



CLASSIQUES
GARNIER

GOFFI (Jean-Yves), « Aux origines contemporaines du transhumanisme. Julian Huxley et Fereidoun M. Esfandiary », *Éthique, politique, religions*, n° 6, 2015 – 1, *Le Transhumanisme*, p. 17-32

DOI : [10.15122/isbn.978-2-8124-4840-9.p.0017](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-8124-4840-9.p.0017)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2015. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

GOFFI (Jean-Yves), « Aux origines contemporaines du transhumanisme. Julian Huxley et Fereidoun M. Esfandiary »

RÉSUMÉ – À travers certains textes fondateurs du transhumanisme contemporain deux tendances extrêmement différentes de ce mouvement se distinguent : la conscience d'être responsable d'une évolution à venir, dont les traits restent encore à préciser ; l'aspiration libertaire à réaliser de façon ludique toutes sortes de possibilités. Cet article suggère que ces deux tendances restent extérieures l'une à l'autre et ne peuvent réellement faire l'objet d'une synthèse.

MOTS-CLÉS – transhumanisme, évolution, naturalisme, anthropologie, eugénisme

ABSTRACT – “On the Contemporary Origins of Transhumanism: Julian Huxley and Fereidoun M. Esfandiary”. A close reading of some important early texts of contemporary transhumanism reveals two very different trends within this movement : an awareness of being responsible for a future evolution of humanity, whose traits have not yet been defined; a playful, libertarian aspiration to realize a wide range of possibilities. This article suggests that these two trends remain independent of each other and cannot be reconciled.

KEYWORDS – transhumanism, evolution, naturalism, anthropology, eugenics

AUX ORIGINES CONTEMPORAINES DU TRANSHUMANISME

Julian Huxley et Fereidoun M. Esfandiary

Bien que le transhumanisme soit souvent présenté comme un mouvement unanime et indifférencié, il est marqué par des oppositions très fortes qui se sont manifestées dès le début de sa très courte histoire. On se propose de montrer ici comment Julian S. Huxley et Fereidoun M. Esfandiary, deux grands noms des premiers écrits transhumanistes, conçoivent de façon très différente, sans doute même irréconciliable, la mutation anthropologique que représente, à leurs yeux, le transhumanisme dont ils s'attachent à constituer la théorie et la pratique. Il ne s'agit donc pas de faire apparaître une convergence entre ces deux auteurs, ni de montrer en quoi ils sont comparables, tout bien considéré. On soutiendra plutôt la thèse selon laquelle, tout bien considéré, ils ne sont pas comparables : ils indiquent deux orientations distinctes (ou deux pôles, si l'on préfère cette métaphore) du transhumanisme. Bien entendu, certains éléments sont communs aux deux démarches : si tel n'était pas le cas, il n'y aurait aucune raison de rapprocher ces auteurs. Mais tout rapprochement ne justifie pas pour autant une comparaison. Ici, les éléments communs restent trop généraux pour qu'une comparaison soit pertinente : ils consistent à affirmer ou à suggérer qu'il n'y a pas d'essence de l'être humain à préserver parce que l'humanité n'est pas quelque chose de donné, mais un chantier perpétuellement ouvert ; à insister sur les descriptions en termes de devenir et de processus plutôt qu'en termes d'états stables ; à relever les insuffisances des conceptions du monde traditionnelles dès lors qu'il s'agit de penser les conséquences intellectuelles et morales du développement des sciences et des avancées des techniques. Ce sont des lieux communs rhétoriques (on est presque tenté d'écrire : « des éléments de langage ») tellement répandus qu'ils ne permettent sans doute pas de discriminer entre des auteurs qui se

réclament du transhumanisme et des auteurs qui ne s'en réclament pas ; à plus forte raison ne permettent-ils pas de discriminer entre des auteurs à l'intérieur de la mouvance transhumaniste.

Sir¹ Julian S. Huxley (1887-1975) est le petit fils de Thomas H. Huxley, le « bouledogue de Darwin ». Il est le frère d'Aldous L. Huxley, l'auteur bien connu de *Brave New World* et le demi-frère de Sir Andrew F. Huxley (prix Nobel de biologie, 1963). Lui-même est un universitaire, biologiste de formation, qui a participé à l'élaboration de la théorie synthétique de l'évolution (il semble d'ailleurs qu'il soit l'inventeur de l'expression). Vulgarisateur de talent, il a joué un rôle important dans différentes instances nationales et internationales : il a été, par exemple, le premier directeur de l'UNESCO qu'il a puissamment contribué à créer. Il a présidé en 1952 le congrès fondateur de « The International Humanist and Ethical Union » (IHEU) et a été le président de la branche britannique de cette organisation en 1963². J. Huxley était également un partisan convaincu de l'eugénisme³, mais non du darwinisme social comme on lit souvent sur les sites où l'on combat la « culture de la mort », selon une rhétorique bien connue. Dans le présent contexte, on retiendra que c'est lui qui semble avoir mis en circulation le terme « transhumanisme ». « Transhumanism », en effet, est le titre d'un essai au sein d'un recueil intitulé *New Bottles for New Wine*⁴. On considérera que ces essais constituent un tout, au sein duquel on trouve des thèses permettant de préciser le cadre au sein duquel s'élabore l'anthropologie transhumaniste de J. Huxley.

En premier lieu, on a affaire à un naturalisme explicitement revendiqué comme tel : « L'homme ne se tient pas au-dessus de la nature

1 Il a en effet été élevé au rang de Knight Bachelor en 1958.

2 L'IHEU est une confédération qui regroupe des organisations de libres penseurs, d'athées, de rationalistes, de sceptiques et de laïcs du monde entier, se réclamant de l'humanisme. L'humanisme est défini de la façon suivante : « L'humanisme est une attitude existentielle (*Life Stance*) démocratique et éthique affirmant que les êtres humains ont le droit et la responsabilité de donner sens et forme à leur propre vie. [...] Il se démarque du théisme et n'accepte aucune conception surnaturelle de la réalité ». Déclaration minimale de l'IHEU sur l'humanisme, <http://iheu.org/humanism/what-is-humanism/>, consulté le 15 novembre 2014, tr. J.-Y. Goffi.

3 Ce que sa biographie sur le site de la British Humanist Association ne mentionne pas. <https://humanism.org.uk/humanism/the-humanist-tradition/20th-century-humanism/sir-julian-huxley/>, consulté le 15 novembre 2014.

4 Londres, Chatto and Windus, 1957.

en s'opposant à elle ; il en fait partie »¹. Le terme « naturalisme » est susceptible d'être interprété en multiples façons ; on parlera, ainsi, de naturalisme ontologique, méthodologique, religieux, éthique, esthétique, etc. Il s'agit ici, comme on pouvait s'y attendre, d'un naturalisme évolutionniste. La formule qui vient d'être citée, en effet, est introduite par une analyse tendant à montrer que la nature est un processus universel d'évolution qui inclut aussi les êtres humains ; en ce sens, J. Huxley défend une conception unitaire de la nature². Mais que faut-il entendre, au juste, par évolution ? Là encore, la réponse est parfaitement explicite :

[...] nous définissons l'évolution comme un processus d'auto-transformation qui opère de lui-même et qui, tout en suivant son cours, fait venir à l'être une plus grande variété de niveaux d'organisation, toujours plus élevés³.

On remarquera que l'évolution est ici présentée comme un principe cosmique absolument universel, ne s'appliquant pas aux seuls êtres vivants. Par conséquent J. Huxley pense être en mesure de discerner trois niveaux d'organisation ayant émergé successivement au cours de l'évolution, qu'il appelle des phases précisément à cause de leur caractère essentiellement diachronique. La phase cosmologique ou inorganique est caractérisée par un rythme de changement excessivement lent : elle ne se manifeste que par des interactions physiques ou chimiques simples et ne va pas au-delà d'un niveau d'organisation plutôt rudimentaire. La phase biologique ou organique est marquée par le fait qu'apparaît la matière vivante, capable de varier lorsqu'elle se reproduit de sorte que sa transformation au cours du temps prend la forme de la sélection naturelle ; son rythme de changement est plus rapide et le niveau d'organisation auquel elle peut prétendre est plus élevé. Certains vivants, en effet, agissent en retour sur l'environnement inorganique qui est le

1 "Knowledge, Morality and Destiny" in *New Bottles for New Wine*, *op. cit.*, p. 259, tr. J.-Y. Goffi.

2 Il affirme ainsi défendre un « monisme unitaire, opposé à toute forme de dualisme, que ce soit le dualisme entre le naturel et le surnaturel, entre le corps et l'esprit, entre le réel et l'idéal ou entre la matière et l'esprit », « Man's Place and Role in Nature » in *New Bottles for New Wine*, *op. cit.*, p. 57, tr. J.-Y. Goffi.

3 *Ibid.*, p. 43, tr. J.-Y. Goffi. Il y a certainement une ressemblance avec la caractérisation de l'évolution proposée par H. Spencer : « [...] pendant l'évolution, la matière passe d'une homogénéité indéfinie et incohérente à une hétérogénéité définie et cohérente et le mouvement conservé subit une transformation semblable », *Les Premiers Principes* (tr. fr. M. Guymiot), Paris, Alfred Costes, 1920, p. 370.

leur ; en outre, ils manifestent une activité mentale inconnue pendant la phase précédente. Dans la phase psycho-sociale, les mêmes procédés que l'on voit à l'œuvre dans la phase biologique continuent d'opérer, à ceci près qu'ils concernent l'esprit et ses productions : on ne peut donc plus parler de sélection naturelle, mais d'« évolution culturelle, reposant sur l'expérience cumulative »¹. Le rythme du changement y est très rapide et l'action en retour des acteurs de cette phase (les êtres humains) sur les éléments ayant émergé au cours des phases précédentes est particulièrement importante. J. Huxley résume tout ceci d'une formule :

Au cours de la phase psycho-sociale, les activités mentales sont plus importantes que les activités matérielles².

Il vaut la peine de relever que J. Huxley comprend le terme « esprit » de façon très généreuse, de telle sorte qu'il englobe aussi bien l'expérience et l'activité conscientes, les produits de l'intellect rationnel et de l'imagination, les croyances et les attitudes tributaires des émotions, les expériences mystiques, les actes rituels symboliques et les savoir-faire techniques, sans oublier tout ce qui renvoie à l'art et à l'esthétique. En bref, on ne saurait s'en tenir, selon lui, à une interprétation strictement intellectualiste de l'esprit. Tel est du moins le sens de l'hommage qu'il rend à St John Mivard (en fait : St. George Jackson Mivart) et au Père Teilhard du Chardin (en fait : Pierre Teilhard de Chardin, S.J.) deux biologistes catholiques qui ont tenté, avec un succès plutôt mitigé, de réconcilier la théorie de l'évolution avec les dogmes de leur Église. Il souligne tout particulièrement la portée heuristique de la distinction teilhardienne entre biosphère et noosphère, distinction qui recoupe, évidemment, celle entre phase biologique-organique et phase psycho-sociale.

Ce qui vient d'être décrit à gros traits, c'est un processus saisi en extériorité, à travers les différentes phases qu'il manifeste. Mais, si on mobilise la vénérable perspective de la puissance et de l'acte, on peut envisager les choses de façon assez différente ; selon les propres termes de J. Huxley :

Si on aborde les choses de façon quelque peu différente, le processus de l'évolution, à travers toutes ses phases, peut être envisagé comme une tendance

1 *Ibid.*, p. 44, tr. J.-Y. Goffi.

2 *Ibid.*, trad. fr. J.-Y. Goffi.

de ce qui est potentiel vers l'acte, comme la réalisation ou l'accomplissement de possibilités inhérentes¹.

Or, selon lui, les potentialités évolutives qui se sont manifestées au cours de la phase biologique-organique sont, pour l'essentiel, réalisées et n'offrent plus de perspectives de développement ultérieur : « [...] les possibilités d'un développement majeur dans les propriétés matérielles et physiologiques de la matière capable de se reproduire elle-même ont été épuisées (*exhausted*) »². On devine, dès lors, ce que va être la suite de la démarche de J. Huxley : puisque l'évolution ne saurait, par définition, s'arrêter, attendu qu'elle est coextensive au cours de l'univers, mais que les potentialités du moment biologique-organique se sont toutes déployées, de telle sorte qu'un développement majeur n'est plus envisageable dans le cadre de cette phase, c'est la phase psycho-sociale qui va porter et accomplir les possibilités inédites. C'est, comme on l'a déjà mentionné, l'homme qui est l'acteur essentiel de cette phase. C'est donc lui qui va y prendre en charge l'évolution, ce que J. Huxley expose sur le mode grandiose aussi bien que prosaïque. Sur le mode grandiose, il déclare qu'après une évolution qui s'est jouée sur des millions d'années, l'univers commence enfin à prendre conscience de lui-même, à parvenir à l'intelligence de son histoire passée et de son futur possible, cette prise de conscience cosmique s'opérant dans un fragment minuscule de lui-même, chez quelques êtres humains. Sur le mode prosaïque, il confie que tout se passe comme si l'homme avait brusquement été nommé directeur général d'une très grosse affaire, la plus grosse de toutes, en réalité, l'affaire de l'évolution, cette nomination qu'il lui est impossible de refuser s'étant faite sans avertissement et sans préparation et, au demeurant, sans son accord. Entre ces deux registres, on va trouver l'affirmation plus sobre selon laquelle la nouvelle compréhension de l'univers, ébauchée depuis un siècle³ par des psychologues, des biologistes, des scientifiques, des archéologies, des anthropologues et des historiens, « [...] a défini la responsabilité et la

1 « Knowledge, Morality and Destiny », *New Bottles for New Wine*, *op. cit.*, p. 250, tr. J.-Y. Goffi.

2 « Man's Place and Role in Nature », *Ibid.* p. 47, tr. J.-Y. Goffi. Selon J. Huxley, c'est au cours du Pliocène que cet épuisement s'est accompli.

3 L'ouvrage où figure l'essai "Tranhumanism" ayant été publié en 1957, il est difficile de ne pas voir en cette chronologie une allusion à *L'Origine des Espèces* de Darwin.

destiné de l'homme, à savoir d'être un agent pour le reste du monde dans la tâche consistant à réaliser aussi complètement que possible les potentialités inhérentes à celui-ci »¹.

Comment l'être humain va-t-il pouvoir s'acquitter de cette tâche cosmique ? Afin de répondre à cette question, il faut comprendre ce qui fait la différence entre les phases 1 et même 2 de l'évolution, et la phase 3 d'autre part. Car là où les deux premières phases mettent directement en œuvre les processus de l'évolution naturelle, la phase trois procède par transmission et transformation de la tradition. Comme le dit J. Huxley :

Cette méthode de communication par concepts et symboles a apporté un mécanisme supplémentaire de transmission du patrimoine (*inheritance*), impliquant la transmission cumulative de l'expérience acquise. Elle a rendu possible un type de transformation évolutionniste bien plus rapide et, à maints égards, bien plus efficace ; nous pouvons le qualifier d'évolution culturelle².

Puisque les êtres humains sont cette partie du processus cosmique déjà devenu conscient de lui-même et le devenant toujours plus, leur tâche devant l'histoire de l'univers ne consistera en rien d'autre qu'en la réalisation toujours plus approfondie de leurs potentialités et ceci aussi bien chez l'individu que dans la communauté ou même dans l'espèce. On dira quelques mots pour éclaircir ce point, mais on insistera d'abord sur un point crucial, sans lequel tout ce qui vient d'être expliqué ne serait encore qu'un géométral auquel la perspective fait défaut : le transhumanisme repose sur un décentrement radical. Là où nous avons spontanément tendance à supposer les individus, leurs communautés et même l'espèce comme des entités données une fois pour toutes et à nous demander ensuite comment nous pourrions développer leurs capacités, les transhumanistes partent des potentialités qui sont celles des individus, des communautés et même de l'espèce et se demandent comment nous pourrions nous hausser jusqu'à ces potentialités puis, d'un même geste, se demandent comment nous pourrions aller au delà. L'homme est ainsi à la fois le prophète et le pionnier³ de la réalité à venir : prophète il parle au nom du futur de telle sorte que la nature humaine dont il est le pionnier n'est pas un domaine

1 "Tranhumanism", *New Bottles for New Wine*, *op. cit.*, p. 13, trad. J.-Y. Goffi.

2 « Man's Place and Role in Nature », *ibid.*, p. 47, trad. J.-Y. Goffi.

3 Ces deux termes sont employés par J. Huxley lui-même : « Knowledge, Morality and Destiny », *ibid.*, p. 261.

stable indiquant des normes à respecter et des limites à ne pas franchir : c'est le possible qui devient la norme de ce qui est effectif, c'est par rapport à ce qui n'est pas encore que nous devons évaluer ce qui est (encore) là¹. Concrètement, et c'est là qu'on mesure l'ampleur du contre-sens de ceux qui font de J. Huxley un partisan du darwinisme social, les limitations qui sont actuellement les nôtres peuvent déjà être surmontées par la création d'un environnement social plus favorable. La laideur et la misère urbaines en seraient bannies ; on se préoccuperait de la qualité et plus seulement de la quantité des gens² ; on y développerait autant que possible l'éducation, le savoir et les jouissances intellectuelles qu'il procure, qui sont des fins en soi ; on y favoriserait tout ce qui va dans le sens de la profondeur et de l'intégrité de la vie intérieure. Au total, la dimension transhumaine dont parle J. Huxley s'exprime dans une formule qui reste tout de même assez ambiguë. Insistant sur le fait que l'humanité, c'est-à-dire ici l'ensemble des êtres humains, peut se transcender, non pas de façon sporadique ainsi qu'elle l'a fait jusqu'ici à travers la figure de tel ou tel individu génial, mais comme humanité en tant que telle, dans son entièreté, il veut donner un nom à cette nouvelle croyance ; il propose alors :

Peut être que *transhumanisme* fera l'affaire : l'homme restant l'homme, mais se transcendant lui-même par la réalisation de nouvelles possibilités de sa nature humaine et de nouvelles possibilités pour celle-ci (*by realizing new possibilities of and for his human nature*)³.

Transcender ici, c'est aller au-delà des limitations qui existent actuellement par la réalisation de possibilités inédites à ce jour, mais qui restent les

1 À cet égard, même le transhumanisme posé et raisonnable d'un J. Huxley est porteur d'une dimension utopique, si l'on admet, avec H. Jonas qu'un caractère absolument essentiel de l'utopie se trouve non dans le contenu narratif des descriptions d'une utopie réalisée (cela se passe sur une île normalement inaccessible ; des savants bienveillants sont au pouvoir, etc.) mais dans la priorité donnée au ne-pas-être-encore sur le déjà là (H. Jonas, *Le Principe Responsabilité*, trad. fr. J. Greisch, Paris, Cerf, 1990, p. 287-297).

2 Cela peut se comprendre de deux façons au moins. D'une part, cela peut signifier qu'on ira au-delà des vues de la politique de puissance qui ont été celles des États à ce jour, lesquels s'intéressent seulement à une population nombreuse comme moyen d'occuper et d'accroître leur espace vital ; d'autre part, cela peut signifier qu'on cherchera à faire venir à l'existence moins d'êtres humains, mais en meilleure santé et dotés de plus de capacités, ceci grâce à un contrôle des naissances plus rationnel, couplé à de mesures eugéniques plus efficaces.

3 "Tranhumanism", *New Bottles for New Wine*, *op. cit.*, p. 17, trad. J.-Y. Goffi.

possibilités d'une nature conservant la plupart des caractéristiques d'une essence, même si l'éventualité de réaliser des possibilités inédites pour cette nature humaine est envisagée. Dès lors, ce qu'indique le « trans » de tranhumanisme, n'est pas la volonté d'aller au-delà d'une nature donnée comme humaine ; il exprime plutôt l'idée que la conscience humaine s'inscrit sur fond d'évolution, qu'elle est un fragment d'une évolution qui jusqu'alors a agi sur elle, mais qu'elle peut désormais maîtriser et orienter.

On ne trouve pas cette ambiguïté, ni cette hésitation, chez Fereidoun M. Esfandiary : à maints égards, celui-ci est beaucoup plus radical que J. Huxley. Deux exemples le montreront. On l'a vu, J. Huxley manifeste une certaine déférence envers des scientifiques-essayistes s'inscrivant aux marges du catholicisme. Mais, de façon plus générale, il reconnaît une dimension religieuse dans sa propre démarche. Voici comment : de toute évidence, le concept d'un dieu personnel lui est étranger et il adopte une attitude quasi-éliminativiste à cet égard :

Dieu est une hypothèse construite par l'homme pour l'aider à comprendre ce qui fait le sens de l'existence (*what existence is all about*)¹.

Mais cette négation d'un Dieu personnel et du surnaturel en général² ne le conduit pas à rejeter toute religion : il considère comme allant de soi que l'homme a toujours attaché de l'importance à sa destinée, c'est-à-dire à sa place et à son rôle dans l'univers. Il exprime cette évidence par une formule organiciste-fonctionnaliste : toutes les sociétés à ce jour ont développé des organes destinés à affronter ces problèmes. Il peut alors affirmer, ce qui ne devrait guère surprendre le lecteur :

Tous ces organes sociaux voué à la destinée peuvent, je pense, être rangés à juste titre dans la rubrique des religions³.

1 "The New Divinity", *Essays of an Humanist*, Londres, Chatto & Windus, 1964, p. 221, trad. J.-Y. Goffi.

2 C'est une véritable constante dans sa pensée puisqu'on la trouve déjà dans *Religion without Revelation*, de 1927. « Je rejette la croyance en un dieu personnel, quel que soit le sens que l'on confère ordinairement à cette expression », *Religion without Revelation*, Londres, Watts & Co., 1941 [1927], p. 7, trad. J.-Y. Goffi. Une note explique ce que J. Huxley entend par « dieu personnel » : il s'agit d'un dieu doté d'une nature et de traits mentaux analogues à ceux d'une personne, mais d'un niveau supérieur ou même d'une force ou d'une existence à la fois surnaturelle et spirituelle.

3 "Evolutionary Humanism", *New Bottles for New Wine*, *op. cit.*, p. 280, trad. J.-Y. Goffi.

Cette rubrique est, on s'en doute, particulièrement accueillante puisque l'on va y trouver les rites de la fertilité du néolithique, le communisme dans sa version stalinienne, ainsi que le culte vaudou en Haïti et le catholicisme¹. On ne trouve rien de tout cela chez F.-M. Esfandiary qui professe le plus parfait mépris à l'endroit de la religion : selon lui, la religion n'est qu'un système archaïque de croyances superstitieuses, qui n'exige de ceux qui y adhèrent qu'une soumission et une révérence puériles.

Par ailleurs, comme on l'a vu, J. Huxley semble estimer que certaines données de la nature humaine constituent un cadre indépassable dont une nature humaine, même transcendée ne saurait s'affranchir. Sans doute l'espèce humaine² est au seuil d'une nouvelle forme d'existence. Mais lorsqu'il s'agit d'exprimer ce que cette existence aura d'inédit, J. Huxley assure qu'elle sera aussi différente de la nôtre que la nôtre l'est de celle de l'homme de Pékin. Toutefois, l'homme de Pékin, comme représentant de l'espèce *Homo Erectus* est un animal et l'on peut supposer que l'homme, même transcendé, restera un animal. F.-M. Esfandiary est beaucoup plus radical en ce sens qu'il envisage sans sourciller la possibilité de « dés-animaliser » l'être humain, c'est-à-dire de « remplacer nos organes animaux et [autres] parties du corps par des implants insensibles à la douleur (*painfree*) qui ne seront plus faits de chair. Toutes les parties qui facilitent (*enhance*) une évolution rapide, nous les garderons. On peut se dispenser du reste »³. De ce point de vue, il ne fait que reprendre à son compte de façon particulièrement véhémement une liberté à laquelle les partisans du transhumanisme attachent le plus grand prix : celle de se modifier soi-même, y compris dans son apparence physique et dans sa dotation biologique, selon ses propres désirs⁴.

1 Bien entendu, le transhumanisme lui-même doit être considéré comme une religion, pour autant qu'il est l'expression la plus achevée de la compréhension de la place et du rôle de l'homme dans l'univers. C'est une religion destinée à englober les religions qui l'ont précédé et à leur donner une forme ultime.

2 J. Huxley parle bien d'espèce humaine (*human species*) et non de genre humain, conformément aux habitudes de son temps.

3 *Telespheres*, New York, Popular Library, 1977, p. 169. Il est certain que des propos de ce genre peuvent expliquer la confusion entre les deux sens du terme « posthumain » dont il a été fait état dans l'introduction du hème de ce numéro : l'être humain ainsi transformé évoque le cyborg cher à D. Haraway. Mais pour celle-ci, le cyborg est avant tout une métaphore de ce que nous sommes déjà, pas une étape évolutive encore devant nous.

4 Sur cette question, on peut consulter l'excellent exposé de R. Ranisch "Morality (of Transhumanism and Posthumanism)", Robert Ranisch & Stefan Lorenz Sorgner (eds),

Le constructivisme est, si l'on ose s'exprimer ainsi, la marque de fabrique du transhumanisme ; mais il présente des degrés. Avec F.-M. Esfandiary on a affaire à une version particulièrement audacieuse de constructivisme. Quelques mots sur le personnage, car c'en est un. C'est le fils d'un diplomate iranien, né à Bruxelles en 1930. Il a étudié à Jérusalem, dans un collège jésuite, en Grande-Bretagne et aux États-Unis. Il a fait partie de l'équipe de basket-ball iranienne aux Jeux Olympiques de Londres en 1948 et a travaillé deux ans aux Nations Unies, à la Commission de Conciliation pour la Palestine. Il a ensuite émigré aux États-Unis où il a publié des nouvelles¹ et de nombreux articles de journaux. Il a organisé un séminaire où il enseignait la philosophie « futuriste » à la New School for Social Research (1969-1977) puis à l'UCLA Extension (1979-1981)². Son statut est, en un sens, encore plus marginal que celui de J. Huxley : ce dernier est un universitaire ayant un peu trop pratiqué l'intervention dans le débat d'idées selon les critères admis par la communauté savante (et ayant joué un rôle un peu trop voyant dans la science administrée) ; F.-M. Esfandiary est un touche à tout talentueux, qui n'a jamais bénéficié d'une réelle reconnaissance académique. En 1988, il a fait officiellement changer son nom de famille en FM-2030. Il est mort en 2000 ; son corps, cryonisé, est conservé à Scottsdale, Arizona, à l'Alcor Life Extension Foundation, dans l'attente d'une éventuelle réanimation. On lui prête toutes sortes d'aphorismes destinés à mettre en évidence le caractère d'étrangeté de sa démarche. Il est l'auteur, sous le nom de FM-2030, d'un ouvrage, *Are you a Transhuman?*³, où il se propose d'aider, de façon interactive, le lecteur à améliorer son rythme de croissance personnelle et à faire son entrée dans l'âge des transhumains, un stade au-delà de l'humain. Ce livre est le moins inconnu de ceux qui ont entendu parler du transhumanisme et on s'intéressera plutôt à la trilogie : *Optimism One*, *Up-Wingers. A Futurist Manifesto* et *Telespheres*⁴. On considérera, en effet, que *Are you*

Post- and Transhumanism: An Introduction, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2014, p. 149-172.

1 Deux d'entre elles ont été traduites en français.

2 L'UCLA Extension dépend de l'UCLA et est spécialisée dans la formation continue. Tous ces éléments bibliographiques sont ceux donnés par la page de la bibliothèque publique de New York qui décrit les archives Esfandiary : <http://archives.nypl.org/mss/4846>, consulté le 20 novembre 2014.

3 New York, Warner Books, 1989.

4 *Optimism One*, New York, Popular Library, 1978 [1970] ; *Up-Wingers. A Futurist Manifesto*, New York, Popular Library, 1977 [1970] ; *Telespheres*, New York, Popular Library, 1977.

a Transhuman? est à ces trois ouvrages ce qu'un résultat est au processus qui y a conduit.

Auteur de nouvelles, F. M. Esfandiary s'intéresse à l'art d'écrire. Il est d'avis que, mus par un sentiment d'insécurité, les écrivains sur-écrivent, persuadés qu'ils sont que l'importance d'un ouvrage est proportionnelle à son volume. Pour sa part, il estime qu'un ouvrage de plus de deux cents pages ne vaut pas la peine d'être lu. Les auteurs pertinents sont ceux qui synthétisent ; par ailleurs, les seuls que l'on peut considérer comme des lecteurs authentiques sont ceux qui prélèvent à la surface (il emploie l'expression « skimmers »)¹. Cet éloge de la superficialité a un sens très précis, puisqu'il s'agit de se mettre à l'unisson de la fluidité qui est le fond ultime de toute existence. Il se traduit, en tout cas, par la suppression complète de certains signes typographiques, les virgules et les points-virgules par exemple, au profit des tirets longs (qui indiquent que des termes sont interchangeable ou se renforcent mutuellement) ou des barres obliques (qui indiquent généralement que les termes séparés par ce signe constituent une totalité). Les textes ainsi ponctués donnent une impression de fluidité, renforcée par le fait que les phrases sont, le plus souvent, extrêmement brèves. Ces textes relèvent également de l'écriture manifestaire². Là où l'écriture pamphlétaire repose sur l'opposition vérité/imposture, l'écriture manifestaire met en œuvre les catégories de la rupture et du statu quo. En outre, la manifeste comporte des directives pour l'action, explicites ou non, détaillées ou non (par exemple : « Proletarien aller Länder, vereinigt euch ! », « Nous voulons démolir les musées, les bibliothèques combattre le moralisme, le féminisme et toutes les lâchetés opportunistes et utilitaires », « Faites abstraction de votre génie, de vos talents et de ceux de tous les autres », etc.). F.-M. Esfandiary écrit ainsi :

Cette brochure n'est pas un exercice métaphysique désespéré. Pas le moins du monde. C'est une brochure pour l'Action³.

1 *Telespheres, op. cit.*, p. 7-8.

2 *Up-Wingers* est sous-titré *A Futurist Manifesto*. Le titre même est un manifeste en faveur du dépassement des catégories politiques traditionnelles : droite (*right wing*) et gauche (*left wing*). Les *up-wingers* sont ceux qui ne sont ni de droite, ni de gauche mais du haut (on dirait aujourd'hui qu'ils veulent sortir de cette opposition par le haut).

3 *Up-Wingers, op. cit.*, p. 156, trad. fr. J.-Y. Goffi. « Action » comporte un A majuscule dans le texte original.

Il a été question de la manière de F.-M. Esfandiary. Il va être question maintenant de la matière qui est la sienne. Que veut-il faire dans ces trois ouvrages ? Il veut donner des directives (*Guidelines*) pour le futur, à court et à moyen terme. Il veut développer une philosophie de l'Optimisme, qui soit conforme aux avancées monumentales de notre époque¹. Ces avancées ne sont pas simplement techniques ; elles se traduisent également par des transformations psychologiques et sociales. Elles sont à ce point radicales qu'aucune des visions du monde antérieurement élaborées ne permet de les penser adéquatement. Dans cette perspective, on comprend mieux l'économie qui a présidé à l'organisation des trois ouvrages : *Optimism One* est une critique des critiques de la modernité ; *Up-Wingers* donne une dimension (post) politique à cette critique ; *Telespheres* indique les moyens matériels de la réalisation future des promesses du présent, déjà en partie tenues d'ailleurs. Faute de place, on se bornera à mettre en évidence le point essentiel de la démarche. Dans l'esprit de F.-M. Esfandiary, l'Optimisme n'est pas une heureuse disposition d'esprit qui pousse tel ou tel à voir le côté positif des choses ou à minimiser les risques d'échec dans les entreprises où il s'engage. Il s'agit d'une « philosophie totalement inédite, fondée sur deux avancées évolutives (*evolutionary*) : notre nouvelle situation dans l'Espace et dans le Temps. Nous sommes en train de faire voler en éclats les limitations de nos corps d'animaux mortels et d'étendre indéfiniment chaque vie humaine. Nous sommes aussi en train de dépasser brusquement nos origines terrestres et d'accéder d'un seul coup à un univers infini, aux ressources et aux possibilités infinies »². L'idée est la suivante : les progrès techniques sont en train de faire franchir à l'humanité une nouvelle étape de l'évolution. Ils la libèrent de ces chaînes immémoriales qu'ont été pour elle l'espace et le temps. Il s'agit sans doute d'une façon de parler. F.-M. Esfandiary ne veut probablement pas dire que les techniques vont faire accéder les êtres humains à un mode d'existence où l'espace et le temps seraient, au sens littéral, abolis. Même les artefacts de l'âge post industriel qui s'annonce s'inscrivent dans l'espace, en ce sens trivial qu'ils prennent de la place, et dans le temps en ce sens que même la vitesse de la lumière s'exprime par une grandeur mesurant le rapport de la distance au temps écoulé. Mais si nous cessons d'être des

1 *Telespheres, op. cit.*, p. 7. « Optimisme » comporte un O majuscule dans le texte original.

2 *Ibid.*, p. 170-171. tr. fr. J.-Y. Goffi.

animaux mortels et pouvons étendre indéfiniment la vie humaine, le temps ne nous sera plus compté. Et si les techniques rendent possible l'accès aux ressources infinies qui sont celles de l'univers¹ alors c'est cette limitation spatiale qu'est la rareté qui va disparaître (F.-M. Esfandiary semble considérer qu'une chose est rare lorsqu'elle est hors de portée de celui qui la désire). Les hommes sont parvenus à desserrer quelque peu le carcan de l'espace et du temps, en agissant sur leur environnement et sur leur propre biologie. Les communautés contemporaines, n'en déplaise aux technophobes, disposent de plus de liberté, de fluidité, de plus de contrôle sur la nature que les communautés antérieures ; les individus y sont considérés comme plus égaux, comme plus libres, ils sont traités de façon plus humaine que ce fut jamais le cas.

Mais la condition humaine reste intrinsèquement tragique car ces avancées ne se mesurent encore qu'à l'aune de l'histoire et non çà celle de l'évolution². L'humanité ne s'est pas encore complètement libérée des limites que lui a imposées une marâtre nature : elle ne maîtrise encore totalement ni l'espace, ni le temps. On laissera ici de côté la question de l'espace. En ce qui concerne le temps, la situation est la suivante : les partisans du « fondamentalisme biologique »³ résistent à l'évolution qui conduira de l'humain au posthumain. Mais cette résistance est absurde : « **Nous devons nous rebeller contre la vulnérabilité du corps humain... Il est scandaleux qu'un phénomène aussi beau que la vie soit enfermé dans une chose aussi fragile que le corps** »⁴. Plus radicalement : « **Le corps a constitué notre plus grand inhibition. Notre plus sérieux obstacle devant une évolution nous menant plus haut** »⁵. Si la maîtrise du temps doit entraîner la négation de ce corps, tant pis – ou plutôt

1 Bien entendu, F.-M. Esfandiary ne parle pas des seules ressources de la planète Terre.

2 F.-M. Esfandiary dit exactement : "Our advances have been historic not evolutionary", *Up-Wingers, op. cit.*, p. 136. Il retrouve par là, de façon inattendue, un topos classique de l'utopie comme fin de l'histoire. On notera que cet usage du terme "évolution" ne doit pratiquement rien aux pratiques effectives de ceux qui sont effectivement des biologistes : là encore, on a affaire à des considérations très différentes de celles que l'on trouve chez J. Huxley.

3 L'expression se trouve dans *Telespheres, op. cit.*, p. 169. Aujourd'hui, on parlerait de bioconservatisme. Remarquons que le terme "human enhancement" se trouve dans le même ouvrage, p. 69. Il s'agit d'une des toutes premières occurrences du terme.

4 *Up-Wingers, op. cit.*, p. 167, trad. fr. J.-Y. Goffi. Le texte original est écrit en caractères gras.

5 *Ibid.*, p. 166, trad. J.-Y. Goffi. Le texte original est écrit en caractères gras.

tant mieux : « nous pouvons refaire le corps humain et le transformer en quelque chose de beau de varié de fluide de durable »¹.

J. Huxley et F.-M. Esfandiary représentent donc deux pôles du premier transhumanisme. Ce qui rattache ces deux auteurs à un état dépassé du mouvement, c'est une certaine indulgence envers l'eugénisme, quand ce n'est pas une approbation de celui-ci. Chez les transhumanistes plus récents, on retrouve l'opposition entre le sérieux nécessaire à la prise en mains de l'évolution et l'aspiration libertaire à la fluidité absolue qui est celle de la vie elle-même. Mais la perspective eugénique s'est complètement effacée, ce qui rend assez peu crédibles les critiques faisant du transhumanisme un nouvel eugénisme. Il semble plus intéressant de se demander si ces deux façons d'interpréter l'impératif de dépassement ou d'achèvement de l'humanité peuvent être réconciliées, harmonisées ou synthétisées. Il semble que non. J. Huxley reprend à son compte le sérieux et la modestie du scientifique : il voit l'humanité investie d'un destinée dont elle doit se rendre digne et on trouve chez lui un projet collectif constructiviste visant à connaître les causes et le mouvement secret des choses ; F.-M. Esfandiary proclame, sur un ton volontiers provocateur, le désir de s'affranchir de toute contrainte et d'accéder, de façon ludique et détachée, à toutes sortes de plaisirs et d'expériences inédites. Dans les deux cas, il s'agit bien d'étendre l'Empire humain et de réaliser toutes les choses possibles : mais si J. Huxley évoque la Bensalem de Bacon, F. M. Esfandiary évoque plus le Phalanstère de Fourier ou, mieux, les communautés hippies des années soixante (la méfiance envers les sciences et les techniques en moins). Certains transhumanistes contemporains, comme Max More, se rattachent nettement au courant libertaire incarné par F.-M. Esfandiary ; d'autres, comme Nick Bostrom, sont plus proches de l'esprit de sérieux représenté par J. Huxley. Lorsque ces deux approches coexistent chez un seul et même adepte du transhumanisme, elles sont plutôt juxtaposées que synthétisées. C'est par exemple le cas avec le livre de Simon Young : *Designer Evolution. A Transhumanist Manifesto*². La référence à la théorie de l'évolution y est largement rhétorique, mobilisant essentiellement ses développements les moins authentifiés (psychologie évolutionniste,

1 *Ibid.*, p. 167-168, trad. fr. J.-Y. Goffi. La traduction suit la « ponctuation » du texte original.

2 *Designer Evolution. A Transhumanist Manifesto*, New York, Prometheus Books, 2006.

mémétique). L'activité collective des êtres humains y est décrite comme « l'esprit d'un univers en évolution et prenant conscience de lui-même »¹. J. Huxley aurait pu signer une telle formule. Mais, d'un autre côté, un transhumaniste qui regarde autour de lui est censé voir quelque chose de tout à fait merveilleux, « un pays des merveilles technologique, débordant positivement de produits et de services extraordinaires, de possibilités sans fin de croissance, de développement, d'expression de soi et de joie de vivre »². Ici, c'est F.-M Esfandiary qui aurait pu signer ces lignes. S. Young montre, peut-être sans bien s'en rendre compte, ce que ces deux visions du monde ont d'incommensurable en faisant du transhumanisme un existentialisme évolutionniste, une formule pour le moins bancale.

Jean-Yves GOFFI
Université Grenoble Alpes

1 *Ibid.*, p. 367.

2 *Ibid.*, p. 366. « Joie de vivre » est en français dans le texte.

BIBLIOGRAPHIE

- ESFANDIARY, F.-M., *Optimism One*, New York, Popular Library, 1^{re} éd. 1970, reed. 1978.
- ESFANDIARY, F.-M., *Up-Wingers. A Futurist Manifesto*, New York, Popular Library, 1^{re} éd. 1970, reed. 1977.
- ESFANDIARY, F.-M., *Telespheres*, New York, Popular Library, 1977.
- FM-2030 (Esfandiary, F.-M.), *Are you a Transhuman?*, New York, Warner Books, 1989.
- HUXLEY, J., *Religion without Revelation*, Londres, Watts & Co., 1^{re} éd. 1927, reed. 1941.
- HUXLEY, J., *New Bottles for New Wine*, Londres, Chatto and Windus, 1957.
- HUXLEY, J., *Essays of an Humanist*, Londres, Chatto & Windus, 1964.
- JONAS, H., *Le Principe Responsabilité*, trad. fr. J. Greisch, Paris, Cerf, 1990.
- RANISCH, R., SORGNER, St. L. (eds), *Post- and Transhumanism: An Introduction*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2014.
- SPENCER, H., *Les Premiers Principes*, trad. fr. M Guymiot, Paris, Alfred Costes, 1920.
- YOUNG, S., *Designer Evolution. A Transhumanist Manifesto*, New York, Prometheus Books, 2006.