

INTRODUCTION

Elaine DESPRÉS et Hélène MACHINAL¹

Depuis quelques années, le posthumain est de plus en plus présent dans la pensée et les arts occidentaux, sous différentes formes, prenant de multiples significations. En effet, la troisième révolution industrielle, celle de l'informatique et des biotechnologies, a déclenché un véritable foisonnement de questionnements sur les devenir de l'humain : entre technophilie et technophobie, le posthumain permet de repenser, sur un mode euphorique ou dysphorique, les frontières et la définition de l'humain. Ainsi, si les origines de l'*Homo sapiens* se pensent en termes phylogénétiques, son avenir semble plus incertain et protéiforme. Des mutants aux cyborgs, en passant par les intelligences artificielles, les manipulations génétiques, la numérisation de l'esprit et le cyberspace, c'est le rapport entre le corps, l'esprit, l'environnement et la société qui est à repenser, sans pour autant oublier ce que nous enseignent l'histoire et les mythes.

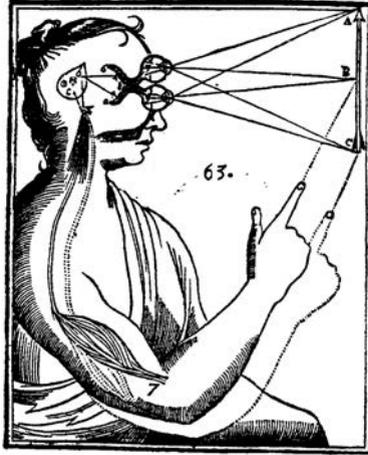
De Galatée à Frankenstein, en passant par le Golem, les mythes abondent en représentations qui révèlent un inanimé qui s'humanise. Lorsque la matérialité d'un corps est ainsi dotée d'une conscience, d'un esprit, l'homme se questionne inmanquablement sur sa propre identité, sur la façon de se définir, en tant que corps *et* esprit. Aussi ancienne et ancrée dans les mythes que soit la question

1. Nous tenons à remercier Pierre Cassou-Noguès et Jean-François Chassay qui ont rédigé une première version de certains passages de cette introduction, en particulier ceux qui concernent la cybernétique et l'imaginaire scientifique. Cet ouvrage est issu de travaux menés à Brest dans le cadre du colloque « Les frontières de l'humain et le post-humain » (septembre 2012), travaux qui concrétisent une collaboration entre les maisons des sciences de l'homme de Bretagne, de Bourgogne et de Franche-Comté, les universités de Paris 8, de Bourgogne, de Franche-Comté, de Bretagne occidentale, l'université de Chester et l'université du Québec à Montréal. Un deuxième ouvrage issu de la suite du colloque qui s'est tenu à Montréal en mai 2013 est en préparation et sera publié par le centre de recherche sur le texte et l'imaginaire Figura (université du Québec à Montréal) sous la direction de Jean-François Chassay.

d'une définition de l'humain, il n'en demeure pas moins que l'avènement de la modernité marque la naissance d'un humanisme fondé sur un recentrement sur l'homme, qui s'effectue aux dépens de Dieu, et introduit une nouvelle dichotomie entre l'humain et le non-humain, comme le suggère Bruno Latour :

On définit souvent la modernité par l'humanisme, [...] [m]ais cette habitude même est moderne parce qu'elle reste asymétrique. Elle oublie la naissance conjointe de la "non-humanité", celle des choses, ou des objets, ou des bêtes, et celle, non moins étrange, d'un Dieu barré, hors jeu. La modernité vient de la création conjointe des trois, puis du recouvrement de cette naissance conjointe et du traitement séparé des trois communautés pendant que, en dessous, les hybrides continuent de se multiplier par l'effet même de ce traitement séparé².

Pour René Descartes, qui est dans une large mesure à l'origine de cet humanisme de la modernité, l'homme se définit exclusivement par sa raison, sa conscience, autrement dit son intériorité. Corps et esprit sont irrémédiablement distincts. Selon cette conception, les animaux ne sont que des machines biologiques, idée que radicalisera Julien Offray de la Mettrie en suggérant que l'organisme humain n'est, lui aussi, qu'une simple mécanique, plus perfectionnée, certes, mais comparable à celle d'une horloge : « Dans cette anthropologie matérialiste, l'âme n'est que le principe de mouvement qui s'exerce à l'intérieur d'une machine,



La dualité du corps et de l'esprit selon Descartes

2. LATOUR B., *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, Paris, Éditions La Découverte/Poche, coll. « Sciences humaines et sociales », 1997 [1991], p. 23.

le corps, dont elle est le ressort principal. Tout dans l'homme, la sensibilité, la pensée même, s'explique par le corps³. »

Au XIX^e siècle, avec les théories de Charles Darwin, la corporéité de l'humain est prise dans une perspective différente. L'humain retrouve sa place dans le monde animal et son continuum évolutif. À partir de ce moment, il ne devient plus qu'un corps biologique perfectible par la force de l'évolution, que l'homme voit désormais comme une force naturelle dont il pourrait prendre le contrôle; en témoigne l'ensemble des discours sur l'hérédité, la dégénérescence et l'eugénisme. De leur côté, Karl Marx et Friedrich Engels se proposent également de répondre à Descartes, mais le décentrement de l'homme qu'ils opèrent est fort différent: l'homme n'est plus seulement un sujet rationnel, il est également le jouet du contexte social dans lequel il vit. Pour Friedrich Nietzsche, « la conscience n'est qu'un réseau de communications entre hommes; c'est en cette seule qualité qu'elle a été forcée de se développer: l'homme qui vivait solitaire, en bête de proie, aurait pu s'en passer⁴ ». À peine quelques années plus tard, Sigmund Freud développe d'une tout autre façon cette idée: non seulement l'homme n'est pas dirigé par sa propre conscience, mais c'est son inconscient, qu'il ne maîtrise pas et ne peut connaître que de manière détournée, qui le dirige. Et, finalement, Jacques Lacan, de même que Louis Althusser, reprennent cette même idée dans une perspective anti-humaniste.

Ainsi, le décentrement de l'homme amorcé au XIX^e siècle permet d'envisager son annihilation. La disparition possible de l'homme se construit par l'articulation de plusieurs facteurs: la Première Guerre mondiale, la domination grandissante de la technique, puis, de façon beaucoup plus radicale, au terme de la Seconde Guerre mondiale, par la *Shoah* et la bombe nucléaire. La technique a entraîné une telle déshumanisation que l'homme est devenu lui-même superflu, pour reprendre une expression de Hannah Arendt⁵. Selon Michel Faucheux,

La technique issue de la Deuxième Guerre mondiale nous oblige à entrer dans un univers inconnu, celui de l'après-*Shoah* et de l'après-bombe atomique. [...] [L]es

-
3. AMARTIN-SERIN A., *La Création défiée: l'homme fabriqué dans la littérature* (Paris, PUF, 1996), cité dans CHASSAY J.-F. (dir.), *L'Imaginaire de l'être artificiel*, Montréal, Presses de l'université du Québec, coll. « Approches de l'imaginaire », 2010, p. 25.
 4. NIETZSCHE F., *Le Gai savoir*, trad. de l'allemand par VIALATTE A., Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1950, § 354, p. 300.
 5. « Les hommes, dans la mesure où ils sont plus que la réaction minimale et que l'accomplissement de fonctions, sont entièrement superflus pour les régimes totalitaires. » (ARENDET H., *Les Origines du totalitarisme: le système totalitaire*, trad. de l'américain par BOURGET J.-L., DAVREU R. et LÉVY P., Paris, Le Seuil, coll. « Points Politique », 1972, p. 197.)

hommes ont consenti à transformer d'autres hommes en cadavres industriels et à se faire les ouvriers, les instruments, de leur propre extinction. [...] Le monde devient étrange parce que l'homme lui devient étranger et accepte son obsolescence. [...] Ce consentement à l'extermination conduit à la suspension du sens humain déposé dans le monde et la technique⁶.

Or, cette approche n'est pas forcément partagée de façon unanime : certains voient plutôt dans la technique l'unique planche de salut, parmi eux, les penseurs et scientifiques réunis autour de la cybernétique naissante. Ainsi, le mathématicien américain Norbert Wiener, l'un des fondateurs de cette science, propose une nouvelle définition de l'être humain basée sur un besoin fondamental de communiquer :

L'homme est un animal parlant : tel demeure, en fait, le caractère certain qui le distingue des autres animaux. Son besoin de communiquer avec ses semblables est si puissant que la double privation de la vue et de l'ouïe ne l'empêche point de se manifester. [...] Il n'existe aucun animal pour lequel cette nécessité de la communication s'impose au point d'être le mobile même de sa vie. Qu'est-ce que cette communication qui caractérise l'homme en tant qu'homme⁷ ?

Ainsi, l'homme dirigé « de l'intérieur » va être remplacé par un homme dirigé « de l'extérieur » (ou *other-directed*⁸), en rétroaction avec son environnement. Ce nouvel être humain est dès lors moins une « machine biologique » qu'une « machine communicationnelle ». Le concept de rétroaction (*feedback*), la notion d'information, l'émergence des premiers ordinateurs et la perspective d'un nouveau désastre conduisent Wiener à formuler de nouveaux questionnements : dans quelle mesure l'humain est-il mécanique ? Quelle sorte de machine est alors l'humain ? La machine peut-elle imiter l'humain ? L'incarner, littéralement, lui donner un nouveau corps ? Il pose ainsi d'une manière nouvelle la question de la matérialité du corps et de l'esprit, et la question de l'impact que cette matérialité peut avoir sur la définition même de l'homme.

-
6. FAUCHEUX M., *Norbert Wiener, le Golem et la cybernétique : éléments de fantastique technologique*, Paris, Éditions du Sandre, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 2008, p. 126-127. La pensée de Michel Faucheux s'inscrit dans une réflexion philosophique bien plus vaste, notamment autour des travaux de Hannah Arendt et Günther Anders sur la nature apocalyptique de la période qui a suivi la Seconde Guerre mondiale. (cf. à ce sujet l'article de Frédérique Mengard)
 7. WIENER N., *Cybernétique et société : l'usage humain des êtres humains [The human use of human beings (Cybernetics and Society)]*, trad. de l'anglais par MISTOULON P.-Y., Paris, 10/18, édition synoptique, 1971 [1950/1954], p. 29-30. (cf. au sujet de Norbert Wiener l'article de Pierre Cassou-Noguès)
 8. Selon le sociologue américain David Riesman dans *La Foule solitaire, anatomie de la société moderne* (Paris, Arthaud, 1964 [1948]), cité par BRETON P., *L'Utopie de la communication : le mythe du village planétaire*, Paris, Éditions La Découverte & Syros, 1997 [1992], p. 11-12.

La cybernétique étant une science des systèmes autorégulés qui, dès le départ, se veut interdisciplinaire, Wiener proposera, dès la fin des années 1950, d'étendre la portée de la notion dans le domaine de l'action politique et sociale, envisageant la société comme un vaste système dont les humains et les machines de traitement de l'information constituent différents relais. Dans les spéculations de Wiener, tous les phénomènes du monde visible peuvent se comprendre en terme de relations, d'échanges, de circulation de l'information. Pour Wiener,

Information est un nom pour désigner le contenu de ce qui est échangé avec le monde extérieur à mesure que nous nous y adaptons et que nous lui appliquons les résultats de notre adaptation. Le processus consistant à recevoir et à utiliser l'information est le processus que nous suivons pour nous adapter aux contingences du milieu ambiant et vivre efficacement dans ce milieu. [...] Vivre efficacement, c'est vivre avec une information adéquate. Ainsi, la communication et la régulation concernent l'essence de la vie intérieure de l'Homme, [...] [en même temps qu'] elles concernent sa vie en société⁹.

Dans le contexte du choc causé par la découverte des barbaries de la Seconde Guerre mondiale, qui auraient été rendues possibles par l'entropie alimentée par la redondance informationnelle de la propagande totalitaire, Wiener propose, avec la cybernétique, un système autorégulé par un mécanisme de rétroaction qui permet de lutter contre l'entropie en encourageant activement la libre circulation de l'information. Les propositions de Wiener ont pour visée d'abolir toute forme de racisme et la possibilité d'une machine génocidaire, puisque les humains sont nécessairement égaux, transparents, tournés vers l'extérieur, chacun étant un élément rationnel d'une grande chaîne de communications réseautées.

Mais l'« utopie de la communication » proposée par Wiener n'a-t-elle pas cependant des effets pervers? Ce « nouvel homme nouveau » « n'est-il qu'un bon gestionnaire de ses relations sociales, ne faisant plus que "réagir aux réactions des autres", simple antenne individuelle suprasensible d'un nouveau collectivisme¹⁰? » En sommes-nous seulement les rouages efficaces? D'un autre point de vue, on pourrait poser l'hypothèse que l'intelligence tient au réseau lui-même. À moins, et ce serait sans doute l'envers du débat, de se demander, à la suite de certaines théories en neurosciences si « le corps humain produit [...] lui-même de la pensée¹¹? »

Wiener ne cesse lui-même de dénoncer les dangers des machines qu'il décrit : l'usine qui transformerait l'homme en machine avant de le rejeter comme inutile,

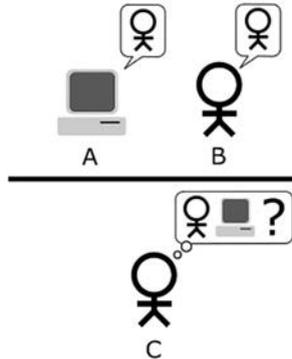
9. WIENER N., *op. cit.*, p. 45-46.

10. BRETON P., *op. cit.*, p. 11-12.

11. ANDRIEU B., *Le Cerveau, essai sur le corps pensant*, Paris, Hatier, coll. « Optiques Philosophique », 2000, p. 4.

les médias comme système de sur-communication dans lequel le message se réduirait au cliché, et donc à la redondance informationnelle. Le savant reste donc dans le cadre d'un humanisme qui entend définir l'homme par certaines caractéristiques (dans sa façon de traiter l'information) et maintenir la place de cet homme dans la société, contre les développements idéologiques et pratiques que semble devoir ouvrir la cybernétique¹². Quoi qu'il en soit, « les propositions de Wiener sont en parfaite résonance avec les mutations qui s'engagent dès l'immédiat après-guerre et que nous vivons encore aujourd'hui. [...] C'est bien parce que le mathématicien du MIT exprime un sentiment encore diffus, une mutation anthropologique qui va se révéler profonde, que ses propos ont une telle résonance¹³ ». La nouvelle définition de l'être humain proposée par Wiener marque donc un tournant épistémologique et ontologique qui est à l'origine de l'émergence de la notion de posthumanité.

Parallèlement à Wiener, d'autres chercheurs poseront la question de la matérialité de l'esprit et du corps humain. En 1950, Alan Turing propose son fameux test pour prouver la réalité de l'intelligence mécanique par le biais d'une interaction à l'aveugle avec un sujet humain. Ce test suggère une véritable dichotomie corps-esprit dans un contexte cybernétique, dichotomie encore plus évidente dans les travaux de Hans Moravec, qui croit possible le transfert complet d'un esprit humain (plus spécifiquement la numérisation des réseaux neuronaux par dissolution) dans un ordinateur. Cette dissolution serait-elle celle de l'homme lui-même ?



Représentation graphique du test de Turing

12. N. Katherine Hayles (*How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1999) et Mathieu Triclot (*Le Moment cybernétique : la constitution de la notion d'information*, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 2008), chacun à leur manière, ont souligné ces tensions qui traversent la cybernétique.

13. BRETON P., *op. cit.*, p. 91.

Dans les années 1960, Michel Foucault explique que « l'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, [...] alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable¹⁴ ». Jacques Derrida, de son côté, soulève l'impossibilité pour l'homme de mettre un terme à l'humanisme, puisque c'est dans le langage de l'humanisme qu'il doit s'exprimer et que tout geste transgressif nous réintègre dans un système¹⁵. La volonté d'aboutir à un posthumanisme comprendrait donc en elle-même son échec et signifierait un retour forcé à l'humanisme. La posthumanité, telle que l'imaginent Wiener, puis Moravec, peut d'ailleurs être considérée comme un véritable retour à l'humanisme, replaçant l'homme au centre à travers sa volonté de survivre à tout prix en tant que sujet (en prolongeant la vie de son corps ou en se téléchargeant dans une machine). Quant à Francis Fukuyama, dans son désormais célèbre *La Fin de l'homme*, il craint le pire :

Huxley avait raison : la menace la plus grave exercée par la biotechnique contemporaine est bien la possibilité qu'elle altère la nature humaine et qu'elle nous propulse *volentes nolentes* dans une phase « posthumaine » de notre histoire. Cela est fondamental, dirai-je, parce que la nature humaine existe, qu'elle est un concept signifiant et qu'elle a fourni une base conceptuelle solide à nos expériences en tant qu'espèce¹⁶.

Si on peut accuser la technique d'être une source de déshumanisation, voire d'annoncer la fin de l'homme, d'autres penseurs, à la suite de Wiener, voient plutôt la technique comme un élément définitionnel de l'humain (*Homo faber*), comme le moteur essentiel de son évolution. Par exemple, Yves Gingras défend « l'idée que l'*homo sapiens* étant un *homo faber*, tout ce qui l'entoure ne peut qu'être *artificiel*, c'est-à-dire un produit de l'art. En ce sens précis, l'être humain est nécessairement un être contre nature, anti-nature, le produit le plus paradoxal de la nature¹⁷ ». Pour Bruno Latour, l'homme n'est pas que technique, mais il est aussi cela. En l'homme

se croise[nt] les technomorphismes, les zoomorphismes, [...] les psychomorphismes. Ce sont leurs alliances et leurs échanges qui définissent à eux l'*anthropos*. Échangeur ou brasseur de morphismes, voilà qui le définit assez. Plus il se rapproche de cette

14. FOUCAULT M., *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, p. 398. Cf. l'article de Roger Bozzetto.

15. DERRIDA J., *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972. Cf. l'article de Maylis Rospide.

16. FUKUYAMA F., *La Fin de l'homme : les conséquences de la révolution biotechnique*, trad. par CANAL D.-A., Paris, Gallimard, coll. « folio actuel », 2002, p. 26.

17. GINGRAS Y., *Éloge de l'homme techno-logicus*, Montréal, Fides, coll. « Les grandes conférences », 2005, p. 12. Voir aussi à ce sujet, BOURG D., *L'Homme-artifice*, Paris, Gallimard, 1996.

répartition plus il est humain. Plus il s'en éloigne, plus il prend des formes multiples dans lesquelles son humanité devient bien vite discernable, même si ses figures sont celles de la personne, de l'individu ou du moi. [...] Comment serait-il menacé par les machines ? Il les a faites, il s'est envoyé en elle, il a réparti dans leurs membres ses membres mêmes, il construit son propre corps avec elles¹⁸.

À partir de ces conceptions diverses et mouvantes de l'humain, au cœur de bouleversements épistémologiques marqués par de multiples découvertes technologiques et dans une logique de réflexion généralisée sur les « post- » (modernité, structuralisme, industriel, etc.), philosophes et littéraires commencent à conceptualiser la posthumanité¹⁹. Les définitions du posthumain étant nombreuses et souvent contradictoires, le concept s'est développé avec un certain flou, une ambiguïté constructive, comme le point de départ d'un dialogue possible entre différents discours, aussi idéologiquement marqués soient-ils. Parmi ces définitions, N. Katherine Hayles propose dans son désormais célèbre essai *How We Became Posthuman* (1999), une définition du posthumain qui a fait école :

First, the posthuman view privileges informational pattern over material instantiation, so that embodiment in a biological substrate is seen as an accident of history rather than an inevitability of life. Second, the posthuman view considers consciousness, regarded as the seat of human identity in the Western tradition long before Descartes thought he was a mind thinking, as an epiphenomenon, as an evolutionary upstart trying to claim that it is the whole show when in actuality it is only a minor sideshow. Third, the posthuman view thinks of the body as the original prosthesis we all learn to manipulate, so that extending or replacing the body with other prostheses becomes a continuation of a process that began before we were born. Fourth, and most important, by these and other means, the posthuman view configures human being so that it can be seamlessly articulated with intelligent machines²⁰.

Onze ans plus tard, dans *What is Posthumanism?*, Cary Wolfe propose une nouvelle définition qui se construit à partir de et en réponse à celle donnée par N. Katherine Hayles. Il écrit :

posthumanism [...] comes both before and after humanism: before in the sense that it names the embodiment and embeddedness of the human being in not just its biological but also its technological world, the prosthetic coevolution of the human animal with the

18. LATOUR P., *op. cit.*, p. 187.

19. Le premier à utiliser le mot est Ihab Hassan en 1977 (« Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? A University Masque in Five Scenes », *Georgia Review*, n° 31, 1977, p. 843), mais c'est surtout dans la deuxième moitié des années 1990 qu'il se généralise, sous la plume de N. Katherine Hayles, Cary Wolfe, Neil Badmington, Elaine L. Graham ou Ollivier Dyens.

20. HAYLES N. K., *op. cit.*, p. 2-3.

*technicity of tools and external archival mechanisms [...]. [I]t comes after in the sense that posthumanism names a historical moment in which the decentering of the human by its imbrication in [...] networks is increasingly impossible to ignore, a historical development that points toward the necessity of new theoretical paradigms (but also thrusts them on us)*²¹...

Si le préfixe « post- » signifie bien « après » (indiquant ainsi une rupture avec ce qui précède), le posthumanisme ne peut être conçu comme un simple changement : il travaille aussi avec, à côté de, et à travers l'humanisme. Le posthumanisme n'est pas la fin de l'homme, mais plutôt une renégociation, un questionnement, un travail sur et avec la condition humaine et la tradition humaniste. Neil Badmington va également dans ce sens :

*Humanism [...] flickers, it drifts, and it is precisely this wandering that I want to call the possibility of posthumanism. [...] The "post" does not mark an end, a break, or novelty; it identifies, rather, a patient reckoning with—a working-through of—what follows the prefix. [...] I want, in other words, to propose a posthumanism that is not afraid to tackle the traces of humanism that haunt contemporary western culture*²².

Au-delà des problèmes définitionnels, on peut tout de même poser que le posthumain naît comme une expérience de pensée, pour les philosophes, mais aussi comme une véritable figure, dans la fiction, puis dans les arts visuels, dès le début des années 1950²³. Cependant, il faut attendre les années 1980, avec l'apparition d'un sous-genre de la science-fiction, le *cyberpunk*, pour que le cyborg²⁴ (*cybernetic organism*) prenne toute son importance. Hybrides homme-machine, ils incarnent un questionnement plus profond sur les frontières de l'humain, son rapport au corps, l'immatérialité de son esprit. Le sujet (post)humain devient alors le centre d'un monde virtualisé, interfacé, un monde en réseau qui n'est plus que pure communication²⁵.

21. WOLFE C., *What Is Posthumanism ?*, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 2010, p. xv-xvi.

22. BADMINGTON N., *Alien Chic: Posthumanism and the Other Within*, Londres, Routledge, 2004, p. 146.

23. Mentionnons *I, Robot* d'Isaac Asimov (1950), *Limbo* de Bernard Wolfe (1952) ou *More Than Human* de Theodore Sturgeon (1953).

24. « Cyborg est un terme-alliage, composé pour décrire une réalité qui ne l'est pas moins : le couplage entre une forme artificielle et une forme naturelle, entre deux modes de régulations – une machine cybernétique et un organisme. » (HOQUET T., *Cyborg Philosophie*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 29.)

25. Dans une approche plus optimiste, le cyborg devient également une figure féministe chez Donna Haraway en 1991 (*Cyborg Manifesto*), la promesse d'un corps hybride libéré des anciennes formes d'aliénation imposées par une société patriarcale.

Si la figure du cyborg externalise l'évolution humaine et l'associe à la technique et à ses possibilités prothétiques, la question de l'évolution biologique de l'homme, et donc l'éventuelle spéciation posthumaine²⁶, a aussi été soulevée dans de nombreuses œuvres littéraires (Brian Aldiss, Pierre Boulle, Arthur C. Clarke, Greg Bear, etc.). Pour Gérard Klein,

l'évolutionnisme postule la possibilité d'ères posthumaines. En proposant une histoire des espèces sur le modèle de celle des civilisations, il suggère que ce défilé n'a aucune raison de s'interrompre, une fois levé le préjugé métaphysique qui fait de l'homme une forme achevée, ultime, divine, et que les causes matérielles qui ont été à l'œuvre depuis l'origine de la vie, sinon de l'univers, n'ont pas cessé d'agir²⁷.

Si l'on veut replacer la figure posthumaine dans son historicité, dans la trame narrative de l'évolution, il faut prendre en compte les spécificités de l'homme dans le monde animal, tel que la conscience de sa propre existence et de sa finitude, la propension à adapter son environnement à ses besoins et à fabriquer des outils complexes, la capacité à développer un savoir sur le monde et sur lui-même ou l'organisation sociale fondée sur une éthique. À cause de ces caractéristiques uniques, l'évolution de l'homme n'est pas réductible à une simple lutte du mieux adapté pour la survie. Elle peut prendre trois chemins possibles et potentiellement concurrents : l'évolution naturelle, par mutations, sélection naturelle et extinctions massives ; l'évolution dirigée, grâce aux manipulations génétiques ; et l'évolution technologique, via les prothèses, la cybernétique, la pharmaceutique, etc. Voyons rapidement comment pourraient se déployer ces chemins.

L'évolution naturelle serait une première possibilité. L'espèce humaine peut muter naturellement (mutants), ou bien s'éteindre, que ce soit du fait de phénomènes naturels ou non. Un processus d'adaptation pourrait également être enclenché par un changement radical ou progressif de l'environnement ou encore par l'arrivée d'une autre espèce compétitrice dans la niche écologique occupée par l'homme. Ce compétiteur pourrait être d'origine endogène (par exemple, les singes dans *La planète des singes*) ou exogène (l'arrivée d'une espèce extraterrestre) et mener à un changement chez l'humain, que celui-ci gagne ou perde la lutte.

Mais si un changement environnemental peut déclencher une mutation de l'homme, celui-ci peut aussi décider de le faire lui-même. Il s'agit alors d'évolution dirigée. Grâce à la génétique (manipulation des gènes) et à l'eugénisme (sélection artificielle), l'homme prend alors en charge sa propre évolution, mais en respectant

26. Cf. l'article d'Elaine Després.

27. KLEIN G., « Surhommes et mutants », préface à *Histoires de mutants – Grande anthologie de la science-fiction*, Paris, Librairie Gêbérale Française, 1974, p. 17.

le fondement biologique du processus : le gène. En procédant ainsi, il peut orienter son évolution et donner naissance à des HGM, ou humains génétiquement modifiés. Il s'agit d'une construction utopique de l'espèce qui, donc, peut devenir aisément dystopique.

Finalement, il existe un courant de pensée qui considère que l'humain, depuis qu'il fabrique des outils, depuis qu'il est *Homo faber*, n'évolue plus en suivant la logique de la sélection naturelle. L'homme aurait depuis longtemps extériorisé les moyens de son évolution. Grâce à des avantages purement biologiques (la taille de son cerveau, sa bipédie, son pouce opposable), l'homme en est venu à s'adapter et à se transformer grâce à des moyens artificiels : outils, prothèses, implants, produits pharmaceutiques divers, etc. Bernard Stiegler parle d'« épiphylogénèse²⁸ » et Michel Serres d'« exodarwinisme²⁹ ». Selon ce dernier, l'« exodarwinisme [est] ce mouvement original des organes vers des objets qui externalisent les moyens d'adaptation. Ainsi, sortis de l'évolution dès les premiers outils, nous entrâmes dans un temps nouveau, exodarwinien³⁰ ». Dans les cas les plus radicaux, l'évolution technologique peut mener à l'abandon total du corps biologique par une forme de vie complètement virtuelle ou bien réduite à un corps entièrement mécanique.

Ainsi, le posthumain correspond à un ensemble de figures partiellement humaines ou entièrement artificielles dont l'émergence dans la fiction et les arts plastiques remonte à la fin de la Seconde Guerre mondiale, mais sur des bases historiques lointaines ancrées dans le mythe, la philosophie humaniste, les révolutions scientifiques et la technique. Les technologies de la communication (le réseau, l'écran, la numérisation de l'information et sa large diffusion) ont eu un impact important sur cette conception nouvelle de l'homme, telle qu'elle émerge dans divers textes philosophiques, représentations artistiques et littéraires, comme en témoigne la diversité des objets étudiés dans cet ouvrage. À travers de nouvelles formes d'expression, de discours, de relation au monde, d'interfaces, des « dispositifs³¹ », pour reprendre le terme de Giorgio Agamben, issus du numérique

28. STIEGLER B., *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*, trad. par BEARDWORTH R. et COLLINS G., Stanford, Stanford University Press, 1998.

29. SERRES M., *Hominescence*, Paris, Éditions Le Pommier, 2001.

30. *Ibid.*, p. 51.

31. « J'appelle dispositif tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants. » (AGAMBEN G., *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris, Rivages-Poche, 2007, p. 31.)

et des nouvelles technologies, c'est notre rapport aux autres et au monde qui changeant. Le posthumain n'est donc pas à entendre comme la fin de l'humain, mais comme un miroir grossissant placé devant une humanité qui imagine sa propre métamorphose.

Nous entendons donc explorer l'imaginaire qu'ouvrent les progrès scientifiques et technologiques avérés ou rêvés. Dans cette perspective, nous souhaitons redonner toute sa place à la science dans la culture, en envisageant les possibles ouverts comme des espaces de la pensée où s'engouffre l'imaginaire scientifique³². Associé à la science et produit par l'imaginaire, il faut comprendre le phénomène culturel du posthumain comme une dynamique entre le sujet et le monde. Il serait ainsi une notion « auratique » qui, selon Georges Didi-Huberman, « déploie, au-delà de sa propre visibilité, ce que nous devons nommer ses images [...] en constellations ou en nuages, qui s'imposent à nous comme autant de figures associées, surgissant, s'approchant et s'éloignant pour en poétiser, en ouvrager, en ouvrir l'aspect autant que la signification³³ ».

Présentation du plan

C'est à partir de cette réflexion historique, philosophique et mythique sur la notion d'humain, dans sa totalité *et* sa dualité, sur la technique, la communication et le biologique, et à partir des définitions du posthumain et du posthumanisme de N. Katherine Hayles, Cary Wolfe et Neil Badmington citées plus haut, que nous proposons dans cet ouvrage différentes réflexions et analyses sur et autour du posthumain, sur son rapport à la virtualité et à l'espace, à l'éthique et au politique, au biologique et aux perceptions altérées.

La première partie intitulée « Espace virtuel, espace incarné : mémoire, mise en réseau et digitalisation du sujet posthumain » réunit des textes qui questionnent des notions philosophiques, des œuvres romanesques et hypertextuelles autour de l'interaction entre le sujet (post)humain, l'espace et l'histoire, qu'ils soient virtuels, augmentés ou numériques. Comme la naissance du posthumain tel que nous le concevons commence avec la pensée de Norbert Wiener, cet ouvrage s'ouvre sur un article de Pierre Cassou-Noguès qui s'intéresse au mathématicien du MIT, père de la cybernétique. Dans son article, il aborde une expérience de pensée (et

32. Voir à ce sujet, de nombreux ouvrages de Jean-François Chassay, notamment *Si la science m'était contée : des savants en littérature*, Paris, Le Seuil, 2009.

33. DIDI-HUBERMAN G., *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, Éditions de Minuit, 1992, p. 105.

de fiction) qui tire son origine de l'œuvre de Norbert Wiener : la possibilité de transformer un être humain en information pure et de le transporter à distance, de le « télégraphier ». Devenu depuis un motif récurrent de la science-fiction (télé-transportation) et de la pensée des futurologues (téléchargement), cet article vise à retracer les origines et les variations science-fictionnelles de cette idée, que ce soit chez Rudyard Kipling, Wiener lui-même, Arthur C. Clarke, Frederik Pohl, Greg Egan, Hans Moravec ou Ray Kurzweil.

Puis, de l'individu numérisé et transporté dans l'espace, nous passons au rapport du sujet à l'espace virtuel, grâce à deux articles, ceux d'Isabelle Boof-Vermesse et de Matthieu Freyheit. À partir du constat que fait Fredric Jameson sur l'incapacité des sujets humains actuels à appréhender l'objet en mutation qu'est l'espace postmoderne, l'hyperespace, Isabelle Boof-Vermesse pose l'hypothèse que le sujet posthumain, grâce à une cartographie postmoderne, est en mesure de se construire une « identité » qui ne serait plus temporelle, mais spatiale. À partir de cette hypothèse et des théories sur l'hybridité biotechnologique qu'ouvre la notion de cyborg proposée par Donna Haraway, elle analyse le roman *Spook Country* (2007) de William Gibson, qui pose la question de la colonisation de l'espace réel par le virtuel (l'« éversion »), grâce à l'art géolocalisé, qui ouvrirait ainsi un véritable espace posthumain collaboratif.

De même, Matthieu Freyheit se propose d'aborder la question du cyberspace, tel qu'il est non plus utilisé par les artistes pour envahir le réel, mais *traversé* par les pirates, « un nouvel espace navigable dans laquelle se joue l'hybridité du réel et du virtuel ». Il utilise de nombreux exemples tirés de la littérature et du cinéma de science-fiction, notamment *Neuromancer* de William Gibson et *The Matrix* des Wachowski, pour questionner le rapport au corps et à l'espace virtuel du personnage de *hacker*, ce pirate du cyberspace. Il convoque les notions de traversabilité, d'interface et d'écran pour explorer la construction d'une nouvelle identité, qui peut mener à repenser le processus de fécondation de l'espace, de (pro)création.

Pour clore cette première partie, nous proposons deux articles qui montrent bien que le posthumain n'est pas synonyme de rupture (historique et ontologique) en abordant des œuvres récentes qui mettent en scène, dans un contexte posthumain, des œuvres littéraires et des écrivains anglais du début du XIX^e siècle, Mary Shelley et John Keats, grâce à un processus de resurgissement dans l'espace virtuel et hypertextuel. Ainsi, Arnaud Regnauld s'intéresse à une œuvre électronique, *Patchwork Girl* de Shelley Jackson (1995), qui questionne le sujet, l'identité, la mémoire de la créature hybride et monstrueuse que forme le texte et qui le hante, mais surtout il met au jour le processus de lecture de cette fiction en forme de

boucles multiples ou d'un palimpseste formé d'archives et de collages intertextuels, en particulier à partir de *Frankenstein* de Mary Shelley.

Finalement, Sylvie Crinquand analyse les traces textuelles et la présence posthumaine du poète anglais John Keats dans l'œuvre de Dan Simmons, une œuvre qui se caractérise par un dépassement des frontières fictionnelles, corporelles, temporelles et spatiales. Cette existence physique, rendue possible par l'intelligence artificielle, l'hybridité et la réincarnation, et textuelle, par des « citations et allusions à des épisodes biographiques avérés », permet un profond questionnement sur la nature humaine, sur le progrès technologique, la spiritualité, la création et le rapport au passé.

La deuxième partie de cet ouvrage, intitulée « Éthique et politique: société posthumaine, société de posthumains », réunit des textes qui s'intéressent à la question du posthumanisme d'un point de vue plus politique et éthique.

Pour ouvrir cette partie, Thierry Hoquet propose une typologie de ce qu'il nomme les « presque-humains », un ensemble de formes fictionnelles issues de la science-fiction qui naissent d'une zone de tension entre raison et imagination, et qui questionnent les limites de l'humain par leur hybridité biotechnologique. Les formes identifiées sont : Mutant, Cyborg, Organorg, Robot, Bétail et Zombie. Grâce à un travail de conceptualisation à partir de cette typologie, Thierry Hoquet propose de placer ces formes au centre d'une réflexion philosophique et axiologique, puis éthique et politique, chaque forme pouvant évoquer le fonctionnement et les dérives de diverses formes de régimes politiques.

Après ce travail typologique qui croise fiction, philosophie et pensée politique, Frédérique Mengard présente une réflexion philosophique sur le rapport nouveau entre l'éthique et la technique induit par la bombe nucléaire: le « supraliminaire », tel que définit par Günther Anders. Si le posthumain naît de la cybernétique et en réaction à la possibilité d'un autoanéantissement de l'humanité, le supraliminaire, « seuil au-delà duquel l'esprit humain est inapte à penser et à se représenter les effets induits et les actions générées par l'utilisation des produits de la technologie », est un concept résolument posthumaniste. Après avoir analysé le supraliminaire comme honte prométhéenne annonciatrice d'une rupture anthropologique majeure – une obsolescence de l'homme devant des machines surpauvres –, Frédérique Mengard fait résonner les thèses andersiennes avec la pièce *Les Physiciens* de Friedrich Dürrenmatt et propose, avec Anders, une nouvelle forme de « responsabilité du travailleur ».

Trois articles s'attaquent ensuite à l'analyse de romans d'auteurs contemporains qui utilisent le posthumanisme pour construire une critique en règle du capitalisme, de sa logique, de son éthique, et de son effet sur l'humain. Le premier, celui de Susannah Ellis, s'intéresse à deux romans de Michel Houellebecq, *Les Particules élémentaires* et *La Possibilité d'une île*, dans lesquels la transformation sociale du « monde-marché » passe par la métamorphose biotechnologique des corps, une forme d'organicisme communautaire inspirée des romantiques allemands. Mais il va de soi que la solution (totale) houellebecquienne demeure ambiguë dans son (in)efficacité et marquée par l'ironie, élevée au rang de style.

Le second, de Priscilla Wind, aborde l'œuvre théâtrale d'Elfriede Jelinek, « un théâtre post-dramatique qui abolit le personnage psychologique au profit de "surfaces langagières" », et en particulier les pièces *Bambiland* (2004) et *Voyage en hiver* (2011). Elle explore le concept d'*Entfremdung*, développé par Jelinek pour désigner un sentiment (posthumain) d'aliénation face à la machine. Jelinek abolit le théâtre psychologique et, avec lui le personnage, pour illustrer la dissolution de l'individu dans la pluralité des discours des pouvoirs médiatiques dominants. Dans une nouvelle forme de tragique, l'homme-individu postmoderne serait aliéné par la puissance de la machine, qu'elle soit économique, mécanique ou militaire.

Dans le troisième, Mélanie Joseph-Vilain choisit d'analyser deux romans de la romancière sud-africaine Lauren Beukes, *Moxyland* (2008) et *Zoo City* (2010), qui revendiquent les codes génériques de la science-fiction pour penser les frontières de l'humain, dans un contexte de redéfinition identitaire post-apartheid et de déshumanisation mondialisée. Chez Beukes, le posthumain est « celui qui parvient à rester humain dans un contexte généralisé de déshumanisation ».

Finalement, pour clore cette seconde partie, François-Ronan Dubois propose une typologie des posthumains dans la série télévisée britannique *Doctor Who* (à partir de 2005). Ce faisant, il aborde la question de l'éthique de la science et de la technique en proposant une classification axiologique des personnages selon leur rapport à la science et selon leurs valeurs, et il aboutit à la conclusion selon laquelle la série, qui présente une science magique et fantaisiste, est paradoxalement technophobe.

La troisième partie, intitulée « Biologie posthumaine : évolution, mutation, clonage, animalité », débute par trois textes qui convoquent les théories de l'évolution, de la sélection à la mutation en passant par l'hybridation pour parler de posthumanité. Tout d'abord, Xavier Lambert propose de définir l'humain sur le plan phylogénétique, puis philosophique, pour ensuite aborder les frontières

biotechnologiques du corps, notamment celles dépassées par le biais des prothèses. À partir de ces questionnements sur l'humain et sur l'espèce, sur la dualité et l'utilisation d'outils, il se penche sur des œuvres artistiques qui sont générées grâce à des algorithmes évolutifs : celles de Jon McCormack et de Leonel Moura. Puis, Elaine Després engage une réflexion sur une notion centrale de la théorie de l'évolution darwinienne, la spéciation (l'apparition d'espèces biologiques nouvelles), pour observer certains textes de science-fiction qui présentent un monde fictionnel habité par deux ou plusieurs espèces (post)humaines coexistantes. Si *Homo sapiens* est le seul hominidé depuis le début de son histoire, il n'en a pas toujours été ainsi, et ce ne sera peut-être pas toujours le cas. Les fictions de H. G. Wells, de Brian Aldiss, de Robert Charles Wilson et de Geoffrey A. Landiss permettent de réfléchir aux enjeux éthiques et écologiques soulevés par une telle hypothèse. Enfin, Roger Bozzetto, à partir de la prédiction de Michel Foucault sur la fin de l'homme, s'intéresse aux différentes formes d'hybridité posthumaine dans l'œuvre d'Elizabeth Vonarburg. Il en propose un classement et une réflexion sur le sens à leur donner dans le contexte science-fictionnel de l'œuvre, en particulier dans la construction de l'identité à travers la variabilité corporelle.

Après ces trois articles sur l'évolution, deux textes abordent le posthumain du point de vue de l'animalité de l'homme. Thierry Robin compare ainsi l'œuvre romanesque de Michel Houellebecq et l'essai de Ray Kurzweil, dont les visions du posthumain sont ainsi rapprochées. Si leur point commun réside dans « leur conviction apparente que l'humanité dans son état actuel, sexué et mortel, n'est pas un aboutissement évolutif satisfaisant ou stable », leurs projections sur le devenir posthumain divergent – l'une tend vers la dystopie, l'autre est très optimiste –, de même que les moyens pour y parvenir. Deux parcours qui, au final, reviennent vers l'animalité dans un mouvement misanthrope. C'est d'ailleurs à une conclusion similaire que parvient Maylis Rospide en s'intéressant à l'œuvre de Will Self (*Cock and Bull* [1992], *Great Apes* [1997], *Dorian, An Imitation* [2002]). Après un retour sur les notions d'humain et de posthumain, elle aborde les romans de Self à partir de sa conception du corps humain (et humaniste), ses frontières, ses mutations, ses hybridations. Chez Self, le posthumanisme n'a rien d'un dépassement de l'humanisme, mais est présenté comme une « renégociation, un travail avec ».

Cette troisième partie se termine par un article de Jean-François Chassay sur le roman *The Secret* (2002) d'Eva Hoffman, qui met en scène un questionnement identitaire autour de la figure du clone. Si beaucoup de clones fictionnels sont traités comme du « Bétail », selon la typologie de Thierry Hoquet (*supra*), ici le clone s'inscrit plutôt dans une logique de filiation problématique et de double narcissique. Jean-François Chassay propose ainsi de réfléchir sur la construction

identitaire du personnage de clone tel qu'il se construit à travers une quête des origines et une relation ambiguë à la mère/clonée. Nous sommes ici face à une subjectivité résolument posthumaine, sujet qui sera au centre de la quatrième et dernière partie.

Ainsi, dans « Perceptions et subjectivités posthumaines », nous avons réuni trois articles qui s'intéressent surtout à la pensée philosophique et au cinéma. D'abord, William Stephenson aborde le posthumain par le biais des perceptions altérées, notamment par les drogues, dans la pensée de Timothy Leary, et en particulier dans ses livres *The Politics of Ecstasy* (1968) et *Chaos & Cyber Culture* (1994). Stephenson explore l'œuvre multidisciplinaire de Leary à l'aune de la définition du posthumain en quatre points proposée par N. Katherine Hayles (*supra*). La posthumanisation chez Leary passe par la transformation radicale (et non progressive) de la conscience humaine et l'émergence de nouvelles subjectivités grâce à plusieurs outils : des drogues hallucinogènes aux ordinateurs, en passant par la méditation, la nanotechnologie, la génétique et la neuroscience. Sylvie Allouche s'intéresse également aux perceptions et à la conscience dans son article sur la méditation philosophique et la perception. C'est en fait une « une exploration de l'*aïsthésis* extra-humaine » qu'elle propose à partir de ses expériences perceptives personnelles, mais aussi de la pensée kantienne (l'*esthétique*), de l'esthétique rimbaldienne, de l'œuvre d'Élisabeth Vonarburg et de celle de Greg Egan. Elle suggère ainsi d'explorer les limites et les dépassements des sens à partir de notre propre imagination, « éventuellement médiée par une œuvre artistique ». Cette approche originale de Sylvie Allouche sur les perceptions conduit logiquement au dernier texte de cet ouvrage. Gaïd Girard propose, en conclusion, d'aborder la question du posthumain dans une grande variété d'œuvres cinématographiques de science-fiction. Elle identifie trois paradigmes du posthumain : l'animalité de l'homme, l'hybridation cybernétique la modification des fonctions cognitives et de la conscience, qu'elle analyse et illustre diversement. Mais c'est surtout sur *2001: A Space Odyssey* de Stanley Kubrick qu'elle s'arrête plus longuement, et dans lequel elle met au jour « une réflexion philosophique sur l'humain et le posthumain encore inégalée au cinéma aujourd'hui », une modélisation tout à la fois corporelle, métaphysique et esthétique de la question du posthumain.

Bibliographie

- AGAMBEN G., *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris, Rivages-Poche, 2007.
- AMARTIN-SERIN A., *La Création défiée: l'homme fabriqué dans la littérature*, Paris, PUF, 1996.
- ANDRIEU B., *Le Cerveau, essai sur le corps pensant*, Paris, Hatier, coll. « Optiques philosophiques », 2000.
- ARENDT H., *Les Origines du totalitarisme: le système totalitaire*, trad. de l'américain par BOURGET J.-L., DAVREU R. et LÉVY P., Paris, Le Seuil, coll. « Points Politique », 1972.
- BADMINGTON N., *Alien Chic: Posthumanism and the Other Within*, Londres, Routledge, 2004.
- BRETON P., *L'Utopie de la communication: le mythe du village planétaire*, Paris, La Découverte & Sytos, 1997 [1992].
- CHASSAY J.-F., *Si la science m'était contée: des savants en littérature*, Paris, Le Seuil, 2009.
- DERRIDA J., *Positions*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- DIDI-HUBERMAN G., *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, Éditions de Minuit, 1992.
- FAUCHEUX M., *Norbert Wiener, le Golem et la cybernétique: éléments de fantastique technologique*, Paris, Éditions du Sandre, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 2008.
- FOUCAULT M., *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « tel », 1966.
- FUKUYAMA F., *La Fin de l'homme: les conséquences de la révolution biotechnique*, trad. par CANAL D.-A., Paris, Gallimard, coll. « folio actuel », 2002.
- GINGRAS Y., *Éloge de l'homo techno-logicus*, Montréal, Fides, coll. « Les grandes conférences », 2005.
- HASSAN I., « Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? A University Masque in Five Scenes », *Georgia Review*, n° 31, 1977, p. 830-850.
- HAYLES N. K., *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1999.
- HOQUET T., *Cyborg Philosophie*, Paris, Le Seuil, 2011.
- KLEIN G., *Histoires de mutants – Grande anthologie de la science-fiction*, Paris, Librairie Générale française, 1974.
- LATOUR B., *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte/Poche, coll. « Sciences humaines et sociales », 1997 [1991].
- NIETZSCHE F., *Le Gai savoir*, trad. de l'allemand par VIALATTE A., Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1950.
- SERRES M., *Hominescence*, Paris, Éditions Le Pommier, 2001.
- STIEGLER B., *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*, trad. par BEARDWORTH R. et COLLINS G., Stanford, Stanford University Press, 1998.
- SUVIN D., *Pour une poétique de la science-fiction: études en théorie et en histoire d'un genre littéraire*, trad. par HÉNAULT G., Montréal, Presses de l'université du Québec, 1977.
- TRICLOT M., *Le Moment cybernétique: la constitution de la notion d'information*, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 2008.
- WIENER N., *Cybernétique et société: l'usage humain des êtres humains [The human use of human beings (Cybernetics and Society)]*, trad. de l'anglais par MISTOULON P.-Y., Paris, 10/18, édition synoptique, 1971 [1950/1954].
- WOLFE C., *What Is Posthumanism?*, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 2010.