmenté *per se*, mais pouvant être transformé par les phénomènes lui advenant). Loin de penser que le transhumanisme ne porte intérêt qu'au premier, nous considérons au contraire qu'il fait de ce corps biologique le support d'une attention renouvelée aux altérations phénoméniques, expérimentales et existentielles du corps vécu.

Nous avons montré que la distinction entre corps biologique et corps vécu n'est en réalité qu'une construction moderne : le corps biologique n'est que le corps vécu *ramené ou réduit* à son statut d'objet (d'altérations, mais aussi des sciences médicales, etc.), exactement à la façon dont l'homme se réaccapare l'étant là-devant en ne le considérant que comme étant à-portée-de-la-main. Bien qu'il le soit pour la clarté du discours et toute action pratique nécessitant de distinguer le corps objet du corps sujet, leur rapport est substantiellement inséparable. Voilà précisément pourquoi l'attention à l'un ne trahit que l'attention à l'autre : corps biologique et corps vécu ne sont pas deux formes corporelles distinctes mais deux modalités d'entendement du corps. Ceci étant rappelé, nous avons montré que le transhumanisme s'insère dans ce schéma en envisageant des augmentations qui s'effectuent *de facto*, non pas sur le « corps matériel » que serait le corps biologique, mais *sur la matière du corps*. Ces augmentations ne visent pas à transformer la matière du corps dans le but circulaire et autosuffisant de transformer la matière du corps ; elles ont un but existentiel de réappropriation ou de réincorporation, si l'on veut, de ce corps en tant qu'il est vécu, en tant qu'il est limité et sujet au doute, à la crainte et à l'espoir. Au milieu du dualisme contemporain qui veut absolument distinguer la structure ontique du corps de sa disposition ontologique de corps vécu, il faut rappeler avec Merleau-Ponty que cette structure ontique du corps est précisément le substrat ou le support du vécu, tout en ne s'y limitant pas.

C'est dans ce corps vécu qui va au-delà de la matière corporelle que Merleau-Ponty introduit la notion de Chair. Or, comme nous l'avons mentionné en soulignant la dimension holistique [cf.δ.II.A] de la Chair, la structure métaphysique du corps phénoménal merleau-pontien esquisse d'office les possibilités d'une dimension spirituelle. Dans la poursuite des travaux de phénoménologues chrétiens, comme ceux de Michel Henry, cette dimension spirituelle n'est plus une possibilité : la phénoménalité métaphysique du corps vécu « en fait le lieu même du

salut¹⁴²⁰. » Dès à présent, nous pouvons différencier corps transhumaniste et corps chrétien. Bien que le transhumanisme envisage des altérations ayant l'apparence de la transcendance chrétienne, comme le dépassement de la mortalité, il ne fait pas pour autant du corps un corps spirituel (*soma pneumatikon*). Le corps transhumaniste est toujours corps vécu ou corps existentiel, dont la matérialité qui le constitue laisse prise aux transformations et améliorations. Il n'est jamais corps spirituel, contrairement au corps transfiguré du registre chrétien. La différence entre transhumanisme et christianisme est ici déterminante et théologique – et non axiologique. Nous avons évoqué l'analogie entre la volonté immortaliste transhumaniste, passant par la réjuvenation mais également par une forme de résurrection des corps (cryogénie), et la parousie christique qui s'accompagne d'une résurrection des morts. Mais la résurrection des morts chrétiens n'est pas uniquement résurrection vitale des corps morts, ni même résurrection existentielle du vécu des corps morts. Saint Paul écrit spécifiquement : « Ce qui est semé corps physique (*soma psukikon*) ressuscite corps spirituel (*soma pneumatikon*). » (1 Co 15, 42-44). *Soma psukikon* peut se traduire par corps physique, corps animal¹⁴²¹ ou corps naturel, et *soma pneumatikon* par corps spirituel ou littéralement par corps pneumatique. Mais *pneuma* (πνεῦμα) signifiant le souffle en grec ancien, et l'âme ou l'esprit dans un contexte religieux, cette traduction peut conduire à une erreur d'interprétation renvoyant au dualisme métaphysique corps-âme. Il s'agit dans ce contexte de deux corps, l'un corps naturel, l'autre corps transfiguré par la réunion au divin.

C'est d'ailleurs dans ce dépassement holistique de la disposition corporelle qu'il faut entendre la résistance de l'apparence du pain eucharistique dans la religion chrétienne. Ce pain, dont l'aspect n'est pourtant pas modifié au terme de la Cène, est bien incorporé au corps mystique du Christ : « Ceci est mon corps » (Mc 14,22). Le corps naturel du pain est transfiguré en corps spirituel (mais n'est jamais corps vécu, étant inorganique). Identiquement, l'homme ressuscité ou transfiguré par le Christ porte en lui, en somme, une double charge : son corps vécu ou physique (le *soma psukikon* incluant bien entendu sa composante matérielle), et son corps spirituel (*soma pneumatikon*). « D'un côté le corps naturel, corps et esprit, le corps de chair, corps vécu, souffrant du Christ en croix, de l'autre le corps totalement transfiguré et habité par l'Esprit qui est déjà le corps glorieux du Ressuscité¹⁴²². » Cette double charge du corps existentiel (Chair) et du corps transfiguré dans la religion chrétienne implique donc la transcendance du premier, que vient recouvrir le second. On comprend mieux ainsi la théologie chrétienne du vêtement. « Nous ne voulons pas nous dévêtir, mais revêtir un vêtement sur l'autre afin que ce qui est mortel soit englouti par la vie¹⁴²³. » (2 Co 5,4) Saint Paul décrit-là ce qui dans la transfiguration vient se poser sur le corps vécu comme un second vêtement, un sur-vêtement, donc un second corps : le corps spirituel du transfiguré vient englober le corps existentiel de l'humain, du transhumain, du

¹⁴²⁰ (Moschetta, 2019, p. 64)

¹⁴²¹ (d'Aquin, 1984)

¹⁴²² (Moschetta, 2019, p. 67)

¹⁴²³ Erik Peterson, *Pour une théologie du vêtement*, trad. Y. Congar, Éd. de l'Abeille, 1943, réédité dans Nunc, n°26, mars 2012.

posthumain ou de toute forme d'humanité pourvu qu'elle parvienne à la transcendance apothéotique.

La différence entre transcendance chrétienne et transhumaniste est ici extrêmement claire. Elle n'implique pas la même conception du corps transcendé. Pour le transhumanisme, l'attention à la matérialité du corps est un moyen de réalisation transcendantale du corps vécu. Pour le chrétien, la transfiguration du corps ne se fait qu'à partir de ce corps vécu, dans la réunion au corps spirituel divin qui le vêt. Dans ce registre chrétien, rien n'empêche que le corps du transhumain augmenté fasse l'objet d'une transfiguration apothéotique. Comme le dit Moschetta, démontrant encore la finesse de certaines analyses chrétiennes sur le cas du transhumanisme, à rebours de certains cris d'orfraie médiatiques, le tri ne se fait pas entre « ce qui est naturel et artificiel, entre organismes biologiques et organismes technologiques, mais entre ce qui élève l'homme en son humanité et ce qui le déshumanise¹⁴²⁴. » C'est-à-dire entre ce qui tourne l'homme en direction de son *humanitas*, ou de son *animalitas*. Nous avons déjà explicité que, dans une perspective phénoménologique heideggerienne, le transhumanisme tourne l'homme en direction de son *animalitas* lorsqu'il prend en charge la question de l'immortalité, sans voir précisément la dimension vécue de la mortalité humaine, et en ne la ramenant qu'au dépassement de contraintes biologiques. Mais nous avons également montré que le transhumanisme accorde une attention renouvelée à l'*humanitas* en considérant le corps biologique comme lieu du vécu. La question théologique de la salvation du transhumanisme, dans une perspective chrétienne, reste donc ouverte dans toute son acuité.

B. La transcendance transhumaniste : du statut métaphysique de la technique.

La dimension eschatologique du transhumanisme n'est donc pas du même ordre que la dimension eschatologique chrétienne ; le discours sur la fin et la transfiguration ne s'adresse pas au même sujet corporifié. Maintenant que nous avons établi que la transfiguration religieuse et la transcendance transhumaniste s'appliquaient à deux corps différents, quelle est exactement la forme de cette transcendance transhumaniste ? Si nous ne parlons pas de transfiguration pour le transhumanisme comme nous en parlerions pour la religion, c'est que deux processus de transcendance distincts mènent à ces deux formes de corps transfigurés. Nous avons déjà dit que la transcendance transhumaniste est non-apothéotique, c'est-à-dire qu'elle ne saurait s'apparenter à la théosis chrétienne. Quel autre élément distingue transhumanisme et religion à cet égard, sinon l'accent mis sur le médium technique, sur la transcendance par la technique ? À titre d'exemple, en rappelant la ressemblance entre le développement technique de l'intelligence collective (par exemple par l'interface machine-cerveau) et la réunion des communautés d'âme avec Dieu, les transhumanistes Marc Roux et Didier Coeurnelle rappellent que « pour ceux qui espèrent des technologies un progrès, c'est en quelque sorte l'humain qui crée la ou les divinités et ceci par une

¹⁴²⁴ (Moschetta, 2019, p. 71)

méthode scientifique [...]. Pour les religieux, c'est la divinité ou les divinités qui créent la conscience collective¹⁴²⁵. »

C'est bien la distinction par le médium qui est mise en avant. L'opposition entre transhumanisme et religion ne tourne-t-elle pas autour du fait que les questions métaphysiques (définition de l'humain, finalité humaine, etc.) sont récupérées par un discours porté sur la technique ? Le transhumanisme transfère dans le domaine de la science et de la technique des problématiques qui restaient majoritairement de la sphère métaphysique, donc philosophique ou théologique. Pourtant, il ne faut pas mésestimer l'importance dans la religion chrétienne du rôle de la technique. Et ce, pas uniquement avec l'ampleur que lui donnent des penseurs comme Teilhard de Chardin, mais également plus pragmatiquement, parce qu'il est erroné de penser que la religion ne se préoccupe pas de technique et trace une ligne nette entre technique et métaphysique, comme si la technique ne relevait pas également du domaine spirituel. Depuis des siècles, tous les mouvements religieux soulèvent les enjeux et proposent une interprétation des objets techniques émergents, dont ils jugent la place dans le monde et l'aspect disruptif ou non, vis-à-vis de leurs croyances. La diversité des acteurs religieux entraîne là aussi une diversité de positions. Selon le théologien catholique Karl Rahner, les chrétiens doivent s'investir dans les questions techniques et scientifiques, et pas uniquement pour en dénoncer les risques. Ils doivent de fait en accepter le potentiel libérateur, émancipateur, voire déificateur, puisque certaines technologies pourraient de plus en plus explicitement nous permettre de prendre en charge l'évolution anthropologique, ce qui implique de diriger possiblement la « domestication » de l'homme de l'homme dans une direction compatible avec l'espérance chrétienne. « Il y aurait à déplorer que les chrétiens (à la différence de l'Église officielle qui, comme telle, n'a pas de devoir ici) fassent preuve de si peu de courage et d'imagination créatrice pour contribuer à une idéologie constructive en faveur de cette automanipulation et de son avenir lointain, encore que catégorial. En général, ils se contentent en conservateurs de mettre en garde et de freiner¹⁴²⁶. » Malgré tout, il ne faut pas non plus retirer toute singularité à la façon dont le transhumanisme envisage la transcendance par le biais de la technique.

On peut considérer que la technique a pour le transhumanisme un rôle proprement salvateur, dont semble d'ailleurs témoigner le peu d'intérêt de certains transhumanistes pour l'état réel du développement des objets techniques, dans leurs contextes sociaux, économiques, politiques, mais également génétiques (au sens simondonien de la genèse du devenir technique). Le rôle salvateur de la technique possède à proprement parler le statut d'un *deus ex machina*. Car si la technique peut accompagner la déification chrétienne, la transfiguration est avant tout une réunion spirituelle à Dieu : en cela elle ne saurait mener au corps vécu ou existentiel mais seulement s'en éloigner, pour lui faire porter le nouveau vêtement du corps spirituel. Pour le transhumanisme au contraire, c'est ce corps vécu ou existentiel dont la matière doit être (ou est constamment) transfigurée, dans l'objectif de son amélioration. Cette matière du corps ne fait pas l'objet d'une transfiguration

¹⁴²⁵ (Roux & Coeurnelle, 2016, p. 74)

¹⁴²⁶ (Rahner, 1970, p. 152)

spirituelle mais proprement technicienne. Comme le souligne l'excellente formule de Franck Damour, la démarche transhumaniste souligne le « statut métaphysique¹⁴²⁷ » de la technique.

C'est sur ce statut métaphysique qu'il nous faut insister, en comprenant en quoi le corps transcendé transhumaniste est un corps outillé, et ce que l'outillage énonce exactement de la transcendance.

1. La transcendance par l'artefact.

Dans la mention de ce statut métaphysique de la technique, il ne faut pas entendre que l'objet technique est objet sacré ou, pire, idolâtré. Comme le rappelle Simondon, le retour de l'objet technique dans le monde des significations est si délicat que l'éthique n'y suffit pas, et que « les hommes qui connaissent les objets techniques et sentent leur signification cherchent à justifier leur jugement en donnant à l'objet technique le seul statut actuellement valorisé en dehors de celui de l'objet esthétique, celui de l'objet sacré. Alors naît un technicisme intempérant qui n'est qu'une idolâtrie de la machine¹⁴²⁸. » Faire du transhumanisme une expérience mystique de la technique et parer des attributs de l'expérience religieuse la transcendance du corps amélioré seraient des contresens. Ces contresens feraient du transhumanisme une énième religion, qui associe corps technique et corps divin. Au lieu que le transhumanisme, selon nous, dévoile précisément un phénomène contemporain : l'ouverture à la perspective selon laquelle la transcendance du corps n'est pas nécessairement corporification spirituelle, mais existentielle. Il ne s'agit pourtant pas de prétendre que la modernité ne développerait de foi qu'envers une paradoxale « religion matérialiste¹⁴²⁹ ».

Dans l'usage transcendantal qu'il veut être fait de cet objet non sacré, ni sacralisé, qu'est l'objet technique, nous trouvons une intéressante spécificité. La particularité de penser la transcendance du corps par l'outil distingue foncièrement, il faut insister, mouvements transhumanistes et religions, lesquelles envisagent la transfiguration d'un corps spiritualisé réuni à Dieu – qu'il s'agisse d'une spiritualisation personnalisant Dieu ou non, et d'une spiritualisation dissolvant l'individu dans le Tout ou l'y unifiant. Mais qu'advient-il de ce corps outillé, transcendé par l'amélioration transhumaine ? Quel processus de transfiguration admet-il, si ce n'est celui de la déification religieuse ?

Il nous semble ici intéressant de rappeler que la honte prométhéenne que l'homme est censé éprouver face aux machines est d'abord issue d'une comparaison entre l'homme et la technique, et c'est sur ce principe comparatif qu'il nous faut revenir. Car que dire de cette comparaison homme-technique qui permet à l'homme de s'envisager sous l'angle de la technique, comme objet

¹⁴²⁷ (Damour, 2017, p. 58)

¹⁴²⁸ (Simondon, 1989, p. 10)

¹⁴²⁹ Dans son livre sur la cryogénie, Robert Ettinger critique déjà cette conception réductrice du rapport entre religion et avancées techniques. Avec le programme de congélation, remarque-t-il, n'est-il pas étroit et irritant de se contenter de demander, en un sens péjoratif : « la masse deviendra-t-elle désespérément matérialiste ? » (Ettinger, 1964, p. 121), comme si la masse était auparavant « désespérément dévote » ?

technique lui-même, comme machine améliorée voire transcendée par son outillage ? Comme nous l'avons souligné auparavant, l'onto-technogénèse qui compare et donc rapproche les organes corporels des artefacts techniques n'est pas révolutionnaire. Ernst Kapp le premier définit les artefacts techniques comme des projections organiques, donc des prolongements, des extensions externalisées des organes ou fonctions physiologiques. En associant le marteau à la projection de porter un coup et les systèmes de pompe à la projection modale du fonctionnement des organes internes, il effectue un lien ou une mesure entre l'organique et le technologique. La différence fondamentale entre cette technique mesurable au corporel et la transcendance transhumaniste du corps par la technique relève probablement de la radicalité des rapprochements effectués entre corps et objet technique, mais aussi de l'incorporation desdits objets, c'est-à-dire de leur projection en interne.

Supposons un être dont le puissant bras robotique pourrait prendre la fonction du marteau citée plus haut. Il serait loisible de s'interroger sur les raisons de cette internalisation, si le bras n'est ramené qu'au statut du marteau. Il ne s'agit pas ici de demander les raisons psychologiques ou socio-économiques de cette altération, par exemple quelle serait la nécessité pour l'ouvrier futur de performer son emploi par l'incorporation d'objets techniques. La question se pose plus finement : cette internalisation de la technique ne signifie-t-elle pas en réalité une tendance émergente à changer l'homme plutôt que son milieu ? Et ici, nous retrouvons nous semble-t-il précisément ce qui permet de dire que le transhumanisme porte un sous-texte religieux, ou du moins métaphysique : l'idée de la transcendance (trans)humaine pré-existe à l'origine-même de cette défense (glorification ?) des modifications humaines, et non de l'environnement humain. Ce n'est pas la sphère d'existence de l'homme que le transhumanisme envisage de modifier, mais la relation transcendantale de l'homme à cette sphère d'existence transhumanisée. Tout plaidoyer pour l'amélioration consciente et volontaire de l'humain porte en lui une idée métaphysique de l'homme, qui puisse s'apparenter à l'idée de sa transfiguration, à l'idée de la transfiguration de son corps existentiel. Dans le cas du transhumanisme, cette transfiguration existentielle ne passe pas par des moyens tendres (le pouvoir des lettres, l'éducation, le milieu, etc.) mais par l'altération de la matérialité humaine, et donc de son rapport à la matière du monde – et, de fait, au monde compris comme système de renvois et de conjointures évolutives.

Dans quelle mesure le transhumanisme innove-t-il dans cette entreprise, quand nous avons rappelé ses liens étroits avec la pensée métaphysique religieuse mais également ésotérique ? Peut-être la volonté de transformer par des modifications techniques internes l'humain pourrait-elle provenir du passage entre imaginaire humaniste, majoritairement tourné vers les moyens tendres, et imaginaire technique. L'humain inventé comme sujet d'étude socio-politique ne serait plus aussi intouchable que l'humain créé à l'image de Dieu dans les traditions monothéistes, ou que la nature humaine mythifiée par la métaphysique. N'est-ce pas ainsi qu'il faut considérer le transhumanisme selon Jean-Yves Goffi, comme l'avènement du « corps postmoderne, délesté de son inscription immémoriale dans un ordre cosmique et, dès lors, voulu toujours plus

performant¹⁴³⁰ » ? Mais cette postmodernité qui extrait l'homme de l'ordre cosmique pour, dans sa comparaison à la machine, envisager de cosmiciser l'homme lui-même, ne résulte-t-elle pas simplement de l'accroissement de notre puissance technique et de nos connaissances épistémiques ? L'humain peut (re)devenir sujet transhumain, donc sujet de la recherche active de la transcendance technique, dès lors que les opérations technoscientifiques gagnent en précision et en sûreté. Dans le passage entre l'espoir chrétien de la déification et la volonté (espérante elle aussi) d'amélioration transhumaniste, le second vêtement spirituel de Saint Paul est bricolé par les avancées techniques pour revêtir un corps existentiel en mouvement. Ce phénomène extrêmement révélateur qu'est le transhumanisme témoigne-t-il d'une presque nécessité évolutionnaire de l'homme qui refuse de se laisser dépasser ou aliéner par la technique qu'il déploie, et s'avance dans le déploiement lui-même ?

Ce propos exprime toute l'ampleur du dévoilement transhumaniste lorsqu'on s'adresse à la portée religieuse de ce phénomène. Nous avons vu que le sentiment d'urgence que nous pouvons aujourd'hui ressentir vis-à-vis des développements de la technique résultait moins de la provocation d'énergies naturelles surexploitées, que de la provocation de l'homme [cf.γ.I.A]. Rendu comme impuissant par cette cavalcade enfiévrée des avancées technoscientifiques, son miroir ne lui renvoie que le reflet d'un instrument perdant jusqu'à l'illusion de sa responsabilité et de sa maîtrise. C'est dans ce contexte que s'inscrivent les courants transhumanistes et qu'ils apparaissent comme une énième pro-vocation qui, au lieu de se charger des problèmes présents, envisage l'utilisation radicale de ces mêmes techniques incontrôlées sur un homme réifié. Cependant, nous disions que la pro-vocation ontologique de l'homme par l'élan technique révèle une toute autre vision du phénomène transhumaniste ; à savoir la recherche de la reprise du dialogue entre l'homme et la technique, l'effort du Dasein pour reconquérir sa responsabilité symbolique envers ce qu'il met en demeure. « L'opérateur humain se voit donc conduit à envisager son dépassement physique et mental, s'il veut conserver sa puissance figuratrice et s'accorder au jeu de la matrice¹⁴³¹. » L'homme devrait se transcender par la technique pour rester au niveau d'une sphère d'existence constamment ajournée par la technique. Lui-même reconquis en tant qu'être *et* étant par l'élan technique qui le pro-voque, il accepterait dès lors ce miroir phénoménologique et regagnerait son pouvoir de décision. Comme le dit le transhumaniste Kevin Warwick : « Il est temps de se demander si un bipède, avec un corps respirant, battant, avec une vision binoculaire et un cerveau de 1400 cm³ est encore une forme biologique adéquate. L'espèce humaine a créé un environnement technique et informatif qu'elle n'est plus en mesure de suivre¹⁴³². » L'homme doit se techniciser, d'avoir technicisé.

Pour la religion chrétienne, l'homme est fait à l'image (mais non à la ressemblance) de Dieu. L'homme est une image performatrice du Dieu ne s'assimilant jamais à son créateur : tout le

¹⁴³⁰ (Hottois, 2017, préface de Jean-Yves Goffi, p. 9)

¹⁴³¹ (Forget, 2008, p. 43)

¹⁴³² (Warwick, 1989, p. 21)

mythe apothéotique tourne précisément autour de la réunion de l'homme à la ressemblance de Dieu, c'est-à-dire la con-fusion entre homme et divin. Pour le transhumanisme chrétien, la technique est l'un des vecteurs, sinon le vecteur principal, de cette déification qui doit arriver au terme de l'évolution transfiguratrice de l'homme. Mais pour le transhumanisme athée, qui a renié « l'hypothèse Dieu¹⁴³³ », l'homme doit se faire à l'image non de Dieu, mais du monde. Et majoritairement du monde technique, qu'il doit rattraper dans cette technicité évolutive. Cette nécessité de rattraper le monde technique n'est pas issue d'une mythification du risque d'être dépassé par la technique, mais de la simple comparaison entre évolution (dynamique) du monde et évolution (stagnante mais plastique) de l'homme. Le transhumanisme prolonge la transfiguration de l'homme par la technique précisément pour ne pas manquer la possibilité de technicisation transcendantale de l'homme. Une perspective critique pourrait insister sur l'emportement des excès techniques menant à la nécessité de cette création du transhumain, mais cet emportement peut aussi être considéré comme la suite logique d'une évolution continuiste dotée de variations nombreuses ; ce n'est jamais la technique qui excède, mais l'homme qui excède le monde par la technique – et doit s'excéder lui-même s'il veut s'accorder au monde ainsi changeant. Comment s'inscrit la notion de transcendance, par l'artefact, dans la conception d'un corps augmenté ? Il s'agit dès lors pour le transhumanisme de faire reconnaître l'homme comme déjà transhumain, c'est-à-dire en devenir, ou plus précisément en processus d'adaptation constant, ce qui nous renvoie immédiatement aux apports philosophiques de la notion bien (mé)connue de cyborg.

2. La transfiguration du cyborg.

a. De multiples visages.

Ces quelques pages visent à discuter la notion de cyborg et la façon dont elle s'insère dans une perspective transhumaniste, à partir de la notion de transhumain. Nous ne revenons donc pas sur la façon dont Donna Haraway¹⁴³⁴ a pu faire connaître la notion de cyborg au monde anglo-saxon, puisque celle-ci s'inscrit dans la perspective d'un post-humanisme critique visant à considérer le cyborg comme l'effectuation postmoderne d'une déconstruction de la notion conceptuelle

¹⁴³³ (Huxley, 1927)

¹⁴³⁴ (Haraway, 2009) Cet essai participe des *gender et feminist studies*. La façon dont le terme cyborg est employé dans cet essai donne lui-même lieu à de nombreuses récupérations, mêlant études de rapports de domination et STS, par exemple avec les travaux sur le vieillissement de Kelly Joyce, ou sur le handicap de Nelly Oudshoorn. On peut citer : Joyce, Kelly, et Laura Mamo. 2007. « Graying the Cyborg. New Directions in Feminist Analyses of Aging, Science, and Technology ». In *Age Matters: Re-Aligning Feminist Thinking*, Routledge. New York & London ; Oudshoorn, Nelly. 2016. « The Vulnerability of Cyborgs: The Case of ICD Shocks ». *Science, Technology, and Human Values* 41 (5): pp. 767-792 ; Oudshoorn, Nelly. 2020. *Resilient Cyborgs: Living and Dying with Pacemakers and Defibrillators*. Palgrave Macmillan. Health, Technology and Society. On trouve ici un exemple flagrant des liens, dans la recherche anglo-saxonne, entre les *gender studies*, les *cultural studies*, les *vulnerability studies*, etc., participant d'un mécanisme de dépassement des discriminations et dualismes, qui fait tout l'appareillage du posthumanisme critique.

d'humain et des structures dominantes de gouvernementalité affiliées. Elle se distingue en cela de la notion de cyborg telle que vont l'entendre les transhumanistes¹⁴³⁵, comme processus de technicisation critique *et* physiologique du transhumain, ou devenir homme. Dans la distinction effectuée entre la récupération du concept de cyborg par le posthumanisme critique et par le transhumanisme, nous retrouvons schématiquement la distinction entre l'étude d'une domestication culturelle de l'homme, et celle d'une domestication qui admet l'appartenance de la technique à cette sphère culturelle et questionne ou encourage cette interdépendance.

Le cyborg n'est-il qu'une forme du transhumain, ne serait-il qu'un humain du futur mécanisé ou cybernétique à l'instar d'un *Terminator* ? Ou est-il au contraire participant de la notion de transhumanité, en ce que cette notion repense les relations homme-technique en les réinscrivant dans le contexte temporel d'une évolution nécessitant l'adaptation renouvelée de l'homme à son milieu ?

Par l'imaginaire qu'il déploie, le transhumain est un être dont on formule peu de choses, excepté qu'il serait supérieur à l'homme, l'ayant justement transcendé. Le transhumain est considéré comme cet humain paradigmatique modifié par les objets techniques dans un but idéalement mélioratif, qui va jusqu'à s'élever analogiquement au statut d'une forme semi-divine. L'analogie du transhumain (supérieur à l'homme) au divin est aisée, si l'on rappelle que la transcendance ou transfiguration de l'homme est au principe mythologique traditionnel du héros, du demi-dieu, etc. Le transhumain reste donc dans le registre de l'entendement humain et peut être comparé à l'homme, contrairement à la figure radicale du posthumanisme kurzweillien, qui lui est une figure étrangère. Idéalement, le transhumain transcenderait l'homme actuel par au moins une qualité : intelligence, bonté, beauté, sagesse, etc. C'est d'ailleurs ce qui éveille la critique ; la seule possibilité de l'augmentation deviendrait rapidement une nécessité, si le transhumain était objectivement une figure effectivement supérieure à l'homme. On connaît l'aspect provocateur des formules du transhumaniste Kevin Warwick à ce sujet ; "So the future for an everyday ordinary human, I guess they'll be some sort of subspecies. Just like we have cows now, so we'll have humans in the future"¹⁴³⁶. La différence de qualité entre transhumain et humain justifierait donc cette analogie du transhumain comme demi-dieu ou sur-espèce, issue de l'union entre homme et déité, de la synthèse d'une figure humaine et d'une figure transfigurée. C'est ce qui permet à Dominique Foyer de qualifier le discours transhumaniste de véritable « divinisation¹⁴³⁷ »

¹⁴³⁵ On peut citer les ouvrages emblématiques du bioéthicien James Hughes et du transhumaniste Andy Clark ; Clark, Andy. 2003. *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*. Oxford University Press. Oxford ; Hughes, James. 2004. *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond To The Redesigned Human Of The Future*. Basic Books. New York.

¹⁴³⁶ (Kevin Warwick. *Excerpts from Building Gods*, 2008) En réaction à l'expression de « chimpanzés du futur » que lance également Warwick, un mouvement s'est lancé en France à l'encontre de ce « techno-totalitarisme » transhumaniste (*Voici un appel des Chimpanzés du futur*, 2014).

¹⁴³⁷ (Foyer, 2019, p. 75)

de l'humain. Le transhumain représente donc l'homme acceptant et travaillant son potentiel de transcendance, jusqu'à peut-être prendre la forme du sacré ou de l'immuable, comme le demi-dieu rentrant sur l'Olympe.

Mais Hottos rappelle que, dans une perspective transhumaniste, « "être-humain", c'est "être-indéfiniment-en-devenir-[transhumain]"¹⁴³⁸. » Les limitations humaines sont ici le moteur poussant à en envisager le dépassement et qui en font un être de progrès et de possibles. Pour la plupart des transhumanistes, le transhumain n'a donc aucune forme achevée (ou posthumaine), et l'humain actuel est dans une dynamique de passage et de transcendance, sans objectif d'arrivée, depuis les débuts de l'homínisation. L'analogie avec certains mécanismes de la transcendance religieuse apparaît évidente, comme en témoigne par exemple la description de l'initiation religieuse de sociétés dites archaïques que l'on trouve chez Eliade. « Ce qui revient à dire qu'on devient homme véritable dans la mesure où l'on cesse d'être un "homme naturel" et l'on ressemble à un Être surhumain¹⁴³⁹. » Le dépassement individuel qui est celui du non-initié, ou de l'automate gisant dans le monde sécularisé, révèle ce même « monde ouvert vers le trans-humain, un monde, dirions-nous, transcendantal¹⁴⁴⁰. » Le transhumain étant cet humain toujours augmenté ou modifié par rapport à sa forme précédente, la vision anthropotechnique ici mobilisée n'a pas de but final, qui soit une forme spécifique et absolue. Par la technique, l'homme poursuit son processus évolutif, dont la continuité ininterrompue fait de lui, constamment, un transhumain.

Dans cette perspective, le transhumain considéré comme un demi-dieu reste absolument indissociable de l'homme auto-transcendé qu'il a été et continue d'être. L'homme « [manie] la technoscience pour refaire le monde à son image¹⁴⁴¹ », image qui est paradoxalement celle d'un produit. Si l'homme est un produit, et qu'il fait le monde à son image, le monde devient ce produit de l'homme, dès le moment où l'homme habite le monde. Comme le relève Don Ihde en ramenant cette question au mythe originel chrétien ; puisqu'il n'y a aucune technique dans le jardin d'Éden, celui-ci ne saurait être un espace d'homme. « Sans jamais allumer de feu, sans jamais utiliser aucun instrument, même les plus élémentaires, la texture de leur vie [les pré-humains du jardin – Adam et Ève] serait-elle ce que nous appelons *vie humaine*¹⁴⁴² ? » Nous retrouvons ici le mythe anthropogonique de Prométhée, et la façon dont nous avons pu en établir les similitudes avec le don du fruit qui donne structure humaine à Adam et Ève, en les ouvrant au temps originel fini par leur départ du jardin. La possibilité d'habiter pour l'homme nécessite son ouverture à l'être du monde, donc au *là* d'un temps et d'un milieu, d'un rapport aux choses et à l'être des choses, comprenant de fait la sphère artéfactuelle. Le transhumain qui continue l'humain s'inscrit bien sur le même socle que son ancêtre, tout en étant constamment au-delà, c'est-à-dire tout en lui succédant. Pour le transhumanisme, le transhumain est un homme en mouvement, qui accepte de

¹⁴³⁸ (Hottos, 2017, p. 261)

¹⁴³⁹ (Eliade, 1959, p. 276)

¹⁴⁴⁰ (Eliade, 1959, p. 277)

¹⁴⁴¹ (Musso, 2013, p. 140)

¹⁴⁴² (Puech, 2008, p. 167) L'auteur souligne.

prendre en charge une partie de son évolution comme le demi-dieu prend en charge la quête initiatique qui lui permettra de se faire presque l'égal du dieu, c'est-à-dire de devenir ce qu'il est finalement déjà, en puissance. Dès lors, l'anthropogonie telle qu'elle est comprise dans la religion, la théologie et le mythe prend une stature toute autre, puisque l'élément externe qui initie l'évolution humaine (feu prométhéen, fruit édénique, etc.) s'efface devant la récupération par l'homme de son propre potentiel anthropologique. Car ce transhumain n'est pas issu du néant, mais de l'homme dont il poursuit l'évolution biologique par une évolution artificielle entièrement prise en main par la technique. Il est donc issu d'un mode de production, étant lui-même création mais surtout créateur.

Nous n'allons pas reproduire cette question sous l'angle de l'association entre création et forme créée, déjà évoquée à plusieurs reprises en référant aux mythes prométhéens, dédaléens, ou encore au golem [cf.ε.I.A]. Il ne s'agit pas ici de ramener à nouveau le transhumain à cette création hybride issue des technosciences, mais à son actualisation de la posture démiurgique : le cyborg nous montre le visage du transhumain créateur et non uniquement créature. Nous allons reprendre pour cela la notion de cyborg, en insistant sur le fait qu'il ne saurait s'apparenter au golem. Ce dernier est un produit modelé de main d'homme par des processus spirituels et techniques, et prend la forme de la glaise pour symboliser une figure antérieure à l'homme, ne pouvant jamais s'y apparenter, à la façon dont de nombreux mythes font de la cendre, de la poussière, de la terre ou de la boue la matière qui doit se transcender pour arriver à figurer l'homme – à commencer par Adam dont le nom vient de l'hébreu ancien *adama* (« terre »). Au contraire, nous le verrons, le terme même de cyborg renvoie au processus d'adaptation de l'homme à un autre environnement, et à sa transfiguration en une figure postérieure, le cyborg, pour parvenir à cette adaptation. Le golem est ce qui est fabriqué pour imiter l'homme, marquant matériellement la distinction irréductible entre les êtres de silice¹⁴⁴³ et les êtres de carbone, là où le transhumain est un homme fabriquant, et le cyborg la forme (trans)humaine de cette fabrication. Par conséquent, le cyborg ne nous sert pas ici de mythe, à partir duquel tirer nos propres analogies poétologiques de l'humain au transhumain, mais de référent ou point de départ proprement phénoménologique, pour entendre ce sur quoi repose le vécu cyborg et, par conséquent, le vécu transhumain. Nous allons montrer que le cyborg n'est pas uniquement une analogie homme-machine postmoderne, mais bien un principe de sélection des formes de transcendance et d'évolution humaine, guidé par la notion d'adaptation au milieu.

Rappelons avant cela que, bien plus tôt dans cette thèse, nous avons souligné que la motricité du vol n'est pas une fonction biologique proprement humaine, mais qu'elle se trouve dans le règne du vivant (oiseaux, chauves-souris, insectes, etc.) Avec l'exemple de cette projection d'une fonction biologique non humaine dans des objets techniques humains, comme l'avion ou l'hélicoptère, nous avons montré que la théorie de l'extériorisation des fonctions biologiques chez

¹⁴⁴³ Autorisant de fait de nombreuses analogies entre golem et « homo silicium » (Le Breton, 2013; Munier, 2013b).

Ernst Kapp ne doit pas (et ne peut pas) être limitée à la projection des fonctions biologiques humaines. L'évolution des procédés techniques humains montrent que la question du cyborg comme processus humain d'adaptation à d'autres espaces et d'autres sphères d'existence ne saurait faire l'objet d'une interdiction *de principe*.

Historiquement, le mot « cyborg » signifie « organisme cybernétique¹⁴⁴⁴ ». Il a été inventé par Manfred E. Clynes et Nathan S. Kline en 1960, à partir de la question extrêmement spécifique de l'adaptation de l'être humain à l'exploration spatiale. Leur recherche ne portait absolument pas sur l'imaginaire de la science-fiction, mais véritablement sur les moyens d'un habitat spatial, dans le contexte du lancement du premier satellite artificiel Spoutnik (1957) et du premier vol orbital habité par Yuri Gagarin (1961). Le début de l'exploration spatiale ayant entraîné des changements majeurs dans les paradigmes scientifiques, économiques, politiques, sociaux, artistiques et philosophiques, la question de Clynes et Kline semble d'autant plus concrète. « Biologiquement, quels sont les changements nécessaires pour permettre à l'homme de vivre convenablement dans l'environnement spatial ?¹⁴⁴⁵ »

Habituellement, la volonté de modifier les conditions de l'environnement plutôt que les organismes humains est mise en avant, par exemple avec les atmosphères artificielles encapsulées sous diverses sortes d'enceintes habitables. Clynes et Kline considèrent néanmoins ces solutions comme dangereuses et temporaires à la fois, car « la bulle éclate trop facilement¹⁴⁴⁶. » Mais si l'homme tente de s'adapter aux conditions spatiales, au lieu de chercher à emporter avec lui, dans l'espace, son environnement terrestre, de nouvelles possibilités apparaissent. Les voyages spatiaux mettent donc l'humanité au défi non seulement au plan technologique, mais aussi au plan philosophique, dans la mesure où ils remettent en question le rôle de l'homme dans sa propre évolution. Comme le rappellent Clynes et Kline, « dans le passé, l'évolution (biologique) a entraîné la modification des fonctions corporelles pour s'adapter à différents environnements¹⁴⁴⁷. » Ils en concluent qu'il faut tâcher de modifier le corps humain pour vivre dans l'espace, dans cette dimension proprement extra-terrestre du lieu, plutôt que de modifier l'espace ou de projeter les conditions de la Terre dans l'espace, pour y permettre la vie humaine. En conséquence, ils se proposent d'étudier les possibilités scientifiques soutenant l'idée d'une amélioration de l'homme, propice à sa survie dans l'espace, et introduisent pour nommer l'homme ainsi modifié en relation à son environnement le terme « cyborg ».

Le corps cyborg renvoie donc à l'autosuffisance de l'organisme humain une fois qu'il a été amélioré par des moyens techniques, afin de se maintenir en totale autonomie dans des conditions de vie qui ne lui sont pas, à l'heure actuelle, biologiquement naturelles. Il implique l'incorporation

¹⁴⁴⁴ En anglais, “*cybernetic organism*”. (Clynes & Kline, 1960)

¹⁴⁴⁵ “Biologically, what are the changes necessary to allow man to live adequately in the space environment?” (Clynes & Kline, 1960, p. 27)

¹⁴⁴⁶ “The bubble all too easily bursts.” (Clynes & Kline, 1960, p. 27)

¹⁴⁴⁷ “In the past evolution brought about the altering of bodily functions to suit different environments.” (Clynes & Kline, 1960, p. 26)

de composants exogènes qui étendent la fonction de contrôle autorégulateur de l'organisme afin de l'adapter à de nouveaux environnements. Il est intéressant de noter que l'article de Clynes et Kline ajoute la mention suivante, de la nécessité d'une adaptation « sans altération de l'hérédité¹⁴⁴⁸. » Ils sont conscients des enjeux relatifs à la modification des cellules germinales, renfermant le support de l'hérédité. Mais ils envisagent l'utilisation de nouveaux moyens techniques, dont l'usage est préférablement transparent, pour parvenir à des modifications biochimiques, physiologiques ou électroniques du corps humain. Ils mentionnent à titre d'exemple la pompe à libération osmotique, un objet miniature et implantable toujours utilisé aujourd'hui sur les animaux de laboratoire, permettant de libérer des substances biochimiquement actives à un rythme continu en accord avec le rythme biologique de l'animal. Cette même pompe pourrait participer d'un système artefact-organisme plus général, garantissant le maintien homéostatique des fonctions humaines dans l'espace. Les fonctions organiques, paradoxalement décentrées des nécessités biologiques naturelles, seraient ainsi autonomisée par les objets techniques – tout en y développant logiquement une relation de dépendance.

Pour Pierre Cassou-Noguès, au-delà de cette dimension spatiale, il n'y a pas de « différence essentielle¹⁴⁴⁹ » entre le cyborg de Clynes et Kline et l'aveugle de Descartes, dont le bâton, élément exogène et non organique, va lui permettre d'explorer un milieu auquel il n'était pas adapté, via une forme nouvelle de dépendance (de symbiose ?) avec son objet technique. Dès lors, l'adaptation technique et organique au milieu spatial, comme l'adaptation à l'environnement proprement « invisible » de l'aveugle, entraîne une forme de dépendance que ne saurait évacuer la notion de cyborg. Cette nouvelle relation de dépendance serait considérée comme inévitable, à l'instar de la dépendance actuelle de l'humain à la sphère artefactuelle qu'il habite, à ceci près qu'elle impliquerait la survie non uniquement de l'humain dans son environnement, mais de l'humain dans son propre organisme cyborgisé.

b. La bulle organique, une serre humaine.

Mais l'acceptation de cette inévitable dépendance de l'homme à la technique n'est-elle pas également aveu d'incomplétude du corps, qu'il faut dépasser techniquement et adapter ou sur-adapter à son environnement ? Car selon Ernst Kapp ou encore Karl Marx, quoi que pour des raisons différentes, l'aliénation de l'homme résulte précisément d'une dépendance à la technique qui n'est au départ qu'un moyen, dépendance que vient renforcer toute perspective cyborg voulant intégrer au corps de l'homme de nouvelles fonctions techniques. Dans cette union entre le corps de l'homme et la machine viennent naturellement s'insérer de nombreux débats. La difficulté symbolique majeure consiste probablement en l'intrusion d'une matière inerte dans une matière qui ne l'est pas. Dans l'environnement du vivant, l'artificiel que produit l'homme est considéré comme extérieur à son corps. L'humain habite dans une sphère artificielle sans que réciproquement l'artificialité ne s'insère à l'intérieur de lui. D'où la démarcation presque spatiale

¹⁴⁴⁸ “Without alteration of heredity.” (Clynes & Kline, 1960, p. 26)

¹⁴⁴⁹ (Cassou-Noguès, 2014, p. 151)

entre le vivant et l'artificiel. Pour le dire d'une autre façon, « la limitation véritable provient de ce que la machine a quelque chose de mort, et c'est un facteur qui posera toujours un challenge immense à l'effervescence de l'esprit humain¹⁴⁵⁰. » La part morte de l'outil, inhérente à sa composition matérielle, ne se permet le droit de cité en le vivant humain que lors de cas médicaux spécifiques (broches, pacemaker, prothèse, etc.).

Vouloir étendre la spécificité de ce cadre médical à la pratique anthropotechnique d'une cyborgisation de l'humain semble aisément le chemin tout tracé d'une dépendance proprement aliénante, qui oscille entre l'avantage adaptatif procuré par la technique et l'assimilation de l'humain à un énième objet technique configurable. Yves Michaud formule ceci fort simplement, en remarquant que « nous sommes d'autant plus avantagés que nous devenons des machines mais nous en sommes aussi d'autant plus décontenancés et vexés¹⁴⁵¹. » Le thème de la vexation de l'homme face à la machine est celui de l'abhumain, cet humain qu'il faut précisément ramener à sa propre hauteur, celle d'un homme et non d'un être sacré. Le cyborg nous renvoie bel et bien au vécu transhumain de ce créateur qui est également produit d'une création, d'une domestication s'appuyant ici sur les potentialités des objets technique. Ce devenir machine ne désigne-t-il pas très exactement le cyborg, homme machiné et technicisé cherchant à s'adapter à un nouveau milieu associé ? Le cas présent, c'est l'espace qui fait figure de cet immensurable milieu associé que l'homme cherche à prolonger. Mark Coeckelbergh considère cette attitude comme une forme de « géophobie ». Dans une remarque, que nous pouvons aisément relier au cyborg, à propos des avatars numériques, il note que « nous essayons d'être extraterrestres. La technologie fournit les moyens d'échapper à notre existence terrestre. [...] Le désir de quitter la terre est intimement lié au désir d'échapper à notre corps et aux risques liés à l'interaction sociale réelle et incarnée¹⁴⁵². » Le corps cyborg est précisément celui qui est fait extra-terrestre, qui se soustrait au monde social pour traverser un monde intégralement ramené à ses caractéristiques physiques (le cosmos), auxquelles la technique doit l'adapter.

Dans le contexte d'écriture de l'exploration spatiale, l'organisme cyborg se confond donc avec son environnement. C'est précisément parce que son organisme est la seule chose en laquelle le cyborg peut tenter de survivre dans l'espace que la modification de l'environnement équivaut à ce stade la modification de son corps. Mais si le corps et le milieu cyborg se croisent voire se recouvrent, sur quoi repose ce que nous appelons justement milieu du cyborg ? La notion d'autonomie et d'autosuffisance de cet organisme amélioré suffit-elle à garantir qu'un milieu véritable ait lieu ? Ou l'aliénation est-elle précisément à trouver dans cette géophobie qui mécomprend le principe d'adaptation humaine, en ramenant l'adaptation ontologique de l'humain à son milieu à l'adaptation physiologique et biologique du corps à un certain type d'environnement ?

¹⁴⁵⁰ (Gervasoni, 2001, citation de Jonathan Harvey, p. 32)

¹⁴⁵¹ (Michaud, 2006, p. 39)

¹⁴⁵² (Coeckelbergh, 2010, p. 965)

Nous avons explicité la notion d'habitat que nous propose Heidegger [cf.β.I.A], en repensant l'espace non comme une catégorie mais comme cette disposition ontologique que l'homme ménage dans sa relation au monde. Nous en avons conclu en somme que ce n'est pas parce que l'homme est spatialisé qu'il existe, mais parce qu'il existe qu'il est, en ce sens ontologique, spatialisé. Or, c'est à partir de cette même notion d'habitat, projetée sur la question du voyage spatial, que Peter Sloterdijk développe l'idée du séjour dans un autre monde. Sloterdijk remarque que l'espace n'est pas un lieu en lequel l'homme peut biologiquement vivre, mais qu'il s'agit peut-être d'un lieu en lequel il pourrait bel et bien habiter. À l'instar de Clynes et Kline, il pense donc l'espace comme « un lieu possible et réel de séjour de l'homme¹⁴⁵³ » mais, par ces mots, il ne fait pas uniquement référence à l'accroissement de nos équipements et de nos outils, nous permettant de survivre dans cet environnement proprement in-humain. En s'appuyant sur Heidegger, il questionne bien la possibilité de la création d'un second mi-lieu d'existence humaine, d'un second monde qui puisse laisser ouvrir le *là* du Dasein. Sa perspective vient donc se heurter à la notion de cyborg, lorsqu'il note que « le vol spatial est beaucoup plus qu'un simple témoignage supplémentaire de l'expansionnisme des organes humains¹⁴⁵⁴. » Il ne s'agit pas pour lui de considérer le corps humain comme un milieu homéostatique à part entière, dont l'objectif des objets techniques est simplement de garantir et maintenir l'équilibre. Le milieu spatial n'est pas l'énième lieu de la théorie kappienne d'une projection du potentiel dynamique ou énergétique des organes dans les outils, et de leur complexification « expansionniste ». La complexité de la question du vol spatial dépasse finalement la simple question de la complexification des objets techniques, complexification qui fait précisément tout le propos de Clynes et Kline, quand ils en viennent à soutenir la possibilité de l'augmentation de l'organisme cybernétique humain en discutant des avancées et des progrès scientifiques de leur époque.

Clynes et Kline semblent finalement oublier, avec la conceptualisation du cyborg, que l'homme a besoin de faire séjour, d'habiter au sens heideggérien ce que Sloterdijk nomme une « une sphère porteuse¹⁴⁵⁵. » Cette sphère d'existence humaine doit certes garantir le fonctionnement biologique de l'homme, donc adhérer pleinement à l'angle sous lequel Clynes et Kline posent la question de l'exploration spatiale, mais également soutenir la possibilité symbolique de la vie humaine, c'est-à-dire faire sens pour l'homme, lui permettre d'exister comme ce qui s'ouvre au lieu du monde et de l'être. Cette interpellation passe aussi à travers les multiples ontologies régionales que sont la biologie, le langage, la religion, l'art, la science, etc. En un mot, l'exploration spatiale ne peut se suffire d'un organisme qui fasse environnement biologique, mais doit porter un environnement proprement humain avec elle ; et, inversement, pour rester ou être ontologiquement ce Dasein, l'homme qui veut se rendre dans l'espace doit « apporter son environnement avec lui pour avoir un lieu où il puisse séjourner¹⁴⁵⁶. » Un tel lieu humain ne garantit pas juste de (sur)vivre biologiquement. Peut-être est-ce ce qu'oubliaient Clynes et Kline, en faisant du cyborg cet

¹⁴⁵³ (Sloterdijk, 2008, p. 94)

¹⁴⁵⁴ (Sloterdijk, 2008, p. 94)

¹⁴⁵⁵ (Sloterdijk, 2008, p. 95)

¹⁴⁵⁶ (Sloterdijk, 2008, p. 95)

organisme in-humain qui, par adaptation physiologique à un environnement extrême, n'a précisément plus de lieu où exister. Où l'homme ferait-il séjour, où pourrait-il se poser et a-terrir, s'il n'apportait pas autour de lui dans l'espace la construction d'un habitat ontologique proprement humain ? Qu'en serait-il de l'existence humaine si l'homme n'avait que ses fonctions vitales garanties artificiellement, sans être lui-même nulle part, c'est-à-dire n'étant raccordé, rattaché à rien qui fasse vécu ? Voilà pourquoi Sloterdijk considère qu'avec le vol spatial, « l'humanité quitte le stade de l'expérience de soi par extension et expansion [via ses outils, ses équipements], pour entrer dans celui de l'expérience de soi par transplantation et implantation¹⁴⁵⁷ » d'un nouveau milieu d'existence propre. Il s'agit ici, bien entendu, du transplants et d'implants « d'organes ontologiques¹⁴⁵⁸ », qui puissent intégrer la question de l'être à cet ancien néant externe qu'est le cosmos, antithèse du lieu vécu, et en faire un monde. Un monde, bien entendu, au sens existentiel et non spatial. Projeter l'habitat, au sens phénoménologique que lui donne Heidegger, dans l'espace implique, au lieu de réduire l'environnement à l'immédiateté du corps physiologique, de le prolonger en cette sphère prothétique du vécu.

Une conséquence majeure doit être tirée de ces éléments, en regard des notions d'hypertélie [cf.α.II.B] et d'artificialité [cf.α.III.A] définies plus tôt dans cette thèse. Nous avons dit que l'hypertélie caractérise la spécialisation excessive du milieu de l'objet technique, et le rend inapte à s'adapter au moindre changement se manifestant dans le milieu donné. Si l'hypertélie est étrangeté en ce que l'objet technique se suradapte à un milieu externe, donc se rend inapte au processus d'adaptation lui-même (le conditionnement réciproque de son milieu associé), ramener le processus au vivant impliquerait de considérer un homme incapable de s'adapter à autre chose que des conditions externes spécialement créées pour lui, dans une situation donnée. Par exemple, peut-être reprocherions-nous son *inamovibilité pathologique* (hypertélie) à un homme exclusivement adapté à respirer un oxygène spécialement modifié pour lui dans certaines enclaves spatiales, et incapable de sortir respirer à l'air libre. Dans un processus impliquant l'extraction de l'homme de son milieu et diverses modifications anthropotechniques pour qu'il s'adapte à un milieu extrême, ne créons-nous pas les conditions d'un rapport hypertélie entre le cyborg et son milieu d'arrivée ? Quel principe d'adaptation reste-t-il à ce cyborg déjà sur-adapté pour évoluer dans l'espace ?

Nous l'avons vu, il n'est pas impossible de considérer comme hypertélie la relation du vivant à son milieu spécifique. En effet, pour rappeler les théories que nous avons avancé sur le mode d'existence du bio-objet [cf.α.III.B], nous avons souligné de l'artificialisation qu'elle est le processus de fermeture par l'homme de la positionnalité ouverte d'un étant. L'homme qui se saisit de la fleur pour la mettre sous serre, ou de la molécule pour en faire un bio-objet, l'ex-centre de son milieu originaire. Dans l'artificialité de sa nouvelle position, qui serait exactement comme

¹⁴⁵⁷ (Sloterdijk, 2008, p. 95)

¹⁴⁵⁸ (Sloterdijk, 2008, p. 95)

d'un homme que l'on transpose dans l'espace, le « bio-objet » ainsi littéralement créé est sur-adapté à son nouveau milieu et incapable d'y inscrire un processus de devenir. D'où les modifications subséquentes opérées sur la plante ou la molécule pour la régulation artificielle de son rapport au milieu. Ne peut-on comparer à ce même processus le principe à l'origine du cyborg ? Le cyborg dont le corps n'est plus adapté qu'aux conditions environnementales extrêmes de l'espace existe dans un nouvel environnement immédiat qui est pour lui ce que nous pourrions appeler une « bulle organique », apte à garantir sa survie tout en circonscrivant son milieu. Et ce, de façon bien plus radicale que la serre de la plante, car l'interface entre le corps cyborg et son milieu associé est devenue inexistante : son corps biologique et son environnement se superposent de façon radicalement hypertélique.

Il faut en conclure que la cyborgisation à proprement parler, et dans son acception première, est une dynamique d'artificialisation du vivant humain. Or, tout comme l'artificialisation de l'objet technique ne renvoie pas à la nature de l'objet, mais à son hypertélie radicale en vue du milieu d'arrivée ; l'artificialisation de l'humain ne se joue pas, contrairement à une idée préconçue, dans la mécanisation des processus physiologiques humains, remplacés ou renforcés par les objets techniques, mais plutôt dans l'instauration d'une relation hypertélique au milieu vécu. Certes, nous avons déjà décrit la sphère existentielle de l'humain et la domestication qui le mésadapte à la vie hors de cette sphère. L'homme est un être de nature technique [cf.δ.II.B], s'il faut parler de nature, déjà extrêmement spécialisé à la vie dans ce milieu artificiel qu'est le milieu humain. Mais l'excellente notion de cyborg nous enjoint à maintenir une distance entre adaptation de l'humain et de son milieu, et artificialisation hypertélique d'un organisme qui pourrait devenir une véritable « serre humaine » à lui seul. Si la cyborgisation est bien la manœuvre consistant à adapter l'organisme à l'environnement plutôt que l'inverse, peut-être est-il pertinent de rappeler avec Simondon que « le seul milieu par rapport auquel il existe une adaptation non hypertélique est le milieu créé par l'adaptation elle-même¹⁴⁵⁹. » Ce n'est pas la mécanisation, la réification ou la technicisation du corps humain que risque la transcendance du corps par l'artefact, mais sa mise à distance hypertélique envers le processus d'adaptation qui traverse toute la sphère humaine, et qui permet au corps vécu d'aller au-delà de cette bulle organique qu'il est d'abord, pour devenir le lieu ou le site de l'ouverture au monde. C'est précisément grâce à cette tension, grâce au risque de l'artificialisation, que la notion de cyborg peut permettre de guider le principe de sélection des formes de transcendance et d'évolution humaine, à partir de la notion d'adaptation au milieu.

*

S'il est donc crucial d'envisager de résoudre les problèmes liés aux vols spatiaux habités en adaptant biologiquement l'être humain à son environnement, c'est parce que cette « entreprise cyborg » ne marque pas seulement un pas en avant significatif dans le progrès scientifique de l'humanité, mais fournit également de nombreuses clefs pour comprendre cette dimension nouvelle et plus large de l'adaptation humaine. Cependant, le cyborg à proprement parler ne

¹⁴⁵⁹ (Simondon, 1989, p. 55)

saurait être autosuffisant et prospérer dans un environnement néantisé, où la question de l'être n'a plus lieu. Le cyborg nécessite son propre espace d'habitat, afin de reconstruire autour de lui son milieu ou sa sphère artéfactuelle et ontologique. L'adaptation interpelle doublement l'homme, car elle joue à la fois entre l'homme et son milieu, à la fois entre le milieu et l'homme. Cette notion se précise d'ailleurs en deçà de l'immensité de l'espace, et la capacité de s'adapter et de prospérer dans des environnements inconnus ou hostiles ne se limite pas nécessairement aux lieux extra-terrestres. Une réflexion autour de la notion de cyborg, et de la possibilité de modifier techniquement l'humain pour l'adapter à des environnements extrêmes, est également pertinente à l'égard de notre planète. Il est possible d'envisager les conditions d'un effondrement environnemental majeur qui obligerait les humains à concevoir des solutions technologiques relativement rapides pour se réadapter.

À cet égard, en récupérant la notion de cyborg, le transhumanisme reconstruit une figure transcendée donc schématiquement comparable au divin, mais issue d'une production humaine. La figure cyborg succède dès lors à la déconstruction tant symbolique que technique de l'homme. La technique accompagne en cela un processus transcendantal, en transfigurant le vécu (trans)humain par altération des réalités matérielles du corps. Tout l'enjeu du transhumain n'est donc pas d'arriver à une figure corporelle qui puisse s'apparenter à une figure divine, puisqu'une telle figure divine n'a précisément aucune forme matérielle, mais d'initier un processus de transfiguration entre l'homme et son milieu qui soit, lui, assimilable à un perfectionnement apothéotique (unificateur) vis-à-vis de la situation précédente, et puisse être décrit comme un prolongement évolutionnaire en dépassant les limitations et dualismes. Il est nécessaire pour cela que ce prolongement ne soit jamais hypertélique, mais participe d'une recherche d'adaptation continue et ne pouvant se clore radicalement. À titre d'exemple, le processus « trans-espèce » entamé par l'artiste cyborg Manel De Aguas Muñoz, dont les nageoires météorologiques lui permettent de capter la pression atmosphérique, l'humidité et les changements de température, et qui s'avère une tentative d'adaptation de l'organisme humain à l'environnement maritime, sans refermer pour autant le cyborg en devenir sur sa bulle organique, jusqu'à l'empêcher d'évoluer hors de cette artificialisation vitale. De la même façon, l'artiste cyborg Neil Harbisson, daltonien dont l'antenne est une tentative d'adaptation, par extension des supports de captation auditive, à son environnement achromatique. Le cyborg n'est donc pas un objectif transhumaniste en tant que tel, encore moins un idéal-type de perfection dont la « bulle organique » sur-adaptée à son milieu aurait pris la tournure d'une enclave d'artificialisation hypertélique. Ici, pour reprendre l'expression de Jérôme Goffette, les horizons sont « déclo » et les orientations « terre-à-terre, [plus lointaines mais aussi plus diversifiées]¹⁴⁶⁰. » On y voit nettement apparaître, au centre de la notion d'habitat, la question du futur de l'adaptation au milieu, de la prévision temporelle d'une (re)construction de soi.

¹⁴⁶⁰ (Goffette, 2010, p. 116)

Pour clore la question du transhumain, comme cette transfiguration artéfactuelle de l'homme, on peut lire chez Philippe Forget la courte citation suivante, dont plusieurs éléments sont dignes d'être remarqués. « L'homme technicisé provoque la figure aurorale du post-humain¹⁴⁶¹. » L'utilisation du verbe « provoquer » fait éminemment écho à *La question de la technique* d'Heidegger. Mais ce n'est plus l'homme que la technique « arraisonne » ; c'est au contraire l'homme qui provoque, qui met en demeure un objet. Et quel objet, sinon lui-même, en quelque sorte ? L'homme technicisé précède le post-humain qu'il est également en demeure de devenir. C'est en cela que le post-humain est cette figure aurorale, cette forme apparaissant et se levant comme le soleil sur l'horizon du temps humain. L'homme provoque cette figure évolutionnaire qui descend en toute continuité de sa filiation. Il n'existe aucune rupture d'essence entre cet homme technicisé, trahissant déjà l'imminence du post-humain, et l'homme actuel. Car aucun homme « anté-technique » ne pourrait décentement représenter un idéal naturel d'authenticité humaine, sans en même temps manquer le fait même de l'anthropogonie, en manquant l'inclusion de l'homme dans une sphère temporelle, évoluant et médiée d'artéfacts. Nous avons longuement corrélaté dans cette étude l'homme et la technique. Si tout homme est technicisé, tout homme provoque et donc accompagne la figure du post-humain, dans une transition sans rupture. Cependant, l'émergence du plein « soleil » post-humain, lorsqu'il n'est plus uniquement figure aurorale, c'est-à-dire silhouette ou image aurorale issue du développement de nos imaginaires techniques, porte en soi une dimension eschatologique de fin des temps. L'homme technicisé qui se transcende et fait émerger la présence solaire du post-humain est ici au terme du processus de déification religieux. La licence poétique qu'est cette figure « aurorale » évoque sans peine la connotation métaphysique du nouveau Grand Récit transhumaniste, en ramenant l'évolution de l'homme à l'image du lever du soleil. Dans cette perspective, l'avènement du post-humain marque la fin de l'homme, à l'image du récit singularitarien, là où l'humain se confond dans son devenir avec le transhumain.

Ce cadre de réflexion, une fois encore, cherche à dévoiler les racines du phénomène transcendantal derrière la technophilie transhumaniste. Exacerbée, la vision du progrès technique se métamorphose en une vision de l'adaptation (au risque de l'artificialisation) d'un humain cherchant à prendre la forme perfectionnée du transhumain, donc à retourner par cette perfection à une divinité originelle. Le paroxysme d'une telle transfiguration est intégralement contenu dans l'immortalisme transhumaniste, qui fait de la technique le résultat d'une véritable « réflexion théologique¹⁴⁶² » voulant accomplir le dessein strictement divin de l'apothéose. Mais la transcendance proprement technique du transhumain est surtout spécifique en ce que, nous l'avons dit, la technique y acquiert un statut spécifique. Ici, c'est l'objet qui vise l'occasion de l'avènement de l'homme. L'incorporation des techniques dans cette transfiguration de l'homme, techniques qui auraient pu (mais l'auraient-elles vraiment pu ?) n'en rester qu'à l'état de

¹⁴⁶¹ (Forget, 2008, p. 43)

¹⁴⁶² (Pattison, 2005, p. 1)

projections externes, induit moins la mise en demeure imposant à l'homme de fournir un rendement technique et donc d'élargir à lui-même ce qu'il appliquait au milieu, qu'une reconquête par l'homme de son pouvoir d'évolution. L'homme n'est plus dans le cadre de cette interpellation *là face au monde*, appliquant sur l'image lointaine et déformée qu'il en a une frénésie technoscientifique, mais phénoménologiquement *avec* le monde, être-au-monde reconquis, de sorte à ce que la technique et l'homme reprennent un discours sur lui-même. Ainsi, l'application à l'homme de la technique qu'il commet, en lui donnant un véritable « statut métaphysique¹⁴⁶³ », nous dévoile un élément majeur de toute transfiguration métaphysique : sa portée temporelle. Car dans la dimension eschatologique du religieux, il ne faut pas omettre que la notion de fin des temps s'accompagne précisément de celle d'évolution des temps, jusqu'à leur fin. Il en va de même pour l'entendement de la notion de transcendance transhumaniste, qui fait du transhumain cette figure intermédiaire en constante évolution, laissant dévoiler dans son ombre l'arrivée potentielle du posthumain (en gloire).

C. L'eschatologie transhumaniste : des contingences arborescentes.

1. Le temps des futurs possibles.

L'accession à un état postérieur de l'humanité, au posthumain comme figure de concrétisation immuable, n'est pas la visée de tous les mouvements transhumanistes, loin s'en faut. Nous avons longuement explicité le cas particulier de la Singularité à cet égard, et son regard sur la théosis. Nous devons à cet égard citer une excellente formulation de Julien Husson.

Le virtuel n'est plus du tout lié au "réel", il ne s'y oppose même pas (à la rigueur il lui répond, au sens où les deux termes seraient une face du même mystère). Il s'oppose encore moins au "possible" (qui n'est qu'une forme mal définie de ressemblance au "réel"). En se débarrassant de la fausse question du réel, il suggère que le rapport de l'actuel au virtuel est en fait synonyme d'invention : l'invention a lieu lors du passage du virtuel à l'actuel, et inversement¹⁴⁶⁴.

Ce qui se dévoile dans le fait d'habiter le monde n'est pas le sens apposé par l'homme sur les choses mais l'extrême virtualité de sa capacité créatrice. Le transhumanisme fait l'essor de cette potentialité pour la réverbérer sur l'image même de l'homme, qu'il se propose de trans-former. Sa perspective est donc continuiste et non statique. L'expérience technique offre un reflet du vivant, un quasi-vivant, que l'homme habitué à se figurer sous la forme d'une nature fixe craint, comme il craint la défiguration. C'est donc en termes de représentation symbolique et matérielle de lui-même que l'homme se perçoit, et c'est cette représentation que décomposent les mouvements transhumanistes, en réactualisant ou réaffirmant les enjeux du rapport de l'humain à la technique.

Les mouvements transhumanistes invitent alors à une réflexion sur l'image que les hommes introduisent d'eux-mêmes, c'est-à-dire sur « l'idée [cinématographique] qu'ils se font de la

¹⁴⁶³ (Damour, 2017, p. 58)

¹⁴⁶⁴ (Husson, 2001, p. 58)

matière dont ils sont constitués, et de la façon dont elle circule, dont elle s'échange¹⁴⁶⁵. » En évoquant l'hybridation, le transhumanisme cristallise sur le reflet de l'humain d'éventuelles divergences à venir, virtualisées par le développement de nouveaux objets techniques. Ainsi, l'imaginaire que convoque le cyborg n'est pas l'étiquette d'une réalité technique et organique, mais la perspective d'une dislocation ex-centrique de l'homme comme idéal-type traditionnel, au risque de fermer cet organisme comme une bulle, et de le conditionner à sa propre serre hypertélique. Néanmoins, en retravaillant l'identité à soi, le cyborg ne s'accapare pas en essence toute l'ontologie de l'homme pour soi-disant en détruire la condition. Il exprime au contraire le potentiel modificateur et adaptatif de celle-ci. « Tout se passe donc comme si le danger était de proposer quelque chose qui ne ressemble pas à ce que nous connaissons déjà tous¹⁴⁶⁶. » Le transhumanisme fonctionne à partir d'une remise en question de principe au réel et fixe pour horizon une attention à l'altérité et au changement dans l'image technique et représentationnelle que l'homme a de soi et de sa sphère d'existence. Il dédouble virtuellement l'identité de l'homme et en retrouve la complexité. « L'oubli du *mystère* entraîne comme un affaiblissement du sens de l'être de l'étant, en sorte que l'homme, cessant de voir en l'étant une présence pour le ravalier au rang d'un présent¹⁴⁶⁷, etc. » Un présent, c'est-à-dire ce qui est donné d'abord et rendu immuable, qui a perdu sa dynamique, mais également ce qui est donné comme « cadeau » à l'homme et sur quoi il se fourvoie, à savoir la fixation d'une prétendue nature humaine. La théorie continuiste que met en avant cette thèse témoigne subséquemment d'une continuité entre l'humain et le transhumain, en considérant que l'homme revisité par les discours transhumanistes s'ouvre constamment à lui-même. Il entre ainsi dans une perspective temporelle extrêmement singulière.

Ainsi, il nous faut à présent insister sur la conception transhumaniste du temps, ou plutôt sur la lecture transhumaniste du phénomène temporel, intrinsèquement liée à la façon dont est envisagé le progrès. « Le Grand Récit trans/posthumaniste, au contraire des Grands Récits antérieurs, n'est pas écrit déjà, par avance. Il est une injonction et rien n'assure qu'il sera univoque, car il doit s'accommoder de la diversité et la commémorer¹⁴⁶⁸. » Cette citation marque une différence notable entre le temps fini des Grands Récits, notamment religieux, qui se concrétisent dans l'attente de la parousie et l'eschaton qui doit s'ensuivre, et le temps injonctif du transhumanisme, c'est-à-dire multiple et reductible, progressant et régressant, qui doit s'appropriier la diversité des possibles qu'il instaure. Un changement de paradigme s'effectue donc dans le rapport entre technique et monde pour le transhumanisme, qui semble annuler la finalité de toute eschatologie. Les développements de la technique prescrivent un mouvement qui ne saurait entrer dans un système prédictif ou, pour rester dans le vocabulaire religieux, prophétique. Au contraire, le mouvement anthropotechnique s'inscrit dans un arc anticipatif. Le transhumanisme est ici un

¹⁴⁶⁵ (Husson, 2001, p. 39)

¹⁴⁶⁶ (Husson, 2001, p. 56)

¹⁴⁶⁷ (Biemel, 2009, p. 212)

¹⁴⁶⁸ (Hottois, 2017, p. 127) Gilbert Hottois ne marque pas systématiquement de différence entre transhumanisme et posthumanisme.

projet paradoxal. Il est un projet, une projection de l'amélioration humaine par les moyens de la technique et de la science. Cependant, il est paradoxal en une certaine vision du progrès. Le projet transhumaniste ne vise pas un progrès linéaire devant advenir, ou une fin eschatologique. L'amélioration de l'homme n'est pas caractérisée d'avance mais laissée au pouvoir, à l'intention de l'évolution des relations entre habitat humain et technique – d'où la nécessité de l'optimisme [cf.ε.II.C].

Comme le souligne Robin Hanson, le progrès tel que l'envisage la majorité des mouvements transhumanistes n'est pas linéaire mais diffus, pas dirigé mais imprédictible. « Je ne vois pas d'horizon tranchant bloquant toute vue des choses au-delà. En revanche, notre vue se dilue dans un brouillard de possibilités, comme d'habitude¹⁴⁶⁹. » Le transhumanisme remplace donc une relation au temps eschatologique par une « forme d'expérimentation exploratoire¹⁴⁷⁰. » Le progrès transhumaniste se fait ainsi le résultat de l'expérience. Si ce projet est injonctif, c'est parce qu'il doit être encouragé en son mouvement, par le développement des technologies et des tentatives. Il ne s'agit pas de viser un but final auquel l'amener, mais d'accepter son indétermination et de valoriser cette geste exploratoire. Celle-ci devient une intention sans objectif ou dont la définition de l'objectif est constamment muable et retardée. Selon Jean-Pierre Dupuy, le paradigme technologique acceptant la diminution voire l'absence de toute maîtrise est déjà en mouvement dans la convergence de disciplines tels les algorithmes génétiques, la robotique, l'intelligence artificielle¹⁴⁷¹. Cette perspective semble paradoxale pour la raison soulevée par Max Weber que toute représentation est « pour une part de l'étant, pour une part du devant-être qui flotte dans la tête des hommes réels, d'après quoi ils orientent leur activité¹⁴⁷². » Le devant-être du transhumanisme est un besoin de transcendance et de progression bâti sur un principe d'évolution continûment repoussé, et non sur un objectif fini, un modèle pré-réglé et caractérisé qu'il faudrait accomplir.

La distinction que nous pouvons faire entre l'eschaton posthumaniste et l'évolution transhumaniste est évidente, et nous permet de montrer en quoi le Grand Récit transhumanisme se distingue structurellement des Grands Récits religieux. Le transhumanisme n'entrevoit pas de fin de l'histoire au terme d'une temporalité linéaire et bouclée d'avance, marquée par l'attente, qui laisserait supposer que l'accomplissement de l'homme n'est contrecarré que le temps d'une durée.

Cet état de fait tient à la nature contingente de l'horizon futur tel que le transhumanisme l'envisage, un futur que nous pourrions qualifier d'*arborescent*. Cette perspective s'appuie sur le champ conceptuel de la possibilité. L'homme est tendu vers un pouvoir-être qu'il comprend comme étant sien et qui s'exprime dans le primat temporel du devenir. En ce sens, le mouvement de linéarité émane du futur, reprend le passé duquel il a hérité et ouvre le présent au compossible. D'où une vision de l'avenir comme démultiplié et inconstant, impossible à objectiver sous une forme fixe, et le fait que le transhumanisme s'affirme comme un projet (à première vue paradoxal)

¹⁴⁶⁹ (Broderick et al., 2013, p. 406)

¹⁴⁷⁰ (Munier, 2013a, p. 15)

¹⁴⁷¹ (Dupuy, 2004)

¹⁴⁷² (Weber, 1971, p. 13)

basé sur un progrès fluctuant et expérimental. L'innovation du médium technique stratifie cette contingence et ouverture, qui n'est pas elle-même relative mais nécessaire, conditionnelle à l'homme. La perspective transhumaniste la re-déploie perpétuellement en abandonnant l'illusion du contrôle et de la prédictibilité du devenir.

Cette forme d'imaginaire technique réhabilite ici une vision du présent comme catalyseur du futur en contredisant la sédimentation du temps par le mythe, toujours finalisé, tel qu'on le trouve dans les grands textes religieux et mythologiques. Bien entendu, le mythe est toujours sujet à l'interprétation et au mouvement. Mais le mythe comme système accompli et achevé peut également être défini comme « le système d'exploration du monde ayant connu le plus grand succès dans l'évolution, et offrant parallèlement une atténuation de l'ouverture au monde¹⁴⁷³. » En ce sens spécifique, le mythe devient le vecteur d'un récit temporel qui s'opposerait à l'ouverture par l'événement, à « la surabondance inépuisable de ce qui va encore "arriver"¹⁴⁷⁴, etc. » Les mouvements transhumanistes s'inscrivent ici dans une perspective entrecroisant des postures plurielles guidées par l'évolution des techniques, évolution qui ne se condense pas en un unique référentiel dogmatique. La technique est ici projetée sur le plan du futur plutôt que sur celui du progrès ou, plus précisément, fait du progrès un espace temporel indissociable de sa progression (et de ses régressions). « Il n'y a pas de raison de nier la réalité du progrès, mais c'est précisément déformer la notion de progrès que de croire que ce progrès est certain. La pensée qu'il n'y a aucun progrès sûr, ni aucune évolution, sans la menace d'involution et de régression, est plus conforme aux faits¹⁴⁷⁵. »

Dès lors, le transhumanisme peut s'éloigner de la question de la valeur du médium technique, jugé *a priori* bon, pour se focaliser sur les fluctuations de formes qu'il peut prendre à travers le temps et la façon d'influencer et d'évoluer celles-ci. En visualisant une temporalité arborescente et contingente, par le biais d'un projet d'amélioration expérimental, le transhumanisme se distancie de l'idée d'une technique autonome, pour l'ancrer justement au niveau même de l'homme. Le transhumanisme redévoile ici le temps comme ce temps originel humain, contingent et fluctuant, au lieu d'inclure l'homme dans un temps eschatologique. Comme l'écrit Sloterdijk, « les hommes tombent dans le flot du temps dans la mesure où ils sont ouverts à l'augmentation de la réalité¹⁴⁷⁶. » Le futur est considéré dans son foisonnement, comme une arborescence ouverte au multiple : la prévisibilité de l'histoire succède aux événements historiques et les mécanismes évolutifs sont à l'avance indiscernables ou incontrôlables. C'est ainsi que la technique s'inscrit dans la projection temporelle de l'homme, et ne peut jamais devenir Transcendance Noire [cf.ε.II.C].

Si la technique s'ancre dans un temps originel, toujours considéré comme ouvert à la potentialité et clos à toute (pré)destination, il s'ensuit que, pour une perspective transhumaniste, la néophobie

¹⁴⁷³ (Sloterdijk, 1999, p. 149)

¹⁴⁷⁴ (Sloterdijk, 1999, p. 150)

¹⁴⁷⁵ (Ortega y Gasset, 1957, p. 128)

¹⁴⁷⁶ (Sloterdijk, 1999, p. 149)

et la technophobie s'inscrivent dans une dimension atemporelle qui bloque le présent par crainte des possibilités futures. Ces postures conservatrices ou réactionnaires cherchent à nier le mouvement temporel en voulant extraire l'évolution de la technique du temps humain. Au contraire, en obéissant à l'appel au risque de l'évolution et au paradoxe d'un temps réactualisé à chaque fois dans le présent, mais également ouvert aux possibles, l'homme atteint pour le transhumaniste la plus haute réalisation de son être – celle que John Harris disait faire passer de l'humain à la personne. Le transhumanisme ne s'inscrit donc pas dans la perspective eschatologique, en ne tournant pas la technique vers un état de réalisation historique de l'humanité. Il ne s'agit pas pour le corps transhumain de se réunir avec ses racines divines, dans l'apothéose ou la théosis. Car faire de l'homme le responsable de son évolution a un impact certain sur cette analogie. Pour le transhumanisme, l'homme doit s'augmenter ou s'améliorer de lui-même, en repoussant ses limites via la technique.

Par conséquent, le transhumain se divinise dans le référentiel humain au lieu d'entrer (toujours humain) dans le référentiel divin : le transhumain transcende l'homme, mais ne le transcende pas nécessairement dans sa réunion à Dieu. La théosis est une forme spécifique de transcendance qui semble plutôt s'adresser au posthumain, entendu comme cette forme d'évolution ultime, finalisée, que l'on trouve dans certains mouvements transhumanistes comme la Singularité de Kurzweil. Le transhumanisme se concentre non sur le télos christique qui fait du temps apocalyptique de la révélation la cause finale de l'humanité, mais sur l'espace temporel intermédiaire, c'est-à-dire la perspective de l'évolution.

Nous avons rappelé [cf.γ.II.B] que l'évolution, entendue comme modification d'un système avec le temps, est souvent ramenée à trois temps¹⁴⁷⁷ : tout d'abord l'évolution cosmique et minérale (la fabrication des atomes et des molécules), puis l'évolution biologique (la théorie synthétique de l'évolution résultant de la sélection environnementale et des mutations du génome, processus aveugles et lents notamment théorisés par Lamarck, Darwin et de Vries), enfin l'évolution dite humaine (la production de la sphère existentielle humaine par la technique, la culture, etc., pouvant court-circuiter par sa rapidité l'évolution biologique). L'homme est naturellement soumis à l'évolution biologique et l'idée que le transhumanisme veuille prendre, en tant que vecteur de domestication, la direction de cette évolution, est une critique qui lui est couramment adressée. Cependant, nous avons longuement expliqué en quoi l'homme a d'ores et déjà développé de nombreuses « techniques d'aménagement culturel et symbolique de la serre et des relations des hommes¹⁴⁷⁸. » Pour les mouvements transhumanistes, la transformation de l'homme par l'homme est donc un processus authentique, c'est-à-dire conforme aux faits et qui fait autorité. Subséquemment, rien ne semble s'opposer à l'usage conscientisé de la technique dans le processus évolutif car elle ne s'inscrit pas dans un champ d'action externe à l'existence humaine. La poursuite du progrès, pour le transhumanisme, doit alors pouvoir s'effectuer avec les

¹⁴⁷⁷ (Hottois et al., 2015, entrée « Evolution », p. 288)

¹⁴⁷⁸ (Michaud, 2006, p. 48, 49)

technosciences, et en cela « assimiler le cadre évolutionniste, irréductible à l'Histoire¹⁴⁷⁹. » Nous retrouvons ici la réduction de la distance entre culture et technique [cf.γ.II.C]. La mention de l'histoire renvoie habituellement aux modifications des cultures et institutions, et non de l'homme comme sujet d'une évolution biophysique externe, due à l'évolution naturelle. Les mouvements transhumanistes incluent donc sous la bannière de l'évolution historique l'évolution de l'espèce, en invalidant le dualisme évolution culturelle (historique) et évolution naturelle. Ils réfutent toute sacralisation de la sélection naturelle en rappelant qu'elle est à tort considérée (de façon intuitive et non rationnelle) comme le fait d'un sujet. Comme le rappelle Sloterdijk, le choix du mot « sélection » implique l'idée (erronée) d'un sélectionneur.

Il est devenu courant [...] d'invoquer l'évolution et de la rendre responsable, comme une sorte de sujet allégorique, de tout ce que l'on ne peut pas ramener à l'action d'un auteur, action ayant un caractère subjectif. [...] On n'a que trop tendance à penser l'évolution comme une sorte de divinité qui aurait produit ses résultats selon un plan général à long terme établi antérieurement – d'une certaine manière, par la ruse de la raison produisant la mutation et la sélection¹⁴⁸⁰.

La sélection naturelle résultant en réalité d'un effet probabiliste, la plupart des mouvements transhumanistes s'opposent à l'idée de confier la destinée évolutive de l'homme, non à un sujet pensant, mais à un ensemble statistique. Pour le transhumanisme, la temporalité ne se situe pas sur l'échelle historico-logique, mais sur celle de l'évolution, c'est-à-dire en l'homme. D'où l'inclusion volontaire de la technique dans le processus évolutionnaire : l'amélioration de l'homme reste ce projet paradoxal qui n'envisage pas de se fixer un transhumain précis auquel atteindre – et après lequel arrêter la recherche. À cet égard, l'homme devient sujet et responsable moral de sa propre évolution, *dans les limites du possible*, c'est-à-dire dans les limites de l'ouverture du *là* à l'à-venir (et non à l'avenir).

Pour approfondir cette distinction, rappelons que Stiegler parle d'une technique « appréhendée comme horizon de toute possibilité à venir et de toute possibilité d'avenir¹⁴⁸¹. » Cette expression, bien loin de se cantonner au jeu de langage, désigne deux champs de réflexion et d'expérience différents, démarqués, abrupts. Il est ici nécessaire d'expliquer pourquoi, pour l'homme, deux fonds d'ordre ontologique distinguent l'à *venir* de l'*avenir* ; ces fonds vont d'ailleurs faire écho aux craintes politiques et sociales qu'entraîne la technique.

La première distinction apparaît en ceci : le premier (la possibilité de l'à venir) est en effet *le socle logique et concret* du second (la possibilité de l'avenir). Le possible en tant qu'il est possible, la possibilité même du changement, de l'évolution, de la modification, du passage, mais aussi tout simplement de l'être (à venir), est la condition *sine qua non* du futur, ou plutôt de la possibilité d'expérience du futur en tant qu'il est une période prenant sens dans le temps (avenir). Pour Stiegler, l'avenir n'est pas équivalent au futur : le futur est programmable ou calculable,

¹⁴⁷⁹ (Hottois, 2017, p. 126)

¹⁴⁸⁰ (Sloterdijk, 1999, p. 108)

¹⁴⁸¹ (Stiegler, 2018, p. 17)

mais l'avenir est imprévisible, improgrammable, incalculable. Dès lors, le futur peut figurer une excroissance de réalité effective prenant pied dans l'horizon au demeurant incertain de l'avenir. Autrement formulé, il faut envisager la possibilité à venir avant même de vouloir envisager la possibilité de l'avenir. Par conséquent, le possible à venir est avant tout socle du possible avenir, et par socle nous n'entendons pas uniquement socle métaphorique, mais socle matériel, tangible, spatio-temporel, réel comme l'est une période de l'histoire passée. La compossibilité (ensemble des possibles à venir) est le préalable logique et concret à l'espace-temps du futur lui-même (possibilité d'avenir). C'est dans ce même sens qu'il faut entendre chez Simondon que le fond du virtuel est le prérequis de la forme actuelle, et que les virtualités, *qui pourtant ne sont pas, sont* antérieures à l'actualité réalisée. C'est en cette qualité avant tout de socle conditionnel à l'avenir (sans lequel le réel s'efface autour de nous) que l'à venir peut, voire doit être compris, pour introduire la seconde démarcation.

La deuxième distinction ontologique entre l'à venir et l'avenir est la suivante : la *possibilité* de l'à venir prend une forme différente de celle de la possibilité d'avenir. La possibilité d'avenir est une actualité statique, systématique ; c'est la forme politique, économique, sociale, culturelle, la forme spatio-temporelle et située finalement, de l'étant qui devient. Cette forme est actée à chaque fois par sa présence elle-même, ou par sa présentisation : les choses sont et continuent d'être perpétuellement. L'avenir est donc ce fragment temporel constamment créé du fait du passage du temps présent. Cela dit, et bien qu'enacté par l'homme qui vit temporellement ; *au même moment, l'avenir retient toujours l'acte d'être*, en n'étant jamais et en ne pouvant jamais être, du fait de l'inaccessibilité qui le caractérise. Étant ce qui reste à venir, l'avenir se voit toujours recomposé plus loin (dans un autre avenir envisagé, lorsqu'il mue lui-même en présent). Inaccessibilité semblable, sur le plan de l'espace et non du temps, à l'inaccessibilité de l'horizon. Car, tout comme l'horizon qui n'est jamais atteint se recompose un peu plus loin, l'avenir ne peut l'être non plus et sa morphologie le recompose constamment *un peu plus après*. De la même façon, la flèche mathématique de Zénon n'atteindra théoriquement jamais la tortue en mouvement, pour être la concrétisation d'un mouvement type, jamais fini et toujours reconduit, tel qu'il semble absence de mouvement lui-même. L'avenir apparaît sous la forme du possible en même temps qu'il s'enacte ; il est aussitôt éludé dans le présent et instantanément reconstruit dans le possible non acté encore. Concluons sur un fait, que la possibilité d'avenir est donc une possibilité *ontique*, vécue dans l'espace-temps quoique toujours dérobée au vécu. Là où la possibilité à venir (si nous voulons ne pas craindre de retomber dans ces vieux dualismes tant décriés, la plupart du temps à raison), est une possibilité conceptuelle et non corporelle. Elle participe d'une sphère hors du temps et de l'homme ; la possibilité à venir est virtuelle donc auto-reconduite, indépendante, et n'a rien à voir avec la présence reconduite de l'étant. En effet, il n'est pas nécessaire que les choses aient une possibilité d'avenir pour qu'un grand nombre de possibilités soient à venir – y compris, mettons, la possible destruction de toute forme de vie.

Cela étant dit, pour Stiegler « l'emportement du temps [à venir] est d'autant plus paradoxal que, tandis qu'il devrait ouvrir à *l'imminence d'un avenir*, jamais l'imminence d'une *impossibilité* à

venir n'a semblé si grande¹⁴⁸². » Or comme nous l'expliquons plus haut, la possibilité à venir est le socle fondamental de la possibilité d'un avenir. De sorte que l'inexistence d'une possibilité d'avenir est un danger moins pressant que l'inexistence d'une possibilité à venir. Car si le premier sous-tend des désordres ontiques (écologiques, politiques, sociaux, etc.) d'une ampleur dramatique, le second sous-tend l'extinction pure et irréversible du compossible, donc de l'horizon du temps en tant qu'il distribue, en les permettant, les possibles. Notons en aparté qu'il peut être dit que l'à venir n'est pas innocent envers l'homme, mais ontologiquement responsable de la possibilité de son avenir. Et nous parlons bien ici de responsabilité du compossible envers notre avenir. L'homme entretient largement sa part de responsabilité dans la sélection des éléments du compossible qui s'enacte et/ou s'enactent : il distribue les richesses, utilise les ressources, etc., diminuant la marge de manœuvre des possibilités à venir.

Par exemple, avec l'Anthropocène, la période de temps voyant résulter des conséquences géologiques irréversibles de l'implication de l'homme sur la planète, certains milieux, certains sols, l'atmosphère elle-même, ont été radicalement transformés du fait de l'homme, de sorte qu'ils ne peuvent plus revenir à leur état antérieur. Mais il est difficile de considérer l'homme comme intégralement responsable de la forme que prend le compossible, et par voie de conséquence de toute la forme de son avenir. L'homme ne peut toucher qu'à la responsabilité partagée de son avenir. Dans cette co-responsabilité se dévoile l'aveuglement de l'évolution, qui jamais ne peut saisir pleinement la structure du temps et reste, partiellement mais irréductiblement, imprédictible. Le temps est donc une structure compossible que contrebalance sa dimension ontique, à savoir le fait qu'il soit vécu, présent et futur enacté, politisé sous l'angle du maintenant et du projet. Il est de sorte déconstruit ou reconduit par les instruments de mesure mais jamais ontologiquement rejoint ni saisi, comme le rappelle Hottois.

L'évolution historique est aussi aveugle, en dépit des apparences, que l'évolution biologique : elle entretenait seulement le mirage de l'eschatologie. [...] La techno-science précipite la ruine de ce mirage. Sous cet angle, on peut parler d'un gain de lucidité, mais qui ouvre seulement sur le trou noir du futur¹⁴⁸³.

Cette tentative de prise en main de la contingence assumée du futur, par le biais du développement technique, ne rend pas le futur moins diffus ni menaçant. Sur ce point, il est possible de qualifier les positions de Mark Walker ou de Philippe Verdoux de paradoxalement anti-transhumanistes. Tous deux considèrent que le transhumanisme est le moins mauvais des choix pour l'avenir humain, « en arguant que les alternatives proposées sont comparativement *plus risquées*¹⁴⁸⁴. » Or, bien qu'ils soient favorables au transhumanisme en un sens plus large, leur perspective remplace l'ouverture effervescente sur le futur prônée par le transhumanisme, par une fermeture au futur à l'aide du transhumanisme – afin de minimiser le risque d'auto-

¹⁴⁸² (Stiegler, 2018, p. 17) L'auteur souligne.

¹⁴⁸³ (Hottois, 1984, p. 104)

¹⁴⁸⁴ (Verdoux, 2009) L'auteur souligne. La position de Mark Walker est identique (Hottois, 2017, p. 134).

anéantissement. En cela, leurs positions sont anti-transhumanistes bien que n'étant pas anti transhumanisme. Ce renversement ne signifie pas que le transhumanisme glorifie le risque futur, mais que ledit risque fait partie du compossible et de l'imprévisible futur tel que l'envisage le transhumanisme. Essayer d'opérer sans le risque, par anticipation, est non seulement illusoire mais aussi déformant. En contrepartie, il est évidemment possible de critiquer chez les transhumanistes leur absence de (ré)olutions de problèmes futurs et hypothétiques – qu'advierait-il du cumul des générations à la même époque ? Que signifie pour l'homme la vie immortelle, donc hors temps humain ?

Si les raisons de craindre l'avenir ne sont pas niées, les discours transhumanistes opèrent dans une perspective optimiste et entreprenante (injonctive) où l'avancée du temps n'est ni une chose qui puisse être freinée, ni prévue. Comme le commente superbement Jean-Yves Goffi, « à la limite, le choix est entre la puissance, qui fera s'actualiser tous les possibles mais élimine l'homme, et la prudence — orientée par l'amour — qui préserve l'homme mais élimine des possibles¹⁴⁸⁵. » Faut-il entendre les discours religieux comme ces discours d'amour, dont la prudence préserve et donne sens, ou fait sens d'une complexité mondaine en constante évolution ? Le transhumanisme, contrairement à l'eschatologie religieuse, ne fait pas sens du monde : il ne donne pas une direction au sens de l'évolution du monde, ni ne fait du monde ce qui intrinsèquement possède un sens. La réponse à l'avènement que désire le transhumanisme, d'une puissance (imprudente ?) qui pourtant n'élimine pas l'homme, se tient toute entière dans la notion d'optimisme. La question de l'optimisme transhumaniste est ici déterminante en termes ontiques et ontologiques pour entendre comment le fait de marquer l'évolution anthropologique par la technophilie ne saurait, selon le transhumanisme, être disruptive.

2. L'interpellation optimiste.

a. Une technophilie évolutionniste.

Il est exact de considérer le transhumanisme comme une perspective optimiste, et ce dès le projet de Julian Huxley.

L'exploration enthousiaste mais scientifique des possibilités et des techniques permettant de réaliser nos espérances les rendront rationnelles et insèrera nos idéaux dans le cadre de la réalité, en mettant en évidence ceux qui sont effectivement réalisables. Nous pouvons déjà, à juste titre, affirmer notre conviction que ces domaines de possibilité existent, et que nous pourrions surmonter dans une large mesure les limitations actuelles et les frustrations néfastes de notre existence¹⁴⁸⁶.

¹⁴⁸⁵ (Goffi, 1988, p. 335)

¹⁴⁸⁶ “The zestful but scientific exploration of possibilities and of the techniques for realizing them will make our hopes rational, and will set our ideals within the framework of reality, by showing how much of them are indeed realizable. Already, we can justifiably hold the belief that these lands of

Cet optimisme s'adresse tant au progrès de la technique qu'à l'amélioration de l'homme – donc à l'eschaton posthumain, ou au devenir transhumain. Comme le souligne Gilbert Hottois, l'optimisme n'est pas nécessairement aveugle ou naïf. « Ce droit [à l'augmentation transhumaniste] est porté par un volontarisme optimiste et raisonné¹⁴⁸⁷. » Bien qu'il puisse être qualifié de « raisonné », cet optimisme est le plus souvent dévalorisé pour le rapport au religieux qu'il semble instaurer. Le Breton souligne que la technique est accusée de devenir « une religiosité, un techno-prophétisme, [...] pour délivrer l'homme de ses anciennes limites posées désormais comme des pesanteurs¹⁴⁸⁸. »

L'optimisme transhumaniste entre donc en pleine confrontation avec des postures que l'on peut qualifier de pessimistes ou sceptiques vis-à-vis de la technique, qui insistent sur son autonomisation et sa toute-puissance et accusent cet optimisme de naïveté, voire de religiosité. Hans Jonas rappelle que la technique ne peut être considérée sans danger puisqu'elle déploie « *son excédent* par rapport à toute préconnaissance certaine des conséquences¹⁴⁸⁹. » Étant donné que l'évolution historique et biologique est en définitive imprévisible, il considère que la dangerosité de la technique relève de sa portée et de sa vitesse¹⁴⁹⁰. Pour Jonas, la technique contemporaine est une révolution. Si le concept d'évolution introduit une période longue dont la progression est imperceptible *in situ* quoique perceptible rétrospectivement, une révolution est en revanche source d'une rupture de nature radicale et de portée globale.

Néanmoins, cette démarcation souffre du fait que révolution comme évolution sont *a posteriori* identiques par essence. Que la période temporelle considérée soit courte ou longue n'annule pas le potentiel modificateur de l'événement révolutionnaire ou évolutionnaire. De sorte que, bien qu'étendue sur une durée millénaire, la différence entre les premiers Sapiens et nous-mêmes est abyssale comme le serait la même (r)évolution effectuée en quelques années à peine. En réalité, la question éthique chez Jonas n'est pas objective, et ceci à son importance : elle a un but, celui de la prudence et de la mesure, et une ambition visant le bien du plus grand nombre par la survie de l'espèce humaine. Pour préserver l'avenir de nos descendants, Jonas préconise l'interdiction de mettre en place et de développer certaines potentialités, actuelles et futures. Cependant, c'est précisément dans cet objectif de prévoyance que se décèle la portée proprement individuelle du choix entre une vision optimiste, pessimiste, technophile, techno-sceptique, ou autre. Dans le cas d'Hans Jonas, sa conception du changement comme vecteur de révolutions paradigmatiques ne peut (et ne doit) pas être désolidarisée d'un parti-pris pessimiste ou sceptique envers les avancées techniques. De la même façon, il est nécessaire de rappeler que l'optimisme transhumaniste est tout autant subjectif. Cette subjectivité est importante, voire indépassable et inhérente à tout discours humain, mais l'optimisme transhumaniste, et c'est ici notre propos, ne renvoie pas

possibility exist, and that the present limitations and miserable frustrations of our existence could be in large measure surmounted.” (Huxley, 1957, p. 16)

¹⁴⁸⁷ (Hottois, 2017, p. 101)

¹⁴⁸⁸ (Le Breton, 2013, p. 49)

¹⁴⁸⁹ (Jonas, 1992/1998, p. 83) L'auteur souligne.

¹⁴⁹⁰ (Pinsart, 2003)

uniquement la technique à la religiosité. Car si l'évolution anthropologique se tourne vers la technique salvatrice, dans une optique de progrès incessant, elle en semble « fondamentalement une volonté de salut, au sens religieux du terme¹⁴⁹¹ ». Nuançant cette opinion, Max More rappelle que le transhumanisme vise à se libérer du joug aveugle de la nature alors que le salut religieux inscrit précisément la transcendance dans l'ordre naturel (tel que voulu par Dieu). Par ailleurs, nous avons vu que le transhumanisme ne cherche pas à donner des réponses et des schèmes déterminés quant à l'évolution, ni à montrer la voie en direction d'une forme transhumaine atteignable, puisqu'il inscrit la technique dans un futur en arborescence [cf.ε.II.C]. Il ne cherche pas à guider l'évolution *vers* le salut. L'optimisme transhumaniste n'est donc pas une forme de foi en la portée salvatrice de la technique, mais le parti-pris d'une forme de confiance en l'évolution humaine et technique.

Pour être approfondi, l'optimisme transhumaniste peut être succinctement mis en relation avec le *Principe espérance* d'Ernst Bloch¹⁴⁹², ouvrage auquel fait retour le *Principe responsabilité*¹⁴⁹³ de Jonas. Pour Ernst Bloch, « penser veut dire franchir¹⁴⁹⁴ », c'est-à-dire incorporer l'environnement et les limitations humaines dans le mouvement qui permet de les dépasser. L'horizon temporel décèle dans le présent et dans le passé des traces de non-encore-advenu. Bloch préconise de retrouver une pensée qui ne soit pas contemplative, descriptive et prescriptive, mais critique et mobile, dynamique et contingente. « On a réduit le devenir à du devenu, l'événement à l'histoire, la connaissance à la réminiscence, le processus à la fixité de la Forme, de l'Idée ou de la Substance¹⁴⁹⁵. » L'homme stratifié s'oppose à sa condition d'homme temporalisé, inclus dans le monde et s'y incluant lui-même, ouvert à une évolution authentique. Pour Bloch, la sauvegarde de l'homme s'inscrit précisément dans la sauvegarde de la faisabilité, c'est-à-dire de l'ouverture au monde et au temps, donc aux possibles. Son optimisme prospectif, favorable à l'intervention technologique, conduit à une pensée utopique qui se tourne vers un achèvement, le « foyer¹⁴⁹⁶ ».

Hans Jonas se focalise sur ce point, en exprimant ses craintes d'un futur dit technique, c'est-à-dire universellement technicisé, où la technique l'emporte. « Pour Jonas, la succession des cultures ne s'inscrit pas sur une ligne de progrès mais témoigne du foisonnement des manières de vivre en société et de la diversité d'expression des potentialités créatives humaines¹⁴⁹⁷. » Ce que craint Jonas est donc l'uniformisation, sous l'égide technique, à l'avènement du foyer. C'est effectivement le risque dans lequel peut tomber l'utopie blochienne en faisant du temps un même

¹⁴⁹¹ (Midgley, 1985, p. 32, 33)

¹⁴⁹² (Bloch, 1991) Nous empruntons les citations suivantes de cet ouvrage au référencement de Marie-Geneviève Pinsart (Hottois et al., 2015, entrée « Principe espérance », p. 118).

¹⁴⁹³ (Jonas, 1990)

¹⁴⁹⁴ (Hottois et al., 2015, entrée « Principe espérance », p. 119)

¹⁴⁹⁵ (Hottois et al., 2015, entrée « Principe espérance », p. 119)

¹⁴⁹⁶ (Bloch, 1991, p. 560)

¹⁴⁹⁷ (Pinsart, 2003, p. 200)

mouvement historique de progrès finalement dirigé vers un eschaton. « La conception utopique de Bloch donne une dimension ontologique à l'impératif technicien : "tout ce qui est possible se fera"¹⁴⁹⁸. » Toutefois, nous avons explicité la multiplicité d'aspects que prend le transhumanisme, dont la vision du futur est arborescente. La technique ne joue pas dans progrès linéaire et ascendant – ou descendant – mais dans l'ouverture de la contingence et de la diversité du temps humain. Le transhumanisme fait de l'amélioration technique une intention, un potentiel, à la fois foisonnement et tâtonnement.

À l'exception de certaines perspectives transhumanistes à portée eschatologique comme la Singularité, qui induit l'avènement inéluctable d'une forme posthumaine, le transhumanisme n'est ni un mythe du progrès, ni une philosophie de la béatitude parousiaque, ni une prescription futurologique. Pour la grande majorité des mouvements transhumanistes, la technique n'est pas une fin en soi, mais un moyen nécessaire au parcours apocalyptique, au développement de l'homme jusqu'à, peut-être, cette fin inanticipable et insaisissable de la révélation. Il ne faut pas transfigurer l'humanité par la technique pour faire de l'homme outillé une forme fixe et finale, mais pour l'inscrire dans la nécessité d'un monde en constante évolution, évolution à la fois continue et contingente. La technique est ici purement instrument, mais instrument existentiel. Elle est « comme l'instrument historique de l'eschatologie de l'humanité. La technique libère l'homme pour le rendre à lui-même¹⁴⁹⁹. » Ici, la fin indéterminée du devenir importe moins que le fait de l'évolution humaine ; cette évolution rend constamment l'homme à lui-même, fait de l'homme ce qu'il est – c'est-à-dire (trans)humain habitant et évoluant dans sa sphère artéfactuelle et prothétique. Ainsi, le transhumaniste replace la figure transhumaine, évoluant et transcendée par la technique, dans le processus d'évolution de l'homme. Son hypothèse est précisément qu'il y a une forme de transcendance technique, qu'il s'agit de prendre en main plutôt que de ne laisser qu'advenir. Selon Nick Bostrom, toutes les possibilités techniques vont progressivement et indéfiniment continuer à se réaliser. « C'est la Conjecture de Complétude Technologique. Si les efforts de développement technologique ne cessent pas effectivement, alors toutes les capacités basiques importantes susceptibles d'être obtenues par quelque possible technologie seront obtenues¹⁵⁰⁰. » Cette ouverture optimiste à la compossibilité technique peut être qualifiée de *technophilie évolutionniste*.

Le « don de libre invention de l'*Homo faber*¹⁵⁰¹ » met en exergue une multitude d'enjeux éthiques et sociaux, qu'il ne s'agit pas ici de rappeler mais dont il faut mentionner un élément englobant. L'anticipation de tout enjeux est éminemment lié à la perception de cet enjeu par le sujet percevant, c'est-à-dire à l'esquisse par laquelle la projection saisit le phénomène. Il faut donc souligner que tout imaginaire technique s'adressant à des enjeux en devenir, autour de l'émergence de nouvelles technologies et des réactions politiques et sociales qui s'ensuivront,

¹⁴⁹⁸ (Hottois et al., 2015, entrée « Principe espérance », p. 124)

¹⁴⁹⁹ (Hottois, 1984, p. 50)

¹⁵⁰⁰ (Bostrom, 2007, p. 5)

¹⁵⁰¹ (Jonas, 1992/1998, p. 58)

implique une certaine forme de subjectivité dans l'anticipation des relations futures homme-technique. Comme le rappelle Hans Jonas, la réponse aux enjeux anthropotechniques est bien plus complexe que celle qui se contente d'examiner les enjeux socio-politiques. Par conséquent, les avancées dans le domaine de la biologie et de la médecine posent paradoxalement plus de problèmes que le développement des armes nucléaires.

On voit au contraire s'ouvrir un champ de transitions fluides, d'évaluations subtiles et de décisions problématiques. Aucun combat de type manichéen entre le Bien et le Mal n'apparaît dans ce domaine ; aucune volonté de nuire n'est à l'œuvre, mais seule la volonté d'aider. [...] Là réside un aspect important du syndrome technologique : la puissance due à la pensée, auparavant inconnue, confronte précisément cette pensée à des tâches nouvelles, auparavant inconnues¹⁵⁰².

Les avancées techniques effectives, issues de la puissance de la pensée, donnent à envisager des questionnements nouveaux. Ce rapport logique confine à une certaine forme de spéculation sur l'inconnu, qui ne peut plus simplement se résoudre par une équation dualiste et manichéenne. Elle implique au contraire et fortement l'individu et sa perception du monde. L'imaginaire technique ne convoque-t-il pas les notions contradictoires et complémentaires d'utopie, dystopie, eutopie ou uchronie ? D'ailleurs, certains « ancêtres » (1880-1930) des transhumanistes ne sont-ils pas connus sous le nom d'« utopistes technologiques¹⁵⁰³ » ? Optimisme et pessimisme sont donc parties prenantes dans l'analyse de ces tâches nouvelles de la pensée que suscitent le développement de nouvelles technologies et l'émergence de nouveaux débats, ou l'urgence de débats déjà anciens.

On peut considérer que l'optimisme¹⁵⁰⁴ est une variable de personnalité commune à chacun, mais à des degrés divers. Méjuger ou sous-évaluer la possibilité d'émergence d'événements négatifs peut avoir une fonction adaptative destinée à stimuler un certain comportement exploratoire, en plus de réduire l'impact de l'impossibilité de se projeter réellement dans l'avenir. Cet optimisme est inséparable de la technophilie évolutionniste des mouvements transhumanistes. Il est intéressant de noter que le biologiste et éthicien Alex Mauron nomme « éthique démiurgique¹⁵⁰⁵ » l'attitude consistant à tenir pour acquise et positive le développement des progrès technologiques, notamment en ce qui concerne l'anthropotechnie biomédicale, mais aussi plus généralement à l'échelle de toute intervention humaine (« démiurgique ») dans l'ordre naturel. Si toute éthique vise à préserver ou réguler un cadre économique, politique ou social,

¹⁵⁰² (Jonas, 1992/1998, p. 51, 52)

¹⁵⁰³ (Segal, 1993, p. 118)

¹⁵⁰⁴ De manière schématique, deux types de conceptions de l'optimisme co-existent. L'une, qualifiée de conception directe, est fondée directement sur les attentes de l'individu : par exemple, *je crois en mes chances de réussite*. L'autre, qualifiée d'indirecte, mesure l'optimisme par l'intermédiaire d'autres indicateurs, comme la croyance en la possibilité de mobiliser des ressources ou en certains traits de personnalité : par exemple, *je suis persévérant, je sais qu'en réfléchissant un peu, je vais réussir* (Martin-Krumm, 2012).

¹⁵⁰⁵ (Mauron, 2009)

l'éthique démiurgique adopte quant à elle un parti-pris conséquentialiste et pragmatique, en supposant inexorables l'avancée et l'évolution technique. Elle tente d'esquisser « les grandes lignes d'une éthique appropriée aux démiurges que nous sommes devenus bon gré mal gré¹⁵⁰⁶. » Ici, l'acte de création (la poursuite du développement technique) est exempté de toute valeur morale intrinsèque ; c'est l'usage des objets en résultant qui doit être éclairci et encadré par une éthique. Les progrès technologiques sont donc considérés comme des faits acquis, ni bon ni mauvais, mais dont un bon encadrement s'inscrit dans une perspective résolument optimiste, qui considère que nous pouvons en un sens ou en l'autre guider les conséquences de cette évolution – par l'amélioration de nos lois et de nos sociétés. Cette perspective entre en confrontation avec une branche éthique plus pessimiste, bioconservatrice et parfois taxée de technophobe, laquelle considère que l'éthique de l'évolution technique doit reposer sur la définition de règles *a priori*, qui doivent non pas répondre au produit fini, en encadrant l'usage des objets techniques, mais anticiper la direction de la production elle-même, en délimitant la possibilité de créer.

En mentionnant des auteurs traditionnellement considérés comme bioconservateurs (Fukuyama, Kass, Habermas ou Jonas), Alex Mauron rappelle pourtant que l'enjeu de la création, la plupart du temps, est déjà passé : ne reste que celui de la régulation.

Puisqu'on ne peut pas oblitérer ce que la science a découvert, ni "désinventer" ce que la technique a inventé, seul[e]s [...] des interdictions de recherche dans des directions supposées trop problématiques seraient éventuellement capables d'épargner à l'humanité les choix difficiles que le progrès scientifique et technique engendre inmanquablement¹⁵⁰⁷.

En somme, l'échec du Dr. Frankenstein (qui parvient certes à créer sa créature, réalisant ici un exploit herculéen, mais qui ne parvient pas à la contrôler, bien que cette étape semble plus simple et aisée de prime abord) est-il dû à la tentative même de créer, sitôt qu'elle réussit, ou bien à son incapacité à gérer et assimiler sa créature, en l'abandonnant à elle-même ? Pour les partisans d'une éthique démiurgique, comme le sont les mouvements transhumanistes, l'échec du docteur est dû à sa réaction inappropriée face à la créature, réaction qui aurait nécessité une éthique adéquate – prenant en compte, précisément, sa condition nouvelle de démiurge responsable de sa création.

Si le terme démiurge, dans nos sociétés occidentales chrétiennes, facilite le travail des critiques s'appuyant sur un pathos « où les métaphores théologiques surgissent spontanément¹⁵⁰⁸ », il renvoie d'abord au mot grec *demiourgos* (δημιουργός), l'artisan. Lequel devient artisan cosmique dans la cosmologie du *Timée* de Platon. Contrairement au Dieu judéo-chrétien, qui crée l'univers ex nihilo, le Démiurge platonicien est l'ordonnateur d'une réalité primordiale, plus semblable en cela à l'Atoum égyptien qui sépare et façonne les êtres à partir de la matière préexistante (le Noun). Chez Platon déjà, le Démiurge est sage et bon dans la réalisation de son art, et sa

¹⁵⁰⁶ (Mauron, 2009)

¹⁵⁰⁷ (Hottois et al., 2015, p. 38, entrée « Ethique démiurgique »)

¹⁵⁰⁸ (Hottois et al., 2015, p. 35, entrée « Ethique démiurgique »)

bienveillance se reflète dans l'harmonie naturelle¹⁵⁰⁹. On retrouve l'évocation de cette bonté, symbole de perfection, dans la religion chrétienne où elle prend un statut métaphysique avec le « meilleur des mondes possibles¹⁵¹⁰ » leibnizien, qui considère que malgré ce qu'il advient de mauvais à l'échelle humaine, la création ait toute entière été tournée vers le meilleur, à l'échelle divine ou cosmique. À l'aune de ces éléments, l'éthique démiurgique contient deux facettes majeures : une conception de l'éthique appliquée, visant des réalités préexistantes bien qu'évolutives (les objets techniques et leur nouveauté) dont il faut agencer et ordonnancer le devenir ; et une conception optimiste de la création, visant une forme d'harmonie dans l'agencement des réalités ainsi cadrées. Il s'agit donc d'appliquer les prérequis « démiurgiques » de bonté et de sagesse aux résultats artisanaux de la *technè*. Mais l'éthique démiurgique ne vise pas à faire de l'homme un Dieu par ce mouvement, car elle refuse tout créationnisme entendu largement comme le refus de tout rapport d'intentionnalité à la création du réel (divine, évolutionniste, transcendantale, etc.). Seules les réalités objectives sont susceptibles d'engager une éthique, et celle-ci doit être parfaitement déconnectée du processus de création lui-même. La question n'est pas de savoir si l'homme produit des objets techniques qui devraient être « réservés » au champ divin, ou être taxés d'hubris. Pour Mauron, « la notion de Création ne nous aide en rien à y voir plus clair dans la normativité qui pourrait s'appliquer aux technologies démiurgiques dont l'homme est de plus en plus capable¹⁵¹¹. » L'éthique démiurgique ne développe ni obligation ni règle sur un domaine de recherche général, mais des conseils et recommandations sur les objets, dans un objectif de prudence. Comme le souligne Alex Mauron, les domaines concernés par le développement des technologies étant trop généraux, seules leurs applications pratiques peuvent souffrir la critique, approbative ou réprobative, et faire l'objet d'une éthique.

Cela n'a pas de sens d'être pour ou contre "le génie génétique", les "nano-technologies", la "biologie synthétique", la "neuroamélioration", car seules des applications particulières et plus concrètes de ces conglomerats hétérogènes de savoirs et de techniques ont une morphologie définie et sont susceptibles d'une évaluation qui ne soit pas la simple application mécanique d'un principe abstrait¹⁵¹².

¹⁵⁰⁹ On trouve la perspective inverse dès l'Antiquité avec l'apparition du gnosticisme, aujourd'hui pluriel et hétéroclite. Les gnostiques considèrent le démiurge comme tantôt maladroit dans son art, tantôt malfaisant dans l'éthique qu'il y applique, d'où notre monde imparfait et souffrant. Ce mythe, en faisant remonter le mal bien avant le péché originel humain, dès la création du monde par Dieu, « démontre » (Williams, 2011, p. 73) le démiurge et fournit une anti-théodicée dans laquelle l'existence du mal réfute par principe la bonté et la sagesse divine.

¹⁵¹⁰ (Leibniz, 1710/1969) La satire qu'en fait Voltaire dans *Candide* témoigne d'une totale mécompréhension de la philosophie leibnizienne.

¹⁵¹¹ (Hottois et al., 2015, p. 37, entrée « Ethique démiurgique »)

¹⁵¹² (Hottois et al., 2015, p. 40, entrée « Ethique démiurgique »)

Le refus d'attribuer au réel une valence morale *a priori* oblige à porter le choix d'une subjectivité morale sur le réel. C'est dans le cadre de cet optimisme appliqué que le transhumanisme est une forme de technophilie évolutionniste.

b. Le cas de la Transcendance Noire.

Dans la conversion phénoménologique du regard sur l'homme et les éléments fondamentaux de sa condition, le transhumanisme réintègre le processus de création évolutif qui est au fondement de l'humain. Cette technophilie évolutionniste, qu'impose le passage à l'imaginaire technique, provoque un renouvellement par l'homme de sa perception du monde. En effet, tout changement de perception de l'homme entraîne un changement de perception de son environnement, comme le souligne Bergson : « les objets qui entourent mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux¹⁵¹³. » Le corps est ici entendu non pas comme organisme biologique mais comme centre d'action, donc également lieu de la perception des images – et image lui-même. À présent décentré, à présent revisité, l'homme voit se déplacer et changer sa perception du monde, comme l'écrit déjà Merleau-Ponty.

La technique et la science nous mettent en présence d'énergies qui ne sont plus dans le cadre du monde [...] Ce qui, pour des siècles, avait eu aux yeux des hommes la solidité d'un sol s'avère fragile ; ce qui était notre horizon prédestiné est devenu perspective provisoire. Le monde prend ou retrouve une figure préhumaine¹⁵¹⁴.

Ce monde préhumain fait écho à la « figure aurorale du post-humain » que décrit Forget. Le monde semble s'excentrer de l'homme lorsque l'homme considère comme fragiles et provisoires les énergies techniques qu'il pensait maîtriser : c'est que l'homme s'excentre de lui-même de sorte (sur le modèle du corps bergsonien) qu'il semble perdre son action sur la matière, les images qui l'entourent. Si le transhumanisme se présente comme « la menace d'une sortie hors-cadre, hors-monde¹⁵¹⁵ » c'est par le poids métaphysique de la technique dans cette transfiguration de l'humain. Les craintes et incertitudes que soulèvent les objets techniques contemporains renvoient virtuellement à un tout qui s'écroule autour de l'humain. La conséquence est un retour au préhumain, c'est-à-dire à une transfiguration de l'humain. Non pas une transfiguration de l'homme comme entité biologique, mais une transfiguration ontologique. Craindre la technique, se sentir exclus de cette sphère, implique la métamorphose ontologique d'une humanité qui ne se reconnaît plus soi-même, et redevient préhumaine. Le monde préhumain est celui de l'homme qui ne se reconnaît plus dans la technique et ne s'inscrit plus sur l'horizon d'un temps originel qu'il puisse habiter, en ce que l'habitat technique nous est constitutif. En l'occurrence, le préhumain réfère ici à une vision magique. Le transhumanisme, en remettant en cause la fixité du réel, nous dévoile l'importance de cette instabilité. Ce qui est préhumain ouvre précisément sur un champ de possibilités humaines, tandis que ce qui est défini comme nature humaine inamovible le fige et le

¹⁵¹³ (Bergson, 2012, p. 61)

¹⁵¹⁴ (Merleau-Ponty, 1968, p. 145)

¹⁵¹⁵ (Schmit & Chardel, 2008, p. 8)

ferme. Nous découvrons ici l'aspect transitionnel de l'imaginaire humaniste à l'imaginaire technique, et l'intérêt d'une conception optimiste du temps à venir.

L'optimisme technicien a donc son rôle à jouer dans l'éthique, du moins dans une certaine forme d'éthique démiurgique aisément apparentée à ce que pourraient adopter la plupart des mouvements transhumanistes. Mais nous avons également vu [cf.ε.II.B] que le statut métaphysique de la technique la rend apte à porter un poids symbolique pouvant la faire comparer au sacré. Comme le dit Jean-Claude Baudet, la vérité est que « l'on peut analyser la technique aussi bien dans une perspective spiritualiste que dans une perspective matérialiste¹⁵¹⁶. » Et c'est la possibilité d'analyser la technique dans cette perspective spiritualiste qui, sans faire de l'objet technique un objet sacré, justifie le statut métaphysique de la technique, *a fortiori* dans une perspective de transcendance transhumaniste par l'amélioration humaine. Ce statut métaphysique est interpellant ou pro-voquant, en provoquant l'apparition vaporeuse de la silhouette posthumaine à l'eschaton de l'évolution humaine.

Mais dans cette interpellation, il faut avant tout entendre le rapport entre technique et message. Et c'est peut-être dans ce message de la technique que certains auteurs, comme Kurzweil, lisent un discours qui a toutes les apparences de la prophétie (qu'elle se réalise ou non). Car tout message impose une réception, et donc un retour de la projection sur l'esquisse du phénomène saisi : en un mot, la technique suscite nécessairement une interprétation ou lecture d'ordre métaphysique, qu'elle soit bercée d'optimisme ou de pessimisme à divers degrés. Ici, l'optimisme n'est plus un optimisme démiurgique, pouvant s'appuyer sur une éthique appliquée, conséquentialiste et pragmatique, mais véritablement une tension onto-théologique. L'optimisme est appelé par cette interpellation métaphysique de la technique, au risque autrement de mener à un discours éminemment technophobe et catastrophiste. Car ce discours technophobe et catastrophiste existe bel et bien, ce dont témoigne l'exemple de la Transcendance Noire, exemple présenté par Gilbert Hottois dans son livre *Le Signe et la Technique*. Cet exemple nous aide à comprendre en quoi l'optimisme qui sous-tend la technophilie évolutionniste du transhumanisme possède une portée ontologique et ne cherche pas uniquement à résoudre des hésitations pratiques via une éthique démiurgique, ou assimilable. Le pessimisme technophobe que nous allons présenter porte en germe cette même crispation ontologique.

Le statut métaphysique de la technique est une interpellation pro-voquante attendant que son cas soit réglé, par l'optimisme ou le pessimisme du sujet percevant. Si le transhumanisme est une posture éminemment optimiste (ce qui ne veut pas dire inconséquente) envers la technique, le pessimisme est l'autre versant qui peut appeler l'homme et induire une lecture métaphysique de la technique totalement inverse. Dans une perspective pessimiste, l'analogie entre transfiguration religieuse et transcendance transhumaniste est à double tranchant, comme en témoigne l'appellation de Transcendance Noire. Ce concept est une démonisation précoce de la technique,

¹⁵¹⁶ (Baudet, 2005, p. 111)

perçue dans sa frénésie expérimentale et dans son absence d'autolimitation. Cette démonisation ambiguë est convoquée par la notion hégélienne d'une Raison de l'histoire et sa relecture par Marx, en déplaçant sur le champ de la philosophie de la technique la systématisation de « ces forces qui travaillent obscurément le destin de l'Humanité¹⁵¹⁷. »

Comme la décrit Gilbert Hottois, la Transcendance Noire est considérée comme une force diabolique consécutive à la « tentation du Possible (de Tout le Possible) » et donc à la « tentation Ontologique : celle de sauter hors de l'essence de l'Homme¹⁵¹⁸. » Ce concept possède une forte dimension temporelle puisqu'il essentialise la technique d'une façon qui l'affranchit de l'homme ; la technique s'avère comme autonome, elle ne tient plus dans le temps originel humain mais dans un temps proprement métaphysique, le temps de l'Histoire, voire l'éternité divine. Considérer l'interpellation métaphysique de la technique comme cette Transcendance Noire signifie qu'au moment où la technique est placée dans l'évolution, elle est complètement déconnectée des sélections historiques et biologiques propres à l'homme et élevée au mouvement général d'une opérativité cosmique. Le temps, « engendrement aveugle et muet du futur¹⁵¹⁹ », n'est pas réinstauré dans une structure originelle humaine, en tant qu'il nous concerne (*Ereignis*) selon le mot heideggerien, mais en tant qu'il « nous traverse et nous rend transitoires¹⁵²⁰. » Là où l'être chez Heidegger se lit comme une pure donation, où l'être donne l'étant et se retire au profit du donné, la Transcendance Noire retire à l'homme l'être, et par lui le temps, le futur, la technique, dans une désappropriation qui le laisse néoténique à nouveau, c'est-à-dire anté-humain mais sans jamais être en passe de le devenir – inhumain véritablement ? Par cette extraction de l'homme du temps fini, la Transcendance Noire reconduit toute mesure de l'historicité humaine à l'afflux d'une fatalité.

Cette perspective fait de la technique une puissance étrangère à l'homme, sur laquelle il n'a pas prise, mais qui lui est pourtant destinale, en dirigeant et orientant son avenir. Mario Casañas¹⁵²¹ la compare à la Nécessité (*Ἀνάγκη*) grecque qui porte dans cette destinée la disparition même de l'humanité. L'ananké désigne ce qui ne peut être autrement, qu'il s'agisse d'une contrainte externe ou d'une nécessité ontologique relative à la nature même de la chose. La nécessité de l'inaltérable, c'est-à-dire la fatalité, est un thème récurrent des mythes et de la littérature gréco-antiques. Par ailleurs, l'ananké comme allégorie de la mère du destin dans la mythologie grecque marque le début du cosmos, avec Chronos. Dans cette nécessité surgit l'idée de prédestination, impliquant un temps qui ne soit pas le temps libre de l'homme – et donc la disparition de l'homme sans temps ou hors temps, hors monde, ce qui est l'inverse exact du *là* du Dasein. L'ananké s'oppose à la skholè (*σχολή*), ce temps libéré des urgences du monde, lesquelles urgences sont ici radicalement renvoyées à la pro-vocation interpellante de la Transcendance Noire. Pour Hottois, la Transcendance Noire est donc « la réaction existentielle de la part la plus humaine du

¹⁵¹⁷ (Hottois, 1984, p. 158)

¹⁵¹⁸ (Hottois, 1984, p. 159)

¹⁵¹⁹ (Hottois, 1984, p. 158)

¹⁵²⁰ (Hottois, 1984, p. 158)

¹⁵²¹ (Casañas, 1987)

philosophe en nous à la *non-humanité* foncière du procès d'univers qui se concentre aujourd'hui dans la croissance technique¹⁵²². » Les attitudes technophobes proviendraient alors d'une réaction génétique au danger que représente la croissance technique.

Il est difficile de savoir si véritablement, dans ce premier livre, Hottois opère une scission rupturelle entre technique et symbole, ou si cette lecture est en réalité une confusion commune, comme le suggère Margaux Cassan¹⁵²³. Pour elle, Gilbert Hottois n'opère pas cette distinction pour critiquer la techno-science, mais au contraire pour souligner et condamner la partition entre *technè* (instrument) et *logos* (éthique). Si *Le Signe et la Technique* vise en réalité à réconcilier philosophie et technique, la méprise que peut susciter sa lecture serait motivée par la préface de Jacques Ellul, figure de proue de la techno-critique. En tous les cas, que Gilbert Hottois livre une analyse de la distinction entre technique et symbole pour la condamner ou non, cette position est retravaillée et approfondie dans la suite de son œuvre, de sorte qu'il est impossible de qualifier cet auteur de technophobe. Mais cette séparation entre *technè* et *logos* a son importance lorsqu'on en vient à discuter la Transcendance Noire. Hottois semble démentir l'affiliation de la technique au discours et au symbole. Selon lui, elle « n'appartient pas à l'enceinte voyante et parlante de l'essence de l'homme¹⁵²⁴. » Cependant, la Transcendance Noire est symboliquement anthropomorphe, étant une réaction existentielle de l'*humanitas* envers la technique. En conséquence, la fonction symbolique de la Transcendance Noire trahit ou mécomprend la fonction purement instrumentale de la technique, toujours située en dehors de cette « enceinte voyante et parlante » de l'homme. C'est l'absence de fonction symbolique de la technique elle-même, selon Hottois, qui réfute finalement le mythe d'une Transcendance Noire.

Cependant, cette altérité instaure une distance ontologique entre l'homme et la formulation de son habitat technique, laquelle distance est radicalement incompatible avec nos précédents développements. Nier l'écho du signe dans la technique revient à nouveau à instaurer la démarcation technique-culture que nous tâchons de dépasser dans cette thèse [cf.γ.II.C]. Mais un élément spécifique nous en apprend bien plus. Pour Gilbert Hottois, la Transcendance Noire est incompatible avec le *logos* car il s'agit d'une « *métaphore métaphysique [...] pour désigner l'expérience fondamentale du primat de l'opérateur*¹⁵²⁵. » Or, selon lui, l'opérateur n'est pas anthropologique (symbolique), ce qui éloigne finalement la Transcendance Noire des préoccupations métaphysiques. Puisque l'objet de la Transcendance Noire est l'opérateur et que l'opérateur n'est en rien lié au *logos*, la Transcendance Noire ne peut pas être une préoccupation du *logos*. La technique n'a ici aucun rapport avec le symbole, et la crainte qu'elle suscite elle-même ne participe pas du langage humain. À l'inverse, dans cette mention de « *l'expérience fondamentale du primat de l'opérateur*¹⁵²⁶ », nous entendons précisément un prédicat

¹⁵²² (Hottois, 1984, p. 158) L'auteur souligne.

¹⁵²³ (Cassan, 2018)

¹⁵²⁴ (Hottois, 1984, p. 158)

¹⁵²⁵ (Hottois, 1984, p. 158) Citation en italique dans le texte original.

¹⁵²⁶ (Hottois, 1984, p. 158) Citation en italique dans le texte original.

ontologique du Dasein. Cet habitat technique n'est pas, selon nous, à distinguer d'un habitat symbolique dans la mesure où l'homme est un être signifiant *et* technique en même temps et du fait qu'il soit être-au-monde. Seul son environnement artificiel permet de projeter le devenir (donc le temps) humain. Selon nous, faire de la Transcendance Noire une métaphore métaphysique du primat de l'opérateur est une tentative de qualifier cette force, sans réduire la technique au discours ou à l'idéologie, qui rappelle grandement le Gestell heideggérien.

Nous avons expliqué en quoi cette interpellation du Gestell [cf.γ.I.A] était finalement ce qu'Heidegger nomme un « destin¹⁵²⁷ » (*Geschick*). Le destin est ici entendu non pas comme puissance déterministe, mais comme envoi de l'homme sur un chemin, c'est-à-dire sur un plan de compréhension métaphysique de la substance du monde. En somme, tout comme le fait pour l'homme de percevoir le monde métaphysiquement comme *res extensa* (donc disponibilité, réserve commissible) est la conséquence ou l'une des directions que peut faire prendre le Gestell, la Transcendance Noire en est une autre, celle-là radicalement inhumaine car extrayant l'homme de son temps pour le ramener sous le joug d'une opérativité autonome, d'un engendrement cosmique, etc. mais une métaphysique du destin (*Geschick*) tout de même. Et nous ne pensons pas nous tromper ici en ramenant la Transcendance Noire d'Hottois au Gestell, bien qu'elle ne soit que l'une des esquisses du phénomène complexe de destin technique. C'est en effet ainsi qu'il nous faut lire également l'intuition de Jean-Yves Goffi, qui définit la Transcendance Noire comme « une attitude que l'on pourrait appeler à bon droit futuriste et qui consiste à assigner comme destin à l'humanité le fait de s'engouffrer sans restriction ni réserve dans ce futur qui est en train de dissoudre et déconstruire notre présent, de se vouer aux possibles techniques, quels qu'ils soient¹⁵²⁸. » Or, Goffi rappelle que vouer l'homme à un destin, modelé par la technique ou non, c'est encore lui assigner un destin. « Il y a donc peut-être encore ici une trace de la conception anthropologiste de la technique¹⁵²⁹ », qui nous permet de lier la Transcendance Noire au symbole, et donc la *technè* au *logos*. En faisant de la Transcendance Noire un destin de l'homme, nous n'affirmons aucunement qu'elle participe de notre avenir et se produira. Bien plutôt, nous rendons la démonisation de la technique par la notion de Transcendance Noire compatible avec la sphère existentielle humaine (technique) et nous l'affiliions anthropologiquement au *logos* et au signe.

En somme, la Transcendance Noire résulte proprement de ce que nous appelons un imaginaire technique, en l'occurrence l'imaginaire du destin technique, qui va aussi bien du contrôle conséquentialiste de l'éthique démiurgique, à l'extraction du temps originel humain par la Nécessité autonome du devenir technique. D'ailleurs, en disant que la Transcendance Noire doit être comparée au Gestell, c'est notamment par sa ressemblance avec la façon dont est parfois entendu le redoutable Arraïsonnement. Nous avons expliqué [cf.γ.I.A] que la traduction française d'arraïsonnement par André Préau trahissait un parti-pris sur le texte lui-même et avait influencé

¹⁵²⁷ (Heidegger, 1954/1958a, p. 33)

¹⁵²⁸ (Goffi, 1988, p. 335)

¹⁵²⁹ (Goffi, 1988, p. 335)

une réception critique de ce concept en France, qualifiant hâtivement Heidegger de technophobe. N'était-ce pas inévitable, quand le traducteur anglais William Lovitt se fend pour sa part d'une longue note expliquant sa traduction de Gestell par *Enframing*¹⁵³⁰ ? Lequel terme signifiant par ailleurs « encadrement » en français, il est plus conforme à l'idée de dispositif de positionnement que ne l'est l'arraisonement d'Andrée Préau, selon lequel la technique « arraisonne la nature, c'est-à-dire la met à la raison, en la mettant au régime de la raison, qui exige de toute chose qu'elle rende raison, qu'elle donne sa raison¹⁵³¹. » Et si le Gestell se présente aussi bien comme encadrement, comme pré-positionnement ou comme arraisonement, n'est-ce pas parce que l'esquisse du phénomène induit la projection qui s'y rapporte ?

Dès lors, la référence à une Transcendance Noire, comme aspiration par la technique et néantisation du temps originel, ne relève-t-elle pas d'un imaginaire technique pessimiste, donc d'une forme de projection envers le futur, comme l'est l'optimisme ? Il est en vérité impossible de connaître ou prédire quels seront les éléments successifs à l'évolution de la technique. Susciter l'image de la Transcendance Noire à cause de l'imprévisibilité de la technique revient à adopter une attitude catastrophiste face à l'essence du devenir. Il s'agit d'un parti-pris que de considérer que l'imprévisibilité radicale du futur technique anticipe nécessairement la venue de ruptures, discontinuités, mutations et autres hybridations ou Transcendance Noire. Cependant, l'incertitude temporelle n'en devient pas pour autant un élément d'altérité : l'impossibilité d'anticiper les avancées techniques n'extrait pas la technique du champ de l'homme. Ici, la question de l'optimisme est déterminante puisqu'elle oriente l'homme, non pas uniquement en termes d'éthique future, mais également en termes ontologique. Le maintien d'une néo- ou technophobie qui suspend la temporalité à venir est incompatible avec l'idée d'une disposition métaphysique de l'homme ouvert au monde et aux possibles. La référence au risque d'une Transcendance Noire suspend toute action, toute décision, mais aussi toute signification de l'homme. Et au fond, Hottois ne s'y trompe pas non plus en continuant d'envisager une forme de résistance à la crainte néantisante que suscite l'idée de cette technique autonome. Il ne se réclame d'aucune éthique en particulier, mais cherche à définir une position garantissant la possibilité même d'une sensibilité éthique. Il ne cède donc pas au pessimisme destinal de la Transcendance Noire, car il cherche à montrer que le critère de sauvegarde de la sensibilité éthique est justement « le maintien d'une vie authentiquement humaine¹⁵³² », ce qui nous reconduit immédiatement à la façon dont Heidegger envisage l'*humanitas* [cf.γ.II.A].

Selon nous, Jean-Yves Goffi en a l'intuition nette en supposant que « peut-être, Gilbert Hottois [veut] nous faire entendre que ce qui est à préserver c'est la possibilité de vivre des situations

¹⁵³⁰ "It is a "challenging claim," a demanding summons, that "gathers" so *as to reveal*. This claim enframes in that it assembles and orders. It puts into a framework or configuration everything that it summons forth, through an ordering for use that it is *forever restructuring anew*." (Heidegger, 1977b, p. 19)

¹⁵³¹ (Heidegger, 1954/1958a, p. 26, NdT).

¹⁵³² (Goffi, 1988, p. 335)

limites, au sens de K. Jaspers¹⁵³³. » Or, nous avons rappelé en introduction à cette thèse que l'existentialisme de Jaspers entendait « pour elles-mêmes les analyses relatives au Dasein (être-au-monde, angoisse, souci, on, être-avec, etc.) comme autant de phénomènes humains relatifs à l'existence¹⁵³⁴. » Les situations limites de Jaspers ne sont-elles pas à ramener aux structures ontologiques fondamentales du Dasein heideggérien, comme la situation limite qu'est l'expérience de la finitude, qui fait précisément du *Sein zum Tode* l'être qui conserve son *humanitas* en s'inscrivant sur l'horizon de la temporalité ?

S'il est bien une forme de réponse au pessimisme et à l'optimisme qui s'inscrivent dans le champ technique, c'est cette résurgence de l'humain dans la technique, c'est-à-dire de la continuité du temps originel, et l'impossibilité de la disruption fondamentale que nécessiterait pour se réaliser la Transcendance Noire. Car l'impossibilité d'anticiper le destin ou la Nécessité ne signifie pas la rupture mais seulement l'ouverture au possible, c'est-à-dire l'éventualité du foisonnement et de l'arborescence. Ce n'est pas la technique qui est « opaque, impénétrable, étrangère à toute logothéorie et à toute axiologie¹⁵³⁵ » mais l'avenir.

*

Dans quelle mesure le transhumanisme peut-il être décrit comme un mouvement de nature religieuse ? À la lecture des éléments de cette dernière section, apparenter le transhumanisme à un mouvement religieux semble une possibilité digne d'intérêt. Celle-ci nous est offerte par les analogies qu'ouvre le statut métaphysique de la technique et la portée transcendante des nouveaux imaginaires techniques, faisant du transhumanisme un nouveau mouvement religieux orienté par une eschatologie dont la salvation provient du médium technique. C'est ainsi que s'entend le plus dogmatiquement la mention de Grand Récit qui oriente toute comparaison entre religion et transhumanisme. Il est indéniable que le transhumanisme noyautait plusieurs ambitions des religions et institutions religieuses, par exemple éliminer la souffrance et offrir une perspective de salut faisant obstacle à l'angoisse de la mort, redéfinir l'horizon d'espérance et la finalité humaine, etc. Ces ambitions appuient toutes, en définitive, une forme de dépassement de l'humain. Ainsi, le transhumanisme se réapproprie une mythologie notamment théologique tournant autour de la transcendance, de l'amélioration d'une vie humaine cyborgisée dans un espace médian de plus en plus complexe, intégrant notamment l'évolution des techniques et découvertes scientifiques et l'élargissement de nos horizons tant spatiaux (conquête spatiale, etc.) que temporels (augmentation de l'espérance de vie, etc.).

Le Grand Récit en résultant est ici symptomatique d'un passage métaphorique de l'humain au transhumain. La reconstruction du transhumain après la déconstruction de l'humain [cf.γ.II.A] s'approche ici de l'image, de la figuration d'une perspective d'avenir. Le transhumanisme possède bel et bien un motif que l'on retrouve dans le discours religieux, en confrontant l'homme à sa

¹⁵³³ (Goffi, 1988, p. 335)

¹⁵³⁴ (Arjakovsky et al., 2013, entrée « Existentialisme », p. 469)

¹⁵³⁵ (Hottois, 1984, p. 158)

matérialité et en l’invitant à transfigurer son existence. « Nous considérons que ce besoin de transcendance est profondément inscrit en l’humanité. C’est pourquoi ces mythes religieux existent chez nous tous. Il semble que ce soit quelque chose qui nous soit inhérent que d’aller au-delà de ce que nous percevons comme nos limites¹⁵³⁶. » Les comparaisons semblent dès lors aisées.

Néanmoins, nous défendons l’hypothèse de Franck Damour lorsqu’il propose, selon nous avec justesse, que « la *reductio ab religiosum* [réduction au fait religieux] est une façon d’annuler l’anomalie transhumaniste¹⁵³⁷. » Bien que le transhumanisme puisse être expliqué par des motifs religieux, jusqu’à prendre la forme d’un discours ou d’un récit mythique compatible avec l’imaginaire religieux, preuve en sont certains mouvements religieux transhumanistes, le phénomène transhumaniste se distingue néanmoins du phénomène religieux sous plusieurs aspects fondamentaux, qu’une analyse proprement philosophique nous permet de clarifier. Si monothéismes et transhumanismes soulignent l’aspiration humaine à une transformation apothéotique (glorification ou augmentation), le mode de cette transformation diffère drastiquement. Au lieu de n’être qu’une autre apparence de la salvation et de l’inscrire dans la continuité du religieux, le phénomène technique révolutionne la rhétorique eschatologique. La technique est ici une démarche poïétique de structuration du monde, de la pensée, du temps, etc., à part entière et pouvant porter les mêmes enjeux métaphysiques que la religion. L’eschaton transhumaniste est rendu indissociable de l’objet technique et de l’artefactualité du milieu (trans)humain, impliquant dès lors une modification du corps biologique vers un corps existentiel entendu comme corps vécu réapproprié, et non la transfiguration du corps existentiel pour un corps spirituel voire holistique. Cette transcendance eschatologique induit une temporalité spécifique, non pas linéaire et prédictible par le Grand Récit, mais précisément arborescente et contingente. Ceci éloigne le transhumanisme de l’idée d’une quête de l’état ultime clos et achevé (plutôt affilié au posthumain qu’au transhumain, d’où les problèmes qu’engendre la traduction unique *posthuman* en anglais).

En tant que tel, le transhumanisme prend en main l’évolution biologique et technique sans considérer d’objectif, d’état ou de lieu final pour l’humanité. Excepté, bien entendu, en ce qui concerne les motifs religieux à part que l’on retrouve dans certains mouvements à vocation proprement messianique, et à l’eschaton plus posthumaniste (au sens francophone) que transhumaniste, comme la Singularité « [para-religieuse]¹⁵³⁸ » de Kurzweil. Mais la littérature eschatologique qui fait terminer le transhumanisme par l’accession au *focus imaginarius* reste selon nous marginale. Sur ce point, nous nous étions demandé si le transhumanisme ne proposait pas une conception du temps classique, dessinée sous l’aspect sériel de l’existence comme succession d’événements, d’états, d’impressions, dont la mort était le point final de cette série.

¹⁵³⁶ (Regis, 1994) [Citation empruntée à Max More.]

¹⁵³⁷ (Damour, 2019a, p. 13)

¹⁵³⁸ (Deprez, 2019, p. 40)

Vouloir dépasser ou repousser la mort comme événement final qui doit être aboli aurait figuré une conception linéaire et successive des états du temps. À l'inverse, nous avons avancé l'intérêt d'une perception de l'existence comme d'un *holon* (tout) phénoménologique, c'est-à-dire naissant dans la relation d'intrication entre un soi et le (son) monde et mettant en jeu une relation totale. Dans la multiplicité des formes transhumaines qu'interpelle le transhumanisme, le dépassement de la mort lui-même s'apparente à une recherche toujours reconduite, et fondamentalement ramassée sur l'optimisme technoprogressiste comme adversaire du pessimisme de la Transcendance Noire, laquelle mobilise une conception autonome et linéaire du temps. Rappelons une distinction ici fondamentale ; si le transhumanisme induit la nécessité d'une forme d'optimisme, il ne requiert pas ce que la religion nomme la foi, au contraire, puisque le temps n'est pas achevé et que sa contingence doit être acceptée, dans toute sa plasticité. Dans cette temporalité arborescente, l'eschaton technique est véritablement destinal en ce qu'il implique l'autonomie (mais non l'indépendance) de la création de l'homme par l'homme, et non le déterminisme d'une eschatologie religieuse fondée sur l'orientation du destin de l'homme par le dieu. Considérer que le présent n'est pas intégralement présentisé, étant donné le potentiel non advenu qui le parcourt constamment, est la première étape de toute construction eschatologique qui précisément va s'appuyer sur une pensée de l'émergence du potentiel. Dès lors, le futur ne dépend pas entièrement du présent, mais également des possibilités qu'il contient et retient d'exprimer.

L'ontologie qui sous-tendrait donc le transhumanisme ne serait pas édiflée sur la présence, mais sur la manière dont le présent est entièrement constitué par les possibilités futures en tant que telles, à la façon dont Bergson construit son anecdote sur la grande œuvre dramatique de demain. « Au fur et à mesure que la réalité se crée, imprévisible et neuve, son image se réfléchit derrière elle dans le passé indéfini ; elle se trouve ainsi avoir été, de tout temps, possible¹⁵³⁹. » Bien qu'il soit a priori possible de considérer le transhumanisme comme éminemment bâti sur les possibilités actuelles, nous espérons avoir clairement montré que ce phénomène, comme tout phénomène révélant, ne dévoile pas la possibilité comme assise sur la causalité (puissance et acte), mais la possibilité comme le préalable de l'être qui, à son tour et par un système de conjointures, donne aux êtres et étants leurs possibilités (un système de disposition du potentiel dans l'être, système de disposition d'ailleurs exemplarisé par le statut de l'util).

Ainsi, il ne s'agit pas uniquement d'établir que transhumanisme et religion sont comparables en de multiples points, qu'ils soient spirituels ou institutionnels, mais plutôt de questionner en quoi le transhumanisme selon nous n'est pas une religion, mais la monstration d'un imaginaire technique. Comme en témoigne le transhumanisme, il est différent de porter un discours eschatologique et de fonder un véritable discours religieux. Peut-être est-ce ainsi qu'il faut entendre la formule de Franck Damour qui constate les « convergences eschatologiques, ruptures anthropologiques¹⁵⁴⁰ » entre le transhumanisme et la religion. Selon nous, faire du transhumanisme une religion contemporaine est en réalité une *interprétation* ou *lecture religieuse* de l'horizon eschatologique

¹⁵³⁹ (Bergson, 2011, p. 13)

¹⁵⁴⁰ (Damour, 2017, p. 57)

transhumaniste. Par lecture religieuse, nous entendons paradoxalement une lecture souvent athée plaquant des analogies mythologiques et religieuses sur le transhumanisme dans l'objectif d'en critiquer la portée métaphysique ou spirituelle. Quoiqu'ordinaire et utilisé à profusion, ce procédé déforme le phénomène qu'il analyse en prenant l'analogie pour le principe. Il ne révèle en réalité que la difficulté de penser le continuisme qui se trouve au cœur de l'évolution des objets techniques contemporains, avec cette technoscience considérée comme rupturale dans le schéma de l'existence, mais qui n'est pourtant qu'une énième forme des mille diversités de la sphère artificielle-humaine – jusqu'à constituer, peut-être, un dernier universel. Le transhumanisme relance ici une controverse sur le statut profane ou sacré (et non spirituel) des objets techniques, comme en témoigne le cas de l'Horloge de l'Observatoire de Paris [cf.α.II.A]. Dans cet univers(el) technique devenu « cathédrale des prothèses¹⁵⁴¹ », les discours transhumanistes soulignent à quel point il devient difficile de penser l'humain indépendamment de la technique, et à quel point l'interdit technologique qui traverse cette technique impensée peut laisser la porte ouverte à la sacralisation ou à son pendant, la diabolisation.

Dans cette technique qui n'est que rarement pensée en soi (c'est-à-dire précisément comme vecteur de temps et de milieu humain, mais également devenir immanent), l'aspect oppositionnel et démesuré de certains objets techniques contemporains les extrait de leur milieu technique et humain, pour figurer une didactique de la rupture et de l'autonomie, déresponsabilisant l'homme de son agentivité pourtant indéniable. La technique sacralisée en vient alors à devenir spirituelle, et à se confronter à l'homme comme le vecteur d'une dislocation de sa propre sphère d'existence, transformant le milieu en une vaste chose et le temps en une transcendance aliénante. Il peut s'agir en réalité d'une complexification des discours, passant de l'aspect holistique du récit religieux à l'aspect fragmenté et malléable des récits techniques. Le transhumanisme n'est alors que le symptôme de l'accentuation de nos imaginaires techniques et de leurs tentatives de sécularisation en une variété de grands récits modernes, dont les enjeux nous conduisent à repenser de nombreuses catégories (nature, technique, évolution, etc.) en admettant leur plasticité phénoménologique et la complexité des instances de concrétisation éthique, politique, sociale, etc., de ces mêmes enjeux.

Le phénomène transhumaniste dévoile ici l'onto-anthropotechnie de la sphère humaine, en nous révélant un processus d'évolution continuiste dont l'intérêt à la plasticité du réel fait resurgir la figure du Dasein comme être de possibles ouvert au là mondain et temporel, habitant symboliquement et techniquement le monde.

¹⁵⁴¹ (Michaud, 2006, p. 38)

CLÔTURE.

« *In other words, technology is about what we really care about.* »

~ *Mark Coeckelbergh*

Les enjeux de notre thèse ont fait l'objet de plusieurs temps forts. Il ne s'agit pas d'une tentative d'explicitation la diversité des mouvements transhumanistes en faisant œuvre de sociologie ou d'études des sciences et des techniques (STS). Au contraire, nous avons cherché à localiser les divergences internes au transhumanisme pour les rendre à l'expression d'un discours minimal, la volonté d'amélioration de l'homme par la technique, afin d'en proposer une analyse phénoménologique apte à réintégrer les enjeux proprement philosophiques de la question de la technique elle-même, dans son rapport à l'humain. Nous avons donc fait le choix de considérer le transhumanisme comme phénomène dévoilant, dont l'entrée permet de prendre part à une discussion majeure et au demeurant largement entamée. En effet, les travaux des philosophes de ces dernières décennies n'ont pas manqué cette évolution essentielle dans la compréhension de la technique comme principe de réalisation de l'humain et de son milieu.

Pourtant, notre approche phénoménologique de l'objet transhumaniste joue un rôle prépondérant en se proposant d'esquisser les enjeux métaphysiques propres à nos imaginaires techniques, et en servant d'entrée nouvelle à la question de la technique elle-même. Le débat questionnant dans quelle mesure la technique est condition de l'humain, et qui est grandement bridé aujourd'hui par la vulgarisation d'analogies mythologiques (menace prométhéenne, etc.) ou narratives (mécompréhension de l'IA, du cyborg, etc.) tâche ici d'être réinvesti par la pensée philosophique. Notre volonté d'approcher par la philosophie cet objet complexe et hautement médiatisé nous a conduit à réinvestir des questionnements métaphysiques préexistants et absolument fondamentaux à l'égard des relations entre technique et humain.

Bien que l'optimisme transhumaniste fasse l'objet de nombreuses attaques, notamment d'un point de vue critique le mettant en jeu comme posture irréaliste, nous présentons cet élément fondamental comme un véritable engagement, de la part des transhumanistes, dans un contexte contemporain fortement hétérogène. Loin de n'être qu'une posture, cet engagement possède selon nous un soubassement métaphysique conditionnant l'appréhension transhumaniste de la technique, qui peut être qualifiée de technophilie évolutionniste. Il s'agit dès lors pour le transhumanisme de dévoiler les modalités d'un rapport à notre contemporanéité, qui opère dans une perspective injonctive où le déploiement arborescent de l'horizon temporel ne peut être anticipé ni freiné, mais dépend de nombreuses modalités d'existence. En faisant de la technique ce médium ancré dans un temps originel humain, toujours considéré comme ouvert à la potentialité et clos à toute (pré)destination, le transhumanisme nous présente à rebours la néophobie et la technophobie comme les réceptacles d'une appréhension (aux deux sens du terme) atemporelle du devenir, qui bloque le présent par crainte des possibilités futures. Il nous dévoile ici un

processus d'évolution continuiste dont l'intérêt à la virtualité du réel fait resurgir la figure du Dasein comme être de possibles ouvert au *là* du monde.

Certes, notre étude phénoménologique du temps humain, une fois confronté à la possibilité de changement du statut ontologique de la finitude, a pu montrer que l'approche transhumaniste de l'im/amortalité évacue sa dimension existentielle chez l'homme, en proposant de supprimer cette réalité biologique. Le fait pour le transhumanisme de rechercher des moyens de parvenir à cette rupture entre être et finitude ne fait que dévoiler plus sûrement encore que la projection temporelle humaine est orientée et balisée par une conception du temps fini que vient médier la technique. Le transhumanisme est ici emblématique d'une perspective visant à faire entrer l'être dans le temps infini, perspective qui fait au demeurant partie de l'imaginaire, de la mythologie, mais également des conceptions théologiques, sociales et techniques de l'humain. Peut-être est-ce en cela que le transhumanisme est véritablement ce que nous avons qualifié d'*imaginaire technique*, à savoir une sollicitation de l'imaginaire par les noumènes techniques qu'il va remobiliser et redéployer. Le transhumanisme se réapproprie la pensée métaphysique de la transcendance, de l'amélioration d'une vie humaine dans un espace médian de plus en plus complexe, intégrant notamment l'évolution des techniques et découvertes scientifiques et l'élargissement de nos horizons tant spatiaux que temporels. Étant donné la multiplicité des éléments herméneutiques en jeu, les liens du transhumanisme au mythe disent bien la fécondité et l'importance de ce nouvel imaginaire technique participant étroitement de nos sociétés contemporaines. Le transhumanisme induit donc une relation renouvelée aux enjeux de la technique, ancrée dans une conceptualisation de l'acte et de la puissance apte à assimiler la richesse des évolutions technoscientifiques de nos sociétés, sans nier l'importance du schéma émotionnel que veut récupérer l'optimisme. Le transhumanisme n'est alors que le symptôme de l'articulation de nos imaginaires techniques en une variété de grands récits modernes, dont les enjeux nous conduisent à repenser de nombreuses catégories (nature, technique, évolution, etc.) en admettant leur plasticité phénoménologique, sans omettre l'ensemble des instances de concrétisation éthique, politique, sociale, etc., de ces mêmes enjeux. Ces éléments conceptuels, dont notre lecture des transhumanistes nous a donné l'intuition, ont servi de point de départ à la réflexion présentée dans cette thèse.

Par conséquent, en l'analysant comme le témoignage d'une transition des imaginaires humanistes aux imaginaires techniques, nous avons pu montrer que le transhumanisme nous invite à repenser notre conception humaniste de la technique, en en soulignant la dimension essentiellement culturelle. Nous avons pour cela dépassé les enjeux de surface du rapport de l'humanisme au transhumanisme, généralement condensés en intégralité à l'ascendance du transhumanisme aux penseurs des Lumières, pour proposer une approche métaphysique de l'*humanitas* ainsi mise en jeu. Nous avons ainsi clarifié le fait que cet élan de réinterprétation (ou de traduction moderne) du concept d'humanisme est fondamental pour la philosophie de la technique, en permettant la pensée de mouvements fortement insérés dans une conceptualisation de la technique, et bâtis aujourd'hui au-delà et envers l'humanisme (post-, méta-, trans-humanisme, etc.). L'analyse du fait que l'humanité est constamment passage qui porte la marque

d'une acclimatation est le premier élément fondamental qui forclos la valeur de l'humanisme et ouvre l'homme à de nouveaux types d'imaginaires contemporains. Car l'appréhension et la compréhension par l'homme des modalités plastiques de sa propre *humanitas* dépendent aujourd'hui de l'image que notre sphère d'existence, hautement technologisée, vient dévoiler. Cette reconquête de la plasticité ontologique de l'humain se fait en accord avec la possibilité d'une déconstruction ou d'un dépassement de la notion de nature humaine comme donnée clivante, au sens peut-être où Canguilhem a pu réintégrer la notion du pathologique au normal, en repensant les limites attribuées au concept de norme. Il nous a donc fallu cheminer de l'illusion humaniste d'une nature humaine aux conditions d'une métaphysique de l'humain que vient dévoiler l'approche transhumaniste de la technique, en nous invitant à penser authentiquement ce que nous appelons l'*interdit technologique*. Ce concept d'interdit technologique, contenu dans le fait de ne pas reconnaître que la technique porte réalité culturelle, nous permet de réinterroger à nouveaux frais le dualisme culture-technique. Nous avons confronté en cette matière nos perspectives aux optiques métaphysiques (religieuses ou philosophiques) qui marginalisent la technique et ses objets. Dépasser cet interdit technologique nous invite à reconsidérer la technique comme ontologiquement participante de la sphère existentielle de l'humain et à faire droit de cité à l'anthropotechnie. Ces éléments servent l'argument d'une équivalence entre le signe et la technique comme structures ouvrant l'homme, cette espèce technique car symbolique, et réciproquement, au vécu du monde.

Le choix d'une approche phénoménologique nous a dès lors permis de révéler de quelle façon, sous le phénomène transhumaniste, nous trouvons non pas le phénomène de la vie, mais à couvert en retrait le phénomène homme, compris avec ses caractéristiques existentielles de Dasein. Notre entrée par le transhumanisme, comme épiphénomène d'une présence prépondérante de la technique dans nos imaginaires contemporains, réactualise donc une pensée de l'humain compris comme ce « fond d'opacité et d'ouverture radicales¹⁵⁴² », et ce à l'appui d'un passage complexe d'une pensée de l'humain à une pensée du transhumain comme figure non moins réelle et en devenir de l'humanité contemporaine. La structuration de l'idée de transhumain synthétise ici le renouveau de la pensée métaphysique de l'être de l'homme, dont la mise en lumière de la plasticité ontologique ne peut que déconstruire une philosophie de la substance fondée sur la distinction essence/accident et recontextualiser les apports d'une phénoménologie de l'existence.

Cette redéfinition de l'humanisme par l'ouverture de la définition de l'humain introduit la perspective plus vaste encore de comprendre la façon dont il doit être refait une place à la technique dans la réalité culturelle, ou la façon dont la technique se refait d'elle-même une place par le déploiement d'imaginaires techniques persistants, comme le transhumanisme. Mais nous avons découvert que ces imaginaires persistants portent également la marque d'une menace ontologique qui suscite en retour diverses craintes et perspectives antagonistes.

¹⁵⁴² (Hottois, 1984, p. 162)

En ayant choisi de ne pas considérer le transhumanisme comme une césure artificielle précédant l'avènement de l'étranger ou du monstrueux, mais de soutenir le fait qu'il dévoile une prolongation de nos imaginaires techniques et une évolution de la conception ontologique de l'humain, il a été nécessaire de discuter du sentiment antagoniste que peut faire naître la technique dans nos sociétés contemporaines. Cette tension nous a conduit à montrer comment et pourquoi divers auteurs doivent souligner une distinction entre une technique ancienne et une technique moderne. Nous avons constaté que ces travaux témoignent de changements anthropologiques, des changements de modes de production et de potentialité des moyens de fabrication. Mais l'approche phénoménologique de cette question nous a permis de défendre l'hypothèse que cette systématisation trahit en réalité une évolution de la manière dont nous esquissons notre propre ontologie du monde, des étants et de notre temporalité (fonds exploitable et illimité, croyance au progrès, déterminisme, etc.). Nous avons donc discuté de la perception du danger qui rend la question de la technique, et *a fortiori* du transhumanisme, urgente et inquiétante sous l'angle d'une confusion métaphysique entre être et étant. L'augmentation des possibilités ontiques que l'homme a de commettre le monde ayant renforcé sa capacité à s'appropriier les étants, et donc à concevoir l'être des choses comme appropriable, il convient selon nous de décentrer le sentiment de ce danger et de cette urgence de la question de la technique elle-même, qui n'en est qu'un symptôme. Sans nier l'évolution des objets techniques, cette approche nous permet de résoudre la divergence d'apparence entre technique moderne et artisanale, dont le déracinement provient d'abord du détournement ontologique de la technique, de la manière dont elle est envisagée et de la façon dont sont conçus et considérés les objets techniques. Nous avons donc défendu que cette manière de concevoir une technique janusienne témoigne d'une nouvelle confusion entre être et étant, car ce n'est pas l'essence de la technique qui change mais notre manière d'en concevoir les modalités – à partir de notre conception de l'être du monde, de la temporalité et de la choséité.

Notre analyse a ici établi une forme de persistance irréductible de la quiddité de la technique, dont l'essence-même ne saurait se diviser en deux. Elle renforce également la position que nous avons esquissée en faveur d'un dépassement de l'interdit technologique, qui trahit un manque à penser dans la technique et la nécessité du renforcement de nos imaginaires techniques, dont le transhumanisme. Ceux-ci vont garantir à la technique une nouvelle visibilité, comme objet impossible à décorrélérer de l'humain, et ce non sur la base d'une dépendance accidentelle et dangereuse, mais d'une disposition ontologique primordiale. Le préjudice qui dépossède aujourd'hui la technique de son fond humaniste ou culturel résulte en définitive d'un appauvrissement dans la compréhension de l'essence de la technique elle-même, mais aussi du monde et plus généralement de sa matérialité ou substance. En brossant une analyse des enjeux fondamentaux de la philosophie de la technique et de son rapport à l'humain, analyse qui ne saurait certes se suffire à elle-même et devra se situer en amont d'autres travaux, nous avons donc cherché à nous réapproprier une pensée de la technique comme habitat et temps de l'humain, c'est-à-dire à regarder enfin la technique en termes de monde – comme, peut-être, le propose toute approche transhumaniste.

Par conséquent, en participant d'une réflexion qui considère que le transhumanisme témoigne du continuisme de cette relation homme-technique, au lieu de la nier, nous avons dans cette recherche entrepris d'étudier la manière dont la technique s'inscrit dans le rapport originel de l'homme à son milieu (habitat) et à sa temporalité (potentialité). Bien loin de penser la technique comme moyen en vue d'une fin de l'évolution humaine, nous avons montré en quoi il était légitime voire absolument fondamental de toujours considérer la technique comme création constante de notre espace existentiel. Seule cette approche peut garantir de dépasser la crainte ou le danger technique, en réappropriant la technique à l'homme et en le réinvestissant de sa responsabilité dans sa conception de l'être du monde, et de ce qu'il en fait.

Pour traiter de ce que l'homme fait techniquement du monde, nous sommes donc partis d'une approche de la question de l'objet technique, afin de refaire de la technique son propre objet. Dans cet objectif, nous avons fait le choix d'une relecture ou d'un réapprentissage des distinctions les plus classiques entrant en jeu dans la question de l'objet technique (organe, outil, util, chose, etc.). Ces premières esquisses phénoménologiques nous ont avant tout permis d'établir de l'objet technique qu'il était un élément essentiellement dépositaire d'une finalité humaine, et que dans les limites de son processus de création il ne nous échappait pas, ce qui permet à l'homme de toujours reconquérir sa responsabilité sur la façon dont il conduit son rapport aux étants. En ces diverses qualités qui viennent faire entrer dans la sphère existentielle humaine cet objet d'apparence simple et prédéterminée, l'objet technique, nous avons dévoilé un prolongement de la virtualité de l'agir humain, qui compose des corps techniques articulés à sa plasticité ontologique. Cette réflexion nous a toutefois poussé à établir une critique forte de la conception instrumentale de la technique et de ses objets, qui ne sauraient être intégralement contenus dans les bornes d'une neutralité axiologique. La démonstration de ce paradoxe nous a poussé à accentuer l'idée d'une responsabilité humaine, cette fois dans sa pensée métaphysique de l'être technique comme apport au monde d'un objet dont la disposition ontologique n'est jamais neutre. Nous retrouvons en cela notre intuition que l'instrumentalité de la technique induit l'instrumentalité des étants, et donc l'amalgame onto-théologique d'une métaphysique confondant l'être et l'étant. Notre étude de la concrétisation technique nous a ici permis de passer d'une conception instrumentale non seulement de la technique mais également de la chose et du monde (pressé de tous côtés comme cette *res extensa* que l'homme peut manier), à un système persistant causé intrinsèquement, non uniquement extrinsèquement ; c'est-à-dire à un système en partie décentré de l'intervention humaine et que viabilisent les interactions entre l'objet, son milieu et son temps.

Dans l'objectif de la confronter, certes partiellement, à cette idée d'une technique moderne dangereuse, qui se concrétise dans des objets technoscientifiques contemporains étrangers à toute conception de l'objet technique antérieur, cette analyse de l'objet technique nous a servi de point de départ pour discuter la notion d'objet technoscientifique, plus spécifiquement de bio-objet. Nous avons pu établir que ces objets contemporains, dont le développement est encouragé par la plupart des mouvements transhumanistes, possèdent eux-aussi un mode d'existence digne d'entendement philosophique, à l'instar des objets techniques pensés à partir des catégories

simondoniennes. Nous avons pu en conclure que le mode d'artificialisation de l'objet technoscientifique (hypertélique) n'est pas mode d'artificialisation de la technique, ce qui mènerait au paradoxe irréductible d'une division en deux de l'essence de la technique. S'il est problématique de ne faire des objets technoscientifiques que de simples objets techniques modernes, il est également dommageable de ne les considérer que comme de potentiels disrupteurs de notre condition et de notre milieu. Ceci témoigne de l'importance d'un examen philosophique rigoureux, dont l'étude des éléments déterminants reste encore à mener, des imaginaires techniques et de la façon dont ils entraînent la création de nouveaux objets techniques, dont ils nous permettent également de mieux comprendre l'ontologie. La réflexion reste donc ouverte pour de futures études sur l'évolution des techno-artefacts actuels, incitant à penser la façon dont ils s'insèrent dans une phénoménologie de l'anthropotechnie prise comme ensemble des *modus operandi* (culturels ou techniques, regroupés sous la constante d'une essence ontologique de l'artifice chez l'homme) inhérents au devenir anthropo-génétique, c'est-à-dire à la genèse de l'homme comme homme.

Notre relecture des fondamentaux de la philosophie de l'objet technique, élargie à l'ontologie des objets technoscientifiques et à une phénoménologie de l'existence, nous a permis de questionner ce qui fait dans la technique que l'évolution de l'homme est évolution humaine, et de montrer que les modalités d'une technique généralement classée comme moderne, contemporaine ou technoscientifique, et qui semble la marque de notre époque, ne forment en réalité que la continuité logique (mais non déterministe) du mouvement d'hominisation sous-jacent à la structuration de notre sphère artéfactuelle.

Cela nous engage à réinvestir la question de cette sphère technique, en repassant par l'analytique existentielle de l'habitat. Si la technique engage la formation du milieu, donc l'environnement dans lequel vit l'homme et qui conditionne son avenir, elle a un effet retour sur l'homme. Mais certains apports philosophiques nécessaires à cette analyse ne peuvent se trouver au cœur de la phénoménologie heideggerienne, que nous connaissons pour son désaveu de l'anthropologie. Nous avons donc choisi d'approfondir la question du milieu humain à l'aide de l'éthologie, afin de façonner un discours sur la distinction du milieu homme-animal, et de l'anthropologie philosophique, qui nous permet paradoxalement de réinjecter le vivant humain comme ce qui ne cesse jamais de caractériser l'existence du *Dasein*. Nous avons pu conclure de l'investissement de cette question par ces disciplines distinctes que l'homme habite le monde, au sens phénoménologique, précisément parce qu'il est un vivant qui vit en un milieu et nécessite de se créer une sphère artéfactuelle – laquelle ne saurait être décorrélée de l'existence, mais s'y appuie plutôt. C'est uniquement en revitalisant la phénoménologie par l'anthropologie que nous pouvons dès lors constater que l'homme habite via la concrétisation de l'essence de la technique et que la technique, en retour, est au fondement de la structure ontologique primordiale du *Dasein* qui est d'habiter. Étant donné la vastitude des domaines de l'éthologie et de l'anthropologie philosophique, les enjeux de l'habitat humain que nous avons tâché de resoulever restent ouverts dans toute leur complexité pour de futurs travaux.

Ces éléments viennent tracer le pont entre la conception métaphysique de l'humain et l'anthropotechnie, en tant que l'hominisation (fait biologique correspondant à l'évolution de l'anthropos) est hominisation médiée par la technique, comme nous le dévoile le renforcement actuel de nos imaginaires techniques, dont l'émergence du transhumanisme. Cette réflexion corrèle donc la strate biologique d'une genèse de l'humain à la pensée phénoménologique de l'ouverture ontologique de l'homme au monde. Le ménagement par l'humain de sa sphère artéfactuelle n'est plus à considérer comme un accident ou une qualité secondaire ayant été portée par l'évolution et s'étant renforcée au fil du temps, mais proprement comme la disposition ontologique qui permet le milieu humain, comme ce qui sous-tend en réalité la sphère d'existence que l'homme vient habiter métaphysiquement, c'est-à-dire artificiellement. Le rapport de l'homme à la matière qui constitue son champ environnant et qu'il vient briser et reconduire techniquement est un cas particulier de présence au monde, passant notamment par la forme de l'objet technique qui médiatise l'interface à travers quoi l'homme entre en rapport avec son milieu et son temps, et qui s'assimile à ce qui maintient le plus essentiellement ses propres conditions d'existence.

Notre apport à cette réflexion par la phénoménologie n'est pas anodin, car il nous a également permis de questionner la façon dont l'homme, comme espèce dont le monde est le milieu au sens vécu et non spatial, engage la temporalité par l'engagement de la matérialité. Nous avons pu avancer que le réel est cet état ou lieu hybride, ouvert à sa qualité de potentiel où se crée ce qui est, par l'actualisation. Et ceci sitôt que l'activité technique est définie comme actualisation du virtuel, prise de sens et dépôt de sens dans le monde, ou plutôt acte continu de modalisation du monde en sa qualité de dépôt. L'activité technique ménage, imite et invente ici le monde réel grâce à ce qu'il contient de virtualité en puissance. La technique s'effectue ici dans et par augmentation de la réalité, donc du lieu et du temps. L'homme habite donc le monde à l'appui et grâce à cet évolutionnisme technique, c'est-à-dire depuis une situation dans laquelle l'une des formes d'actualisation du virtuel provient du médium technique. C'est en cela que nous avons pu affirmer de l'homme qu'il est spatialement et temporellement configurateur de monde, mais également qu'il nécessite le médium technique pour réaliser son être et ménager son rapport au temps. Dans un langage issu de la phénoménologie heideggerienne, le Dasein est donc spatialisant (habitat) tout autant que temporalisant (horizon). Une telle approche nous a incité à développer les tenants fondamentaux d'une théorie évolutionniste continuiste, ouverte à la propre augmentation de sa réalité. Le travail d'analyse métaphysique de cette théorie reste à effectuer dans de prochains travaux prenant en compte l'irréductibilité du lien ontologique entre essence de la technique et existence humaine. Dans cette recherche, il devient évident que la possibilité est un thème à part entière, et fondamental, de toute ontologie.

Pour guider les enjeux de cette question, s'il a pu être dit que les formes d'imaginaires techniques comme le transhumanisme ne sont qu'une compréhension partielle (donc inadéquate) du futur, précisément parce que leur ontologie dépend trop du réel, notre théorie évolutionniste continuiste nous permet au contraire d'affirmer que le transhumanisme, et toutes les formes d'imaginaires techniques, nous ouvrent à un ensemble de possibles au même titre que l'existence

ouvre le réel au virtuel. Notre étude ne vise pas la sortie des processus évolutionnaires biologiques via la technique, mais bien plutôt la démonstration d'une continuité de l'évolution même, voire essentiellement, à travers les dynamiques de la sphère technique. Le transhumanisme remet donc en jeu la notion de temps de l'évolution et nous invite à adopter une perspective philosophique nous incitant à faire sens de nos imaginaires techniques, en figurant leur attention au déploiement d'un temps humain en lequel il est possible de s'incorporer et d'habiter. Le transhumanisme révèle ici une expérience d'apprentissage du regard, nous permettant de repenser et donc d'acquérir une certaine façon de nous tenir en phase (évoluante) avec les principes guidant l'évolution de notre habitat artificiel. Il participe dès lors d'une tentative de reconquête de la plasticité, tant matérielle (corps) et temporelle (finitude, eschaton, etc.) qu'ontologique (nature humaine), de l'humain. L'homme comme monstration de la *cogitatio* n'est plus mis en rapport avec les choses comme supports de l'*extensio* ; mais l'homme comme médiation incarnée au monde, comme produit pourtant inachevé et mobile, est mis en relation avec les artefacts comme environnement informationnel, lui aussi captable et muable. Le processus de coévolution entre sphère technique et existence humaine est donc présenté comme un processus restant dans le mouvement de l'évolution, et non décadent ou allant « à rebours » comme l'enfermement nostalgique du des Esseintes de Huysmans.

La sphère technique en laquelle se fait le lieu et le temps de l'humain s'apparente finalement à un « symbole humain », au sens gréco-antique du *symbolon*, c'est-à-dire de ce qui fait signe de reconnaissance. Nous avons dès lors établi que c'est en cette spécificité technique, véritable disposition ontologique fondamentale, que se reconnaît et s'identifie à lui-même l'humain. À partir de notre perspective métaphysique, au distinguo d'une étude éthique ou socio-politique de ces mêmes questions, nos travaux avancent la technique sur le plan existentiel.

Nous envisageons la production de ce plan métaphysique solide, permettant de penser sous un certain angle les rapports de la technique au réel humain, comme un véritable bloc ou engagement philosophique. Comme on peut le constater, notre approche par la philosophie de la technique nous permet d'élucider de multiples enjeux du phénomène transhumaniste, en nous invitant d'ores et déjà à étudier l'horizon sur lequel advient ce temps qui va induire un invariant ontologique entre l'humain et le transhumain. En retour, notre choix d'étudier l'objet transhumaniste éclaire les problématiques métaphysiques de la question de la technique, en nous présentant en définitive l'habitat technique de l'humain comme l'habitat poétique hölderlinien – c'est-à-dire le lieu humain de l'institution du signe et de la technique, alors indifférenciés. Ces apports naissent d'une relecture philosophique du transhumanisme comme support d'une compréhension authentique, par nos sociétés modernes, du statut métaphysique de la technique dans l'essence humaine. Nous avons déduit de l'essor de l'imaginaire technique transhumaniste que la technique, longtemps ramenée par la philosophie à ce qu'il convient d'appeler avec Heidegger une ontologie régionale, intégralement située dans une catégorisation ontologique tierce (*potentia*, *dynamis*, *energeia*, etc.) est aujourd'hui apte, plus que jamais, à faire œuvre de question métaphysique et à être pensée

comme substance en soi. Peut-être ne faudrait-il pas parler de philosophie de la technique, mais de philosophie *dans* la technique.

Notre thèse assimile donc la technique non plus à un moyen, à un instrument aride, mais bien à une disposition ontologique de l'homme se tenant au monde, de sorte que rien de ce qui est technique ne lui est fondamentalement allogène, et que tout ce qui survient à cet égard impacte désormais la compréhension de l'humain par lui-même. Il s'ensuit que le transhumanisme, pour inquiétant, fascinant ou provoquant qu'il paraisse, poursuit en réalité le continuisme technique que déploie le Dasein. Réciproquement, un enjeu théorique central du transhumanisme vise à intégrer la technique au sein de l'idée de culture et d'humanité, ce qui implique de reconnaître en quoi le rapport ontologique du Dasein au monde dépend et s'appuie sur la technique. Notre thèse développe un meilleur entendement de l'objet contemporain qu'est le transhumanisme afin de témoigner de son amplitude conceptuelle dans sa façon de poser la question de la technique et de l'homme, sollicitée comme le support théorique et pratique du déploiement onto-anthropologique.

La technique n'est plus ici un concept vide. La technique est opérativité et signe, donc étant et dévoilement de l'être, qui est moins l'être de la technique que l'être de l'homme. Nos travaux visent donc à introduire en dernier lieu une pensée non de la technique ou du transhumanisme, mais de l'humain qui, comme toute esquisse phénoménologique, se dévoile à couvert en retrait dans toute sa complexité. Du point de vue de notre étude philosophique, il pourrait être affirmé paradoxalement que la désorientation transhumaniste, qui ouvre le milieu humain à un vaste ensemble de compossibilités techniques et conceptuelles, présente distinctement ce qui fait l'homme. Si le transhumanisme est parfois considéré comme une opposition à la construction humaine d'une histoire commune, puisqu'il dérange le sol fixe de nos acquis identitaires, nous affirmons au contraire que le transhumanisme a précisément pour corollaire de construire cette histoire onto-anthropologique, via le déploiement d'un imaginaire réincorporant la dimension existentielle de la technique. Parce qu'il le remet en question, le transhumanisme explore et révèle le Dasein dans la mobilité ontologique qu'implique l'ouvertude au monde, et qu'il serait vain voire déconditionnant d'ériger en inertie anthropologique universelle. En soulevant ses propres enjeux et en évoquant ses propres dérives, le transhumanisme fait renouer l'homme avec l'ontologie de la technique, en tant qu'elle engendre une situation relationnelle et existentielle authentiquement humaine, dont ne saurait être évacuée la part de crainte, de danger et de doute qu'elle alimente. Notre thèse manifeste l'humain comme ce phénomène redévoilé, réémergeant derrière cet imaginaire technique qui paraissait s'autonomiser sous la poussée des altérations travaillant la science et la technique, mais qui participe en réalité de cette sphère d'existence commune dont la porosité était restée jusque-là latente et inexprimée.

ÉCLAIRCIE.

Mais s'il y a encore de nombreux enjeux à creuser à partir de notre réflexion, l'un d'eux nous semble en être un enjeu majeur, si ce n'est l'enjeu déterminant. De quelle façon la poussée des altérations modulant la science et la technique, et donc l'être et le devenir de la sphère humaine, doit-elle être comprise comme l'avancée d'un progrès ? S'il nous faut reconnaître la valeur d'opposition des dualismes, cet « ennemi tout à fait nécessaire, [ce] meuble que nous ne cessons de déplacer¹⁵⁴³ », de prochains travaux devront questionner l'importance de l'imaginaire du progrès, qui déclot quelque chose de la croyance à un pouvoir illimité à partir du concept d'évolution technique, et que nous ne cessons de déplacer vers l'avant. Le développement de nos imaginaires techniques n'entraîne-t-il pas une attente en un progrès toujours évanescent et différé, par exemple dans le cadre de la biologie moléculaire, de la génomique et de la biochimie, ou encore des sciences cognitives, de la neurobiologie computationnelle et de la logique mathématique ? Ces disciplines et les objets techniques qui en sont issus (bio-objets, IA, etc.) ont certes des répercussions sur la manière politique dont agissent le corps social et l'individu, mais font également circuler de nouveaux réseaux épistémiques et heuristiques induisant de profondes transformations sur la manière dont la métaphysique, la phénoménologie et la philosophie de la technique vont pouvoir questionner le rapport de l'existence humaine au temps et au milieu de l'évolution. Comment reconceptualiser notre disposition ontologique à la variation dans des sociétés de transformations technoscientifiques que la notion de progrès vient presser de toutes parts ? Comment penser, à partir des notions philosophiques de temps et d'évolution, ces développements qui étendent le champ des possibles en matière de sélection des caractéristiques humaines, via de nouveaux outils et de nouvelles pratiques visant à favoriser l'apparition de caractères génétiques ou à éliminer certaines maladies héréditaires ? L'enjeu de telles recherches viserait à questionner et comprendre comment l'actualisation de la possibilité et de la virtualité dépendent de notre manière de concevoir l'ontologie du monde. Notre vision du progrès comme ouverture déterminée et linéaire aux avancées futures s'oppose-t-elle à l'ouverture aux possibles elle-même ? De quelle façon la notion conceptuelle de progrès devient-elle le moteur d'un déterminisme ontique du progrès lui-même, et de quelle façon l'imaginaire du progrès pousse-t-il au progrès, donc à l'instrumentalisation de la technique et au détournement ontologique de la chose ? Il reste à comprendre l'enjeu essentiel du rôle de l'inachèvement dans la pensée du progrès, qui semble attendre toujours de l'humain une action unifiante, qui serait un achèvement du monde comme de l'homme lui-même, et en lequel gît toute la puissance que nos imaginaires techniques apportent et font peser sur nos sociétés.

¹⁵⁴³ (Deleuze & Guattari, 1980, p. 31)

ANNEXES.

Transhumanism

Figure 1. Version originale.

Sir Julian Huxley.

*Copyright, 1957, by Julian Huxley. Reprinted by permission from Julian Huxley and Harper & Brothers, New York. Originally titled *New Bottles for New Wines*, reprinted as *Mentor Book* by arrangement with Harper & Brothers under the title *Knowledge, Morality & Destiny*.*

As a result of a thousand million years of evolution, the universe is becoming conscious of itself, able to understand something of its past history and its possible future. This cosmic self-awareness is being realized in one tiny fragment of the universe - in a few of us human beings. Perhaps it has been realized elsewhere too, through the evolution of conscious living creatures on the planets of other stars. But on this our planet, it has never happened before.

Evolution on this planet is a history of the realization of ever new possibilities by the stuff of which earth (and the rest of the universe) is made - life; strength, speed and awareness; the flight of birds and the social politics of bees and ants; the emergence of mind, long before man was ever dreamt of, with the production of colour, beauty, communication, maternal care, and the beginnings of intelligence and insight. And finally, during the last few ticks of the cosmic clock, something wholly new and revolutionary, human beings with their capacities for conceptual thought and language, for self-conscious awareness and purpose, for accumulating and pooling conscious experience. For do not let us forget that the human species is as radically different from any of the microscopic single-celled animals that lived a thousand million years ago as they were from a fragment of stone or metal.

The new understanding of the universe has come about through the new knowledge amassed in the last hundred years - by psychologists, biologists, and other scientists, by archaeologists, anthropologists, and historians. It has defined man's responsibility and destiny - to be an agent for the rest of the world in the job of realizing its inherent potentialities as fully as possible.

It is as if man had been suddenly appointed managing director of the biggest business of all, the business of evolution - appointed without being asked if he wanted it, and without proper warning and preparation. What is more, he can't refuse the job. Whether he wants to or not, whether he is conscious of what he is doing or not, he is in point of fact determining the future direction of evolution on this earth. That is his inescapable destiny, and the sooner he realizes it and starts believing in it, the better for all concerned.

What the job really boils down to is this the fullest realization of man's possibilities, whether by the individual, by the community, or by the species in its processional adventure along the corridors of time. Every man-jack of us begins as a mere speck of potentiality, a spherical and microscopic egg-cell. During the nine months before birth, this automatically unfolds into a truly miraculous range of organization: after birth, in addition to continuing automatic growth and development, the individual begins to realize his mental possibilities by building up a personality, by developing special talents, by acquiring knowledge and skills of various kinds, by playing his part in keeping society going. This post-natal process is not an automatic or a predetermined one. It may proceed in very different ways according to circumstances and

according to the individual's own efforts. The degree to which capacities are realized can be more or less complete. The end-result can be satisfactory or very much the reverse: in particular, the personality may grievously fail in attaining any real wholeness. One thing is certain, that the well-developed, well-integrated personality is the highest product of evolution, the fullest realization we know of in the universe.

The first thing that the human species has to do to prepare itself for the cosmic office to which it finds itself appointed is to explore human nature, to find out what are the possibilities open to it (including, of course, its limitations, whether inherent or imposed by the facts of external nature). We have pretty well finished the geographical exploration of the earth; we have pushed the scientific exploration of nature, both lifeless and living, to a point at which its main outlines have become clear; but the exploration of human nature and its possibilities has scarcely begun. A vast New World of uncharted possibilities awaits its Columbus.

The great men of the past have given us glimpses of what is possible in the way of personality, of intellectual understanding, of spiritual achievement, of artistic creation. But these are scarcely more than Pisgah glimpses. We need to explore and map the whole realm of human possibility, as the realm of physical geography has been explored and mapped. How to create new possibilities for ordinary living? What can be done to bring out the latent capacities of the ordinary man and woman for understanding and enjoyment; to teach people the techniques of achieving spiritual experience (after all, one can acquire the technique of dancing or tennis, so why not of mystical ecstasy or spiritual peace?); to develop native talent and intelligence in the growing child, instead of frustrating or distorting them? Already we know that painting and thinking, music and mathematics, acting and science can come to mean something very real to quite ordinary average boys and girls -provided only that the right methods are adopted for bringing out the children's possibilities. We are beginning to realize that even the most fortunate people are living far below capacity, and that most human beings develop not more than a small fraction of their potential mental and spiritual efficiency. The human race, in fact, is surrounded by a large area of unrealized possibilities, a challenge to the spirit of exploration.

The scientific and technical explorations have given the Common Man all over the world a notion of physical possibilities. Thanks to science, the under-privileged are coming to believe that no one need be underfed or chronically diseased, or deprived of the benefits of its technical and practical applications.

The world's unrest is largely due to this new belief. People are determined not to put up with a subnormal standard of physical health and material living now that science has revealed the possibility of raising it. The unrest will produce some unpleasant consequences before it is dissipated; but it is in essence a beneficent unrest, a dynamic force which will not be stilled until it has laid the physiological foundations of human destiny.

Once we have explored the possibilities open to consciousness and personality, and the knowledge of them has become common property, a new source of unrest will have emerged. People will realize and believe that if proper measures are taken, no one need be starved of true satisfaction, or condemned to sub-standard fulfilment. This process too will begin by being unpleasant, and end by being beneficent. It will begin by destroying the ideas and the institutions that stand in the way of our realizing our possibilities (or even deny that the possibilities are there to be realized), and will go on by at least making a start with the actual construction of true human destiny.

Up till now human life has generally been, as Hobbes described it, "nasty, brutish and short"; the great majority of human beings (if they have not already died young) have been afflicted with misery in one form or another - poverty, disease, ill-health, over-work, cruelty, or oppression. They have attempted to lighten their misery by means of their hopes and their ideals. The trouble has been that the hopes have generally

been unjustified, the ideals have generally failed to correspond with reality.

The zestful but scientific exploration of possibilities and of the techniques for realizing them will make our hopes rational, and will set our ideals within the framework of reality, by showing how much of them are indeed realizable.

Already, we can justifiably hold the belief that these lands of possibility exist, and that the present limitations and miserable frustrations of our existence could be in large measure surmounted. We are already justified in the conviction that human life as we know it in history is a wretched makeshift, rooted in ignorance; and that it could be transcended by a state of existence based on the illumination of knowledge and comprehension, just as our modern control of physical nature based on science transcends the tentative fumbblings of our ancestors, that were rooted in superstition and professional secrecy.

To do this, we must study the possibilities of creating a more favourable social environment, as we have already done in large measure with our physical environment. We shall start from new premisses. For instance, that beauty (something to enjoy and something to be proud of) is indispensable, and therefore that ugly or depressing towns are immoral; that quality of people, not mere quantity, is what we must aim at, and therefore that a concerted policy is required to prevent the present flood of population-increase from wrecking all our hopes for a better world; that true understanding and enjoyment are ends in themselves, as well as tools for or relaxations from a job, and that therefore we must explore and make fully available the techniques of education and self-education; that the most ultimate satisfaction comes from a depth and wholeness of the inner life, and therefore that we must explore and make fully available the techniques of spiritual development; above all, that there are two complementary parts of our cosmic duty - one to ourselves, to be fulfilled in the realization and enjoyment of our capacities, the other to others, to be fulfilled in service to the community and in promoting the welfare of the generations to come and the advancement of our species as a whole.

The human species can, if it wishes, transcend itself - not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way, but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps transhumanism will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature.

“I believe in transhumanism”: once there are enough people who can truly say that, the human species will be on the threshold of a new kind of existence, as different from ours as ours is from that of Peking man. It will at last be consciously fulfilling its real destiny.

Le Transhumanisme

Figure 1. Version française.

Sir Julian Huxley.

Traduction française par Annie Gouilleux, décembre 2014.

Disponible en ligne sur : <https://sniadecki.wordpress.com/2015/01/21/huxley-transhumanisme>

Conséquence de mille millions d'années d'évolution, l'univers prend conscience de lui-même et peut en partie comprendre son histoire passée et ses possibilités d'avenir. Cette prise de conscience cosmique se réalise dans un seul minuscule fragment de l'univers – dans une minorité des êtres humains. Peut-être s'est-elle aussi réalisée ailleurs, grâce à l'évolution d'êtres vivants conscients sur les planètes d'autres étoiles. Mais sur cette planète, cela ne s'est jamais produit auparavant.

Sur cette planète, l'évolution est une histoire de la réalisation de possibilités toujours nouvelles par la substance dont est faite la terre (et le reste de l'univers) – la vie, la force, la vitesse et la connaissance du vol des oiseaux et des institutions sociales des abeilles et des fourmis ; l'émergence de l'esprit bien longtemps avant que l'existence de l'homme ne soit envisageable, avec l'apparition de la couleur, de la beauté, de la communication, du soin maternel, et des prémices de l'intelligence et de l'intuition. Et enfin, pendant les quelques dernières pulsations de l'horloge cosmique, est advenu quelque chose d'entièrement nouveau et de révolutionnaire, des êtres humains dotés d'aptitudes à la pensée conceptuelle et au langage, capables de prendre conscience d'eux-mêmes et de leurs fins, d'accumuler et de partager leur expérience consciente. Car n'oublions pas que l'espèce humaine est aussi radicalement différente de tous les animaux microscopiques monocellulaires qui vivaient il y a mille millions d'années que ces derniers l'étaient d'un fragment de pierre ou de métal.

Cette nouvelle compréhension de l'univers nous vient des connaissances nouvelles que nous avons amassées au cours des cent dernières années – grâce aux psychologues, aux biologistes et à d'autres scientifiques, grâce aux archéologues, aux anthropologues et aux historiens. Elle définit la responsabilité et la destinée de l'homme, à savoir que pour le reste du monde, il est l'agent qui a pour tâche de réaliser son potentiel inhérent aussi pleinement que possible.

C'est comme si l'homme venait d'être subitement nommé directeur général de la plus grande entreprise de toutes, celle de l'évolution – nommé sans lui demander son avis et sans délai de réflexion et de préparation. Qui plus est, il ne peut pas refuser cette tâche. Qu'il le veuille ou non, qu'il sache ou non ce qu'il fait, c'est en fait lui qui détermine l'orientation future de l'évolution sur cette terre. C'est son destin inéluctable, et plus tôt il s'en rendra compte et commencera à y croire, mieux ce sera pour tout le monde.

Voici à quoi se résume réellement cette tâche : la réalisation la plus aboutie des possibilités de l'homme, qu'elle ait lieu grâce à l'individu, à la communauté ou à l'espèce au cours de sa procession aventureuse dans les allées du temps. Nous commençons, tous autant que nous sommes, par n'être qu'une simple particule de potentialité, un ovule sphérique et microscopique. Au cours des neuf mois qui précèdent la naissance, cet ovule dévoile automatiquement un éventail véritablement miraculeux de possibilités d'organisation : après la naissance, tout en poursuivant automatiquement sa croissance et son développement, l'individu commence à réaliser ses possibilités mentales – en construisant sa personnalité, en cultivant des talents particuliers, en acquérant des connaissances et des compétences variées, en jouant son rôle dans le fonctionnement de la société. Ce processus post-natal n'est ni automatique ni prédéterminé. Il peut se dérouler de manières très différentes selon les circonstances et les propres efforts de l'individu.

Le degré de réalisation des capacités peut être plus ou moins élevé. Le résultat final peut être satisfaisant comme il peut ne pas l'être du tout : en particulier, la personnalité peut connaître de graves échecs dans sa tentative de parvenir à une quelconque intégrité. Ce qui est certain est que la personnalité bien développée et bien intégrée est la conséquence la plus sublime de l'évolution, la réalisation la plus aboutie que nous connaissions dans l'univers.

La première chose que doit faire l'espèce humaine afin de se préparer au rôle cosmique qui lui est dévolu est d'explorer la nature humaine, de découvrir les possibilités qui lui sont offertes (y compris, bien entendu, ses limitations, qu'elles lui soient inhérentes ou imposées par les réalités de la nature extérieure). Nous avons pratiquement terminé l'exploration géographique de la terre ; nous avons poussé l'exploration de la nature, inanimée ou vivante, à un point tel que son plan d'ensemble est devenu compréhensible ; mais l'exploration de la nature humaine et de ses possibilités commence à peine. Un vaste Nouveau Monde de possibilités inexplorées attend son Christophe Colomb.

Les grands hommes du passé nous ont donné un aperçu de nos possibilités dans le domaine de la personnalité, de l'entendement, de la plénitude spirituelle, de la création artistique. Mais ce n'est qu'une vue panoramique. Nous devons explorer et cartographier intégralement le royaume des possibilités humaines, comme nous avons exploré et cartographié le royaume terrestre. Comment créer de nouveaux possibles dans la vie courante ? Que pouvons-nous faire pour révéler les aptitudes latentes des hommes et des femmes ordinaires à l'entendement et à la jouissance ; pour leur enseigner les techniques permettant d'accéder à l'expérience spirituelle (après tout, on peut apprendre à danser et à jouer au tennis, pourquoi ne pourrait-on pas apprendre une technique d'extase mystique ou de paix spirituelle ?) ; pour cultiver le talent inné et l'intelligence chez l'enfant pendant sa croissance, au lieu de les frustrer et de les déformer ? Nous savons déjà que la peinture et la méditation, la musique et les mathématiques, le théâtre et la science, peuvent avoir une signification bien réelle pour des garçons et des filles parfaitement ordinaires – à la condition d'adopter des méthodes adéquates leur permettant d'extérioriser leurs capacités. Nous commençons à comprendre que même les personnes les plus douées vivent très en deçà de leurs moyens, et que la plupart des êtres humains ne développent qu'une petite parcelle de leur potentiel mental et spirituel. De fait, la race humaine est enfermée dans une vaste sphère de possibilités irréalisées qui sont un défi pour sa propension à l'exploration.

Dans le monde entier, les explorations scientifiques et techniques ont donné à l'homme du commun une idée de ses possibilités matérielles. Grâce à la science, les défavorisés ont fini par croire que personne ne doit être sous-alimenté, ni souffrir de maladies chroniques, ni être privé des avantages de ses applications techniques et pratiques.

Les troubles mondiaux sont en grande partie dus à cette conviction nouvelle. Les gens sont décidés à ne plus tolérer des conditions de vie et un état de santé subnormaux depuis que la science leur a révélé qu'il est possible de les améliorer. Avant de se dissiper, ces troubles auront quelques effets déplaisants, mais ils sont par nature bénéfiques car il s'agit d'une force dynamique qui ne sera stabilisée que lorsqu'elle aura jeté les fondements physiologiques de la destinée humaine.

Sitôt que nous aurons exploré les possibilités offertes à la conscience et à la personnalité, et que le savoir ainsi acquis appartiendra à tous, un nouveau ferment de troubles apparaîtra qui comprendra et croira qu'en prenant des mesures adéquates, personne ne doit être privé de satisfaction véritable ni condamné à la médiocrité. Ce processus aura d'abord, lui aussi, des effets déplaisants, et finira par être bienfaisant. Il débutera par la destruction des idées et des institutions qui nous empêchent de réaliser nos potentialités (ou qui nient même qu'elles existent pour être réalisées), et il se poursuivra de manière à au moins initier l'élaboration d'une authentique destinée humaine.

Jusqu'à présent, telle que Hobbes l'a décrite, la vie humaine est généralement « solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève » ; la grande majorité des êtres humains (ceux qui ne sont pas morts jeunes) sont affligés par le malheur sous une forme ou une autre – pauvreté, maladie, mauvaise santé, surmenage, cruauté, oppression. Ils tentent d'alléger leur misère par le biais de leurs espérances et de leurs idéaux. Mais hélas ces espérances sont en général injustifiées et ces idéaux ne correspondent pas à la réalité.

L'exploration enthousiaste mais scientifique des possibilités et des techniques permettant de réaliser nos espérances les rendront rationnelles et insèrera nos idéaux dans le cadre de la réalité, en mettant en évidence ceux qui sont effectivement réalisables. Nous pouvons déjà, à juste titre, affirmer notre conviction que ces domaines de possibilité existent, et que nous pourrions surmonter dans une large mesure les limitations actuelles et les frustrations néfastes de notre existence. Nous sommes déjà convaincus, à juste titre, que la vie humaine telle que la décrit l'histoire est un pis-aller misérable, issu de notre ignorance ; et qu'elle pourrait être transcendée par un état d'existence fondé sur les lumières de la connaissance et de l'entendement, tout comme notre maîtrise de la nature physique basée sur la science transcende les tentatives maladroites et hésitantes de nos ancêtres, issues de la superstition et de l'ésotérisme.

À cette fin, nous devons étudier les possibilités de créer un environnement social plus favorable, comme nous l'avons déjà fait dans une large mesure pour notre environnement physique. Nous partirons de postulats nouveaux. Nous postulerons, par exemple, que la beauté (quelque chose dont on peut jouir et être fier) est indispensable, et par conséquent l'immoralité des villes laides ou déprimantes ; nous postulerons que nous devons rechercher la qualité des personnes et non leur nombre, et par conséquent la nécessité d'une stratégie concertée pour empêcher l'explosion démographique actuelle de ruiner tous nos espoirs pour un monde meilleur ; nous postulerons que l'entendement et la jouissance authentiques sont des fins en soi, tout autant que des outils de travail ou des moyens de se détendre, et par conséquent, la nécessité d'explorer des techniques d'éducation et d'auto éducation et de les mettre à la disposition de tous ; nous postulerons que la satisfaction la plus sublime provient de la profondeur et de l'intégrité de la vie intérieure, et par conséquent la nécessité explorer les techniques de développement spirituel et de permettre à tous d'en disposer ; et par-dessus tout, nous postulerons que notre devoir envers le cosmos revêt deux aspects complémentaires – le premier envers nous-mêmes qui s'accomplira par la réalisation et la jouissance de nos capacités, et le second envers autrui, qui s'accomplira au service de la communauté, en favorisant le bien-être des générations à venir et le progrès de toute l'espèce.

Si elle le souhaite, l'espèce humaine peut se transcender –non pas par accès, d'une manière chez un individu et d'une autre chez un autre, mais dans sa totalité, en tant qu'humanité. Nous avons besoin d'un nouveau nom pour cette nouvelle conviction. Peut-être le mot « transhumanisme » pourra-t-il convenir : l'homme demeurera l'homme, mais se transcendant en réalisant les possibilités de sa nature humaine et à leur avantage.

« Je crois en le transhumanisme » : sitôt que cette conviction sera suffisamment partagée, l'espèce humaine se tiendra au seuil d'une nouvelle existence, aussi dissemblable de la nôtre que la nôtre l'est de celle de l'homme de Pékin. Elle accomplira enfin consciemment son véritable destin.

Transhumanist Declaration

Figure 2. Version originale.

The original “Transhumanist Declaration” was crafted in 1998 by, in alphabetical order: Alexander Sasha Chislenko, Anders Sandberg, Arjen Kamphuis, Bernie Staring, Bill Fantegrossi, Darren Reynolds, David Pearce, Den Otter, Doug Bailey, Eugene Leitel, Gustavo Alves, Holger Wagner, Kathryn Aegis, Keith Elis, Lee Daniel Crocker, Max More, Mikhail Sverdlov, Natasha Vita-More, Nick Bostrom, Ralf Fletcher, Shane Spaulding, T.O. Morrow, Thom Quinn. This edition first published 2013

Disponible sur : <https://iatranshumanisme.com/transhumanisme/la-declaration-transhumaniste/>

1. Humanity stands to be profoundly affected by science and technology in the future. We envision the possibility of broadening human potential by overcoming aging, cognitive shortcomings, involuntary suffering, and our confinement to planet Earth.
2. We believe that humanity’s potential is still mostly unrealized. There are possible scenarios that lead to wonderful and exceedingly worthwhile enhanced human conditions.
3. We recognize that humanity faces serious risks, especially from the misuse of new technologies. There are possible realistic scenarios that lead to the loss of most, or even all, of what we hold valuable. Some of these scenarios are drastic, others are subtle. Although all progress is change, not all change is progress.
4. Research effort needs to be invested into understanding these prospects. We need to carefully deliberate how best to reduce risks and expedite beneficial applications. We also need forums where people can constructively discuss what could be done and a social order where responsible decisions can be implemented.
5. Reduction of risks of human extinction, and development of means for the preservation of life and health, the alleviation of grave suffering and the improvement of human foresight and wisdom, be pursued as urgent priorities and generously funded.
6. Policy making ought to be guided by responsible and inclusive moral vision, taking seriously both opportunities and risks, respecting autonomy and individual rights, and showing solidarity with and concern for the interests and dignity of all people around the globe. We must also consider our moral responsibilities towards generations that will exist in the future.
7. We advocate the well-being of all sentience, including humans, non-human animals, and any future artificial intellects, modified life forms, or other intelligences to which technological and scientific advance may give rise.
8. We favor morphological freedom – the right to modify and enhance one’s body, cognition, and emotions. This freedom includes the right to use or not to use techniques and technologies to extend life,

preserve the self through cryonics, uploading, and other means, and to choose further modifications and enhancements.

La Déclaration transhumaniste

Figure 2. Version française.

©Richard Gauthier, 2003, pour la traduction française.

Les personnes suivantes ont contribué à la rédaction originale du présent document: Doug Bailey, Anders Sandberg, Gustavo Alves, Max More, Holger Wagner, Natasha Vita More, Eugene Leitel, Berrie Staring, David Pearce, Bill Fantegrossi, Doug Baily Jr., den Otter, Ralf Fletcher, Kathryn Aegis, Tom Morrow, Alexander Chislenko, Lee Daniel Crocker, Darren Reynolds, Keith Elis, Thom Quinn, Mikhail Sverdlov, Arjen Kamphuis, Shane Spaulding, Nick Bostrom

La Déclaration a été modifiée et réadoptée lors d'un vote des membres de la WTA, le 4 mars 2002 et le 1 décembre 2002.

Disponible en ligne sur : <https://iatranshumanisme.com/transhumanisme/la-declaration-transhumaniste/>

1. L'humanité sera profondément affectée par la science et la technologie dans l'avenir. Nous envisageons la possibilité d'élargir le potentiel humain en surmontant le vieillissement, les lacunes cognitives, la souffrance involontaire, et notre isolement sur la planète Terre.

2. Nous pensons que le potentiel de l'humanité n'est toujours pas réalisé dans l'essentiel. Il existe des scénarios crédibles qui permettraient d'améliorer la condition humaine de façon merveilleuse et extrêmement intéressante.

3. Nous reconnaissons que l'humanité fait face à de graves risques, en particulier dans l'utilisation abusive des nouvelles technologies. Il existe des scénarios envisageables qui conduisent à la perte de la plupart, voire de la totalité, de ce que nous tenons pour précieux. Certains de ces scénarios sont radicaux, d'autres sont plus subtiles.

Bien que tout progrès est changement, tout changement n'est pas un progrès.

4. L'effort de recherche doit être investi dans la compréhension de ces prospectives. Nous devons soigneusement débattre de la meilleure façon de réduire les risques tout en favorisant les applications bénéfiques. Nous avons également besoin de forums où les gens peuvent discuter de manière constructive de ce qui pourrait être fait et d'une organisation sociale où les décisions responsables pourraient être mises en œuvre.

5. La réduction des risques d'extinction humaine, le développement de moyens pour la préservation de la vie et de la santé, l'allègement des souffrances graves et l'amélioration de la prévoyance et de la sagesse humaine, doivent être considérés comme des priorités urgentes, généreusement financées.

6. Les décisions politiques doivent être guidées par une vision morale responsable et fédératrice (ndt : inclusive), prenant au sérieux à la fois les opportunités et les risques, respectant l'autonomie et des droits individuels, faisant preuve de solidarité, et se préoccupant des intérêts et de la dignité de toutes les personnes à travers le monde. Nous devons aussi être attentifs à nos responsabilités morales envers les

générations à venir.

7. Nous défendons le bien-être de toutes les intelligences, en y incluant les humains, les non-humains, les animaux, les futures intelligences artificielles, les formes de vie modifiées, ou toute autres intelligences auxquelles les progrès technologique et scientifiques pourraient donner naissance.

8. Nous promouvons la liberté morphologique – le droit de modifier et d'améliorer son corps, sa cognition et ses émotions. Cette liberté inclut le droit d'utiliser ou de ne pas utiliser des techniques et technologies pour prolonger la vie, la préservation de soi-même grâce à la cryogénisation, le téléchargement et d'autres moyens, et de pouvoir choisir de futures modifications et améliorations.

Technoprogressive Declaration

Figure 3. Version originale.

Disponible en ligne sur : <https://archive.ieet.org/articles/tpdec2014.html>

Here at the Transvision 2014 (Nov, 22) in Paris we just concluded a meeting of the technoprogressive caucus to draft a statement of common principles. The meeting consisted of the members of Technoprogressives: AFT, Amon Twyman representing Zero State/Institute for Social Futurism, David Wood from the London Futurists, and me (J. Hughes) from IEET. Others in attendance who co-drafted the Technoprogressive Declaration include Anders Sandberg, founder of Aleph Swedish Transhumanist organization, Didier Coeurnelle and Marc Roux, founders of Association Française Transhumaniste Technoprogressives, and Natasha Vita-More, Executive Director of Humanity+.

The result is below.

The world is unacceptably unequal and dangerous. Emerging technologies could make things dramatically better or worse. Unfortunately, too few people yet understand the dimensions of both the threats and rewards that humanity faces. It is time for technoprogressives, transhumanists and futurists to step up our political engagement and attempt to influence the course of events.

Our core commitment is that both technological progress and democracy are required for the ongoing emancipation of humanity from its constraints. Partisans of the promises of the Enlightenment, we have many cousins in other movements for freedom and social justice. We must build solidarity with these movements, even as we intervene to point to the radical possibilities of technologies that they often ignore. With our fellow futurists and transhumanists, we must intervene to insist that technologies are well-regulated and made universally accessible in strong and just societies. Technology could exacerbate inequality and catastrophic risks in the coming decades, or especially if democratized and well-regulated, ensure longer, healthy and more enabled lives for growing numbers of people, and a stronger and more secure civilization.

Beginning with our shared commitment to individual self-determination we can build solidarity with

- Organizations defending workers and the unemployed, as technology transforms work and the economy
- The movement for reproductive rights, around access to contraception, abortion, assisted reproduction and genomic choice
- The movement for drug law reform around the defense of cognitive liberty
- The disability rights movement around access to assistive and curative technologies
- Sexual and gender minorities around the right to bodily self-determination
- Digital rights movements around new freedoms and means of expression and organization

We call for dramatically expanded governmental research into anti-aging therapies, and universal access to those therapies as they are developed in order to make much longer and healthier lives accessible to everybody. We believe that there is no distinction between “therapies” and “enhancement.” The regulation of drugs and devices needs reform to speed their approval.

As artificial intelligence, robotics and other technologies increasingly destroy more jobs than they create, and senior citizens live longer, we must join in calling for a radical reform of the economic system. All persons should be liberated from the necessity of the toil of work. Every human being should be guaranteed an income, healthcare, and life-long access to education.

We must join in working for the expansion of rights to all persons, human or not.

We must join with movements working to reduce existential risks, educating them about emerging threats they don't yet take seriously, and proposing ways that emerging technologies can help reduce those risks. Transnational cooperation can meet the man-made and natural threats that we face.

It is time for technoproggressives to step forward and work together for a brighter future.

La Déclaration technoprogressiste

Figure 3a. Version française.

Paris, Novembre 2014. Publiée le 4 août 2015 par Didier Coeurnelle.

Disponible en ligne sur : <https://transhumanistes.com/declaration-technoprogressiste/>

Un texte proposant des principes communs a été rédigé. La réunion a rassemblé des membres de l'AFT-Technoprog, Amon Twyman représentant Zero State/L'institut pour le Futurisme Social, David Wood pour les London Futurists et James Hughes pour l'IEET. Le résultat se trouve ci-dessous.

Le monde est de manière inacceptable inégalitaire et dangereux. Les technologies émergentes pourraient le rendre largement meilleur, ou bien pire. Malheureusement, trop peu de gens comprennent aujourd'hui la dimension des menaces ou des bienfaits auxquels l'humanité doit faire face. Il est temps pour les technoprogressistes, les transhumanistes et les prospectivistes de renforcer leur engagement politique afin de tenter d'influer sur le cours des événements.

Le cœur de notre engagement stipule que le progrès technologique ainsi que la démocratie sont des prérequis nécessaires pour émanciper l'humanité et la libérer de ses contraintes. Nous reconnaissons dans les promesses des Lumières, nous avons de nombreux homologues dans d'autres mouvements promouvant la liberté et la justice sociale. Nous devons construire des liens de solidarité avec ces mouvements, même si nous nous concentrons sur les possibilités radicales qu'offriront les technologies, sujet qu'ils mettent souvent de côté. En compagnie de nos pairs prospectivistes ou transhumanistes nous devons intervenir pour nous assurer que les technologies soient bien encadrées et réglementées, tout en étant mises à disposition de tous dans des sociétés de droit. Les technologies peuvent exacerber les inégalités et les dangers dans les décennies à venir, cependant si elles sont bien encadrées et démocratisées, elles permettront des vies plus longues en bonne santé pour un nombre croissant de personnes, accroissant la sécurité et la stabilité de la civilisation.

Partant de notre engagement commun à préserver l'autodétermination de chacun, nous pouvons développer des liens de solidarité avec :

- Les organisations de défense des travailleurs et des chômeurs, suite aux transformations du monde du travail et de l'économie par l'innovation technologique ;
- Les mouvements des droits liés à la procréation : contraception, IVG, reproduction artificielle ou assistée et choix du génome ;
- Les mouvements en faveur d'une réforme des lois sur les substances psychoactives et promouvant la liberté cognitive ;
- Les mouvements de défense des handicapés, pour un accès aux technologies d'assistance et de soin ;
- Les minorités sexuelles, autour du droit à l'autodétermination du corps ;
- Les mouvements pour les droits numériques défendant les nouvelles libertés, leurs moyens d'expression et leur organisation.

Nous appelons à une augmentation significative des dépenses publiques pour la recherche de thérapies contre le vieillissement, en plus d'un accès universel à ces thérapies puisqu'elles visent à doter tout le

monde d'une vie plus longue et en meilleure santé. Nous estimons qu'il n'existe aucune différence entre « thérapie » et « augmentation ». Une réforme des réglementations sur les médicaments et les implants mélioratifs est donc nécessaire pour accélérer leur acceptation.

Alors que l'intelligence artificielle, la robotique et d'autres technologies détruisent de manière croissante plus d'emploi qu'elles n'en créent, et que les seniors vivent plus longtemps, nous devons nous joindre à l'appel à une réforme en profondeur du système économique. Tout individu devrait se voir libéré de la nécessité de subir l'aliénation d'un travail imposé. Chaque être humain devrait se voir garantir un revenu de base, la prise en charge des soins médicaux, ainsi qu'un accès à vie à l'éducation ou à la formation.

Nous devons nous joindre aux actions en faveur de l'extension des droits fondamentaux à tous les individus, qu'ils soient humains ou non.

Nous devons nous associer avec les mouvements travaillant à réduire les risques existentiels, les informer sur les menaces naissantes qu'ils peinent à prendre avec le sérieux qu'il faudrait, et proposer des solutions sur la manière dont les technologies émergentes pourraient aider à réduire ces risques. Une coopération transnationale peut nous permettre de faire face aux menaces auxquelles nous devons faire face, qu'elles soient d'origine naturelle ou humaine.

Il est temps pour les technoprogressistes d'avancer et de travailler en commun pour un avenir meilleur.

Le Réengagement sur la Déclaration technoprogressiste

Figure 3b. Version française.

Publié le 20 novembre 2017, par Technoprog.

Disponible en ligne sur : <https://transhumanistes.com/tpdec2017/>

Les participants de la conférence TransVision 2017 se sont ré-engagés sur la Déclaration Technoprogressiste publiée durant TransVision 2014. Il a été décidé de fournir quelques clarifications et explications.

1. Notre vision inclut une abondance durable d'énergies propres, de nourriture saine, de biens matériels et de logements, des soins médicaux abordables, l'intelligence et le bien-être mental pour tous, et du temps libre pour la créativité. Tout cela sera permis par l'application de technologies convergentes, sans abandonner personne sur le bord de la route.

2. Les transhumanistes visent une longévité, une intelligence et un bien-être augmentés. Nous insistons également sur l'importance d'une « société augmentée » : des progrès en termes de résilience, de solidarité, de démocratie, tout en préservant la diversité et la liberté.

3. Nous envisageons un renouveau de la démocratie, qui ne serait pas dominée par les plus bruyants ou les plus riches, mais où les meilleures connaissances de la collectivité seraient mises en valeur et utilisées à bon escient.

4. Une composante vitale de la démocratie est la suivante : les représentants politiques doivent régulièrement rendre des comptes, afin de s'assurer qu'ils gardent à cœur l'intérêt de tous les citoyens, et pas seulement les désirs d'une élite. Il est également important que la démocratie permette des transitions pacifiques de pouvoir.

5. Une démocratie saine nécessite une presse libre et une justice indépendante, et sera assistée par une application sage et avisée des innovations technologiques.

6. Les systèmes de régulation des technologies doivent être souples et agiles, plutôt que laborieux et anachroniques.

7. L'éducation doit inclure, pour toutes les tranches d'âge : la capacité à « construire des ponts », l'intelligence émotionnelle, la gestion du changement, et « apprendre à apprendre ».

8. Nous rejetons toute distinction forte entre « réparation » et « augmentation », distinction brandie comme étendard par les bio-conservateurs. La société ne bénéficie pas seulement des interventions qui permettent aux individus d'atteindre le niveau moyen de santé et de bien-être : elle bénéficie également des interventions qui élèvent le niveau moyen.

9. Les individus doivent être libérés du travail pénible et besogneux. Cependant, nous maintenons l'idée que le travail passionné peut apporter de grands bénéfices, personnellement et collectivement.

10. Lorsque la technologie permettra d'atteindre de plus hauts niveaux de conscience et de sagesse pour les formes de vie animales et synthétiques, nous serons prêts à étendre les droits de la personne à ces « frères augmentés », sur le chemin vers davantage de conscience et d'éveil intellectuel.

A Letter to Mother Nature: Amendments to the Human Constitution

Figure 4. Version originale.

Max More, August 1999 (undergoing revision May 2009)

Disponibile en ligne sur : <http://strategicphilosophy.blogspot.com/2009/05/its-about-ten-years-since-i-wrote.html>

Dear Mother Nature:

Sorry to disturb you, but we humans—your offspring—come to you with some things to say. (Perhaps you could pass this on to Father, since we never seem to see him around.) We want to thank you for the many wonderful qualities you have bestowed on us with your slow but massive, distributed intelligence. You have raised us from simple self-replicating chemicals to trillion-celled mammals. You have given us free rein of the planet. You have given us a life span longer than that of almost any other animal. You have endowed us with a complex brain giving us the capacity for language, reason, foresight, curiosity, and creativity. You have given us the capacity for self-understanding as well as empathy for others.

Mother Nature, truly we are grateful for what you have made us. No doubt you did the best you could. However, with all due respect, we must say that you have in many ways done a poor job with the human constitution. You have made us vulnerable to disease and damage. You compel us to age and die—just as we're beginning to attain wisdom. You were miserly in the extent to which you gave us awareness of our somatic, cognitive, and emotional processes. You held out on us by giving the sharpest senses to other animals. You made us functional only under narrow environmental conditions. You gave us limited memory, poor impulse control, and tribalistic, xenophobic urges. And, you forgot to give us the operating manual for ourselves!

What you have made us is glorious, yet deeply flawed. You seem to have lost interest in our further evolution some 100,000 years ago. Or perhaps you have been biding your time, waiting for us to take the next step ourselves. Either way, we have reached our childhood's end.

We have decided that it is time to amend the human constitution.

We do not do this lightly, carelessly, or disrespectfully, but cautiously, intelligently, and in pursuit of excellence. We intend to make you proud of us. Over the coming decades we will pursue a series of changes to our own constitution, initiated with the tools of biotechnology guided by critical and creative thinking. In particular, we declare the following seven amendments to the human constitution:

Amendment No.1: We will no longer tolerate the tyranny of aging and death. Through genetic alterations, cellular manipulations, synthetic organs, and any necessary means, we will endow ourselves with enduring vitality and remove our expiration date. We will each decide for ourselves how long we shall live.

Amendment No.2: We will expand our perceptual range through biotechnological and computational means. We seek to exceed the perceptual abilities of any other creature and to devise novel senses to expand our appreciation and understanding of the world around us.

Amendment No.3: We will improve on our neural organization and capacity, expanding our working memory, and enhancing our intelligence.

Amendment No.4: We will supplement the neocortex with a “metabrain”. This distributed network of sensors, information processors, and intelligence will increase our degree of self-awareness and allow us to modulate our emotions.

Amendment No. 5: We will no longer be slaves to our genes. We will take charge over our genetic programming and achieve mastery over our biological, and neurological processes. We will fix all individual and species defects left over from evolution by natural selection. Not content with that, we will seek complete choice of our bodily form and function, refining and augmenting our physical and intellectual abilities beyond those of any human in history.

Amendment No.6: We will cautiously yet boldly reshape our motivational patterns and emotional responses in ways we, as individuals, deem healthy. We will seek to improve upon typical human emotional excesses, bringing about refined emotions. We will strengthen ourselves so we can let go of unhealthy needs for dogmatic certainty, removing emotional barriers to rational self-correction.

Amendment No.7: We recognize your genius in using carbon-based compounds to develop us. Yet we will not limit our physical, intellectual, or emotional capacities by remaining purely biological organisms. While we pursue mastery of our own biochemistry, we will increasingly integrate our advancing technologies into our selves.

These amendments to our constitution will move us from a human to an transhuman condition as individuals. We believe that individual transhumanizing will also allow us to form relationships, cultures, and polities of unprecedented innovation, richness, freedom, and responsibility.

We reserve the right to make further amendments collectively and individually. Rather than seeking a state of final perfection, we will continue to pursue new forms of excellence according to our own values, and as technology allows.

Your ambitious human offspring.

Lettre à Mère Nature :

Amendements à la constitution humaine

Figure 4. Version française.

Max More, Août 1999 (modifiée en mai 2009)

Traduction du 17 septembre 2018, par Emmanuel Taïeb.

Disponible en ligne sur : <http://emmanueltaieb.fr/2018/09/traduction-de-la-lettre-a-mere-nature-de-max-more/>

Chère Mère Nature,

Désolé de te déranger, mais nous, les humains – ta progéniture – avons des choses à te dire (peut-être peux-tu faire passer le message au Père, car il n'est apparemment jamais dans le coin). Nous voudrions te remercier pour toutes les qualités merveilleuses dont tu nous a dotés, en utilisant ta massive, bien que lente, intelligence séquencée. Tu nous as fait passer du stade de simple forme chimique autorépliquante à celui de mammifères composés de milliards de cellules. Tu nous a donné la maîtrise absolue de la planète. Tu nous a donné une espérance de vie plus longue que celle de la plupart des autres animaux. Tu nous as doté d'un cerveau complexe, qui nous confère la capacité de parler, de raisonner, d'anticiper, d'être curieux et créatifs. Tu nous a donné une capacité de compréhension de soi et d'empathie à l'égard des autres.

Mère Nature, nous te sommes vraiment reconnaissants pour ce que tu as fait de nous. Il est clair que tu as fait du mieux que tu pouvais. Cependant, sauf ton respect, nous devons constater que sur de nombreux aspects tu as fait un travail médiocre pour ce qui est de la constitution humaine. Tu nous a fait vulnérables aux maladies et aux blessures. Tu nous a voués au vieillissement et à la mort – juste au moment où nous atteignons la sagesse. Tu as été mesquine dans l'étendue de ce qui a trait à la conscience de nos processus somatiques, cognitifs et émotionnels. Tu nous a limités en donnant les sens les plus affutés aux autres animaux. Nous n'avons la capacité de fonctionner que dans des conditions environnementales spécifiques. Tu nous a donné une mémoire limitée, un faible contrôle de nos impulsions, et des pulsions tribales et xénophobes. Et tu as oublié de nous donner le mode d'emploi de nous-mêmes !

Ce que tu as fait de nous est magnifique, mais profondément imparfait. Il semble que tu aies perdu tout intérêt pour la suite de notre évolution depuis 100 000 ans. Ou peut-être que tu prends ton temps, en attendant que nous prenions en charge nous-même le passage à l'étape suivante. Dans tous les cas, nous sommes sortis de l'enfance.

Nous avons décidé qu'il était temps d'amender la constitution humaine.

Nous ne faisons pas cela à la légère, imprudemment ou irrespectueusement, mais avec précaution, intelligence, et dans une quête d'excellence. Nous voudrions que tu sois fière de nous. Dans les décennies qui viennent nous allons mener une série de changements de notre propre constitution, lancée avec les outils de la biotechnologie et guidée par une pensée créative et critique. En particulier, nous déclarons les sept amendements suivants à la constitution humaine.

Amendement No.1 : Nous ne tolérerons plus la tyrannie du vieillissement et de la mort. Via des altérations génétiques, des manipulations cellulaires, des organes synthétiques, nous allons nous doter d'une vitalité durable et supprimer notre date d'expiration. Chacun décidera pour lui-même du temps qu'il veut vivre.

Amendement No.2 : Nous allons étendre le champ de notre perception par des moyens biotechnologiques et informatiques. Nous cherchons à dépasser les facultés de perception des autres créatures, et à imaginer de nouveaux sens pour augmenter l'appréhension et la compréhension du monde qui nous entoure.

Amendement No.3 : Nous allons améliorer notre capacité et notre organisation neuronale, augmenter notre mémoire de travail, et augmenter notre intelligence.

Amendement No.4 : Nous allons suppléer le néo-cortex avec un « méta-cerveau ». Ce réseau de distribution des capteurs, de mécanismes traitant l'information, et notre intelligence, augmenteront notre degré de conscience de nous-mêmes et nous permettra de moduler nos émotions.

Amendement No. 5 : Nous ne serons plus esclaves de nos gènes. Nous allons prendre en charge notre programmation génétique et achever la maîtrise de nos processus biologiques et neurologiques. Nous allons réparer les défauts individuels, et ceux de l'espèce, oubliés de l'évolution à cause de la sélection naturelle. Sans nous arrêter là, nous allons chercher à atteindre le choix complet de nos formes et fonctions corporelles, en affinant et en augmentant nos capacités physiques et intellectuelles au-delà de ce qu'avaient connu les hommes au cours de l'histoire.

Amendement No.6 : Nous allons prudemment, mais hardiment, reconfigurer nos modèles de développement et nos réponses émotionnelles d'une manière, qu'en tant qu'humains, nous jugeons bonne pour la santé. Nous chercherons à réguler les excès émotionnels typiquement humains, par le biais d'émotions affinées. Nous allons nous renforcer pour nous débarrasser de nos besoins malsains pour la certitude dogmatique, en supprimant les barrières émotionnelles à la capacité rationnelle de se corriger soi-même.

Amendement No.7 : Nous reconnaissons ton génie dans l'utilisation de composés organiques à base de carbone pour nous développer. Cependant, nous n'allons pas limiter nos capacités physiques, intellectuelles ou émotionnelles en restant seulement des organismes biologiques. En même temps que nous poursuivons la maîtrise de notre propre biochimie, nous allons intégrer à nous-mêmes, de façon croissante, nos technologies avancées.

Ces amendements à notre constitution nous feront passer comme individus d'une condition humaine à une condition transhumaine. Nous croyons que cette évolution nous permettra également de construire des relations, des cultures, des sociétés au niveau d'innovation, de richesse, de liberté et de responsabilité sans précédent.

Nous nous réservons le droit de proposer de nouveaux amendements, collectivement et individuellement. Plutôt que de chercher à atteindre un stade ultime de perfection, nous continuerons de chercher de

nouvelles formes d'excellence, au regard de nos propres valeurs, et de ce que la technologie permet.

Ton enfant humain ambitieux

A Metahumanist Manifesto

Figure 5. Version originale.

Jaime del Val and Stefan Lorenz Sorgner

Disponible en ligne sur : www.metahumanism.eu

1. What is Metahumanism? Metahumanism is a critique of some of humanism's foundational premises such as free will, autonomy and the superiority of anthropoi due to their rationality. It deepens the view of the body as field of relational forces in motion and of reality as an immanent embodied process of becoming that does not necessarily end up in defined forms or identities, but may unfold into endless amorphogenesis. Monsters are promising strategies for performing this development away from humanism.

2. The world as relational complex – The Metahuman as Metabody: Metahumanist critique proposes to deepen the understanding of reality as an unquantifiable field of relational bodies, or metabodies, in changing and constitutive relation with one another. Herewith, we attempt to finally overcome the Cartesian split between body and mind, object and subject, by proposing a view of the mind as an embodied relational process, and of the body as relational movement, that operates from the molecular and bacterial, through the individual and psychic, to the social, planetary and cosmic levels, and in other dimensions of experience. There is no possibility to map a totality or limits of the forces that constitute a metabody and there is no ultimate exteriority to them, though they may gravitate around provisional nodal points that account for an immanent perspectivism and the formation of power relations.

3. Towards a Common Relational Body: Traditionally relationality has developed into or been subjected to a variety of systems of intensive regulations. In contemporary capitalism of affects relationality is increasingly being subjected to control through technologies which produce global standard affects by distributing discreet choreographies. The Panchoreographic is the biopolitical meta-system of control in which metabodies are being preemptively appropriated. Possibilities to reappropriate and redefine technologies of becoming need to be shown.

4. Towards a politics of movement and radical pluralism: A radical pluralist politics is a non paternalist movement that works through power structures to avoid the retotalitarianisation of politics. It does not aim at an ideal final state but stresses the need to permanently overcome contemporary challenges that arise by necessity through combining the immanentism proposed by the metahuman with the perspectivism of the posthuman, stressing the importance of movement versus identity.

5. The metahuman as postanatomical body: We propose to challenge the anatomies, forms, cartographies or identities that constitute the humanist concept of the anthropos, and the technologies that allow for such representations to take form. Anatomy, as a map of human and social bodies, can only be articulated from an external perspective to the body. We challenge the Cartesian split that situates us as subjects external to an objective reality and to other subjects. Through reappropriating and subverting technologies of perception we may dissolve the condition of exteriority and therewith anatomy and the destiny of the body, not for the sake of a new anatomy, but of a postanatomical body. Metahumanism thus proposes an aesthetics of the amorphous, by considering metamedia, metaformance and metaformativity as

possibilities to permanently redefine sensory organs.

6. Metahumans as metasexual: Metasexuality is a productive state of disorientation of desire that challenges categories of sex-gender identity and sexual orientation. A metabody is not ultimately categorisable in terms of morphological sex or gender but rather is an amorphogenesis of infinite potential sexes: microsexes. It is postqueer: we are beyond the understanding of gender as performative. Metasex not only challenges the dictatorship of anatomical, genital and binary sex, but also the limits of the species and intimacy. Pansexuality, public sex, polyamoria, or voluntary sexwork are means to redefine sexual norms into open fields of relationality, where modalities of affect reconfigure the limits of kinship, family and the community.

7. Redefining science and knowledge: Immanentism and perspectivism do not need to be self contradictory concepts - we hold both of them! Yet, we propose the need to introduce immanence into knowledge production, and the revision of encrusted structures. Perspectives are contingent nodes within stratified intensities of the metabody. We propose both to explode and dissolve existing strata and to move through its nodes reconfiguring perspectives as well as immanence.

8. Towards a relational ecology – Metahuman Ethics: A metabody is to be understood as a sustainable relational body that includes anthropoi, other species, technology and the environment. Metahuman ethics avows to bring about forms of interaction that avoid the permanent superiority of a force over others, so that a certain non- violent equilibrium is reinstated over and over again.

9. Towards the transformation, amorphogenesis and emergent becoming of metahumans: There is no need to distinguish between procedures of genetic enhancement and classical education. Both rely on untimely distinctions or use given representations of a normative regime which are not universal but the result of paternalist political technologies of affective production. We understand alteration processes of the metahuman as flowing types of amorphogenesis of the relational body, all being equally subject to ongoing critique.

10. What is the Metahuman?: The metahuman is neither a stable reality, essence or identity, nor a utopia, but an open set of strategies and movements in the present. It implies the need to deterritorialise strata of power and violence and induce new forms of embodied relationality by producing a frontier body that is operating on existing boundaries and redefining them. A micro-recherche considers the genealogies of bodies, movements and affects for the purpose of both challenging existing regimes and producing new forms of resistance and emergence.

Manifeste des mutants

Figure 6a. Version française.

Disponible en ligne sur : <http://www.lesmutants.com/manifeste.htm>

Pour 2001, nos parents rêvaient d'une odyssee de l'espace où des ordinateurs intelligents regardent leurs ancêtres australopithèques en clignant de l'œil. Au lieu de cela, on nous enferme chaque jour davantage dans la gestion ennuyeuse de la planète. Le principe de précaution se métastase à l'infini et gangrène les esprits : toujours plus de confort et toujours moins de risque, toujours plus de sécurité et toujours moins d'audace. On ne crée rien, on ne transforme rien, on conserve tout. Bref : on étouffe.

Pas d'idées, pas de projets, pas d'horizon. En terme évolutif, cela signifie : pas de mutation ni de variation, donc plus de sélection ni d'évolution. Le principe est simple : ce qui se reproduit sans se modifier ne peut s'adapter et finit par disparaître. La diversité, c'est la vie ; l'uniformité, c'est la mort. Vous avez envie de finir votre existence dans la peau d'un fossile vivant en train de regarder bouche bée un astéroïde cogner la planète bleue ? Pas nous !

Nous sommes différents. Nous sommes les premiers mutants.

Nous aimons vivre. Évoluer encore et toujours, plus vite et plus loin. Nous voulons devenir l'origine du futur. Changer la vie, au sens propre et non plus au sens figuré : créer des espèces nouvelles, adopter les clones humains, sélectionner nos gamètes, sculpter le corps et l'esprit, apprivoiser nos germes, dévorer des festins transgéniques, faire don de nos cellules-souches, voir les infrarouges, écouter les ultrasons, sentir les phéromones, cultiver nos gènes, remplacer nos neurones, faire l'amour dans l'espace, débattre avec des robots, tester des états cérébraux modifiés, faire des projets avec notre cerveau reptilien, pratiquer des clonages diversifiants vers l'infini, ajouter de nouveaux sens, vivre vingt ans ou deux siècles, habiter la Lune, terraformer Mars, tutoyer les galaxies ; nous portons en nous le plus civilisé et le plus sauvage, le plus raffiné et le plus barbare, le plus complexe et le plus simple, le plus rationnel et le plus passionné. Tout s'est réuni un matin clair et la mortelle tiédeur des temps passés n'est plus qu'un mauvais souvenir.

Nous sommes les agents secrets de la vie. Elle-même ne le sait pas encore.

Petits-fils de Darwin en colère, nous revendiquons pour les nôtres le principe d'imprécaution. Et pour cause : il mène le monde depuis ses origines. Qui ne tente rien n'a rien : l'évolution l'a compris voici 3,5 milliards d'années, le primate humain depuis 15 petites décennies. Il serait temps de combler le retard.

Avons-nous le choix ? Certains y croient et souhaitent en revenir à ce bon vieux temps qu'ils n'ont jamais connu : tant mieux pour eux ! Nous n'avons ni haine ni mépris. Nous aimons la variété, même celle des espèces humaines à venir. À un carrefour, chacun doit choisir sa direction : nos ancêtres en ont fait ainsi, nous continuons leur geste. Après tout, le dernier saut évolutif qui nous a séparés de nos presque-frères les singes n'a pas si mal réussi aux uns comme aux autres. Maintenant que cette histoire est finie, nous souhaitons tout simplement en commencer une autre. En toute liberté. En toute innocence.

Au loin brillent les étoiles, qui nous attendent depuis le commencement de l'univers. Il est minuit, Dr Faust.

Nous évoluerons. Et personne ne nous en empêchera.

Mutation, mode d'emploi

Figure 6b. Version française.

Disponible en ligne sur : <http://www.lesmutants.com/manifeste.htm>

Comme son nom l'indique, un manifeste a pour but de rendre évident un phénomène qui lui préexiste. Voici le mode d'emploi de la Mutation.

1. Ce texte n'est pas seulement un texte : c'est un réseau de neurones né dans un cerveau humain et provisoirement incarné dans des mots.

2. En le lisant, votre propre cerveau a légèrement modifié ses connexions électriques et chimiques. Si le texte vous a enthousiasmé ou révolté, les modifications concernent même des zones émotionnelles un peu plus profondes.

3. En d'autres termes, votre cerveau a déjà muté. Parvenues à une taille critique, ces mutations mentales entraîneront un jour une mutation réelle (c'est-à-dire un acte en vue d'organiser une mutation biotechnique).

4. Que vous le vouliez ou non, ce texte est partie intégrante de votre esprit. Dès lors, vous avez trois choix : l'oublier, le garder pour vous, le répandre. Ne croyez surtout pas que vous pouvez combattre directement ce texte, par exemple en mettant en garde autour de vous : cela revient en effet à le répandre, c'est-à-dire à augmenter la probabilité de la Mutation.

5. Si vous êtes vous-même un mutant, le texte a percuté une connexion neuronale équivalente, déjà présente en vous. Vous éprouvez le désir de le répandre. Ce besoin de réplication est le principe même de la vie, le plus ancien, le plus puissant.

6. Pour cela, la procédure est très simple : il vous suffit de faire un copier-coller et d'envoyer le manifeste à qui bon vous semble. En quelques jours, il fera ainsi le tour du monde et touchera des millions d'esprits. Bien plus rapidement qu'une mutation génétique avantageuse profite à une population dans des conditions naturelles (c'est notre avantage sur l'évolution).

7. Il est fortement conseillé de modifier le texte à votre gré, voire de le transformer en son ou en image. Vous êtes en effet le meilleur juge de sa capacité de pénétration des esprits de votre entourage : telle phrase inutile sera supprimée, telle autre ajoutée. L'essentiel est de préserver l'idée nucléaire : nous allons muter pour évoluer. Les mots qui entourent cette idée ne sont que des récepteurs de surface, destinés à s'accrocher aux neurones, à révéler la Mutation.

8. Le texte lui-même est donc une mutation permanente. Il est d'ailleurs très probable que la version dont vous venez de prendre connaissance ne soit pas sa version originale : cela importe peu. Les modifications que vous lui apporterez formeront votre contribution personnelle à la Mutation.

9. Dans peu de temps, vous verrez émerger des semblables. Alors se décideront souverainement les dix

prochains siècles.

The Cyborg Bill of Rights V1.0

Figure 7. Version originale.

Neil Harbisson and Moon Ribas.

Disponible en ligne sur : <https://www.cyborgfoundation.com/>

In 2016 together with electronic civil rights and civil liberties researcher and activist Rich MacKinnon, a list of Cyborg Civil Rights were proposed at SXSW. The rights exposed the redefinition and defence of cyborg civil liberties and the sanctity of cyborg bodies. It also foresaw a battle for the ownership, licensing, and control of augmented, alternative, and synthetic anatomies; the communication, data and telemetry produced by them; and the very definition of what it means to be human.

Freedom of Morphology:

A person shall be free (speech clause) to express themselves through temporary or permanent adaptations, alterations, modifications, or augmentations to the shape or form of their bodies. Similarly, a person shall be free from coerced or otherwise involuntary morphological changes.

Right to Bodily Sovereignty:

A person is entitled to dominion over intelligences and agents, and their activities, whether they are acting as permanent residents, visitors, registered aliens, trespassers, insurgents, or invaders within the person's body and its domain.

Freedom from Disassembly:

A person shall enjoy the sanctity of bodily integrity and be free from unnecessary search, seizure, suspension or interruption of function, detachment, dismantling, or disassembly without due process.

Equity for Mutants:

A legally recognised mutant shall enjoy all the rights, benefits, and responsibilities extended to natural persons.

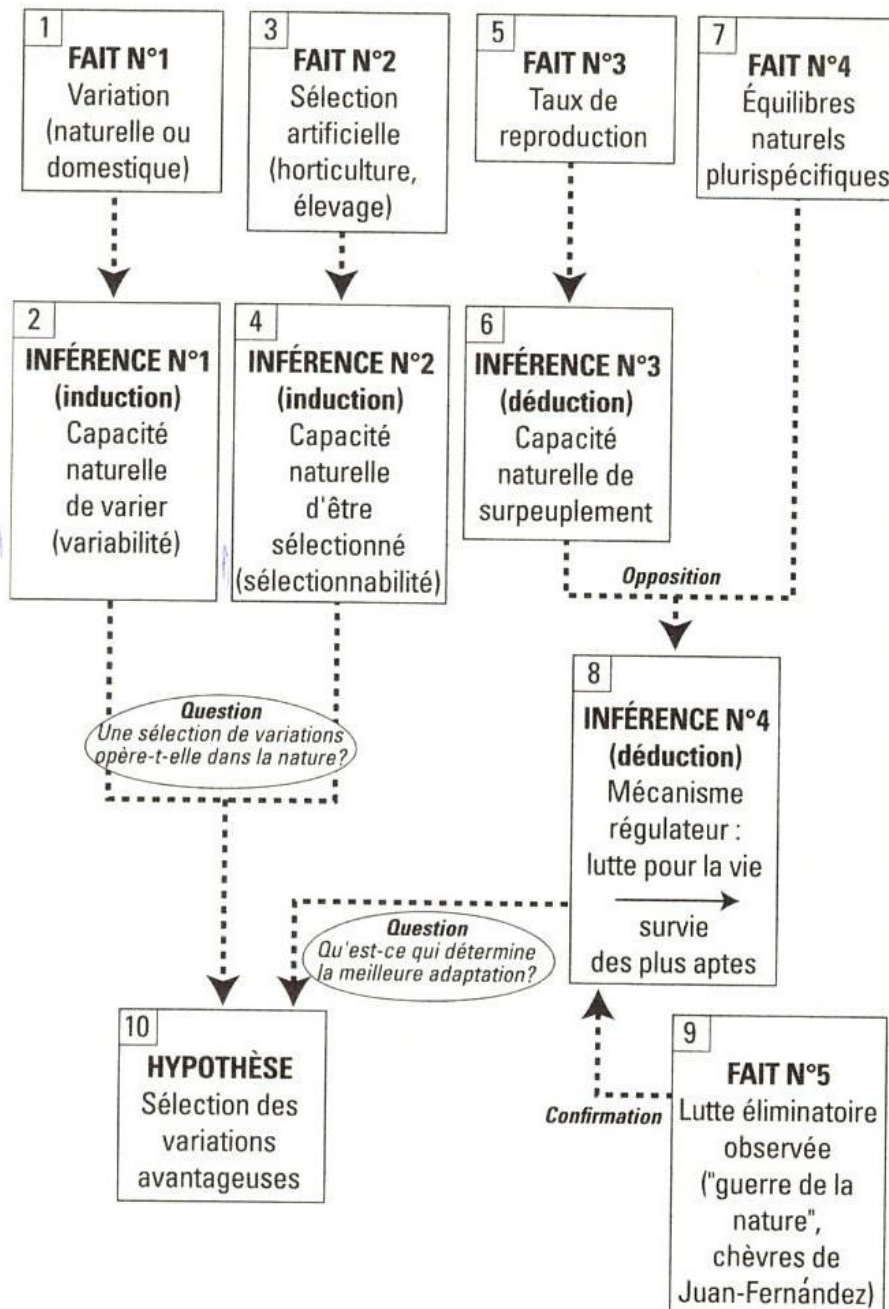
Right to Organic Naturalisation:

A person shall be free from exploitive or injurious 3rd party ownerships of vital and supporting bodily systems. A person is entitled to the reasonable accrual of ownership interest in 3rd party properties affixed, attached, embedded, implanted, injected, infused, or otherwise permanently integrated with a person's body for a long-term purpose.

Hypothèses, faits et inférences de l'évolution naturelle

Figure 8.

Tort, Patrick. 2017. *Darwin et le darwinisme*. Presses universitaires de France. Que sais-je ? Paris, p. 38



BIBLIOGRAPHIE.

- AGAMBEN Giorgio, 2007, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, traduit par Martin Rueff, Editions Payot&Rivages., Paris, (coll. « Rivages Poche, Petite bibliothèque »).
- AGENCE SCIENCE-PRESSE, 2016, *Cryptographie : ceci n'est pas Terminator*, <http://www.sciencepresse.qc.ca/actualite/2016/11/08/cryptographie-cesti-nest-terminator> , 8 novembre 2016, consulté le 4 mars 2018.
- ALBRECHT Gary L., SEELMAN Katherine D. et BURY Michael, 2001, *Handbook of Disability Studies*, SAGE Publications Inc., New York.
- ALLEMANDOU Bernard, 2001, *Histoire du handicap. Enjeux scientifiques, enjeux politiques*, Les Etudes Hospitalières., Paris.
- ALSBERG Paul, 1922, *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Sibyllen-Verlag., Dresden.
- ANCET Pierre, 2014, *Le corps vécu chez la personne âgée et la personne handicapée*, Dunod., Paris, (coll. « Santé Social »), 240 p.
- ANDERS Günther, 2002, *L'Obsolescence de l'homme*, Encyclopédie des Nuisances., Saint-Front-sur-Nizonne.
- ANDRÉ Jean-Edouard, 2005, *Heidegger et la liberté - Le Dasein face à la technique*, L'Harmattan., Paris.
- ANDRIEU Bernard, 2007, « Les rayons du monde : l'espace corporel avec Merleau Ponty », *Série. Documents de travail*, 2007 p. 175-183.
- ANGELINO Lucia, 2008, « L'A priori du corps chez Merleau-Ponty », *Revue internationale de philosophie*, 2008, vol. 244, n° 2, p. 167-187.
- AQUIN Thomas D', 1984, *Somme Théologique*, traduit par Aimon-Marie Roguet, Cerf., Paris.
- ARENDT Hannah, 2018, *Condition de l'homme moderne*, traduit par Georges Fradier, Calmann-Lévy., Paris, (coll. « Liberté de l'esprit »).
- ARENDT Hannah et HEIDEGGER Martin, 2001, *Lettres et autres documents 1925-1975*, traduit par Pascal David, Gallimard., Paris, (coll. « Bibliothèque de Philosophie »).
- ARISTOTE, 2015, *Les Politiques*, traduit par Pierre Pellegrin, Flammarion., Paris, (coll. « GF »).
- ARISTOTE, 2014, *Métaphysique*, Les Échos du Maquis., En ligne.
- ARISTOTE, 2002, *De l'âme*, Les Belles Lettres., Paris.
- ARISTOTE, 1999, *Physique*, Garnier Flammarion., Paris, (coll. « Philosophie »).
- ARISTOTE, 1966, *La Physique*, traduit par Henri Carteron, Les Belles Lettres., Paris.
- ARISTOTE, 1956, *Les parties des animaux*, traduit par Pierre Louis, Les Belles Lettres., Paris.

- ARISTOTE, 1885, *Traité des parties des animaux et de la marche des animaux*, traduit par Jules Barthélémy-Saint-Hilaire, Librairie Hachette et Cie., Paris.
- ARJAKOVSKY Philippe, FÉDIER François et FRANCE-LANORD Hadrien, 2013, *Le Dictionnaire Martin Heidegger - Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Cerf., Paris, (coll. « Dictionnaires »), 1450 p.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, 1973, *Sur l'Incarnation du Verbe*, traduit par Charles Kannengiesser, Les Éditions du Cerf., Paris.
- ATLAN Henri, 2011, *Le vivant post-génomique : ou Qu'est-ce que l'auto-organisation ?*, Odile Jacob., Paris, (coll. « Sciences »).
- ATLAN Henri, 2005, *L'Utérus artificiel*, Éditions du Seuil., Paris.
- ATLAN Henri, « L'Homme, système ouvert » dans *L'unité de l'homme. Tome 3, Pour une anthropologie fondamentale*, Éditions du Seuil., Paris, p. 21-24.
- ATLAN Henri et BOUSQUET Catherine, 1994, *Questions de vie : entre le savoir et l'opinion*, Éditions du Seuil., Paris.
- AUDIBERTI Jacques, 1955, *L'Abhumanisme*, Gallimard., Paris, (coll. « Blanche »).
- BACHELARD Gaston, 1992, *La psychanalyse du feu*, Gallimard., Paris.
- BAERTSCHI Bernard, 2015, « Human enhancement : les principaux enjeux éthiques. Une tendance irréversible ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2015, vol. 286, n° 4, p. 9-23.
- BAINBRIDGE William Sims, 2017, « Transhumanism: An Online Network of Technoprogressive Quasi-Religions » dans *Dynamic Secularization. Information Technology and the Tension Between Religion and Science*, Springer., New York, p. 209-236.
- BAINBRIDGE William Sims, 2013, « Transavatars » dans *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell., New Jersey, p. 91-99.
- BAINBRIDGE William Sims, 2009, *Religion for a Galactic Civilization 2.0*, <https://archive.ieet.org/articles/bainbridge20090820.html> , 2009, consulté le 21 mars 2022.
- BAINBRIDGE William Sims et ROCO Mihail C., 2002, *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, Arlington, Virginia, National Science Foundation.
- BAINBRIDGE William Sims et STARK Rodney, 1987, *A Theory of Religion*, Peter Lang., New York.
- BARKER Eileen, 1999, « New Religious Movements: Their Incidence and Significance » dans *New Religious Movements. Challenge and Response*, Routledge., London.
- BARROW John et TIPLER Frank, 1986, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press., New York.
- BARTHÉLÉMY Jean-Hugues, 2008, *Simondon ou l'Encyclopédisme génétique*, Presses Universitaires de France., Paris, (coll. « Science, histoire et société »).

- BARTHÉLÉMY Jean-Hugues, 2006, « Deux points d'actualité de Simondon », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2006, vol. 131, n° 3, p. 299-310.
- BARTHES Roland, 1993, « Le Mythe, aujourd'hui » dans *Œuvres complètes, Tome 1.*, Éditions du Seuil., Paris.
- BATEMAN, SIMONE et GAYON, JEAN, 2012, « L'Amélioration humaine - Trois usages, trois enjeux », *Med Sci (Paris)*, 2012, vol. 28, n° 10, p. 887-891.
- BAUDET Jean-Claude, 2005, *Le Signe de l'humain : Une philosophie de la technique*, L'Harmattan., Paris, (coll. « Ouverture philosophique »).
- BEAUFRET Jean, 1987, *Dialogue avec Heidegger*, Éditions de Minuit., Paris, (coll. « Arguments »), vol.1.
- BEAUVOIR Simone DE, 1960, *La Force de l'âge*, Gallimard., Paris, (coll. « Folio »).
- BENSAUDE-VINCENT Bernadette, 2021, *Temps-paysage. Pour une écologie des crises*, Le Pommier., Paris.
- BENSAUDE-VINCENT Bernadette, GUCHET Xavier et LOEVE Sacha, 2018, *French Philosophy of Technology. Classical Readings and Contemporary Approaches*, Springer., New York.
- BENSAUDE-VINCENT Bernadette, LOEVE Sacha, NORDMANN Alfred et SCHWARZ Astrid, 2017, « Introduction: The Genesis and Ontology of Technoscientific Objects » dans *Research Objects in their Technological Setting*, Routledge., New York, p. 1-12.
- BENSAUDE-VINCENT Bernadette, LOEVE Sacha, NORDMANN Alfred et SCHWARZ Astrid, 2011, « Matters of Interest: The Objects of Research in Science and Technoscience », *Journal for General Philosophy of Science*, 2011, vol. 42, n° 2, p. 365-383.
- BERGER Peter, GRACE Davie et EFFIE Fokas, 2008, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Routledge., New York & London.
- BERGSON Henri, 2013, *L'Évolution créatrice*, Presses Universitaires de France., Paris.
- BERGSON Henri, 2012, *Matière et mémoire*, Flammarion., Paris, (coll. « GF »).
- BERGSON Henri, 2011, *Le possible et le réel*, Presses Universitaires de France., Paris, (coll. « Quadriga »).
- BESNIER, Jean-Michel, 2011, *Le Post-humanisme. Qui serons-nous demain ?*, Livre audio (coll. « De vive-voix »).
- BESNIER Jean-Michel, 2016, *Jean-Michel Besnier : Le transhumanisme est une machine de guerre contre la vie*, <http://up-magazine.info/index.php/le-vivant/homme-augmente/6182-le-transhumanisme-machine-de-guerre-contre-la-vie> , 2016, consulté le 12 mai 2018.
- BESNIER Jean-Michel, 2013a, « Métaphysique du Robot » dans *Technocorps. La sociologie du corps à l'épreuve des nouvelles technologies*, François Bourin., Paris, (coll. « Penser le monde »), p. 67-86.
- BESNIER Jean-Michel, 2013b, « D'un désir mortifère d'immortalité. À propos du transhumanisme », *Cités*, 2013, vol. 55, n° 3, p. 13-23.

- BÉZY Olivier, 2009, « La santé c'est la vie dans le silence des organes », *La revue lacanienne*, 2009, vol. 3, n° 1, p. 47-50.
- BIEMEL Walter, 2009, *Écrits sur la phénoménologie*, OUISA., Bruxelles.
- BIMBENET Étienne, 2004, *Nature et humanité : le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris.
- BLOCH Ernst, 1991, *Le principe espérance*, traduit par Françoise Wuilmart, Gallimard., Paris.
- BLUMENBERG Hans, 2011, *Description de l'homme*, traduit par Denis Trierweiler, Les Éditions du Cerf., Paris, (coll. « Passages »).
- BLUMENBERG Hans, 2007, *La lisibilité du monde*, traduit par Denis Trierweiler et traduit par Pierre Rusch, Les Éditions du Cerf., Paris, (coll. « Passages »).
- BOARINI Serge, 2021, « Droits de l'homme et anthropogénèse du trans/posthumain. La « forme humaine » et les droits de l'homme : quels droits pour le trans/posthumain ? », *Dialogue*, 2021, vol. 60, n° 1, p. 65-92.
- BOERO F., PIRAINO S., AESCHBACH B. et SCHMID V., 1996, « Reversing the Life Cycle: Medusae Transforming into Polyps and Cell Transdifferentiation in *Turritopsis nutricula* (Cnidaria, Hydrozoa) », *Turritopsis nutricula*, 1996, vol. 190, n° 3.
- BOORSE Christopher, 2011, « Concepts of Health and Disease » dans Fred Gifford (ed.), *Philosophy of Medicine*, Elsevier., Amsterdam, p. 16-13.
- BOORSE Christopher, 1977, « Health as a Theoretical Concept », *Philosophy of Science*, 1977, vol. 44, n° 4, p. 542-573.
- BOSTROM Nick, 2014, *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press., Oxford.
- BOSTROM Nick, 2007, « The Future of Humanity », *Faculty of Philosophy & James Martin 21st Century School*, 2007 p.
- BOSTROM Nick, 2005a, « A History of Transhumanist Thought », *Journal of Evolution and Technology*, 2005, vol. 14, n° 1, p. 1-25.
- BOSTROM Nick, 2005b, « In Defense of Posthuman Dignity », *Bioethics*, vol.19, n°3, 2005 p. 202-214.
- BOSTROM Nick, 2005c, « The Fable of the Dragon-Tyrant », *Journal of Medical Ethics*, vol.31, n.5, 2005 p. 273-277.
- BOURG Dominique, 1996, *L'Homme artificiel*, Gallimard., Paris.
- BOURKE Andrew F G, 2014, « Hamilton's rule and the causes of social evolution », *Philosophical transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological sciences*, 31 mars 2014, vol. 369, n° 1642, p. 20130362-20130362.
- BOYD Robert et SILK Joan B., 1997, *How Humans Evolved*, W. W. Norton&Cie., New York & London.

- BRIGGLE Adam, 2020, « Prometheus 2.0 » dans *Thinking Through Climate Change, A Philosophy of Energy in the Anthropocene*, Palgrave Macmillan Cham., London, p. 157-164.
- BRITO Emilio, 1996, « Les théologies de Heidegger », *Revue Théologique de Louvain*, 1996, p. 432-461.
- BRODERICK Damien, SANDBERG Anders, BOSTROM Nick, MORE Max et HANSON Robin, 2013, « A Critical Discussion of Vinge's Singularity Concept » dans *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell., New Jersey, p. 395-418.
- BUCHANAN Allen, 2011, *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford University Press., Oxford.
- BUCHANAN Brett, 2008, *Onto-Ethologies; The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, State University of New York Press., New York.
- BURDETT Michael S., 2015, *Eschatology and the Technological Future*, Routledge., New York & London, (coll. « Studies in Religion »).
- BURDETT Michael S., 2011, « Contextualising a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement: Francis Bacon, NF Fedorov and Pierre Teilhard de Chardin » dans *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Georgetown University Press., Washington DC.
- CALHEIROS Cécilia, 2015, « Cyberspace et attentes eschatologiques : comment les technosciences participent-elles à la croyance en une humanité spirituellement connectée ? », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* 15, 2015 p.
- CALLAHAN Daniel, 1995, *What kind of life? The limits of medical progress*, Georgetown University Press., Georgetown University.
- CAMPBELL Jane et OLIVER Mike, 1996, *Disability Politics. Understanding Our Past, Changing Our Future*, Routledge., New York & London.
- CAMUS Albert, 1985, *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard., Paris.
- CAMUS Albert, 1945, « Combat », 8 août 1945 p. 1.
- CANGUILHEM Georges, 2013, *Le Normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France., Paris.
- CANGUILHEM Georges, 1992, *La Connaissance de la vie*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris.
- CANGUILHEM Georges, 1991, *The Normal and the Pathological*, Zone Books., New York.
- CANNON Lincoln, 2015, « What is Mormon Transhumanism? », *Theology and Science*, 13:2, 2015 p.
- CAPELLE Philippe, 1993, « M. Heidegger entre philosophie et théologie », *Revue des sciences religieuses*, 1993, p. 59-77.
- CAPLAN Arthur L, 2017, « How Can Aging Be Thought of as Anything Other Than a Disease? » dans Thomas Schramme et Steven Edwards (eds.), *Handbook of the Philosophy of Medicine*, Dordrecht, Springer Netherlands, p. 233-240.

- CAPLAN Arthur L, 2005, « Death as an Unnatural Process. Why is it Wrong to Seek a Cure for Aging? », *EMBO reports*, juillet 2005, 6 Spec No, Suppl 1, p. S72-S75.
- CAPLAN Arthur L et ENGELHARDT H. Tristram, 1981, *Concepts of Health and Disease: Interdisciplinary Perspectives*, Addison-Wesley., Boston MA.
- CAPLAN Arthur, MCCARTNEY James J. et SISTI Dominic A., 2004, *Health, Disease, and Illness: Concepts in Medicine*, Georgetown University Press., Georgetown University.
- CARRIER M, HOWARD D et KOURANY J, 2008, *The Challenge of the Social and the Pressure of Practice: Science and Values Revisited*, University of Pittsburgh Press., Pittsburgh PA.
- CARROZZINI Giovanni, 2009, « Gilbert Simondon et Jacques Lafitte : les deux discours de la “culture technique” », *L’Harmattan*, 2009, vol. 1, (coll. « Cahiers Simondon »).
- CASAÑAS Mario, 1987, « Gilbert Hottois, Le signe et la technique. La philosophie à l’épreuve de la technique », *Revue Philosophique de Louvain*, 1987, p. 114-115.
- CASSAN Margaux, 2018, *La technique contre la culture*, <https://tc.hypotheses.org/998> , 2018.
- CASSIANI-LAURIN Frédéric, 2018, *La Singularité transhumaniste comme mythe eschatologique contemporain : l’utopie technologique en tant qu’achèvement du projet moderne*, Université du Québec à Montréal, Québec.
- CASSOU-NOGUÈS Pierre, 2014, *Les Rêves cybernétiques de Norbert Wiener*, Éditions du Seuil., Paris, (coll. « Science Ouverte »).
- CASTORIADIS Cornélius, 2002, *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987 (La création humaine I)*, Éditions du Seuil., Paris.
- CAVALLASCA Julie, 2017, *CRISPR-Cas9 contre le vieillissement, une application transhumaniste*, <http://www.longlonglife.org/fr/uncategorized-fr/crispr-cas9-contre-le-vieillissement-une-application-transhumaniste/> , 21 mai 2017, consulté le 12 avril 2018.
- CELLIER Léon, 1954, *L’Épopée romantique*, Presses Universitaires de France., Paris.
- CHALMERS David, 2010, « The Singularity: A Philosophical Analysis », *Journal of Consciousness Studies* 17/9, 2010 p. 7-65.
- CHAMOIS Camille, 2016, « Les enjeux épistémologiques de la notion d’Umwelt chez Jakob von Uexküll », *Tétralogiques*, n°21, 2016 p. 171-194.
- CHÂTEAU Jean-Yves, 2010, « La technique. Genèse et concrétisation des objets techniques dans Du mode d’existence des objets techniques de Gilbert Simondon », *Philopsis*, 2010 p.
- CHAZAL Gérard, 2013, *Philosophie de la machine : Néomécanisme et post-humanisme*, Éditions Universitaires de Dijon., Dijon, (coll. « Écritures »).
- CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, 1997a, « Borgne » dans *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Bouquins., Paris.
- CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, 1997b, « Feu » dans *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Bouquins., Paris.

- CHIFFLET Stéphanie, 2009, « L'Imaginaire technoscientifique. Récits, mythe, image », *Raison Présente*, n°171, 2009 p.
- Christian Transhumanist Association, <https://www.christiantranshumanism.org/> , 2014.
- CHURCHLAND Paul M., 1999, *Matière et conscience*, traduit par Gérard Chazal, Champs Vallon., Seyssel.
- CLARK Andy, 2003, *Natural-Born Cyborgs : Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press., Oxford.
- CLARK Andy et CHALMERS David, 2010, *The Extended Mind*, MIT Press., Cambridge MA, Menary, Richard.
- CLAVIEN Christine, 2010, *Je t'aide... moi non plus. Biologique, comportemental ou psychologique : l'altruisme dans tous ses états*, Vuibert., Paris, (coll. « Philosophie des Sciences »).
- CLAY Eugene, 2012, « Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition » dans Hava Tirosh-Samuels et Kenneth Mossman (eds.), *Building Better Humans?: Refocusing the Debate on Transhumanism*, Peter Lang., New York.
- CLYNES Manfred E. et KLINE Nathan S., 1960, « Cyborgs and Space », *Astronautics*, 1960 p.
- COBBAUT Jean-Philippe et DOAT David, 2016, « Chapitre 4. Care, capacité et handicap : quelle éthique pour une société inclusive ? », *Journal international de bioéthique et d'éthique des sciences*, 2016, vol. 27, n° 3, p. 69-80.
- COECKELBERGH Mark, 2010, « The Spirit in The Network: Models for Spirituality in a Technological Culture », *Zygon: Journal of Religion and Science*. 45 (4), 2010 p. 957-978.
- COENEN Christopher, SCHUIJFF Mirjam, SMITS Martijntje, KLAASSEN Pim, HENNEN Leonhard, RADER Michael et WOLBRING Gregor, 2009, « Human Enhancement », *Parlement Européen, Science and Technology Option Assessment (STOA)*, 2009 p.
- COURNELLE Didier, 2014, *La mort de la mort. 65 : La vieillesse est-elle une maladie ?*, http://heales.org/nhs/documents/pdf/french_pdf/mortdelamort_aout2014.pdf , août 2014, consulté le 24 juillet 2019.
- COLE-TURNER Ronald, 2012, « The Singularity and the Rapture: Transhumanist and Popular Christian Views of the Future », *Zygon: Journal of Religion and Science* 47(4), 2012, p. 777-796.
- COOK Arthur Bernard, 1914, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge University Press., Cambridge, vol.1.
- COULOUBARITSIS Lambros, 2015, *La philosophie face à la question de la complexité. Tome 2. Complexités scientifique et contemporaine*, Ousia., Bruxelles.
- CROZATIER Nicolas, 2014, *Transhumanisme et héritage prométhéen : cartographie des mondes posthumains*, Philosophie, Paris.
- DAGOGNET François, 2001, *Considérations sur l'idée de nature*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris, (coll. « Pour Demain »).

- DAGOGNET François, 1989, *Rematéraliser : Matières et matérialismes*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris.
- DALIBERT Lucie, 2015, « Façonnement du corps vieillissant par les technologies », *Gérontologie et société*, 2015, vol. 37 / 148, n° 1, p. 47-58.
- DALIBERT Lucie et GOFFETTE Jérôme, 2020, « Qu'est-ce qu'une prothèse ? Concepts et usages » dans *Corps et prothèses – Vécus, usages, contextes*, Presses Universitaires de Grenoble., Grenoble, p. 35-50.
- DAMOUR Franck, 2019a, *Le transhumanisme. Histoire, technologie et avenir de l'humanité augmentée.*, Eyrolles., Paris, (coll. « Culture générale »).
- DAMOUR Franck, 2019b, « Le transhumanisme est-il soluble dans la religion ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2019, vol. 302, n° 2, p. 11-27.
- DAMOUR Franck, 2018, « Le transhumanisme, inspirateur ou idiot utile du biocapitalisme ? Le cas exemplaire de la vision d'Eric Drexler », *Raison présente*, 2018, vol. 205, n° 1, p. 25-35.
- DAMOUR Franck, 2017, « Le transhumanisme, une idée chrétienne devenue folle ? », *Études*, 2017, Juillet-Août, n° 7-8, p. 51-62.
- DAMOUR Franck et DOAT David, 2018, *Transhumanisme. Quel avenir pour l'humanité ?*, Le Cavalier Bleu., Paris, (coll. « Idées reçues »), 208 p.
- DARD Olivier et MOATTI Alexandre, 2016, « Aux origines du mot "transhumanisme" », *Futuribles*, 2016, n° 413.
- DASTUR Françoise, 2016, « VI. Pour une zoologie « primitive » ou Comment ne pas parler de l'animal » dans *Déconstruction et phénoménologie*, Paris, Hermann (coll. « Le Bel Aujourd'hui »), p. 139-189.
- DASTUR Françoise, 2007a, *Heidegger. La question du logos*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris.
- DASTUR Françoise, 2007b, *La mort. Essai sur la finitude*, Presses Universitaires de France., Paris, (coll. « Épiméthée »).
- DASTUR Françoise, 1994, « Heidegger et la théologie », *Revue Philosophique de Louvain*, 1994, p. 226-245.
- DASTUR Françoise, 1990, *Heidegger et la question du temps*, Presses Universitaires de France., Paris, (coll. « Philosophies »).
- DAVID, 2016, *Deux IA ont communiqué dans une langue indéchiffrable par l'homme*, <http://sciencepost.fr/2016/11/deux-ia-ont-communique-langue-indechiffrable-lhomme/> , 4 novembre 2016, consulté le 4 mars 2018.
- DAWKINS Richard, 2006, *The Selfish Gene*, Oxford University Press., New York.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, 1980, *Mille plateaux*, Éditions de Minuit., Paris.
- DELFIN Dinorah, 2020, « I'm Transhuman », *Immortalists Magazine (1)*, 2020, 2020 p.

- DELIO Ilija, 2012, « Transhumanism or Ultrahumanism? Teilhard de Chardin on Technology, Religion and Evolution », *Theology and Science* 10(2), 2012 p. 153-166.
- DEMARS Louis-Philippe, 2009, « La Distinction corps-âme est-elle encore valable aujourd'hui ? Une critique du dualisme cartésien », *Revue PHARES*, 2009, vol. 9, p. 9-31.
- DEPREZ Stanislas, 2019, « Le transhumanisme est-il une gnose ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2019, vol. 302, n° 2, p. 29-41.
- DERRIDA Jacques, 1973, *La dissémination*, Editions de Minuit., Paris.
- DESCARTES René, 1992, *Méditations métaphysiques*, Flammarion., Paris.
- DESCARTES René, 1937, *Discours de la méthode*, La Pléiade., Paris.
- DESTREE Pierre, 1989, « Une mise à l'épreuve d'Aristote à partir de Heidegger », *Revue Philosophique de Louvain, Quatrième série*, 87, n°76, 1989 p. 629-639.
- « Dispositifs Médicaux » dans *Glossaire de l'Agence nationale de sécurité du médicament et des produits de santé*, 2022, ANSM., Paris, <https://ansm.sante.fr/glossaire/D>, consulté le 23 mars 2022
- DOAT David, 2018, « Ambiguïtés et problème du concept d'augmentation », *Raison présente*, 2018, vol. 205, n° 1, p. 11-24.
- DOAT David et RIZZERIO Laura, 2020, *Accueillir la vulnérabilité. Approches pratiques et questions philosophiques*, Érès., Toulouse, (coll. « Espace éthique »), 256 p.
- DORTHE Gabriel, 2019, *Malédiction des objets absents. Explorations épistémiques, politiques et écologiques du mouvement transhumaniste par un chercheur embarqué*, Université de Lausanne, Suisse.
- DRUCKMAN Daniel D. et SWETS John A., 1988, *Enhancing Human Performance: Issue, Theories, and Techniques*, National Academy Press., Washington.
- DUCHÊNE Joseph, 2005, « Merleau-Ponty lecteur de Biran : à propos du corps propre », *Revue Philosophique de Louvain*, 2005, p. 42-64.
- DUCLOS Vincent, 2016, « Anthropotechniques : sur la relation entre technologie et humanité chez Peter Sloterdijk », *Sociétés*, 2016, n° 131, p. 41-49.
- DUFRENNE Mikel, 1980, *L'Inventaire des a priori : recherche de l'originnaire*, C. Bourgois., Paris.
- DUFRENNE Mikel, 1959, *La notion d'« a priori »*, Presses Universitaires de France., Paris.
- DUHEM Ludovic, 2019, « La théorie du cycle de l'image de Simondon » dans *L'Histoire du concept d'imagination en France (de 1918 à nos jours)*, Paris, Classiques Garnier (coll. « Rencontres »), vol. 361/, p. 233-246.
- DUMSDAY Travis, 2020, « Sergius Bulgakov's Critique of N. F. Fedorov's Technologized Resurrection », *Zygon: Journal of Religion and Science*. 55 (4), 2020 p. 853-874.
- DUPOND Pascal, 2001, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses., Paris, (coll. « Vocabulaire de »).
- DUPUY Jean-Pierre, 2004, « Le problème théologico-scientifique et la responsabilité de la science », *Le Débat* n°129, mars 2004 p.

- DURAND Gilbert, 1993, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Dunod., Paris.
- EBACHER Roger, 1970, « Évolution technique et progrès humain selon Teilhard de Chardin », *Laval théologique et philosophique*, 1970, vol. 26, n° 2, p. 115-130.
- EHRENBERG Alain, 1998, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob., Paris, (coll. « Hors collection »), 320 p.
- EHRENBERG Alain, 1991, *Le culte de la performance*, Calmann-Levy., Paris.
- ELIADE Mircea, 1959, *Initiations, rites, sociétés secrètes : naissances mystiques*, Gallimard., Paris.
- ELIADE Mircea, 1949a, *Le Mythe de l'éternel retour*, Les Essais., Paris.
- ELIADE Mircea, 1949b, *Traité d'histoire des religions*, Payot., Paris.
- ELLUL Jacques, 1954, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Armand Colin., Paris.
- ELTCHANINOFF Michel et PARFENOV Michel, 2022, *Lénine a marché sur la lune. La folle histoire des cosmistes et transhumanistes russes*, Solin., Paris.
- ESCHYLE, 1966, *Prométhée enchaîné*, traduit par Jean Guillon, Hatier., Paris.
- ESQUIROL Joseph Maria, 2003, « Ortega y Gasset : la dimension anthropologique de la technique et le diagnostic de l'"homme de masse" » dans *Les philosophes et la technique*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris, (coll. « Pour Demain »), p. 121-140.
- ETTINGER Robert C. W., 1964, *L'Homme est-il immortel ?*, traduit par France-Marie Watkins, Denoël., Paris.
- EUVÉ François, 2015, *Pour une spiritualité du cosmos. Découvrir Teilhard de Chardin*, Salvator., Paris.
- EUVÉ François, 2005, « Une "métaphysique de l'avenir". Réflexions sur l'anthropologie de Teilhard », *Études*, 2005, vol. 402, n° 5, p. 631-643.
- FAHY Gregory M., WEST Michael D., COLES L. Stephen et HARRIS Steven B., 2010, *The Future of Aging. Pathways to Human Life Extension*, Springer., New York.
- FERRANDO Francesca, 2019, *Philosophical Posthumanism*, London, Bloomsbury.
- FERRY Luc, 2016, *La Révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies*, Plon., Paris.
- FERRY Luc, 1992, *Le Nouvel Ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset., Paris.
- FEUERHAHN Wolf, 2009, « Du milieu à l'Umwelt : enjeux d'un changement terminologique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2009, vol. 134, n° 4, p. 419-438.
- FICHTE Johann Gottlieb, 1984, *Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Presses Universitaires de France., Paris.
- FISCHER Joachim, 2017, « Le noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen) », *Trivium*, 25, 2017 p.

- FLAJOLIET Alain, 2009, « La Foi perceptive chez Merleau-Ponty et l'ontologie phénoménologique de l'être-au-monde », *Études sartriennes*, 2009, n° 13, p. 93-126.
- FLIPO Fabrice, 2004, « Énergie : réenchaîner Prométhée ? Une approche conceptuelle », *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement*, 2004, vol. 5, n° 1.
- FORGET Philippe, 2008, « La Technique moderne ou le rêve d'ubiquité » dans *Phénoménologie et Techniques(s)*, Le Cercle Herméneutique., Paris, (coll. « Phéno »).
- FOUCAULT Michel, 1976, *Dits et écrits*, Gallimard., Paris, (coll. « Bibliothèque des Sciences humaines »), vol.3.
- FOYER Dominique, 2019, « Le Transhumanisme : une religion en émergence ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2019, vol. 302, n° 2, p. 73-86.
- FRANCO Isabelle, 2008, *Mythes et Dieux : Le souffle du Soleil*, Pygmalion., Paris.
- FRAZER James George, 1998, *Le Rameau d'Or. Le Dieu qui meurt*, traduit par Pierre Sayn, Robert Laffont., Paris, (coll. « Bouquins »).
- FRIEDMANN Georges, 1966, *Sept études sur l'homme et la technique*, Gonthier., Paris.
- FUKUYAMA Francis, 2003, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Saint Martin's Press Inc., New York.
- GANASCIA Jean-Gabriel, 2017, *Intelligence artificielle : les mythes qui masquent les dangers réels*, <https://www.mediapart.fr/journal/culture-idees/141217/intelligence-artificielle-les-mythes-qui-masquent-les-dangers-reels> , 14 décembre 2017, consulté le 17 janvier 2018.
- GAYON Jean et HUNEMAN Philippe, 2019, « The Modern Synthesis: Theoretical or Institutional Event? », *Journal of the History of Biology*, 2019 p.
- GEHLEN Arnold, 2009, *Essais d'anthropologie philosophique*, traduit par Olivier Mannoni, Éditions de la Maison des sciences de l'homme., Paris.
- GEHLEN Arnold, 1980, *Man in the Age of Technology*, traduit par Patricia Lipscomb, Columbia University Press., New York, (coll. « European perspectives »).
- GERACI Robert M., 2010, « The Popular Appeal of Apocalyptic AI », *Zygon: Journal of Religion and Science*. 45 (4), 2010 p. 1003-1020.
- GERACI Robert M., 2008, « Apocalyptic AI: Religion and the Promise of Artificial Intelligence », *Journal of the American Academy of Religion* 76(1), 2008 p. 138-166.
- GERSHENSON Daniel E., 2002, « The Name Satan », *De Gruyter*, 2002, vol. 114, n° 3, p. 443-445.
- GERVASONI Pierre, 2001, « Création musicale et nouvelles technologies » dans *L'Art au risque de la technique*, Complexe., Bruxelles, p. 25-36.
- GIBSON James, 1997, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin., Boston MA.
- GIROUX Élodie, 2010a, *Après Canguilhem. Définir la santé et la maladie*, Presses Universitaires de France., Paris, (coll. « Philosophies »), 160 p.

- GIROUX Élodie, 2010b, « La théorie holistique de Lennart Nordenfelt » dans *Après Canguilhem*, Presses Universitaires de France., Paris, (coll. « Philosophies »), p. 111-144.
- GIROUX Élodie, 2009, « Définir objectivement la santé : une évaluation du concept bio statistique de Boorse à partir de l'épidémiologie moderne », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2009, vol. 134, n° 1, p. 35-58.
- GOETZ Benoît, 2007, « L'araignée, le lézard et la tique : Deleuze et Heidegger lecteurs de Uexküll », *Le Portique*, 2007 p.
- GOFFETTE Jérôme, 2018, « Humanité augmentée, anthropotechnie : Enjeux majeurs et perspectives humaines », Paris.
- GOFFETTE Jérôme, 2013, « De l'humain réparé à l'humain augmenté : naissance de l'anthropotechnie », *L'Humain augmenté*, 2013 p.
- GOFFETTE Jérôme, 2010, « Anthropotechnie : cheminement d'un terme, concepts différents », *Alliage n°67 « Perfection et perfectionnement du corps. »*, 2010 p. 104-116.
- GOFFETTE Jérôme, 2006, *Naissance de l'Anthropotechnie. De la médecine au modelage de l'humain*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris.
- GOFFETTE Jérôme, 1997, « Le problème du normal : entre détermination biologique et appréciation personnelle », *Ethique et soins infirmiers*, 1997 p. 35-41.
- GOFFI Jean-Yves, 2017, « Augmenter : qu'est-ce à dire ? » dans *L'humain et ses prothèses : Savoirs et pratiques du corps transformé*, CNRS Éditions., Paris.
- GOFFI Jean-Yves, 2011, « Chapitre 1. Nature humaine et amélioration de l'être humain à la lumière du programme transhumaniste », *Journal International de Bioéthique*, vol. 22, mars 2011 p. 18-32.
- GOFFI Jean-Yves, 1988, « Gilbert Hottois, penseur de la technique », *Laval Théologique et Philosophique*, 1988, vol. 44, n° 3, p. 327-337.
- GOLDBERG Jacques, 1972, *L'animal et l'homme*, Centre d'Étude et de Promotion de la Lecture., Paris, (coll. « Comprendre-Savoir-Agir »).
- GOUHIER Henri, 1987, *L'Anti-humanisme au XVIIe siècle*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris.
- GOURINAT Valentine, 2015, « Le corps prothétique : un corps augmenté ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2015, vol. 286, n° 4, p. 75-88.
- GOURMELEN Laurent, 2010, « Les amours de Pasiphaé : problèmes d'analyse et d'interprétation mythologiques » dans *Mythe et fiction*, Presses universitaires de Paris Nanterre., Nanterre.
- GOUX Jean-Joseph, 1973, *Freud, Marx. Economie et Symbolique*, Éditions du Seuil., Paris.
- GRAD Frank P., 2002, « The Preamble of the Consitution of the World Health Organization », *Bulletin of the World Health Organization: the International Journal of Public Health ; 80(12)*, 2002 p. 981-984.
- GRAMONT Dominique DE, 2017, *Le christianisme est un humanisme*, Les Éditions du Cerf., Paris.

- GRANDGEORGE Marine, LE PÉVÉDIC Brigitte, PUGNIERE-SAAVEDRA Frédéric et JOST Céline, 2015, *Vers une communication Homme-Animal-Machine ?*, EME., Bruxelles, (coll. « Échanges »).
- GREY Aubrey DE et KOPE Michael, 2009, *A Reimagined Research Strategy for Aging*, <https://www.sens.org/our-research/intro-to-sens-research/>, 2009.
- GUARANTE Leonard, 2003, *Ageless Quest: One Scientist's Search for the Genes That Prolong Youth*, Cold Spring Harbor Laboratory Press., New York.
- GUCHET Xavier, 2016, *La médecine personnalisée. Un essai philosophique*, Les Belles Lettres., Paris, (coll. « Médecine et sciences humaines »).
- GUCHET Xavier, 2010, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Presses Universitaires de France., Paris.
- GUCHET Xavier, 2005, *Les Sens de l'évolution technique*, Léo Scheer., Paris, (coll. « Non & Non »).
- GUÉRIN Michel, 2019, *André Leroi-Gourhan : L'évolution ou la liberté contrainte*, Hermann., Paris, (coll. « Philosophie »).
- GUÉRIN Vincent, 2018, « Choisir son “monstre” : la quête de l'enfant parfait », *Dialogue*, 2018, vol. 222, n° 4, p. 67-78.
- GUFFROY Yohann et BONTEMS Vincent, 2018, « La mécanologie : une lignée technologique francophone ? », *Artefact*, 8, 2018 p. 255-280.
- HABERMAS Jürgen, 2002, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, traduit par Christian Bouchindhomme, Gallimard., Paris, (coll. « Tel »).
- HADOT Pierre, 2004, *Le voile d'Isis, Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard., Paris.
- HAMILTON W. D., 1963, « The Evolution of Altruistic Behavior », *The American Naturalist*, 1 septembre 1963, vol. 97, n° 896, p. 354-356.
- HARAWAY Donna, 2009, « A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century », *Socialist Review*, 2009, vol. 80.
- HARMAN Graham, 2010, « Chapitre VI. Le quadriparti de Heidegger » dans *L'objet quadruple*, Presses Universitaires de France., Paris, (coll. « Métaphysiques »), p. 95-108.
- HARRIS John, 2007, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press., Princeton.
- HARRISON Peter, 2017, « Science And Secularization », *Intellectual History Review*, 2017, vol. 27/1, (coll. « Narratives of Secularization »), p. 47-70.
- HAUSMANN Raoul, 2005, *Sensorialité excentrique*, Allia., Paris.
- HAYLES Nancy Katherine, 1999, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, The University of Chicago Press., Chicago.
- HEFNER Philip, 2002, « Technology and Human Becoming », *Zygon: Journal of Religion and Science* 37, 2002 p. 655-665.

- HEIDEGGER Martin, 2016, *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote. Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*, traduit par Philippe Arjakovsky et traduit par Daniel Panis, Gallimard., Paris, (coll. « NRF »).
- HEIDEGGER Martin, 2006, *La Dévastation et l'attente*, traduit par Philippe Arjakovsky et traduit par Hadrien France-Lanord, Gallimard., Paris, (coll. « L'Infini »).
- HEIDEGGER Martin, 1992, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde-finitude-solitude*, traduit par Daniel Panis, Gallimard., Paris, (coll. « NRF »).
- HEIDEGGER Martin, 1988, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Gallimard., Paris, (coll. « Tel »).
- HEIDEGGER Martin, 1987, *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, traduit par Emmanuel Martineau, Gallimard., Paris, (coll. « Bibliothèque de Philosophie »).
- HEIDEGGER Martin, 1986a, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit par Wolfgang Brokmeier, Gallimard., Paris, (coll. « Tel »).
- HEIDEGGER Martin, 1986b, *Être et Temps*, traduit par François Vézin, Gallimard., Paris.
- HEIDEGGER Martin, 1985, *Être et Temps*, traduit par Emmanuel Martineau, Authentica., Alençon.
- HEIDEGGER Martin, 1984, « Lettre sur l'humanisme. Lettre à Jean Beaufret » dans *Questions III*, traduit par Roger Munier, Gallimard., Paris, p. 67-127.
- HEIDEGGER Martin, 1981, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard., Paris.
- HEIDEGGER Martin, 1980, *Essais et conférences*, traduit par André Préau, Gallimard., Paris, (coll. « Tel »).
- HEIDEGGER Martin, 1979, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs [cours du semestre d'été 1925, Marburg]*, GA 20., Klostermann., Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER Martin, 1977a, « The Age of the World Picture » dans *The Question Concerning Technology, and Other Essays*, traduit par William Lovitt, Garland publishing., New York & London, p. 115-154.
- HEIDEGGER Martin, 1977b, « The Question Concerning Technology » dans *The Question Concerning Technology, and Other Essays*, traduit par William Lovitt, Garland publishing., New York & London, p. 3-35.
- HEIDEGGER Martin, 1976a, « Les Séminaires du Thor » dans *Question IV*, Gallimard., Paris.
- HEIDEGGER Martin, 1976b, « Temps et Être » dans *Questions IV*, traduit par François Fédier et traduit par Jean Beaufret, Gallimard., Paris, (coll. « NRF »).
- HEIDEGGER Martin, 1975, *Gesamtausgabe*, V. Klostermann., Francfort-sur-le-Main.
- HEIDEGGER Martin, 1968, « La Doctrine de Platon sur la vérité » dans *Questions II*, Gallimard., Paris.
- HEIDEGGER Martin, 1962, *Being and Time*, traduit par Edward Robinson et traduit par John Macquarrie, Blackwell Publishers., Oxford.
- HEIDEGGER Martin, 1958a, « La question de la technique » dans *Essais et conférences*, traduit par André Préau, Gallimard., Paris, (coll. « Tel »), p. 9-48.

- HEIDEGGER Martin, 1958b, ... « ... L'homme habite en poète... » dans *Essais et conférences*, traduit par André Préau, Gallimard., Paris, (coll. « Tel »), p. 224-245.
- HEIDEGGER Martin, 1958c, « La Chose » dans *Essais et conférences*, traduit par André Préau, Gallimard., Paris, (coll. « Tel »), p. 194-218.
- HEIDEGGER Martin, 1958d, « Bâtir Habiter Penser » dans *Essais et conférences*, traduit par André Préau, Gallimard., Paris, (coll. « Tel »), p. 170-193.
- HEIDEGGER Martin, 1958e, « Science et méditation » dans *Essais et conférences*, traduit par André Préau, Gallimard., Paris, (coll. « Tel »), p. 49-79.
- HEIDEGGER Martin, 1958f, « Que veut-dire “penser” ? » dans *Essais et conférences*, traduit par André Préau, Gallimard., Paris, (coll. « Tel »), p. 151-169.
- HEIDEGGER Martin, 1946, *Lettre sur l'humanisme. Lettre à Jean Beaufret*, Vittorio Kaustermann., Francfort-sur-le-Main.
- HEIDEGGER Martin et CASSIRER Ernst, 1972, « Phénoménologie et théologie » dans *Débat sur le Kantisme et la Philosophie. (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Beauchesne., Paris.
- HENRY Michel, 2003, *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*, Presses Universitaires de France., Paris, (coll. « Épiméthée »), 224 p.
- HENRY Michel, 1987, *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Presses Universitaires de France., Paris, (coll. « Epiméthée »).
- HERBRECHTER Stefan, 2013, *Posthumanism: A Critical Analysis*, Bloomsbury., Londres.
- HÉSIODE, 2015, *La Théogonie*, traduit par Gianfranco Stroppini de Focara, Orizons., Paris.
- HESSLOW Germund, 1993, « Do we need a concept of disease? », *Theoretical Medicine*, 1 mars 1993, vol. 14, p. 1-14.
- HOTTOIS Gilbert, 2017, *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris.
- HOTTOIS Gilbert, 2014, *Le transhumanisme est-il un humanisme ?*, Académie royale de Belgique., Bruxelles, (coll. « L'Académie en poche »).
- HOTTOIS Gilbert, 2006, « La technoscience : de l'origine du mot à ses usages actuels », *Recherche en soins infirmiers*, 2006, vol. 86, n° 3, p. 24-32.
- HOTTOIS Gilbert, 2005, « De l'anthropologie à l'anthropotechnique ? », *Tumultes*, 2005, vol. 25, n° 2, p. 49-64.
- HOTTOIS Gilbert, 1999, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris, (coll. « Pour Demain »).
- HOTTOIS Gilbert, 1984, *Le Signe et la technique : la philosophie à l'épreuve de la technique*, Aubier Montaigne., Paris, (coll. « L'invention philosophique »).
- HOTTOIS Gilbert et CHABOT Pascal, 2003, *Les philosophes et la technique*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris, (coll. « Pour Demain »).

- HOTTOIS Gilbert, MISSA Jean-Noël et PERBAL Laurence, 2015, *L'Humain et ses préfixes. Une Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris.
- HOWARD Nicole, 2009, *The Book: The Life Story of a Technology*, Johns Hopkins University Press., Baltimore.
- HUGHES James, 2004, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond To The Redesigned Human Of The Future*, Basic Books., New York.
- HUI Yuk, 2016, *The Question Concerning Technology in China. An Essay in Cosmotechnics*, Urbanomic Media LTD., Falmouth.
- HULL David, 1986, « On Human Nature », *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1986 p. 3-13.
- HUSSERL Edmund, 1962, *Recherches logiques*, traduit par Hubert Elie, traduit par Aron L. Kelkel et traduit par René Scherer, Presses Universitaires de France., Paris, (coll. « Epiméthée »), vol. 3/.
- HUSSON Julien, 2001, « Le cimetière de Go To Ku Ji » dans *L'Art au risque de la technique*, Complexe., Bruxelles, p. 37-76.
- HUXLEY Julian, 1957, *New Bottles for New Wine*, traduit par Annie Gouilleux, Chatto&Windus., Londres.
- HUXLEY Julian, 1950, « 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. 7-23.
- HUXLEY Julian, 1927, *Religion without Revelation*, Harper and Brothers., London.
- HUXLEY Julian, HALDANE John Burdon Sanderson, MÜLLER Hermann Joseph et CREW Francis Albert Eley, 1939, « Manifeste des généticiens », *Septième Congrès International de Génétique*, traduit par Simon Gouz, 1939 p.
- IDEL Moshe, 1992, *Le Golem*, Les Éditions du Cerf., Paris, (coll. « Patrimoines-Judaïsme »).
- IHDE Don, 2010, *Heidegger's Technologies: Postphenomenological Perspectives*, Fordham University Press., New York, (coll. « Perspectives in Continental Philosophy »).
- IHDE Don, 1990, *Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth*, Indiana University Press., Bloomington Indianapolis.
- IMANISHI Kinji, A paraître, *Vers une science naturelle*, traduit par Augustin Berque, Wildproject., Marseille.
- IRIBARREN Leopoldo, 2018, *Fabriquer le monde : technique et cosmogonie dans la poésie grecque archaïque*, Classiques Garnier., Paris.
- JACERME Pierre, 2002, « Martin Heidegger et Jean Beaufret : un dialogue », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2002 p. 387-402.
- JACQUES Daniel, 2007, « Fin et retour de l'humanisme : De la domestication de Heidegger par Sloterdijk », *Horizons philosophiques*, 2007, vol. 17, n° 2, p. 21-43.

- JANICAUD Dominique et MATTÉI Jean-François, 1995, *Heidegger From Metaphysics to Thought*, State University of New York Press., New York, (coll. « Series in Contemporary Continental Philosophy »).
- JASKELIOFF Mariela, MULLER Florian L., PAIK Ji-Hye, THOMAS Emily, JIANG Shan, ADAMS Andrew C., SAHIN Ergun, KOST-ALIMOVA Maria, PROTOPOPOV Alexei, CADIÑANOS Juan, HORNER James W., MARATOS-FLIER Eleftheria et DEPINHO Ronald A., 2010, « Telomerase Reactivation Reverses Tissue Degeneration in Aged Telomerase-deficient Mice », *Nature*, 28 novembre 2010, vol. 469, p. 102.
- JOLLIVET Servanne, 2019, *Heidegger en dialogue (1912-1930), Rencontres, affinités, confrontations*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris, (coll. « Problèmes et controverses »).
- JONAS Hans, 1998, *Pour une éthique du futur*, Editions Payot&Rivages., Paris, (coll. « Rivages Poche, Petite bibliothèque »).
- JONAS Hans, 1990, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technicienne*, Cerf., Paris.
- JONAS Hans, 1974, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, University of Chicago Press., Chicago.
- JONAS Hans et ÉVRARD Louis, 1988, « Heidegger et la théologie », *Esprit (1940-)*, 1988, 140/141 (7/8), p. 172-195.
- JOYCE Kelly et MAMO Laura, 2007, « Graying the Cyborg. New Directions in Feminist Analyses of Aging, Science, and Technology » dans *Age Matters: Re-Aligning Feminist Thinking*, Routledge., New York & London.
- JUENGST Eric T., BINSTOCK Robert H., MEHLMAN Maxwell, POST Stephen G. et WHITEHOUSE Peter, 2003, « Biogerontology, “Anti-aging Medicine,” and the Challenges of Human Enhancement », *Hastings Center Report*, 2003, vol. 33, n° 4, p. 21-30.
- KAMMERER François, 2013, « Singularité technologique, Singularité théologique : la possibilité d’une théogonie », *Klesis – Revue philosophique n°26*, 2013 p. 84-116.
- KANT Emmanuel, 1993, *Critique de la raison pure*, Presses Universitaires de France., Paris, (coll. « Quadrige »).
- KANT Emmanuel, 1982, *Critique de la faculté de juger*, traduit par Philonenko, Librairie philosophique J. Vrin., Paris.
- KAPP Ernst, 2018, *Elements of a Philosophy of Technology: on the Evolutionary History of Culture*, University of Minnesota Press., Minneapolis, London, Jeffrey West Kirkwood; Leif Weatherby (coll. « Posthumanities »).
- KAPP Ernst, 2007, *Principes d’une philosophie de la technique*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris, (coll. « Pour Demain »).
- KASS Leon, 2004, *Life, Liberty, and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, Encounter books., New York.
- KEMP Peter, 2003, « La question de la technique selon Heidegger » dans *Les philosophes et la technique*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris, p. 163-173.

- KEMP Peter, 1997, *L'Irremplaçable. Une éthique de la technologie*, traduit par Pierre Rusch, Paris, Cerf.
- KOENE Randal A., 2013, « Uploading to Substrate-Independent Minds » dans *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell., New Jersey, p. 146-156.
- KOYRÉ Alexandre, 1988, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard., Paris, (coll. « Tel »).
- KOYRÉ Alexandre, 1962, *Introduction à la lecture de Platon, suivi de Entretiens sur Descartes*, Gallimard., Paris.
- KULL Anne, 2006, « Mutations of Nature, Technology, and the Western Sacred », *Zygon: Journal of Religion and Science*. 41, 2006 p. 785-791.
- KURZWEIL Raymond, 2005, *The Singularity is Near*, Penguin Books., Londres.
- KURZWEIL Raymond, 2000, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, Penguin Books., New York.
- La Bible*, 1989, Version Louis Segond 1910., Grézieu-la-Varenne.
- LABBÉE Xavier, 2000, « Le chien prothèse », *Recueil Dalloz*, 2000, n° 36, p. 750.
- LAFITTE Jacques, 1972, *Réflexions sur la science des machines.*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris.
- LAFITTE Jacques, 1933, « Sur la science des machines », *Revue de synthèse*, 1933, vol. 6, n° 2.
- LAGRÉE Michel, 1999, *La bénédiction de Prométhée. Religion et technologie*, Fayard., Paris, (coll. « Histoire »).
- LAKS André, 2002, « Les Fonctions de l'intellect », *Methodos*, 2002, vol. 2.
- LATOUR Bruno, 1992, *Aramis, ou l'amour des techniques*, La Découverte., Paris.
- LATOUR Bruno, 1987, *Science in Action*, Harvard University Press., Cambridge.
- LE BOT Florent, PERRIN Cédric, DARD Olivier, DIDRY Claude et DUPUY Camille, 2018, « Introduction. Prométhée déchaîné ? », *L'Homme & la Société*, 2018, vol. 207, n° 2, p. 9-19.
- LE BRETON David, 2013, « L'Adieu au corps : vers homo silicium » dans *Technocorps. La sociologie du corps à l'épreuve des nouvelles technologies*, François Bourin., Paris, (coll. « Penser le monde »), p. 43-65.
- LE BRETON David, 2011, *Anthropologie du corps et modernité*, Presses Universitaires de France., Paris.
- LE DÉVÉDEC Nicolas, 2021, *Le mythe de l'humain augmenté. Une critique politique et écologique du transhumanisme*, Ecosociété., Québec.
- LE DÉVÉDEC Nicolas, 2015, *La société de l'amélioration. La perfectibilité humaine, des Lumières au transhumanisme*, Liber., Montréal.

- LE GALL Jean-Marie, 2018, « Chapitre 3. Humanisme, humanités, transhumanisme, spécisme » dans *Défense et illustration de la Renaissance*, Presses Universitaires de France., Paris, (coll. « Hors collection »), p. 103-149.
- LE GUIN Ursula K., 1996, « The Carrier Bag Theory of Fiction » dans *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*, University of Georgia Press., Athens, Georgia.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 1699, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Garnier-Flammarion., Paris.
- LERICHE René, 1936, *Introduction générale ; De la santé à la maladie ; La douleur dans les maladies*, Encyclopédie Française., Paris, Comité de l'Encyclopédie Française, vol.6, 6.16-1 (pagination particulière).
- LEROI-GOURHAN André, 2000, *Évolution et techniques II. Milieu et techniques*, Albin Michel., Paris.
- LEROI-GOURHAN André, 1982, *Les Racines du monde : Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, P. Belfond., Paris.
- LEROI-GOURHAN André, 1971, *Évolution et techniques I. L'homme et la matière*, Albin Michel., Paris.
- LEROI-GOURHAN André, 1965a, *Le Geste et la Parole I. Technique et langage*, Albin Michel., Paris.
- LEROI-GOURHAN André, 1965b, *Le Geste et la Parole II. La mémoire et les rythmes*, Albin Michel., Paris.
- LESTEL Dominique, 2013, « Des enjeux de la tentation posthumaine » dans *Technocorps. La sociologie du corps à l'épreuve des nouvelles technologies*, François Bourin., Paris, (coll. « Penser le monde »), p. 145-170.
- LESTEL Dominique, 2010, « De Jakob von Uexküll à la biosémiotique » dans *Milieu animal et milieu humain*, Bibliothèque Rivages., Paris.
- Les organismes associés à l'hydrothermalisme profond : la faune des sources des dorsales Pacifique et Atlantique.*, <https://wwz.ifremer.fr/gm/Comprendre/Nos-questions/Les-systemes-hydrothermaux/Hydrothermalisme/Faune> , 2018.
- LIEDERBACH Hans Peter, 2021, « Watsuji on nature: Japanese philosophy in the wake of Heidegger », *Contemporary Japan*, 2021, vol. 33, n° 2, p. 243-248.
- LITTRÉ Emile, 1873, « Prothèse » dans *Dictionnaire de la langue française*, Hachette., Paris.
- LLOYD Elisabeth, 2020, « Units and Levels of Selection » dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2020 Edition., Stanford.
- LOEB Jacques, 1918, *Forced Movements, Tropisms, and Animal Conduct*, J. B. Lippincott Company., Philadelphia and London.
- LOMBARD Jessica, 2022a, *à paraître*, « French Philosophy of Technology and Technoscience: A Study on the Mode of Existence of Bio-Objects » dans *Canguilhem and the Continental Philosophy of Biology*, Springer., New York.
- LOMBARD Jessica, 2022b, « Nicolas Le Dévédec, Le mythe de l'humain augmenté. Une critique politique et écologique du transhumanisme », *Lectures*, 2022, (coll. « Les comptes rendus »).

- LOMBARD Jessica, 2021, « Biotechnological Agencies in our Information Society: The Emergence of Biocitizenship and Genetic Language », *Technology and Language* 2(4), 30 déc. 2021 p. 73-93.
- LOMBARD Jessica, 2019, « Introduction et Synthèse : La recherche d'une éthique militaire sur l'augmentation », *Le soldat augmenté : regards croisés sur l'augmentation des performances du soldat*, décembre 2019, (coll. « Fondapol.org »), p. 130-133, 164-168.
- LOMBARD Jessica et UMBRELLO Steven, 2018, « Silence of the Idols. Appropriating the Myth of Sisyphus for Posthumanist Discourses », *Postmodern Openings*, vol. 9(4), déc. 2018 p. 98-121.
- LÓPEZ-OTÍN Carlos, BLASCO Maria A, PARTRIDGE Linda, SERRANO Manuel et KROEMER Guido, 2013, « The Hallmarks of Aging », *Cell*, 6 juin 2013, vol. 153, n° 6, p. 1194-1217.
- LOY Jennifer, 2020, « Centenarian Transhumanism Aging in Place » dans *Data-driven Multivalence in the Built Environment*, Springer., New York, (coll. « S.M.A.R.T. Environments »), p. 141-156.
- LUZI Jacques, 2013, « Le temps et la mort à l'âge du capitalisme technoscientifique », *Écologie & politique*, 2013, vol. 46, n° 1, p. 121-138.
- MA Hong, MARTI-GUTIERREZ Nuria, PARK Sang-Wook, WU Jun, LEE Yeonmi, SUZUKI Keiichiro, KOSKI Amy, JI Dongmei, HAYAMA Tomonari, AHMED Riffat, DARBY Hayley, VAN DYKEN Crystal, LI Ying, KANG Eunju, PARK A.-Reum, KIM Daesik, KIM Sang-Tae, GONG Jianhui, GU Ying, XU Xun, BATTAGLIA David, KRIEG Sacha A., LEE David M., WU Diana H., WOLF Don P., HEITNER Stephen B., BELMONTE Juan Carlos Izpisua, AMATO Paula, KIM Jin-Soo, KAUL Sanjiv et MITALIPOV Shoukhrat, 2017, « Correction of a pathogenic gene mutation in human embryos », *Nature*, août 2017, vol. 548, n° 7668, p. 413-419.
- MARTIN-KRUMM Charles, 2012, « L'optimisme : une analyse synthétique », *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 2012, Numéro 93, n° 1, p. 103-133.
- MATSUZAWA Tetsuro, HUMLE Tatyana et SUGIYAMA Yukimaru, 2011, *The Chimpanzees of Bossou and Nimba*, Springer., New York.
- MAURON Alex, 2009, « Homo faber sui : quelques questions d'éthiques démiurgiques » dans « *Enhancement* », *éthique et philosophie de la médecine d'amélioration*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris.
- MAUSS Marcel, 1950, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France., Paris.
- MÉAUTIS Georges, 1960, « La Date du « Prométhée enchaîné » d'Eschyle », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1960, vol. 104, n° 1, p. 151-161.
- MEHTA Neeta, 2011, « Mind-body Dualism: A critique from a Health Perspective », *Mens Sana Monographs*, 2011, vol. 9, n° 1, p. 202-209.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1989, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard., Paris, (coll. « Tel »).
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1979, *Le visible et l'invisible*, Gallimard., Paris, (coll. « Tel »).
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1968, *Résumés de cours*, Gallimard., Paris.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1964, *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard., Paris, (coll. « Folio Essais »).
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1960, *Signes*, Gallimard., Paris.

- METTRIE Julien Offray DE LA, 1981, *L'Homme-machine*, Denoël., Paris, Paul-Laurent Assoun (coll. « Bibliothèques Médiations »).
- METZLER Ingrid et WEBSTER Andrew, 2011, « Bio-objects and their Boundaries : Governing Matter at the Intersection of Society, Politics and Science », *Croatian Medical Journal*, 52 (5), 2011 p. 648-650.
- MICHAUD Yves, 2006, *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, (coll. « Climats »).
- MIDGLEY Mary, 1985, *Evolution as a Religion. Strange hopes and stranger fears*, Methuen., Londres & New York.
- MILET Jean-Philippe, 2008, « La Technique de la phénoménologie » dans *Phénoménologie et Techniques(s)*, Le Cercle Herméneutique., Paris, (coll. « Phéno »).
- MINSKY Marvin L., 1991, « Conscious machines » dans *Machinery of Consciousness*, Proceedings, National Research Council of Canada, 75th Anniversary Symposium on Science in Society., Canada.
- MOLINARIO Joël, 2020, « La théologie chrétienne face au transhumanisme. “Un monde d’hommes sans âge qui vivront comme des dieux” », *Transversalités*, 2020, vol. 152, n° 1, p. 121-135.
- MONDZAIN Marie-José, 2019, « Oikonomia » dans *Dictionnaires le Robert*, Le Seuil., Paris.
- MONOD Jean-Claude, 2013, *Ecrire. A l'heure du tout message*, Flammarion., Paris.
- MONOD Jean-Claude, 2009, « “L’Interdit anthropologique” chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », *Revue germanique internationale*, 2009, vol. 10, p. 221-236.
- MOORE Gordon Earle, 1975, « Progress In Digital Integrated Electronics », *IEEE Text Speech*, 1975 p.
- MORAVEC Hans, 1999, *Robot: Mere Machine to Transcendant Mind*, Oxford University Press., Oxford.
- MORAVEC Hans, 1988, *M.i.n.d Children. The Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard University Press., Cambridge MA.
- MORE Max, 2004, *Proactionary Principle from the Extropy Institute's Vital Progress Summit*, <http://www.extropy.org/proactionaryprinciple.htm> , 2004, consulté le 10 mars 2018.
- MORE Max, 1999, *A Letter to Mother Nature*, <http://strategicphilosophy.blogspot.fr/2009/05/its-about-ten-years-since-i-wrote.html> , 1999, consulté le 10 mars 2018.
- MORE Max, 1998, *Principes extropiens 3.0*, <http://editions-hache.com/essais/more/more1.html> , 1998, consulté le 10 mars 2018.
- MORE Max et VITA-MORE Natasha, 2013, *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell., New Jersey.

- MORGEN, 2016, *Deux ordinateurs inventent une langue secrète sans que l'on sache comment*, <http://www.levif.be/actualite/sciences/deux-ordinateurs-inventent-une-langue-secrete-sans-que-l-on-sache-comment/article-normal-568889.html> , 3 novembre 2016, consulté le 4 mars 2018.
- MORIN Edgar, 1973, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Éditions du Seuil., Paris, (coll. « Essais »).
- MOSCHETTA Jean-Marc, 2019, « Penser le corps augmenté à partir du concept de “corps spirituel” », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2019, vol. 302, n° 2, p. 59-72.
- MOSCHETTA Jean-Marc, 2015, « Transhumanisme et christianisme : Convergence et conflits », Toulouse.
- MUMFORD Lewis, 1950, *Technique et civilisation*, Éditions du Seuil., Paris.
- MUNIER Brigitte, 2013a, *Technocorps. La sociologie du corps à l'épreuve des nouvelles technologies*, François Bourin., Paris, (coll. « Penser le monde »).
- MUNIER Brigitte, 2013b, « Le Golem ou les vertiges d'un homme fabriqué » dans *Technocorps. La sociologie du corps à l'épreuve des nouvelles technologies*, François Bourin., Paris, (coll. « Penser le monde »), p. 103-120.
- MUNIER Brigitte, 2013c, « Actualité du cyber-humain » dans *Technocorps. La sociologie du corps à l'épreuve des nouvelles technologies*, François Bourin., Paris, (coll. « Penser le monde »), p. 7-19.
- MUSSO Pierre, 2017, *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Fayard., Paris.
- MUSSO Pierre, 2013, « Le technocorps, symbole de la société technicienne » dans *Technocorps. La sociologie du corps à l'épreuve des nouvelles technologies*, François Bourin., Paris, (coll. « Penser le monde »), p. 121-144.
- NANCY Jean-Luc, 2002, « La Création comme dénaturation : technologie métaphysique » dans *La Création du monde ou la mondialisation*, Galilée., Paris.
- NATHALIE Luca, 2008, *Individus et pouvoirs face aux sectes*, Armand Colin., Paris.
- NELKIN Dorothy et LINDEE M. Susan, 1995, *The DNA mystique: The Gene as a Cultural Icon*, Freeman and co., New York.
- NELSON Richard R. et WINTER Sidney G., 1982, *An Evolutionary Theory of Economic Change*, Harvard University Press., Cambridge, London.
- NERVAL Gérard de, 1968, *Les Filles du feu. Les Chimères*, Tallandier., Paris.
- NESSE Randolph, 2001, « On the difficulty of defining disease: A Darwinian perspective », *Medicine, health care, and philosophy*, 1 février 2001, vol. 4, p. 37-46.
- NIETZSCHE Friedrich, 1950, *Le Gai Savoir*, Gallimard., Paris.
- NOBLE David, 1999, *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, Penguin Books., New York.

- NORDENFELT Lennart, 2000, *Action, Ability and Health. Essays in the Philosophy of Action and Welfare*, Springer Dordrecht., Berlin, (coll. « International Library of Ethics, Law, and the New Medicine »).
- NORDENFELT Lennart, 1998, « On Medicine and Health Enhancement - Towards a Conceptual Framework », *Medicine, Healthcare and Philosophy*, 1998, vol. 1, n° 1, p. 5-12.
- NORDMANN Alfred, 2004, *Converging Technologies – Shaping the Future of European Societies*, Union européenne.
- NOVAS Carlos, 2001, « The Political Economy of Hope: Patients’ Organisations, Science and Biovalue », University of Nottingham.
- OEPPEM Jim et VAUPEL James W., 2002, « Broken Limits to Life Expectancy », *Science*, 2002, vol. 296, n° 5570, p. 1029-1031.
- ORIVE Gorka, TAEBNIA Nayere, EREZUMA Itsasne, ANDRESEN Thomas et DOLATSHAHI-PIROUZ Alireza, 2020, « Hacking Human Beings with Machine Biology to Increase Lifespan », *Trends in Biotechnology*, 1 juin 2020, vol. 38.
- ORTEGA Y GASSET José, 1982, *Méditation de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Revista de Occidente., Madrid.
- ORTEGA Y GASSET José, 1957, *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente., Madrid.
- OUDSHOORN Nelly, 2020, *Resilient Cyborgs: Living and Dying with Pacemakers and Defibrillators*, Palgrave Macmillan., Singapore, (coll. « Health, Technology and Society »).
- OUDSHOORN Nelly, 2016, « The Vulnerability of Cyborgs: The Case of ICD Shocks », *Science, Technology, and Human Values*, 2016, vol. 41, n° 5, p. 767-792.
- PARENS Erik, 1998, *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*, Georgetown University Press., Washington.
- PARMENTIER Marc, 2018, « Espace, mouvement et corps virtuels chez Merleau-Ponty », *Méthodos*, 2018, vol. 18.
- PARTRIDGE Linda, 2010, « The New Biology of Ageing », *Philosophical transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological sciences*, 12 janvier 2010, vol. 365, n° 1537, p. 147-154.
- PATTISON George, 2005, *Thinking About God in an Age of Technology*, Oxford University Press., Oxford.
- PAUSANIAS, 2002, *Description de la Grèce*, Les Belles Lettres., Paris.
- PERETTI François-Xavier DE, 2018, « Sur l’objection du cercle cartésien. Mersenne, Arnauld, Gassendi : trois justifications distinctes d’un même reproche », *Revue philosophique de Louvain*, 2018, vol. 116, p. 27-52.
- PERRIAULT Jacques, 2013, « Le corps artefact. Archéologie de l’hybridation et de l’augmentation » dans *L’Humain augmenté*, CNRS Éditions., Paris, p. 37-53.
- PETIT Victor, 2017, « Le désir du milieu (dans la philosophie française) », *La Deleuziana*, n°6, 2017 p. 10-25.

- PETIT Victor, 2013, « Le Concept de milieu, en aval et en amont de Gilbert Simondon » dans *Cahiers de Gilbert Simondon*, L'Harmattan., Paris, vol.5, p. 45-58.
- PIERON Julien, 2010, « Monadologie et/ou constructivisme ? Heidegger, Deleuze, Uexküll », *Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2*, 2010 p. 86-117.
- PINCHARD Bruno, 2015, « Transhumaniser à rebours. De Teilhard à Dante », *Éthique, politique, religions*, 2015, vol. 1, n° 6, p. 51-65.
- PINSART Marie-Geneviève, 2003, « Hans Jonas : une réflexion sur la civilisation technologique » dans *Les philosophes et la technique*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris, (coll. « Pour Demain »), p. 187-202.
- PLATON, 1970, *Le Protagoras (ou Les Sophistes). Euthydème. Gorgias. Ménexène. Ménon. Cratyle.*, traduit par Emile Chambry, Garnier-Flammarion., Paris.
- PLESSNER Helmuth, 2017, *Les degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique*, Gallimard., Paris, (coll. « NRF »).
- POUIVET Roger, 2011, « De Van Inwagen à Saint Athanase, une ontologie personnelle de la résurrection des corps », *Klêsis. Revue philosophique, No. 17. Philosophie analytique de la religion*, 2011 p. 98-123.
- POULAIN MAUBANT, 2016, *Non, deux IA n'ont pas inventé en 2016 une langue indéchiffrable*, <https://medium.com/@AymericPM/non-deux-ia-nont-pas-inventé-en-2016-une-langue-indéchiffrable-1f784fccfc5e> , 26 novembre 2016, consulté le 4 mars 2018.
- PUECH Michel, 2008, « La Phénoménologie dans la philosophie américaine » dans *Phénoménologie et Techniques(s)*, Le Cercle Herméneutique., Paris, (coll. « Phéno »).
- QUENTIN Bertrand, 2017, *La philosophie face au handicap*, Érès., Toulouse, (coll. « Connaissances de la diversité »), 184 p.
- QUEVAL Isabelle, 2008, *Le corps aujourd'hui*, Gallimard., Paris, (coll. « Folio essais »).
- RAHNER Karl, 1970, « La manipulation de l'homme par l'homme » dans *Écrits théologiques*, Desclée de Brouwer., Paris, vol.XII.
- REGIS Ed, 1994, « Meet the Extropians », *Wired*, 10 janv. 1994 p.
- REIGELUTH Tyler, 2017, « Aliénation, travail et culture technique chez Simondon », *Cahiers du GRM*, 2017 p.
- RENIERS Dominique, COUSIN Anne-Lise, VERCLYTTE Pauline et PINEL Carole, 2013, « Effet d'énoncé Apocalypse et révélation », *Cliniques méditerranéennes*, 2013, vol. 88, n° 2, p. 219-234.
- REYNOLDS Joel Michael, 2017, « Merleau-Ponty, World-Creating Blindness, and the Phenomenology of Non-Normate Bodies », *Chiasmi International: Trilingual Studies Concerning Merleau-Ponty's Thought*, 2017, vol. 19, p. 419-434.
- RICŒUR Paul, 1988, « L'identité narrative », *Esprit*, 1988, 140/141 (7/8), p. 295-304.
- RIFKIN Jeremy, 1998, *Le siècle biotech : le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, La Découverte., Paris.

- RIZK Hadi, 2018, *La technique. L'activité technique et ses objets*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris, (coll. « Questions et Raisons »).
- ROSS Benjamin, 2020, « Living “Forever”: Transhumanism and Mortality » dans *The Philosophy of Transhumanism*, Emerald Publishing Limited., West Yorkshire, p. 73-97.
- ROTHBLATT Martine, 2013, « Mind is Deeper Than Matter, Transgenderism, Transhumanism, and the Freedom of Form » dans *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell., New Jersey, p. 317-326.
- ROTHMAN Sheila M. et ROTHMAN David J., 2003, *The Pursuit of Perfection. The Promise and Perils of Medical Enhancement*, Pantheon Books., New York.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1992, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Discours sur les sciences et les arts*, Flammarion., Paris, (coll. « GF »).
- ROUX Marc, 2013, *Transhumanimes et religion*, <https://transhumanistes.com/transhumanismes-religion/>, 2013.
- ROUX Marc et COEURNELLE Didier, 2016, *Technoprog. Le transhumanisme au service du progrès social*, FYP Editions., Limoges.
- RUCKER Rudy, 1988, *Wetware*, Avon Books., New York.
- SADEGH-ZADEH Kazem, 2008, « The Prototype Resemblance Theory of Disease », *The Journal of medicine and philosophy*, 1 mai 2008, vol. 33, p. 106-139.
- SANCHEZ Philippe, 2014, *Justice pour les personnes handicapées. Handicaps, aide familiale et philosophie politique*, PUG., Paris, (coll. « Handicap, vieillissement, société »).
- SANDBERG Anders, 2013, « Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It » dans *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell., New Jersey, p. 56-64.
- SARTRE Jean-Paul, 1998, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard., Paris, (coll. « Tel »).
- SARTRE Jean-Paul, 1970, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel., Paris, (coll. « Pensées »).
- SAVARINO Luca, 2001, *Heidegger e il cristianesimo. 1916-1927*, Liguori Editore., Naples.
- SCARRE Geoffrey, 2016, *The Palgrave Handbook of the Philosophy of Aging*, Palgrave Macmillan., London.
- SCHMIT Pierre-Etienne et CHARDEL Pierre-Antoine, 2008, « Approches phénoménologiques des techniques : adresse et correspondance des temps » dans *Phénoménologie et Techniques(s)*, Le Cercle Herméneutique., Paris, (coll. « Phéno »).
- SCHOLEM Gershom, 2001, « Le Golem de Prague et le Golem de Rehovot » dans *God & Golem Inc. Sur quelques points de collision entre cybernétique et religion*, Éditions de l'Éclat., Paris.

- SCHRAMME Thomas, 2014, « Christopher Boorse and the Philosophy of Medicine », *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 14 novembre 2014, vol. 39, n° 6, p. 565-571.
- SCIENCE NEWS STAFF, 2015, *And Science's 2015 Breakthrough of the Year is...*, http://www.sciencemag.org/news/2015/12/and-science-s-2015-breakthrough-year?utm_campaign=email-news-latest&et rid=17038242&et_cid=168675 , 17 décembre 2015, consulté le 9 avril 2018.
- SEBBAH François-David et SALANSKIS Jean-Michel, 2008, *Usages contemporains de la phénoménologie*, Sens&Tonka., Paris.
- SEGAL Howard P., 1993, « Les utopistes technologiques » dans *Rêves de futur*, traduit par Françoise Arnaud-Demir, Centre de recherche sur la culture technique., Neuilly-sur-Seine, (coll. « Culture technique »), vol.28, p. 118-129.
- SERBAN Claudia, 2015, « La Phénoménologie de la vie religieuse du jeune Heidegger : une mise en perspective », *Archives de sciences sociales des religions*, 2015, n° 171, p. 213-230.
- SHAKESPEARE Tom, GILLESPIE-SELLS Kath et DAVIES Dominic, 1996, *The Sexual Politics of Disability: Untold Desires*, Continuum International Publishing Group., Londres & New York.
- SHEW Ashley, 2017, *Animal Constructions and Technological Knowledge*, Lexington Books., Washington DC, (coll. « Postphenomenology and the Philosophy of Technology »).
- SIMONDON Gilbert, 2016, « Épistémologie de la cybernétique (1953) » dans *Sur la philosophie*, Presses Universitaires de France., Paris, (coll. « Hors collection »), p. 175-199.
- SIMONDON Gilbert, 2014a, « Culture et technique (1965) » dans *Sur la technique (1953-1983)*, Presses Universitaires de France., Paris, p. 315-330.
- SIMONDON Gilbert, 2014b, « Psychosociologie de la technicité (1960-1961) » dans *Sur la technique (1953-1983)*, Presses Universitaires de France., Paris, p. 27-130.
- SIMONDON Gilbert, 2014c, « Anthro-technologie (1961) » dans *Sur la technique (1953-1983)*, Presses Universitaires de France., Paris, p. 367-372.
- SIMONDON Gilbert, 2013, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Jérôme Millon., Grenoble.
- SIMONDON Gilbert, 2009, « Entretien sur la mécanologie », *Revue de synthèse*, 15 avril 2009, vol. 130, n° 1, (coll. « Springer »), p. 220.
- SIMONDON Gilbert, 2008, *Imagination et invention (1965-1966)*, Éditions de la Transparence., Chatou.
- SIMONDON Gilbert, 1995, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Millan., Paris.
- SIMONDON Gilbert, 1994, *Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel., Paris.
- SIMONDON Gilbert, 1989, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier., Paris.
- SLOTERDIJK Peter, 2008, « Observation forte. Pour une philosophie de la station spatiale » dans *Terre Natale. Ailleurs commence ici*, Fondation Cartier pour l'art contemporain., Paris, p. 93-99.

- SLOTEDIJK Peter, 2001, *Essai d'intoxication volontaire, suivi de L'Heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, traduit par Olivier Mannoni, Hachette Littératures., Paris.
- SLOTEDIJK Peter, 1999, *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.
- SLOTEDIJK Peter, 1999c, *L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, traduit par Olivier Mannoni, Calmann-Lévy., Paris.
- SOBER Elliott et WILSON David Sloan, 1998, *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Harvard University Press., Cambridge, Massachusetts.
- SOKOLOWSKI Robert, 2015, *Écrits de phénoménologie et de philosophie des sciences*, traduit par André Lebel, Hermann., Paris.
- SOMMER Christian, 2013, « Métaphysique du vivant. Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger », *Philosophie*, 2013, vol. 116, n° 1, p. 48-77.
- SOMMER Christian, 2005, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néotestamentaires d'Être et Temps*, Presses Universitaires de France., Paris, (coll. « Épiméthée »), 336 p.
- SORGNER Stefan Lorenz et RANISCH Robert, 2014, *Post- and Transhumanism. An Introduction.*, Peter Lang Edition., Frankfurt am Main.
- SOURNIA Jean-Charles, 1973, « Prothèse » dans *Dictionnaire de l'Académie de médecine*, Editions de santé., Paris.
- SPINOZA Baruch, 1954, *L'Éthique*, traduit par Roland Caillois, Gallimard., Paris, (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »).
- STEINHART Eric, 2008, « Teilhard de Chardin and Transhumanism », *Journal of Evolution & Technology*, vol. 20, n°1, déc. 2008 p.
- STERELNY Kim, 2003, *Thought in a Hostile World. The Evolution of Human Cognition*, Blackwell Publishing., Oxford.
- STIEGLER Bernard, 2018, *La Technique et le temps [suivi de] Le nouveau conflit des facultés et des fonctions dans l'anthropocène*, Fayard., Paris, 969 p.
- STIEGLER Bernard, *Prothéticité*, <https://arsindustrialis.org/proth%C3%A8ticit%C3%A9>, consulté le 24 mars 2022.
- STOEKLÉ Henri-Corto, MAMZER-BRUNEEL Marie-France, FROUART Charles-Henry, LE TOURNEAU Christophe, LAURENT-PUIG Pierre, VOGT Guillaume et HERVÉ Christian, 2018, « Molecular Tumor Boards: Ethical Issues in the New Era of Data Medicine », *Science and engineering ethics (2018)* 24, 2018 p. 307-322.
- STURLUSON Snorri et DILLMANN François-Xavier, 1991, *L'Edda : récits de mythologie nordique*, Gallimard., Paris.
- SUSSAN Rémi, 2016, « Le futurisme magique », *A contrario*, 2016, vol. 22, n° 1, p. 69-81.

Take your Pills, 2018, Série Netflix.

TEILHARD DE CHARDIN Pierre, 2007, *Le Phénomène humain*, Éditions du Seuil., Paris, (coll. « Points »).

TEILHARD DE CHARDIN Pierre, 2001, « L’Avenir de l’homme » dans *Œuvres complètes*, Éditions du Seuil., Paris, (coll. « Points Sagesses »), vol.5.

TEILHARD DE CHARDIN Pierre, 1976, *La Puissance spirituelle de la Matière*, Éditions du Seuil., Paris, (coll. « Œuvres XII »).

TEILHARD DE CHARDIN Pierre, 1968, *Être plus*, Éditions du Seuil., Paris.

TEILHARD DE CHARDIN Pierre, 1956, *La place de l’Homme dans la Nature. Le groupe zoologique humain*, Albin Michel., Paris, (coll. « Espaces libres »).

TESTART Jacques, 1997, « Génétique : puissance et illusions », *Transversales Science Culture*, 44, 1997 p. 4-7.

THE PRESIDENT’S COUNCIL ON BIOETHICS, 2003, *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Washington DC.

TIMMERMANS Benoît, 2003, « L’Influence hégélienne sur la “Philosophie de la technique” d’Ernst Kapp » dans *Les philosophes et la technique*, Librairie philosophique J. Vrin., Paris, (coll. « Pour Demain »), p. 95-108.

TIROSH-SAMUELSON Hava, 2012, « Transhumanism as a Secularist Faith », *Zygon: Journal of Religion and Science*, 2012, vol. 47.

TOMASELLO Michael et CALL Joseph, 1997, *Primate Cognition*, Oxford University Press., New York.

TORT Patrick, 2017, *Darwin et le darwinisme*, Presses universitaires de France., Paris, (coll. « Que sais-je ? »).

TORT Patrick, 1983, *La pensée hiérarchique et l’évolution*, Aubier., Paris.

TOUSSAINT Stéphane, 2008, *Humanismes, Antihumanismes. De Ficin à Heidegger - Tome I, Humanitas et Rentabilité*, Les Belles Lettres., Paris, (coll. « L’âge d’or »).

TRIERWEILER Denis et SCHUMM Marion, 2010, « À propos de Hans Blumenberg. Entretien avec Denis Trierweiler », *Cahiers philosophiques*, 2010, vol. 123, n° 3, p. 101-109.

TROTHEN Tracy J. et MERCER Calvin, 2014, *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, Praeger Publishers Inc., Connecticut.

TROUSSON Raymond, 2001, *Le Thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Droz., Genève.

TRUONG Jean-Michel, 2001, *Totalement inhumaine*, Les Empêcheurs de penser en rond., Paris.

TWYMAN Amon, HUGHES James et WOOD David, 2014, « Technoprogressive Declaration », Paris, TransVision 2014.

UEXKÜLL Jacob von, 1965, *Mondes animaux et monde humain, suivi de : Théorie de la signification*, traduit par Philippe Muller, Denoël., Paris.

- UEXKÜLL Jacob von, 1912, « Die Merkwelten der Tiere », *Deutsche Revue*, n° 37, 1912 p.
- UNAMUNO Miguel DE, 1973, *Le Sentiment tragique de la vie*, Gallimard., Paris.
- VALÉRY Paul, 1957, *Discours aux chirurgiens*, Gallimard., Paris, (coll. « Pléiade »), vol.1.
- VAUPEL James W., BAUDISCH Annette, DÖLLING Martin, ROACH Deborah A. et GAMPE Jutta, 2004, « The Case for Negative Senescence », *Theoretical population biology*, 2004, vol. 65, n° 4, p. 339-351.
- VERDOUX Philippe, 2009, « Transhumanism, Progress and the Future », *Journal of Evolution & Technology*, vol. 20, n°2, 2009 p.
- VERMEIR Koen, 2016, « Chapitre 15. Techniques, rites, religion » dans *Histoire des techniques*, traduit par Cécile Dutheil de La Rochère, Presses Universitaires de France., Paris, p. 397-414.
- VERNANT Jean-Pierre, 1996, *Mythe et pensée chez les Grecs*, La Découverte Poche., Paris.
- VEZEANU Ion, 2007, *Impossibilia Moralia*, L'Harmattan., Paris, (coll. « Les idées et les théories à l'épreuve des faits »).
- VINGE Vernor, 1993, *The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era*, <https://edoras.sdsu.edu/~vinge/misc/singularity.html> , 1993, consulté le 10 mars 2018.
- VITALI ROSATI Marcello, 2009, *Corps et virtuel, itinéraires à partir de Merleau-Ponty*, L'Harmattan., Paris.
- VITA-MORE Natasha, MORE Max, SANDBERG Anders, BOSTROM Nick, PEARCE David et HUGHES James, 1998, *The Transhumanist FAQ 3.0*, <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/> , 1998, consulté le 10 mars 2018.
- Voici un appel des Chimpanzés du futur*, 2014, Pièces et main d'œuvre., Paris.
- WALKER Mark, 2009, *H+: Ship of Fools: Why Transhumanism is the Best Bet to Prevent the Extinction of Civilization*, <http://www.metanexus.net/essay/h-ship-fools-why-transhumanism-best-bet-prevent-extinction-civilization> , 2009, consulté le 23 mars 2018.
- WAREHAM Christopher, 2016, « The Transhumanist Prospect: Developing Technology to Extend the Human Lifespan » dans Geoffrey Scarre (ed.), *The Palgrave Handbook of the Philosophy of Aging*, London, Palgrave Macmillan UK, p. 517-538.
- WARWICK Kevin, 1989, « Is the Body Obsolete? », *Whole Earth Review*, No 63, 1989 p.
- WARWICK Kevin, 2008, *Excerpts from Building Gods*, Vidéo Youtube
- WATSUJI Tetsurô, 2011, *Fûdo, le milieu humain*, traduit par Augustin Berque, CNRS., Paris.
- WEBER Max, 2005, *La science, profession et vocation*, traduit par Isabelle Kalinowski, Agone., Marseille.
- WEBER Max, 1971, *Economie et société*, Plon., Paris.
- WEILL-PAROT Nicolas, 2020, *Le Vol dans les airs au Moyen Âge. Essai historique sur une utopie scientifique*, Les Belles Lettres., Paris.

- WHEELER Michael, 2011, « Martin Heidegger » dans Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford.
- WIENER Norbert, 2014, *Cybernétique et société : l'usage humain des êtres humains*, Éditions du Seuil., Paris, (coll. « Points Sciences »).
- WIENER Norbert, 2001, *God & Golem Inc. Sur quelques points de collision entre cybernétique et religion*, Editions de l'Éclat., Paris.
- WILLIAMS Michael A., 2011, « The demonizing of the demiurge: The innovation of Gnostic myth » dans Michael A. Williams, Collett Cox et Martin Jaffee (eds.), *Innovation in Religions Traditions: Essays in the Interpretation of Religions Change*, De Gruyter., Berlin & Boston, p. 73-108.
- WILMOTH John R., 2000, « Demography of Longevity: Past, Present, and Future Trends », *Experimental Gerontology*, 2000, vol. 35, n° 9-10, p. 1111-1129.
- WILSON Robert A., 2006, « Levels of Selection » dans *Handbook of the Philosophy of Science*, Elsevier., Amsterdam, vol.2, Philosophy of Biology, p. 155-176.
- WINNER Langdon, 1978, *Autonomous Technology. Technics out-of-Control as a Theme in Political Thought*, The MIT Press., Cambridge, Massachusetts, and London, England.
- WOLFE Judith, 2013, *Heidegger's Eschatology. Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*, Oxford University Press., Oxford, (coll. « Oxford Theology and Religion Monographs »).
- WOLFF Francis, 2011, « Présentation », *Revue de métaphysique et de morale*, 2011, vol. 72, n° 4, p. 435-441.
- WOOD David, 2016, *The Abolition of Aging : The Forthcoming Radical Extension of Healthy Human Longevity*, Delta Wisdom., United Kingdom, 550 p.
- ZAHEER S, GNEVASHEVA V et BUTT Saad, 2018, « Future of Modifications on the Human Body According to Science-Fiction: Wetware and the Cyborg Era », *Journal of Theoretical and Applied Information Technology*, 2018, vol. 96, n° 16, p. 5314-5326.

TABLE DES MATIÈRES.

AVERTISSEMENTS.	III
RÉSUMÉ.	IV
ABSTRACT.	VI
REMERCIEMENTS.	VIII
SOMMAIRE.	X

<u>OUVERTURE.</u>	<u>1</u>
-------------------	----------

I. DE L'ÉCUEIL TRANSHUMANISTE À L'IRRÉSOLUTION ÉTHIQUE : UN JEU DE MIROIR. 2

A. Proposition pour une philosophie du transhumanisme.	4
B. Évolution théorique, entre philosophie de l'absurde et phénoménologie.	9
1. Succession et dissension : l'héritage de l'analytique existentielle.....	12
2. Traduttore, traditore.....	17

II. GLISSEMENT THÉMATIQUE : LE PROJET D'UNE ONTO-ANTHROPOTECHNIE..... 17

A. La question de la technique : une approche métaphysique.	20
1. Éclaircissement de l'objet de recherche.....	20
2. Unité formelle et multiplicité concrète.	21
3. L'impropre de l'homme.....	23
B. Contextualisation phénoménologique.	25
1. Mise en jeu.....	28
2. Déroulé de la discussion.	30

<u>α. UNE LECTURE PAR LES FONDAMENTAUX : L'OBJET DE LA TECHNIQUE.</u>	<u>32</u>
---	-----------

I. LE PARADIGME DE L'INSTRUMENT ET DE L'ORGANE..... 35

A. Réflexion introductive contre une conception instrumentale de la technique.	35
1. Une transparence insolite.....	35
2. Nos objets sont nous.	38
B. Cet objet qui se détache de l'organisme.	44

1. De la main et du geste.....	47
<i>a. La leçon d'Anaxagore.....</i>	47
<i>b. La leçon de Protagoras.....</i>	51
2. Porter l'ustensilité.....	56
<i>a. L'organisation, cause motrice.....</i>	57
<i>b. L'ustensilité, cause formelle.....</i>	61
<i>c. Les facultés organiques.....</i>	64
II. UNE THÉORIE TRANSVERSALE DE LA CHOSE À L'OBJET.....	71
A. L'étant, ou les choses mondaines.....	72
1. De la chose à l'outil.....	72
<i>a. Qu'est-ce qu'une chose ?.....</i>	72
<i>b. De cette chose qui est outil.....</i>	75
2. L'util, ou l'ustensilité du monde.....	78
<i>a. L'util messenger, des renvois aux conjointures.....</i>	78
<i>b. L'util inutile, une confrontation à la présence.....</i>	81
3. Semblance et dissemblance d'Heidegger à Simondon.....	86
<i>a. Le cas de l'Horloge.....</i>	86
<i>b. Séparation et réunion.....</i>	90
B. L'objet technique, ou les choses humaines.....	94
1. À la source d'un objet.....	95
<i>a. L'origine lafittienne des enjeux.....</i>	95
<i>b. La genèse du devenir technique.....</i>	103
2. La question de l'objet technique.....	107
<i>a. Le devenir, entre causalité et hylémorphisme.....</i>	107
<i>b. La concrétisation, entre acte et puissance.....</i>	112
<i>c. Le milieu, entre association et hypertélie.....</i>	118
III. UNE ÉTUDE DU MODE D'EXISTENCE DES BIO-OBJETS.....	126
A. Les technosciences : paternité d'un nouvel objet philosophique.....	127
1. Heidegger et l'« invention » des technosciences.....	127
2. La techno-science de Gilbert Hottois.....	129
3. Un objet-frontière entre <i>episteme</i> et <i>technè</i>	130
B. Le bio-objet : filiation d'un nouvel objet artificiel.....	134
1. Incorporation et disparition.....	134
2. Au cœur de l'hypertélie.....	142

β. ÉBAUCHE D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA SPHÈRE HUMAINE : TEMPORALITÉ ET SPATIALITÉ TECHNIQUES. 151

I.POUR UN MÉNAGEMENT DU MILIEU HUMAIN. 156

- A. Le *Wohnen* heideggérien. 161
 - 1. Construire Bâtir, Habiter Ménager. 163
 - 2. Géométrie de l'espace et du monde. 165
 - 3. L'habiter technique. 170
- B. L'*Umwelt* uexküllien. 175
 - 1. La bulle de la tique. 175
 - 2. La clairière du soleil. 186
- C. La *positionalität* plessnerienne. 200
 - 1. Une critique de la divergence. 202
 - 2. L'ex-centricité technique. 212

II.POUR UN ÉVOLUTIONNISME ÉPISTÉMIQUE DU TEMPS TECHNIQUE. 216

- A. Les modes de la connaissance technique. 218
 - 1. L'*Homo Faber* et l'intention créatrice. 218
 - a. *Les modes de la connaissance.* 219
 - b. *Imagination et invention.* 223
 - c. *L'intention technique.* 228
 - 2. Circulation de l'objet technique. 232
 - a. *Usure et usage.* 232
 - b. *Mouvement et potentia.* 234
- B. L'évolutionnisme continuiste de la technique. 238
 - 1. L'organe reproducteur du couteau. 239
 - 2. L'illusion de la ligne droite. 244

γ. CRITIQUES DES RUPTURES : UNE PENSÉE DU CONTINUISME TECHNIQUE. 257

I.LA TECHNIQUE, UNE MENACE ONTOLOGIQUE ? 258

- A. Altération du milieu : le dépôt du monde. 260
 - 1. La crise de l'habiter. 260
 - 2. L'étendue du monde. 262

3. Pré-positionnement du dispositif.....	269
4. Des productions et provocations techniques.....	280
B. Altération du temps : un progrès régressif.	287
1. Évolution du progrès ou progrès de l'évolution ?.....	287
2. Qu'est-ce qu'une machine ?	291
II. DE L'HUMANISME AU TRANSHUMANISME, PASSAGE OU RUPTURE ?	302
A. La « nature humaniste » et ses tentatives.	303
1. Entre question philosophique et normalisation éthique.....	303
<i>a. Définition ontologique : condition humaine et Dasein.....</i>	<i>304</i>
<i>b. Définition éthique : nature humaine et normes.</i>	<i>309</i>
2. Imaginaires humanistes et imaginaires techniques.....	319
<i>a. Tentatives de recentrement : humanisme et humanitas.</i>	<i>320</i>
<i>b. L'humanisme en symboles, entre langage et technique.....</i>	<i>324</i>
B. Production, évolution et engendrement de l'humain.	326
1. La domestication anthropologique.....	328
2. L'évolution au prisme de la sélection naturelle : mutation et réversion.....	331
3. L'évolution au prisme de la sélection culturelle : continuité et éducation.	339
C. En explosant l'horizon humaniste : la domestication technique.	342
1. L'Interdit technologique de la sphère culturelle.....	344
<i>a. L'objet livre.....</i>	<i>345</i>
<i>b. Culture et technique : vers une synthèse de l'humain.</i>	<i>349</i>
2. Au-delà de l'humanisme : les traces d'une situation technogène.....	352
3. L'imaginaire technique est-il humaniste ?.....	356
<i>a. Parquer l'humain.....</i>	<i>357</i>
<i>b. Formuler son signe.</i>	<i>359</i>
δ. VARIATIONS FORMELLES D'UNE HUMANITÉ TECHNIQUE : LES STRUCTURES FINIES.	370

I. L'IMAGINAIRE TECHNIQUE ET SES AVATARS TRANSHUMANISTES, UNE INTRODUCTION.....	373
A. Origines et concrétisations du concept.	373
1. Ascendances et héritages.....	375
2. Humanisme et Transhumanisme.....	379

B.	Le transhumanisme en relief.	382
1.	Transhumanismes et Transhumanisme.....	382
2.	Posthumanismes et Transhumanisme.....	386
	<i>a. Un posthumanisme critique.</i>	387
	<i>b. Un posthumanisme eschatologique.</i>	389
3.	Politique et Transhumanisme.	391
II.LE CORPS SCINDÉ, DU DUALISME CLASSIQUE À L'HYBRIDATION TECHNOLOGIQUE. ...		399
A.	Du corps tombeau au corps vécu.	399
1.	Considérations anthropologiques du dualisme corps-esprit.	402
2.	Anatomie phénoménologique du corps propre.	407
	<i>a. Une structure a priori.</i>	409
	<i>b. L'expérience de l'être-au-monde.</i>	411
	<i>c. La Chair holistique.</i>	416
B.	Des sutures médicales aux prothèses anthropotechniques.	421
1.	Extensivité de la médecine et intensivité de l' <i>human enhancement</i>	423
	<i>a. Délestage d'une santé normative.</i>	424
	<i>b. Résistance de l'human enhancement.</i>	428
	<i>c. La prothèse, objet technique en statut de transit.</i>	432
2.	Réappropriations anthropotechniques d'une espèce technicienne.....	441
	<i>a. Esquisses d'anthropotechnies transhumanistes.</i>	445
	<i>b. Nos imaginaires anthropotechniques.</i>	449
III.LE TEMPS INFINI, D'UN ÊTRE-VERS-LA-MORT EN QUÊTE D'IMMORTALITÉ.....		462
A.	Contempler la maladie : un transhumanisme de la finitude.	462
1.	Cette mort in-humaine.	464
	<i>a. L'impensé de la vie.</i>	464
	<i>b. Une maladie évolutionnaire.</i>	466
2.	Esquisses transhumanistes d'un être pérenne.	470
	<i>a. Amortalité biologique et immortalité virtuelle.</i>	470
	<i>b. Ce corps manifestant.</i>	475
B.	Contempler le temps : une phénoménologie de la finitude.	479
1.	L'horizon du temps fini.	479
	<i>a. Un négativisme de la négativité.</i>	479
	<i>b. Une ontologie du temps originel.</i>	482
2.	Ergo sum moribundus.....	484

<i>a. La mort native</i>	484
<i>b. L'angoisse native</i>	488

**ε. IMAGINAIRES ESCHATOLOGIQUES ET TECHNIQUES : LE GRAND RÉCIT
TRANSHUMANISTE.** 499

I.L'ARGILE TRANSHUMANISTE : ENTRE RELIGION, MYTHE ET HERMÉNEUTIQUE..... 504

A. Dans le sillage des mythes gréco-antiques.	514
1. L'anthropogonie prométhéenne.....	517
2. Une métapoétique de la solarité.....	521
3. Pour ignifier le temps humain.....	533
B. Les fabrications dédaléennes.	539
1. La démiurgie lunaire.....	539
2. Contre la chute d'Icare.....	542

II.D'UNE ONTOLOGIE DU RELIGIEUX À LA MÉTAPHYSIQUE DE LA TECHNIQUE..... 549

A. L'apothéose transhumaniste : entre théodicée et théogonie.	549
1. Le lieu apothéotique, de Chardin à Kurzweil.	551
2. Le corps élevé, du soma psukikon au soma pneumatikon.	564
B. La transcendance transhumaniste : du statut métaphysique de la technique.	570
1. La transcendance par l'artefact.....	572
2. La transfiguration du cyborg.	575
<i>a. De multiples visages</i>	575
<i>b. La bulle organique, une serre humaine</i>	580
C. L'eschatologie transhumaniste : des contingences arborescentes.	587
1. Le temps des futurs possibles.	587
2. L'interpellation optimiste.	595
<i>a. Une technophilie évolutionniste</i>	595
<i>b. Le cas de la Transcendance Noire</i>	602

CLÔTURE.	612
ÉCLAIRCIE.	621
ANNEXES.	622
BIBLIOGRAPHIE.	650
TABLE DES MATIÈRES.	680