

Professeur à l'Université libre de Bruxelles, Gilbert Hottois est l'un des meilleurs connaisseurs francophones des questions liées au(x) transhumanisme(s) et au(x) posthumanisme(s). Nous avons souhaité l'interroger à l'occasion de la publication d'un livre important Philosophie et idéologies trans/posthumanistes (Vrin, 2017), qui présente de manière remarquable le panorama actuel des enjeux contemporains autour de ces thématiques..

A : Questions de définition

Actu-Philosophia : Gilbert Hottois, vous êtes à l'heure actuelle l'un des meilleurs spécialistes en langue française des questions liées aussi bien à la technique qu'aux enjeux philosophiques du transhumanisme et êtes connu pour avoir conçu philosophiquement dès 1977 le terme de « technoscience » en vue de mettre en évidence l'autonomisation de la technique à l'endroit du contrôle et des anticipations humains. Aujourd'hui se trouve réédité l'un de vos ouvrages séminaux, *Le signe et la technique*¹, dans lequel vous montrez à quel point le développement de la technique semble échapper à l'anticipation humaine et, parallèlement à cette réédition vous sortez *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*² qui offre une impressionnante présentation, d'une très grande clarté, des enjeux philosophiques liés au transhumanisme. J'aimerais vous interroger dans un premier temps sur le sens du titre de l'ouvrage de 1984 : bien que vous déploriez dans la postface avoir succombé à une essentialisation *du* signe et de *la* technique, il semble néanmoins légitime de se demander ce que vous entendez précisément par le terme de « signe », et si vous le réduisez à la seule dimension langagière, ainsi que semble y inviter votre concept de nature « logo-théorique » de l'homme, ou si vous l'étendez à toute forme de manifestation culturelle *humaine*, ainsi que semble y inviter l'opposition du signe comme manifestation humaine et de la technique comme cela même qui échappe à l'homme.

Gilbert Hottois : J'ai écrit *Le signe et la technique* (ST) il y a 35 ans et ainsi que je le note dans la *Postface* de la récente réédition, il m'est aujourd'hui à la fois familier et étranger de sorte qu'en faire l'exégèse est difficile car je n'écris plus de la même manière et mes positions philosophiques se sont précisées tout en évoluant. Il ne m'est donc pas toujours aisé de définir ce que je voulais dire exactement alors. Sans être devenu *un* lecteur quelconque, je ne coïncide plus avec l'auteur d'alors. La notion de signe renvoyait principalement au langage et à la fonction de représentation dans la mesure même où l'activité de représentation langagière (la logothéorie) est par excellence l'activité traditionnelle dominante des philosophes. Ceux-ci écartent les activités techniques non pas parce que la technique serait autonome, mais parce que

ces activités sont serviles, subordonnées et matérielles. Le signe s'oppose à la technique parce que celle-ci est matérielle et que le signe est devenu le refuge du spirituel. Cela n'était pas clairement dit dans *Le Signe et la Technique*. Aujourd'hui la croyance en une réalité ontologique radicalement immatérielle – âme, esprit substantiel – est devenue encore plus difficilement soutenable. L'opposition métaphysique matière-esprit s'exprime métaphoriquement dans technique *versus* symbolique. L'homme naguère caractérisé par la présence de l'esprit se définit dès lors essentiellement comme l'animal symbolique. Mais la nouvelle opposition devient de plus en plus caduque elle-même dans la mesure où la reconnaissance de la matérialité – certes subtile – du symbolique ne cesse de croître ainsi que le suggère l'anthropologie radicalement technicienne du transhumanisme.

AP : Pour rester dans la question des définitions, vous dites à plusieurs reprises que le sens est l' « entrelacs du signe et de la valeur. Les valeurs viennent *animer* le jeu des signes. »³ Et vous ajoutez à la page suivante ces quelques lignes : « La culture, le sens, l'histoire, le monde sont des noms et des aspects de cet entrelacement du signe et de la valeur qui compose la *nature axio-logique* de l'homme. »⁴ Puis-je vous demander de préciser si vous identifiez le sens à la nature axiologique de l'homme et, le cas échéant, vous demander si la notion de valeur telle que vous l'employez doit être pensée en un sens moral ou en un sens d'évaluation quasi-nietzschéen ?

GH : Je décrivais la philosophie traditionnelle et encore dominante comme entrelaçant essentiellement les mots que vous citez. Ma référence immédiate était Heidegger. Je ne reprenais pas cette description à mon compte : je ne crois pas que l'humain, le sens, le langage, la valeur, l'histoire, le monde (etc) qui se rejettent, ainsi que j'aimais dire, « "la balle de leur sens et du sens ultime" » doivent être pensés comme apparus (créés) ensemble tout d'un coup et en rupture avec le temps réel (l'évolution biologique) et le monde réel (physique, matériel). Je dénonçais la myopie ou la dénégation – la forclusion – attachées à cette perspective. Ces présupposés sont de l'idéalisme (spiritualiste ou non). L'homme n'est pas apparu comme « tout d'un coup » et avec lui la morale, la communication symbolique, etc. Il ne faut jamais perdre de vue que la première Section du ST est une description schématique de ce qu'est devenu l'idéalisme à l'époque de la phénoménologie-herméneutique et des pratiques – ambiguës – de déconstruction. Ambiguës parce qu'elles perpétuent ce qu'elles prétendent détruire, et cela produit « l'inflation du langage dans la philosophie contemporaine ». C'est à partir de là qu'il convient d'apprécier la place et, plus souvent, l'absence de place que les philosophes du 20^{ème} siècle réservent aux technologies matérielles et au cosmos physique et biologique. Lorsque j'ai publié le

Signe et la Technique en 1984, je voyais cet essai comme une sorte de « digest » plus attrayant car plus lisible de ma thèse sur *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine* (1976 ; publiée partiellement en 1979). Sens, symbolique, valeur vont ensemble dans la mesure où la philosophie leur oppose la technique. Le Signe et la Technique exprime cette opposition et la dénonce tout à la fois.

AP : D'accord. Vous venez d'employer le terme de « symbolique » qui structure grandement vos ouvrages et qui qualifie notamment la nature humaine. Que faut-il y entendre exactement et de quelle manière distinguez-vous le sens du symbolique ?

GH : Dans ST, il n'y a pas de réelle différence entre ce que j'entends par « signe » et par « symbolique ». L'extension de « symbolique » me paraît plus vaste et je préfère aujourd'hui ce terme afin de désigner ce qui caractérise l'humain suivant la tradition idéaliste et spiritualiste dominante de la philosophie et de la religion telle qu'elle s'exprime aujourd'hui. L'opposition structurante est « symbolique vs technique ». Mais elle prend une infinité de formes. Jadis, je l'illustrais volontiers à l'aide de l'opposition entre un traitement psychiatrique (neurochimie, neurochirurgie, etc.) et une approche psychanalytique (langage, comportement). L'éducation morale qui intériorise des règles est de l'ordre du symbolique. Mais l'application des règles peut être obtenue par des contraintes physiques externes ou internes (aujourd'hui en développement : génétique, implants, neurochimie, etc.) : des procédures techniques matérielles (le cas échéant très subtiles) que l'on ne peut physiquement transgresser. Un exemple banal : la régulation de la conduite automobile évolue vers une extériorisation-matérialisation radicale : du respect volontaire d'un code appris et exprimant ses interdits à l'aide de symboles à la multiplication des procédures et contraintes techniques matérielles avec, au bout, la voiture « autonome » gérée d'une manière intégralement technique.

AP : Venons-en alors à l'autre versant, celui de la technique proprement dite. Celle-ci semble d'abord saisie de manière négative, comme négation du signe ; elle est « le règne de l'opérateur, c'est-à-dire du non-signes, du non-regard et de la non-valeur. »⁵. Pourriez-vous expliciter ces trois négations ?

GH : Ce sont des formulations radicales qui traduisent à quel point la philosophie rejette, méprise, ignore ou craint la technique. Des expressions de la technophobie philosophique sous divers angles essentiels. La difficulté à répondre brièvement à vos questions tient au fait qu'elles sont à la fois précises (puisque vous citez) et globales. La phrase que vous reprenez, par exemple ici, synthétise de façon frappante, sans nuance et donc excessive, des développements qui s'étendent sur de nombreuses

pages. En outre, ces références vont à la première section du Signe et la Technique, celle où je décris la conception philosophique de l'homme et ses caractérisations définitoires que je veux dénoncer comme insatisfaisantes car ignorant la réalité technoscientifique contemporaine.

Au cours de la décennie 1970 (dont *Le Signe et la Technique* reste le produit), les deux philosophes qui m'ont le plus influencé et que j'avais le plus pratiqués sont Heidegger et Wittgenstein, surtout le « second Heidegger » et le « second Wittgenstein ». Probablement les deux philosophes les plus influents au 20ème siècle. C'est en grande partie à la perception heideggérienne de la philosophie et de la technique que je réagis. Du second Wittgenstein, j'ai surtout retenu la pratique de dissolution du langage philosophique essentialiste, idéaliste, dont j'étais cependant encore loin de m'être libéré alors. A l'époque aussi, j'étais tenté par une vision de la technique comme une réalité « autonome », hypostasiée. Mais ma sympathie à l'égard de cette conception provenait de mon insatisfaction à l'égard de toutes les visions banalisantes des techniques comme simples moyens au service de l'homme et ne pouvant pas le remettre fondamentalement en question.

AP : Il semble à vous lire qu'il est très difficile d'appréhender la technique pour elle-même, dans la mesure où toute définition serait une ressaisie du non-signé dans le signe, serait une dénaturation de la technique embrigadée dans le logos visant à définir par le langage et la valeur ce qui, par définition, semble y échapper. Finalement, dites-vous, nous ne rencontrons jamais la technique mais toujours des techno-logies ; « des discours qui ménagent à la technique une place et une justification symboliques : un sens. *Anthropo-logie* (la technique est un outil au service de l'homme), *escatho-logie* (la technique est le moyen historique de la réalisation des fins dernières), *onto-logie* (le statut de la technique est instrumental), *épistémo-logie* (la technique est au service du progrès du savoir)... La forme et le contenu de l'inscription symbolique de la technique se confortent l'un l'autre et vont dans le même sens. »⁶

GH : Elle paraît en effet non assignable ou définie de façon tout à fait insatisfaisante à partir de la grille philosophique que j'utilise et critique tout à la fois.

Vous décrivez clairement la sorte d'impasse que rencontre une philosophie de la technique ambitieuse, c'est-à-dire non oublieuse des questions philosophiques ultimes et accordant à la technique une importance essentielle. Tout mon travail philosophique a été suspendu à cette difficulté. Les années passées à m'occuper de (bio)éthique l'ont mise entre parenthèses sans toutefois l'oublier ; elle est restée à l'arrière-plan

spéculatif de débats éthiques pratiques. Aujourd'hui, je serais tenté de dire que ce sont les idées trans/posthumanistes qui se rapprochent le plus d'une philosophie de la technique radicalement menée. Une position déjà perceptible cependant dès mes premiers livres, mais que je ne pouvais développer, car je demeurais beaucoup trop dépendant de la tradition philosophique euro-continentale, de son langage et de son auto-déconstruction ambiguë.

B : Le problème de la « nature humaine »

AP : Lorsqu'on lit *Le signe et la technique*, on est frappé par le fait que vous employez régulièrement le terme de « nature humaine », et que cette nature est déclinée selon plusieurs propriétés : axio-logique, symbolique, logo-théorique, autant de manières de dire qu'il appartient à la nature humaine de produire du *sens*. Défendez-vous aujourd'hui, en votre nom propre, l'idée selon laquelle il existerait une nature humaine, comment la définiriez-vous, et quel argument utiliseriez-vous pour justifier l'existence d'une telle nature ou pour au contraire la contester ?

GH : Encore une fois, il s'agissait principalement d'usages critiques de cette expression « nature humaine ». Je dirais aujourd'hui qu'il existe bien une condition humaine, mais elle est une réalité empirique et évolutive à tous égards : biologique, environnemental, social, culturel et de plus en plus technique... A tous les niveaux le tenir-ensemble (je préfère à « unité ») de l'espèce humaine est complexe, multiple, changeant... Il n'est pas suspendu à un « mono » essentiel transcendant ou immanent quelconque. L'espèce tient ensemble très imparfaitement, diachroniquement et synchroniquement par une infinité de liens empiriques qui se rompent, se (re)nouent, s'effilochent... J'ai trop pratiqué le second Wittgenstein pour adhérer encore à une vision essentialiste, universaliste, univoque des concepts, idées, sens des mots... Il y a un nombre indéfini de « jeux » et ce qui tient ensemble les innombrables usages du mot « jeu » est de l'ordre de l'analogie, des ressemblances de famille... Détrompez-vous si vous pensez avoir repéré un trait essentiel, définitoire : respect de règles, fonction de divertissement, etc.... Car le mot « règle » lui-même se pulvérise en un nombre indéfini d'usages lâchement apparentés, et il n'en va pas autrement du « divertissement »... La solidité d'une corde - le tenir-ensemble - ne tient pas au fait qu'un fil incassable la parcourt sur toute sa longueur mais au recouvrement partiel de distance à distance d'un nombre énorme de fibres. Certes, on peut décider de délimiter strictement un terme en vue d'un usage technique limité, mais en tant que tel il ne présente guère d'intérêt philosophique.

AP : Creusons alors cet aspect ; toujours dans *Le signe et la technique*, vous montrez

que la technique déstabilise la nature humaine. L'homme devient dépendant à l'endroit de la technique ; le cyborg révèle cela. « L'important, écrivez-vous, c'est de reconnaître que l'humanité n'est plus considérée ici comme une essence, une nature stable, *donnée* (même si elle est vouée à s'accomplir, à se parfaire au fil symbolique de l'Histoire) mais une *species technica*, un nœud plastique de possibles inanticipables parce que techniques... »⁷. Cela est intéressant car il me semble qu'il y a deux niveaux profondément différents : le premier est celui de l'homme, indépendamment de l'idée que l'on s'en fait ; le second porte au contraire sur l'évolution des représentations que l'on se fait de ce dernier. Raisonnons donc au premier niveau : si l'on admet qu'il existe une nature humaine, c'est-à-dire une sorte de fondement intangible, alors en quel sens un événement contingent - la technique - pourrait-elle déstabiliser la nature qui, par définition, échappe aux contingences matérielles et historiques du développement technique ? Si, inversement, on admet que la nature humaine est déstabilisée par la technique, n'est-ce pas du même coup considérer que la nature humaine était une illusion ? Finalement, ne peut-on pas considérer que les représentations que l'on se fait de l'homme et le renoncement à la nature humaine procéderaient précisément du premier niveau où la labilité humaine liée à la technique aurait révélé son absence de nature ?

GH : Il n'y a pas, pour moi, de nature humaine au sens métaphysique d'une essence intangible, immuable. Ce que l'on appelle l'espèce humaine est un produit de l'évolution vieille de millions d'années, susceptible d'évoluer encore, de se diversifier, d'éclater, de disparaître physiquement. Ce sont les technosciences qui nous ont appris cela et elles sont de plus en plus capables d'intervenir dans cette espèce en évolution et de la modifier empiriquement et de façon délibérée. Quand je dis « ce sont les technosciences », il s'agit d'un raccourci pour « cette partie aux contours flous et mouvants de l'espèce humaine qui pratique ou participe à ce que l'on désigne couramment comme R&D technoscientifique ». Ceux qui croient en une nature humaine comme en une réalité ontologique intangible et immuable, qui doit être respectée, nouent à la technoscience un rapport confus. Intervenir, bouleverser la nature humaine leur est à la fois interdit et impossible puisqu'une entreprise empirique, contingente, ne peut modifier ni détruire une essence. Mais elle peut bien affecter les humains incarnations multiples de cette essence ou idée de l'Homme. C'est cela qui est souligné par les idéalistes : l'idée de l'Homme ou la Nature Humaine présente dans chaque individu doit être respectée absolument dans chaque individu. D'une certaine façon, nous sommes encore dans la Querelle médiévale des universaux : les réalistes idéalistes vs les empiristes nominalistes. Or ce n'est pas parce que ceux-ci ne croient pas en quelque essence « présente » en chaque individu qu'ils estiment

pouvoir faire sur l'individu, avec ou sans son accord, n'importe quelle expérimentation. L'éthique et, inspirée par elle, les institutions juridiques et politiques doivent respecter l'individu qui est un être sensible, conscient et qui exprime des préférences. Un être libre de tenter des expériences non dénuées de risques pour son intégrité et/ou porteuses d'espoir de transformations, d'augmentations, d'améliorations. Mais cette morale du respect des libertés individuelles n'est pas fondée métaphysiquement ni théologiquement (sauf pour ceux qui croient cela) : elle s'ancre dans des valeurs héritées de certaines traditions empiriquement communiquées de générations en générations que nous voulons perpétuer parce que nous le voulons, parce que nous croyons que cela est bon, souhaitable, pour des « tas de raisons » dont aucune ne doit prétendre s'imposer de façon transcendante à tous. C'est donc d'une morale fragile, vulnérable qu'il s'agit, comme l'espèce humaine elle-même que ne « sauve » absolument aucune « idée, essence, nature », une espèce, parmi des millions d'autres produits contingents de l'évolution, une espèce cependant empiriquement très remarquable. Les valeurs et les comportements dits « moraux » ne sont pas « tombés du ciel » : ils sont les produits de l'évolution et de l'histoire, ils sont préfigurés, esquissés, à des degrés divers, dans des espèces animales, ainsi qu'en témoigne l'éthologie et d'autres sciences empiriques.

AP : Cette question est décisive pour le transhumanisme, puisque celui-ci se veut évidemment en rupture avec l'idée même de nature humaine. Vous écrivez d'ailleurs dans *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes* que « le transhumanisme est en priorité une philosophie de la volonté et de l'action, centrée sur l'homme (non sur l'être ou la nature). »⁸. S'il n'y a pas de nature humaine, sur quoi repose alors cette philosophie de la volonté et de l'action ?

GH : Vos questions m'apparaissent souvent en demande de fondement univoque et ultime.

AP : Oui, tout à fait ; s'il y a une philosophie de l'action et de la volonté, il me semble légitime de rechercher un fondement.

GH : Il ne faut pas en chercher dans le transhumanisme et ce n'est certes ni la première ni la seule philosophie - si tant est que le transhumanisme soit une philosophie - qui s'en passerait. Beaucoup aujourd'hui s'en passent, mais regrettent ou craignent cette situation. Il est exact que dans mon livre je me suis efforcé de dégager voire d'élaborer une cohérence philosophique pour le transhumanisme. J'espère y être arrivé jusqu'à un certain point, mais cette cohérence n'a rien de systématique, elle est

une articulation la moins contradictoire possible d'un grand nombre d'idées, d'interrogations et de propositions venues de sources très différentes quoique apparentées. Si le transhumanisme est une philosophie de la volonté et de l'action (voire un activisme), alors elle se soucie d'avancer, d'aller de l'avant, *certes non sans raisons* (plurielles, empiriques, discutables...), mais certainement sans se soucier de référer à un fondement unique qui, en fin de compte ou plutôt dès l'origine, l'immobiliserait, la contiendrait. La volonté repose sur la volonté, mais elle peut en effet se conforter d'innombrables raisons. Et il est très souhaitable qu'elle le fasse sous peine de cécité. Bien sûr, nous pouvons faire la critique psychanalytique, idéologique, politique de cette volonté, de la volonté transhumaniste, et de ses raisons. Ce questionnement peut être instructif, mais il ne changera pas le fait que l'espèce humaine est le produit d'une évolution immensément longue et que nous développons depuis peu des moyens d'y intervenir de manière délibérée. Trop souvent le questionnement régressif à propos des fondements, des origines, des présupposés - une activité typiquement philosophique - a pour effet - peut-être pour but avoué ou non - de freiner le mouvement, de le stopper. Il peut être utile de « réfléchir » ainsi, mais davantage lorsque l'enquête est empirique, qu'il s'agisse des racines historiques du transhumanisme ou des processus neuronaux sous-jacents à ce que nous croyons pouvoir appeler « volonté libre ».

AP : Restons, si vous le voulez bien, autour de ces questions. Vous dites à de nombreuses reprises que le transhumanisme n'est pas métaphysique et se présente comme une philosophie matérialiste. « Il s'agit d'un matérialisme technoscientifique, méthodologique, non métaphysique, et non réducteur, qui évolue avec les technosciences, leurs instruments et leurs concepts opératoires. Cette position privilégie la communauté technoscientifique, sa méthode et son éthique propres. »⁹ Et vous ajoutez plus loin : « Le transhumanisme est 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 souhaitable, non pour dire l'essence ou le sens de ce qui est - de l'Être - et trouver le repos dans une énonciation contemplative de la Vérité. La visée du transhumanisme n'est pas métaphysique. Sa quête n'est pas prioritairement discursive, suspendue au désir d'une réponse à la question ontologique : qu'est-ce qui est ? »¹⁰ Il y a là quelque chose qui me semble relever d'une certaine hésitation ; le transhumanisme en tant que philosophie suspend-il son jugement à l'endroit de la vérité et des essences - et, partant, de la nature humaine - ou affirme-t-il qu'il n'y a ni vérité définitive ni essences ni nature humaine ? Et, en guise de question subsidiaire, à supposer que le transhumanisme affirme la non-existence des essences et de la nature humaine, ne faudrait-il pas y voir une affirmation d'ordre métaphysique, statuant sur une question

par nature métaphysique ?

GH : Le transhumanisme tel du moins que je le conçois, travaille, ainsi que la recherche technoscientifique, avec des hypothèses. On peut donc dire qu'il suspend tout jugement définitif. Il fait l'hypothèse du nominalisme, de l'empirisme, de l'apostériorisme, de l'expérimentalisme en matière de vérité constatée, vérifiée, mais toujours révisable si la recherche conduit à une remise en question. Même l'évolutionnisme n'est qu'une hypothèse, mais supportée par une quantité innombrable de faits qu'elle explique de façon cohérente et d'expériences qui la confortent.

La suite et la fin de l'entretien sont consultables [à cette adresse](#).

1. Gilbert Hottois, *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, 1984, réed. Vrin, 2018
2. Gilbert Hottois, *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*, Paris, Vrin, 2017
3. *Le signe et la technique*, p. 16
4. *Ibid.*, p. 17
5. *Ibid.*, p. 43
6. *Ibid.*, p. 50
7. *Ibid.*, p. 113
8. Gilbert Hottois, *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*, Paris, Vrin, 2017, p. 57
9. *Ibid.*, p. 59
10. *Ibid.*, p. 73