



RETSÈ

REVUE DE LA SOCIÉTÉ IVOIRIENNE DE TRANSHUMANISME

N°001 – Décembre 2023 – ISBN XXX

Sous la Direction de
Josué GUÉBO

Transhumanisme et sociétés africaines :

entre utopie, identité
et propriété intellectuelle

*Actes du colloque d'Abidjan, 24 août 2022,
Université Félix Houphouët-Boigny, AUF, Abidjan*

Rétjè

Revue de la Société Ivoirienne de Transhumanisme

La Revue de la Société Ivoirienne de Transhumanisme est une revue Internationale et interdisciplinaire adossée à l'Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan Cocody. Rétjè a pour vocation de s'inscrire dans l'interdisciplinarité, en combinant des expertises issues de différents domaines des sciences humaines et sociales, afin de contribuer au progrès des connaissances et de la pratique de la convergence disciplinaire à l'échelle nationale et internationale.

ADMINISTRATION

Directeur de Publication : GUÉBO Josué Yoroba

Rédacteur en Chef : AKA Pancrace

Rédacteur en Chef-adjoint :

COMITÉ SCIENTIFIQUE

YAPI Ayenon Ignace, Professeur (Epistémologie),

Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire),

Président de la Société Ivoirienne de Bioéthique

d'Epistémologie et de Logique (Côte d'Ivoire)

GADEGBEKU Samuel, Professeur (Médecine),

Académie des sciences des arts, des cultures d'Afrique

et des Diasporas Africaines (ASCAD)

FELTZ Bernard, Professeur (Philosophie des sciences et sociétés),

Université de Louvain-La-Neuve (Belgique)

GADJI Yao Abraham, Professeur (Droit de l'environnement),

Université Felix Houphouët-Boigny, (Côte d'Ivoire)

TAKO Antoine, Professeur (Neuropsychologie),

Université Felix Houphouët-Boigny, (Côte d'Ivoire)

KENMOGNE Emile, Professeur (Philosophie pratique),

Université de Yaoundé

NGUESSAN Depry Antoine, Professeur (Epistémologie),

Université Félix Houphouët-Boigny, (Côte d'Ivoire)

TANO Jean Gobert, Professeur (Métaphysique),

Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)

FOGOU Anatole, Professeur (Bioéthique),

Université de Maroua (Cameroun)

GADOU Dakouri, Maître de Conférences (Sociologie),

Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

SEKA Georges Kouassi, Maître de Conférences (Epistémologie),

Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

YAPO Sévérin Maître de Conférences (Phénoménologie),

Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

GAHÉ GOHOUN Cynthia, Maître de Conférences (Philosophie Morale),

Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)
GUÉBO Josué Yoroba, Maître de Conférences
(Epistémologie),
Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

COMITÉ DE LECTURE

- YAPO Séverin Maître de Conférences
(Phénoménologie), Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)
- GAHÉ GOHOUN Cynthia Maître de Conférences
(Philosophie Morale), Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)
- GUÉBO Josué Yoroba, Maître de Conférences
(Epistémologie), Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

PROTOCOLE DE RÉDACTION

Pour la Revue *rétjê*, se conformer aux exigences rédactionnelles suivantes :

Titre

Titre clair et concis (entre 12 et 15 mots). Le titre centré, est écrit en gras, taille 14.

Mention de l'auteur

Après le titre de l'article et 2 interlignes, alignée à gauche, comportant : Prénom, **NOM** (en gras, sur la première ligne), Nom de l'institution (en italique, sur la deuxième ligne), e-mail de l'auteur ou du premier auteur (sur la troisième ligne). L'ensemble en taille 10.

Résumé

Un résumé en français et en anglais ou dans la langue officielle du pays de l'institution d'attache de l'auteur. N'excédant pas 250 mots, il se limite à une brève description du problème étudié et aux principaux objectifs atteints ou à atteindre. Il présente à grands traits sa méthodologie. Il fait un sommaire des résultats et énonce ses conclusions principales.

Mots-clés – Se limiter à 3 mots minimum et 5 mots maxi. Les mots-clés sont indiqués en français et en anglais.

NB : Le résumé est rédigé en italique, taille 10. Les mots-clés sont écrits en minuscules et séparés par une virgule. L'ensemble (titre + auteur+ résumé (français et anglais) + mots-clés) doit tenir sur une page.

Bibliographie – Elle reprend tous les livres et articles qui ont été cités dans le corps de son texte.

Recommandations de pagination

Marges : haut 2 cm, bas 2 cm, gauche 2 cm, droite 2 cm.

Style et volume : Bell MT, taille 14 pour le titre de l'article et pour le reste du texte Garamond taille 12 (sauf pour le résumé, les mots-clés et la bibliographie qui ont la taille 10), interligne 1,5 ; sans espace avant ou après. Le texte ne doit pas dépasser 12 pages (minimum de 8 pages & maximum de 12pages). Le titre de l'article, l'introduction, les sous-titres principaux, la conclusion et la bibliographie sont

précédés par deux interlignes et les autres titres/paragraphes par une seule interligne.

Titres et articulations du texte : Le titre de l'article est en gras, aligné au centre. Les autres titres sont justifiés ; leur numérotation doit être claire et ne pas dépasser 3 niveaux (exemple : 1. – 1.1. – 1.1.1.). Il ne faut pas utiliser des majuscules pour les titres, sous-titres, introduction, conclusion, bibliographie.

Notes et citations – Les citations sont reprises entre guillemets, en caractère normal. Les mots étrangers sont mis en italique. Le nom de l'auteur et les pages de l'ouvrage d'où cette citation a été extraite, doivent être précisés à la suite de la citation. Exemple : (Cékoré, 2003 :10) NB : Les notes de bas de page sont à éviter.

Tableaux, schémas, figures – Ils sont à numéroter doivent comporter un titre en italique, au-dessus du tableau/schéma. Ils sont alignés au centre. La source est placée en dessous du tableau/schéma/figure, alignée au centre, taille 10.

Présentation des références bibliographiques :

Dans le texte : les références des citations apparaissent entre parenthèses avec le nom de l'auteur et l'année de parution ainsi que les pages. Exemple : (Akakpo, 2010 : 15). Dans le cas d'un nombre d'auteurs supérieur à 2, la mention et al. en italique est notée après le nom du premier auteur. En cas de deux références avec le même auteur et la même année de parution, leur différenciation se fera par une lettre qui figure aussi dans la bibliographie (a, b, c, ...).

A la fin du texte : Pour les périodiques, le nom de l'auteur et son prénom sont suivis de l'année de la publication entre parenthèses, du titre de l'article entre guillemets, du nom du périodique en italique, du numéro du volume, du numéro du périodique dans le volume et des pages. Lorsque le périodique est en anglais, les mêmes normes sont à utiliser avec toutefois les mots qui commencent par une majuscule. Pour les ouvrages, on note le nom et le prénom de l'auteur suivis de l'année de publication entre parenthèses, du titre de l'ouvrage en italique, du lieu de publication et du nom de la société d'édition.

Pour les extraits d'ouvrages, le nom de l'auteur et le prénom sont à indiquer avant l'année de publication entre parenthèses, le titre du chapitre entre guillemets, le titre du livre en italique, le lieu de publication, le numéro du volume, le prénom et le nom des responsables de l'édition, le nom de la société d'édition, et les numéros des pages concernées.

Pour les papiers non publiés, les thèses etc., on retrouve le nom de l'auteur et le prénom, suivis de l'année de soutenance ou de présentation, le titre et les mots « rapport », « thèse » ou « papier de recherche », qui ne doivent pas être mis en italique. On ajoute le nom de l'Université ou de l'École, et le lieu de soutenance ou de présentation.

Pour les actes de colloques, les références sont traitées comme les extraits d'ouvrages avec notamment l'intitulé du colloque mis en italique. Si les actes de

colloques sont sur CD ROM, indiquer : les actes sur CD ROM à la place du numéro des pages.

Pour les papiers disponibles sur l'Internet, le nom de l'auteur, le prénom, l'année de la publication entre parenthèses, le titre du papier entre guillemets, l'adresse Internet à laquelle il est disponible et la date du dernier accès.

PRÉRÉQUIS POUR L'ÉCRITURE D'UNE DÉCLARATION UNIVERSELLE DES DROITS DU TRANSHUMAIN AFRICAIN

Par Josué Yoroba GUÉBO
Université Félix Houphouët-Boigny,
Abidjan, Côte d'Ivoire

Résumé :

Le présent article vise à fournir des clés minimales d'élaboration d'un texte de loi ayant vocation de fonder et de garantir, en droit, un transhumain africain. Mais une telle prétention relève d'une triple aporie dont il convient de questionner les paradoxes avant de tenter d'en fixer en axiologie la posture. Il s'agira ainsi, au premier plan, d'investiguer le sens d'une antinomie superposant – en le « transhumain africain » – la parcellarité d'une identité implicitement clôturée et l'universalité induite par le caractère impersonnel, voire dépersonnalisant, de la machine. Un second moment d'enquête aura pour fin d'analyser les possibilités de fixer dans la permanence axiologique, une réalité – l'hybridation de l'homme à la machine – pourtant en perpétuelle mutation et généralement jugée transgressive. Il s'agira, dans le même ordre d'idées de montrer que l'interculturalité reste un préalable à la mise en œuvre d'un transhumanisme africain. Une ré-investigation du Muntu d'Eboussi Boulaga à l'aune des enjeux de la bionique transhumaniste constituera le lieu final de notre interrogation, au regard d'une Afrique dont la peine à faire prospérer la Déclaration Universelle des Droits de l'homme paraît relever de l'évidence.

*Mots-clés : Déclaration universelle des Droits ; Afrique ;
Transhumanisme ; Ontologie ; Hybridation.*

Abstract :

The aim of this article is to provide a minimum set of guidelines for the drafting of a legal text designed to establish and guarantee, in law, an African transhuman. However, such a claim raises a triple aporia, the paradoxes of which need to be questioned before we can attempt to set out an axiological position. In the first instance, we shall investigate the meaning of an antinomy that superimposes - in the "African transhuman" - the parcellarity of an implicitly closed identity and the universality induced by the impersonal, even depersonalizing character of the machine. The second part of our investigation will analyze the possibilities of establishing axiological permanence for a reality - the hybridization of man and machine - that is in perpetual mutation and generally considered transgressive. In the same vein, the aim is to show that interculturality remains a prerequisite for the implementation of an African transhumanism. A re-investigation of Eboussi Boulaga's Muntu in the light of the challenges of transhumanist bionics will be the final focus of our interrogation, with regard to an Africa whose difficulty in making the Universal Declaration of Human Rights flourish seems obvious.

Key words: Universal Declaration of Rights; Africa;
Transhumanism; Ontology; Hybridization

Introduction

Soucieuse d'ancrer en immanence la légitimité du respect de la personne, la Déclaration universelle des Droits de l'homme entend, a priori, fonder et protéger le sujet, abstraction faite de son genre, de ses croyances, de sa race ou de sa classe sociale. Mais, quoique censé fixer un standard axiologique universel, un tel texte paraît couramment soumis à violation au sein des pays africains. Or, sans préjuger d'une relation de cause à effet, n'est-il pas possible de mettre en parallèle lesdites entorses et l'absence des institutions africaines à la conception et à la rédaction d'une telle déclaration ? Éventuellement étranger à des usages, paradigmes et catégories traditionnellement à l'œuvre au sein du continent noir, la Déclaration universelle des Droits de l'homme ne constitue-t-il pas un horizon dont la réévaluation pourrait déboucher sur un abord plus inclusif de l'idée d'universalité ? Une Déclaration Universelle des Droits du Transhumain Africain, en se voulant pièce de la mosaïque constitutive d'une déclaration Universelle du Transhumain, indique que toute universalité privée de l'accord des parties reste une pluralisation totalitaire. La présente réflexion entend ainsi fournir les clés d'une démocratisation – aux effets épistémologique et éthique – ouvrant sur un horizon de coexistence librement consenti.

Sur la base d'un plan démonstratif, nous nous attacherons, premièrement, à tenter de clarifier les rapports entre universalité et africanité. Nous indiquerons ensuite ce en quoi une démocratisation de l'accès aux savoirs scientifiques constitue un préalable à l'élaboration d'un texte fondant le transhumain

africain. Nous tenterons de montrer, en troisième lieu, que l'interculturalité reste un préalable à la mise en œuvre d'un transhumanisme africain. Et enfin, nous indiquerons en quoi une requalification du Muntu tel que l'a conçu Fabien Eboussi Boulaga s'impose à l'aune des exigences de l'évolution technologique contemporaine.

1. **Universalité et africanité : lever le paradoxe**

Quel piège guette le quêteur d'une identité africaine, sinon celui de fixer le supposé recherché dans les limites d'une étanchéité difficilement défendable au terme de l'interpénétration des peuples ? Le marqueur d'un taux de mélanine élevé – bien que constituant un facteur empirique des plus expressifs – peut-il faire vraiment autorité dans la caractérisation d'un être africain ? Ne doit-on pas plutôt faire droit au critère de type immatériel défendu par Nkrumah soulignant : « Je suis africain, non parce que je suis né en Afrique, mais parce que l'Afrique est née en moi »¹ ? L'identité de ce qui est africain l'est-il au nom du droit du sol, au regard du droit de sang ou en raison du droit d'adhésion ? Au risque de sombrer dans les dédales d'un essentialisme stérile, procédons par évaluation des trois types de critère de pertinence. Si les personnes d'un phénotype foncé constituent la population majoritaire du continent, suffit-il d'être

¹ Kwame Nkrumah a tenu ce propos le 6 mars 1957, lors de l'accession du Ghana à l'indépendance. L'assertion est ici citée par Araba Ofori-Acquah dans son ouvrage « Return to Source Unlock the Power of African-Centered Wellness », 2023, Hay House, California.

biologiquement de leur ordre pour être tenu pour Africain ? Ne serait-ce pas donner cours à un empirisme expéditif que de considérer comme nécessairement lié à l'Afrique tout ce qui tient biologiquement d'un taux de mélanine élevé ?

Depuis de longs siècles, bien que la majeure partie des personnes noires séjourne sur le continent africain, des populations du phénotype négroïde vivent aussi et se développent sur des continents tels que l'Amérique. Une superposition du continent africain et de la race noire n'est donc pas nécessaire sans risque d'erreurs historique et heuristique. Mais si le droit du sol, en raison, de la mobilité des personnes, ne peut être a priori le critère totalisant d'une appartenance au continent, qu'en est-il du droit de sang ? Tout en précisant que la notion de « droit de sang » ne relève ici que de la métaphore – les hommes étant du point de vue du sang réunis en groupes et rhésus, par essence, non-raciaux – nous soulignerons sous quel angle est perçu dans notre propos un « droit de sang ». Il faudrait en effet l'entendre ici comme le fait de posséder une filiation d'un type donné. Ainsi serait considéré comme étant africain « de sang » celui dont les ascendants seraient eux-mêmes biologiquement considérés comme africains, notamment au nom de leur similarité empirique avec les populations majoritairement implantées sur le continent africain. Une telle base de définition de l'appartenance, elle aussi, serait problématique, si elle refuse de considérer le caractère conventionnel de toutes les entités sociales. La filiation instaure, il est vrai, un niveau primaire d'appartenance. Mais l'acte fondant la communauté d'identité impose une part de volonté des

individus. Ainsi, quoique plus théorique qu'historique, le contrat social unit les individus dans une sorte d'accord, systématisé ou implicite, susceptible de prendre la forme totémique ou constitutionnelle.

De la sorte, la filiation paraît, à elle seule, très peu à même de fonder l'appartenance au commun, au sens où elle ne saurait préjuger de l'adhésion des générations futures aux règles normatives instaurées par leurs ascendants. C'est pourquoi, pour les tenants d'une identité fondée sur l'adhésion à des valeurs principielles, la filiation ne saurait être le critère pertinent d'appartenance à la communauté. De là, sans doute, la nécessité d'investiguer, plus profondément l'idée d'adhésion comme droit d'appartenance. Être africain n'est-ce pas donc finalement adhérer aux valeurs promues par les institutions traditionnelles du continent ? L'on aurait été tenté d'y répondre par l'affirmative, si les instances coutumières avaient le monopole de la légitimité institutionnelle sur le continent. L'antériorité d'une institution suffit-elle à lui garantir la primauté décisionnelle ? Il semble que la coexistence des deux ordres d'instance que sont l'ordre traditionnel et civil incline à ne pas abandonner le sort de l'adhésion à la seule tradition. Or, si l'on n'est africain au nom de la seule adhésion aux règles traditionnelles de l'Afrique, l'on l'est, du point de vue civil par acquisition de l'une des nationalités des États constitutifs du continent africain. A ce jour le critère pertinent de l'appartenance.

Dans une quête fructueuse du visage de l'Afrique, il importe sans doute de ne pas faire droit à une quête de l'âme africaine comme aurait tenté de le postuler la négritude senghorienne naissante. Les arguments de

l'essentialisme racial ne résistent pas aux données objectivistes de la biologie. Il n'y a en effet pas une exclusivité à fonder sur la race étant entendu que les individus de phénotypes divers sont susceptibles de se féconder mutuellement. De la sorte, toutes les personnes aujourd'hui de race noire ne sont pas toutes descendantes de personnes de race identique à la leur. La thèse monogéniste, défendue par Quatrefages au sujet des races, indique fort bien que tous les êtres humains sont issus d'une racine homogène qui s'est – seulement empiriquement – diversifiée sous la poussée de facteurs environnementaux. Ainsi, l'idée d'une race africaine exclusive, à l'image de toutes les approches essentialistes de la race, relève du leurre. Les particularités raciales sont en réalité des pièces d'une unique mosaïque humaine qui constitue un même fond d'universalité. Mais cette unité biologique correspond-elle systématiquement à une universalité sociologique ? Il semble fondé d'y répondre par la négative puisque la diversité culturelle incline à penser une variété d'approche sociologique. Or, c'est ici que peut se trouver l'exigence d'un refus de nivellement face aux cultures dominantes. Le monde marchand et sa culture totalitaire de soumission des moins nantis, tend à uniformiser les modes de vie aux valeurs du plus riche.

Le rapport qu'entretient l'Afrique avec l'universalité est un rapport temporaire de domination économique et culturelle. Face à la circulation des produits et biens culturels, le continent africain est en position de consommateur. Les principaux médias et institutions culturelles, les valeurs religieuses, morales et axiologiques qui structurent le quotidien de l'Afrique

contemporaine paient un large tribut à l'occident. Les systèmes politiques et judiciaires marquant l'Afrique contemporaine sont d'ancrage gréco-romain. Ainsi, la part d'influence de l'Afrique actuelle à l'échelle universelle paraît minime, abstraction faite du domaine artistique. Toutefois, en élaborant des traits définitoires de l'Afrique et en fixant les limites entre identité africaine et champ universel, l'idée de ce qui est africain, doit être habitée de son caractère provisoire. Il n'y a pas d'identité achevée et clôturée dès lors que les peuples sont soumis à la dynamique historique qui reste tout sauf un calme ruisseau. Par-delà la clôture provisoire de la race demeure une identité humaine susceptible d'être saisie à l'aune du caractère conventionnel de la loi. Finalement le lien le plus solide entre africanité et universalité est celui de la loi, en tant que démarche anthropique d'harmonisation des diversités individuelles, culturelles ou raciale. Telle semble être la position de Maurice Aurélien Sosso et de Fred Eboko (2002, p.) qui soulignent :

L'objectif de Kant était en fait de fonder une science de l'action morale qui échapperait aux déterminations empiriques et qui serait effectivement fondée, comme toute science, sur un ensemble de lois. Le projet est donc celui de l'objectivité de la loi morale, sur le registre du nécessaire et de l'impersonnel comme fondement du scientifique. La loi s'impose ainsi comme une nécessité à tout être rationnel quel qu'il soit. Considérer autrui comme une fin et jamais comme un moyen est une prescription qui ne souffre d'aucune exception, aucune société, aucun milieu humain où l'on puisse accepter l'instrumentalisation d'autrui.

La loi, en tant qu'elle est impersonnelle et visant l'intérêt général, permet de passer des particularités à la généralité, des particularités à l'universalité. De ce point de vue, un corps de loi visant à fonder une déclaration universelle du transhumain africain devient un réseau de règles attentives aux spécificités socio-culturelles de l'Afrique contemporaine, tout en visant à s'intégrer à un corps de loi synthétique à venir qui serait la déclaration universelle des droits du transhumain. La nécessité de laisser prospérer dans le même intitulé universalité et africanité participe d'un pari conceptuel envisageant l'universalité non comme la somme mathématique des particularités, mais comme le fil d'Ariane parcourant la diversité. Mais la prise de conscience du caractère universel de la loi, implique dans son élaboration,

2. Démocratiser l'accès aux découvertes scientifiques

La fracture instaurée entre usagers et non usagers des outils technologiques ne débute pas avec l'avènement du transhumanisme. Elle est déjà manifeste aux premières heures de la révolution industrielle et se radicalise avec l'avènement des technologies de l'information. Plane la menace, d'un bout à l'autre du monde, d'une citoyenneté à double vitesse qui discriminerait entre connectés et non connectés. C'est le constat opéré par Renaud de la Brosse (2002, p.1) lorsqu'il indique :

La révolution numérique s'accompagne d'un risque de fracture, source d'inégalités entre ceux qui sont connectés à l'Internet et ceux qui ne le sont pas. Ce risque est envisagé, au sein de l'Unesco, selon une coupure Nord/Sud ou, au sein de la France et de l'Union européenne, selon un fossé entre des régions densément peuplées et des régions pauvres et/ou isolées, ou bien encore selon une brèche ouverte entre citoyens dotés du capital économique et culturel nécessaire, et les autres...

Cette fracture implique des inégalités qui sont elles-mêmes source d'injustice. Dès lors, s'impose la nécessité de réduire les clivages, pour que les citoyens vivent le plus près possible de l'idéal d'égalité postulé par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Une telle égalité est profondément mise à mal par le contexte de disparité ontologique que vient instaurer la mise en œuvre du programme transhumaniste. Il importe donc de légiférer afin de mettre en action des règles susceptibles d'équilibrer la société. Or, qu'est-ce que légiférer, si ce n'est promouvoir l'égalité et donc lutter contre les disparités ? Pourtant, cela est-il possible sans la prise en compte de l'ampleur des écarts scientifiques à combler ? Comment prendre la juste mesure des disparités à combler, sans opérer une lecture profonde des innovations technologiques instaurant lesdits écarts cognitifs et technologiques ? Le législateur est donc en devoir d'être au fait des techniques les plus récentes. Il doit être à même d'en percevoir les incidences éthiques, épistémiques et ontologiques.

L'élaboration d'un texte fondant les Droits du transhumain africain implique donc que soit démocratisé l'accès aux outils technologiques et aux découvertes scientifiques. Car sans une bonne maîtrise des nouveaux développements de la science, il est peu aisé de légiférer. La bonne saisie des enjeux moraux et juridique suppose une claire compréhension des innovations. Sans elle, le législateur court le risque de produire des textes très peu adaptés aux incidences morales et sociales des découvertes. Dans le cas spécifique du transhumanisme, la société est mise face à des développements technologiques inédits qui bouleversent l'ordre conceptuel usuel. L'absolu nouveauté des créations suscite ainsi une observation poussée. Or le transhumanisme ne va pas sans la notion d'homme augmenté. Elle instaure de fait, une variété ontologique rendant caduque l'universalité d'une déclaration des Droits de l'Homme. Les hommes soumis à hybridation à la machine sont des post-humains ou des cyborgs, selon la désignation que leur donne Darsonville. De telles hommes sont munis d'artefacts électroniques qui les font sortir des catégories classiques par lesquelles sont définies les hommes. Certaines fonctions implantées dans le système corporel de tels hommes ont des caractéristiques équivoques. Tel est le cas notamment des augments bioniques qui peuvent revêtir plusieurs fonctions.

La caractérisation d'un membre corporel doté de fonctions technologiques n'est pas la même que celle d'un membre à l'état naturel. Un bras ayant subi une transformation par hybridation à la machine peut être pourvu de fonctions dépassant les cadre classique des

aptitudes assignées à une main naturellement constituée. Darsonville évoque « Le cyborg » comme étant l'être humain ayant subi l'augmentation d'un membre bionique. Celui-ci se trouve muni de capacités qui impliquent que soient traitées de manière contextualisée ses actions. Si nul n'est censé ignorer la loi, cela implique que le législateur, pourvoyeur de loi, est lui-même censé ne rien ignorer. Car, de même que l'ignorance de la loi peut être source de désordre social, l'ignorance du législateur peut-être source d'absence de la loi. Or l'ignorance de la loi est au moins aussi nocive que l'absence de la loi. Tous les domaines de la vie publique non encore couverts par la loi, sont des champs d'expression de l'état de nature. Le transhumanisme en ouvrant des champs d'une radicale nouveauté, met le législateur en obligation de les explorer avec célérité, de sorte à ne pas y laisser prospérer l'absence de loi et donc un état de nature paradoxal, au sein même de la sphère technologique la plus futuriste. La nécessité de texte clairs et accessibles sur les divers domaines du réel est une exigence de sécurité pour les citoyens. Ce que soutient Sophie Lamouroux (2001, p. 801) lorsqu'elle affirme :

Si les textes concernant un domaine donné sont clairs, simples, ordonnés et répertoriés dans un ensemble cohérent, alors la formule selon laquelle « Nul n'est censé ignorer la loi » recouvre un sens. Il en résulte ainsi un sentiment de sécurité car on a l'assurance d'avoir l'ensemble des textes en vigueur sur le sujet. (...) Toutes les formes de codification à travers l'histoire ont pour justification commune la « volonté d'avoir un droit rationnel et accessible »

Il y a donc une nécessité de rendre accessible la connaissance, pour que soit préservé la sécurité publique. Le rôle régulateur de la loi passe ainsi par celui d'une maîtrise des savoirs : par le législateur, puis par le citoyen ordinaire. C'est dans une telle optique qu'il urge pour les Etats africains de démocratiser l'accès aux savoirs scientifiques en élaborant des politiques hardies visant une accessibilité optimale du législateur et des citoyens aux résultats les plus récents de la technologie. Cela passe par des dotations budgétaires accrues aux chercheurs, mais aussi par un encouragement certain à la vulgarisation des connaissances. Cette posture est-elle celle adoptée par les décideurs de l'Afrique actuelle ? L'unanimité est loin d'être faite sur la question. Pour bien des observateurs, le rapport des décideurs africains à la science est pour le moins évasif et distant. Insuffisance de motivation et manque de volonté politique sont autant de fait évoqué pour décrire l'intérêt que les politiques du continents africains accordent à la science. Ce peu d'engouement des décideurs africains pour les sciences se traduit par l'attitude toute aussi distantes des populations vis-à-vis de la connaissance scientifique. Jean Marc Ela (2008, pXX) dénonce un tel état de fait en indiquant :

La Science est loin d'être au centre des préoccupations actuelles des sociétés africaines (...). Dans la tourmente qui frappe le continent noir, les nouvelles générations doutent de l'utilité même de la science. Elles se demandent à quoi elle sert et si elle n'est pas un luxe face aux urgences de survie au quotidien. (...)

Au-delà des laboratoires et des campus, il faut bien reconnaître que l'image de la science et de la recherche pose un problème fondamental en Afrique bien plus qu'ailleurs. À l'évidence, cette image est bien floue, voire effacée. (...) Tout donne l'impression qu'on peut parfaitement s'en passer dans la mesure même où l'on ne sait pas très bien ce qu'ils représentent

Or le fait d'ignorer la réalité scientifique, de la tenir pour peu digne d'intérêt n'en annule pas l'importance. Mieux, la posture visant à n'accorder à la recherche scientifique aucune forme d'intérêt amplifie les alertes sociales. Le rôle socio-économique du développement scientifique et technique est aujourd'hui largement établi. De la révolution industrielle à la révolution numérique, le monde économique se trouve fractionné entre nations à la technologie avancées et celles à la traine technologique. De la sorte, l'on peut affirmer, sans trop grande risque d'erreur que la négligence des enjeux scientifiques correspond à celle envers les enjeux économiques. Ne pas tenir pour nécessaire la recherche scientifique, c'est prendre le parti de s'enfermer dans le champ de la misère.

3. Promouvoir l'interculturalité

Écrire un texte visant à fonder en droit un transhumain africain suppose une mise à contribution de l'interculturalité. Mais pour ce faire, il est nécessaire que celle-ci soit rigoureusement distinguée de ses figures voisines, factices ou dévoyées que sont l'acculturation, l'assimilationnisme et le

multiculturalisme. Au sujet de l'acculturation, Boudon et Al (1989, p.10) la définissent comme étant :

l'ensemble des changements qui se produisent dans les modèles culturels originaux, lorsque des groupes d'individus de cultures différentes entrent en contact direct et continu. Cette définition implique que chaque culture constitue un système, dont les divers éléments se réélaborent à l'occasion de ces contacts. Elle souligne que, quelles que soient les occasions (invasion, colonisation, migration), il existe des emprunts, des échanges et des réinterprétations entre les deux cultures et qu'aucune ne s'impose complètement à l'autre, bien que de toute évidence, les conditions historiques créant toujours une situation objective d'inégalité, l'apport des unes et des autres soit inégal.

Au moins trois traits restent pertinents, lorsque l'on évoque l'acculturation : la rencontre entre au moins deux cultures différentes, les échanges de caractère entre ces cultures ainsi juxtaposées, et enfin et surtout l'inégalité dans la somme des éléments culturels échangés. Ce dernier aspect est le plus révélateur de sa rupture avec la notion d'interculturalité qui, elle, ramène, certes, comme dans le cas de l'acculturation à une interaction entre peuples, à la différence notable que l'interculturalité opère loin de la logique de domination et, de fait, en rupture avec toute visée de la domination culturelle. Telle est la position de l'organisation UniR¹ qui note :

L'interculturalité se réfère à l'échange réciproque entre des normes et des visions culturelles qui interagissent ensemble, non pas dans une logique de compétition,

¹ UniR est une organisation française qui se propose d'apporter un appui intellectuel aux personnes réfugiées et demandeuses d'asile.

mais plutôt dans le cadre d'une compréhension culturelle et d'un système de valeurs mutuelles

Dans une telle logique, il convient de distinguer l'acculturation de l'interculturalité, la première étant fondé sur une logique d'échange inégalitaire et la deuxième existant sans le projet de domination d'une culture sur une autre. Mais il importe aussi de discriminer entre une autre notion voisine de l'interculturalité : le multiculturalisme. Généralement induit du déclin des empires coloniaux et ayant, le multiculturalisme impose la rencontre d'un abord diversifié du réel. Or, il convient de ne pas assimiler l'interculturalité au multiculturalisme, car là où la première notion suppose l'idée d'un échange tolérant et égalitaire entre peuples en interaction, le multiculturalisme reste dans une logique de cloisons qui veut que des peuples de cultures différentes se tiennent dans la proximité géographique sans intention de rapprochement culturel. De tels peuples occupent ainsi le même espace géographique, sans intention de référer à la même histoire. Ne se sentant nullement liés par la culture, ils s'abordent comme des ensembles apposés par le hasard ou la nécessité. Au sujet du multiculturalisme le média Epsilon Mélia soutient qu'il :

signifie qu'il y a plusieurs cultures qui cohabitent dans un même lieu. Mais il se contente d'additionner les diversités culturelles et de juxtaposer les groupes, ce qui a pour effet d'enfermer chacun dans sa différence. Le multiculturel s'en tient donc à une coexistence.

Chaque personne est un élément du groupe auquel elle appartient¹.

À l'opposé d'un tel fractionnement, l'interculturalité repose sur l'interaction entre les groupes. Dans la perspective de l'interculturalité, se crée une logique d'intégration qui sacralise le respect des différences et recherche la construction d'une communauté normative. Pour ce faire, elle se tourne vers la rencontre et le dialogue entre les cultures et l'acceptation d'autrui. Au sein d'un espace favorable à l'interculturalité, l'individu est valorisé, tandis que dans la logique multiculturelle primat est donné à l'identité communautaire qui prime. Mais si l'interculturalité se distingue rigoureusement de l'acculturation et du multiculturalisme, peut-on valablement le rapprocher de l'assimilationnisme ?

Y répondre par la négative paraît plus approprié quand l'on note que l'assimilationnisme est marqué en coin par un présupposé suprémaciste. La logique qui fonde une telle approche suppose qu'un certain peuple est posé comme le centre de l'initiative culturelle et d'autres comme la périphérie. À la différence du communautarisme – qui n'est pas dans une logique d'intégration – l'assimilationnisme, lui, vise l'intégration, mais sur une base non égalitaire. L'assimilationnisme tout en étant favorable à l'intégration d'individus de cultures différentes, estime que celle-ci doit s'opérer par le gommage des particularismes culturels des peuples de la périphérie, de

¹[https://www.epsilonmelia.com/interculturalite-definition/#:~:text=Le%20multiculturalisme%20\(ou%20la%20multiculturalit%C3%A9,tient%20donc%20C3%A0%20une%20coexistence.Consulté en ligne le 12 juillet 2023](https://www.epsilonmelia.com/interculturalite-definition/#:~:text=Le%20multiculturalisme%20(ou%20la%20multiculturalit%C3%A9,tient%20donc%20C3%A0%20une%20coexistence.Consulté en ligne le 12 juillet 2023)

fait, supposées lacunaires. L'assimilationnisme n'est ainsi pas l'osmose de peuples s'intégrant par adoption mutuelle. Elle est l'absorption dissolvante opérée par une culture estimée supérieure. Et s'exerce sur des individus issus de cultures jugées lacunaires. La position défendue par le média Epsilon Méliá ne paraît pas démentir une telle approche, lorsqu'il souligne :

Pendant longtemps, la question de l'intégration des populations issues de la diversité culturelle s'est posée dans une perspective plutôt assimilationniste. On considérait que ces populations avaient des difficultés, des lacunes du fait de cette différence culturelle. Cette approche a finalement fait l'objet de critiques, car elle ne participait nullement à l'intégration des groupes. Au contraire, elle renforçait même leur ségrégation. C'est de ce constat qu'est née l'approche interculturelle¹.

Dès lors, la capacité qu'a l'interculturalité de s'enrichir des apports divers, lui permet de jouir de tous les apports normatifs des diverses cultures. Evoluant vers une synthèse culturelle, elle tourne le dos à un abord suprémaciste, ségrégationniste et totalitaire de la relation entre peuples. Telle est la raison pour laquelle la promotion de l'interculturalité se donne comme un prérequis pour l'écriture d'une Déclaration Universelle des Droits du Transhumain Africain. Susceptible de rapprocher et d'intégrer équitablement les diversités culturelles à l'œuvre sur le continent, elle rend possible la postulation d'un corps de loi à même fédérer l'adhésion, par-delà les diversités culturelles intra-africaine. C'est au nom de cette même ouverture à l'altérité qu'une telle loi se donne les moyens de préparer à l'échelle mondiale un texte plus vaste : la

¹ idem

Déclaration Universelle des Droits du Transhumain. Mais est-il possible qu'une telle loi soit écrite sans une redéfinition de l'être-au-monde de l'Africain ? Comment se perçoit le sujet africain ? Se saisit-il dans une singularité qui l'isole de l'humanité ou vit-il sa différence comme la nécessaire partie de la diversité dont se constitue l'humanité ? Quel est le rapport de l'Africain à la science et quelle doit être sa posture dans un contexte technologique en profonde mutation ?

4. **Passer du muntu au techno-muntu**

Comment l'Africain se saisit-il lui-même ? Se perçoit-il comme l'égal des autres ou, intériorisant un statut de marginal conféré par la place de l'Afrique dans le commerce mondial, se laisse-t-il mettre au rebut de l'humanité ? Dans son rapport au monde, l'Africain est-il demeuré le muntu tel que décrit par Fabien Eboussi Boulaga, cité par Ambroise Kom – (c'est-à-dire « l'homme dans la condition africaine et qui doit s'affirmer en surmontant ce qui conteste son humanité et la met en péril » – ou est-il parvenu, à ce jour à réduire à néant les périls sur son intégrité culturelle et physique ? Il semble établi que, dans l'absolu, tous les peuples soient soumis à des menaces diverses. La course aux armements structurant la relation entre des groupes humains perçus comme étant les plus forts démontre assez éloquemment que la conscience de la vulnérabilité paraît relever de l'universalité. Or, si l'intuition du péril habite les peuples, des plus avancés aux moins bien lotis, l'Afrique n'est-elle pas, en raison de sa vulnérabilité technologique actuelle plus exposée aux menaces sécuritaires que les autres ? Par-delà les menaces extérieures, l'Afrique n'est-elle pas dans structuration contemporaine, autodestructrice, s'en

prenant aux composants normaux de son propre organisme, suite à une anomalie de son système immunitaire ? Ce processus observable dans le cas des maladies auto-immunes traduit bien le désordre structurel par lequel le continent est généralement tourné contre ses propres intérêts. Il semble bien que le muntu, c'est-à-dire, l'homme africain, tel qu'il se donne encore aujourd'hui à voir, est un poly-muntu éparpillé dans les rets d'une Afrique balkanisée. Comme tel, son affirmation comme personnalité unitaire et cohérente reste problématique. Dès lors, face aux défis et questions mondiales, il n'est pas en mesure de parler à voix intelligible, du fait de la pléthore de positions marquant sa prise de parole. Ainsi, le poly-muntu n'est pas un être de la diversité enrichissante, mais une ombre se mordant la queue dans la multiplicité des voix discordantes caractérisant sa prise de parole. Or, Kwame Nkrumah – traduit ici par Abdelmoughit B. Trédano (1989, p. 211) – souligne la nécessité de mettre fin à l'éparpillement des voix de l'homme africain, de sorte à atteindre l'efficacité fondant la respectabilité universelle :

Seule une Afrique unie fonctionnant sous un gouvernement d'union peut avoir la puissance de mobiliser les ressources matérielles et morales de nos divers pays et de les utiliser efficacement et énergiquement, de manière à susciter un changement rapide dans la condition de notre peuple. Si nous n'abordons pas les problèmes de l'Afrique avec un front commun et une résolution commune, nous perdrons notre temps en marchandage et en arguments vides jusqu'au moment où nous serons de nouveau colonisés et nous serons devenus des instruments d'un

colonialisme bien plus puissant de celui dont nous avons souffert jusqu'à présent.

Pour Nkrumah la voie du salut de l'homme africain, c'est la mise en sourdine des discordances, afin de forger une action commune en vue de résultats probants. Il est donc question de passer de la figure du muntu en attente de « s'affirmer en surmontant ce qui conteste son humanité et la met en péril » pour devenir le muntu de l'ubuntu, c'est-à-dire celui qui sait faire usage de la force de la mutualisation et du réseautage pour mettre en déroute les périls. A ce sujet, Abdelmoughit B. Trédano (1989, p. 211) traduit le propos de Nkrumah en ces termes :

Nous avons, dès maintenant et ici même forgé une union politique fondée sur une défense commune, des affaires étrangères et une diplomatie commune, une nationalité commune, une monnaie africaine, une zone monétaire africaine et une Banque centrale africaine. Nous devons nous unir afin de réaliser la libération intégrale de notre continent. Il nous faut créer un système de défense commune, dirigé par un commandement suprême africain, pour assurer la stabilité et la sécurité de l'Afrique.

La critique du poly-muntu n'est pas celle du discours pluralisé – si nécessaire à l'échange progressiste – mais la mise à l'index d'un désordre sociétal mené à coup d'extraversion et de clivages artificiels.

La rédaction d'une déclaration universelle des droits du transhumain africain passe aussi par une redéfinition du regard que l'Africain a sur sa propre identité. Cela passe, pensons-nous, par la relecture du statut du muntu tel que l'a théorisé Fabien Eboussi Boulaga. Cet être africain conscient des périls encourus

en raison de sa propre vulnérabilité, doit évoluer vers des horizons pratiques de résorption des problématiques auxquelles il se trouve confronté. Deux réformes s'imposent ainsi au muntu : la révocation de la dispersion identitaire et la promotion de la technologie de pointe à une échelle endogène. L'état de dispersion caractéristique du poly-muntu va de pair avec un abord extraverti et évasif de la technologie. Or, le passage du statut de muntu à celui du techno-muntu se devra d'être caractérisé par l'abandon de la dispersion micronationale et de l'abord extraverti à la technologie, pour l'adoption d'une identité africaine intégrée et endo-technophile. La critique du poly-muntu n'est donc pas celle du discours pluralisé – si nécessaire à l'échange progressiste – mais la mise à l'index d'un désordre sociétal mené à coup d'extraversion et de clivages artificiels. La conscience technophile transformante ne peut vraiment être mise en œuvre dans un contexte de soumission de l'homme africain à la discordance stratégique. Nous nommons techno-muntu, l'homme africain en tant qu'il est affranchi de la poly-muntéité, c'est-à-dire, de l'identité africaine morcelée par la balkanisation politique et a fait de la technologie de pointe pratiquée.

Conclusion

Les conditions de rédaction d'un texte ayant vocation d'encadrer le transhumanisme en Afrique nécessitent que soit clarifiée la notion de « transhumain africain » dans un contexte où le transhumanisme entend agir sur l'homme à une échelle planétaire. Ayant postulé l'idée d'une déclaration universelle des droits de l'homme comme la somme d'approches axiologiques particularistes, nous avons jugé utile qu'il importait

que celle-ci soit abordée d'un point de vue continental avant d'être postulée à l'échelle mondiale. C'est pourquoi avons-nous défendu la nécessité d'une promotion de l'interculturalité comme voie d'accès idoine à l'élaboration d'un texte dont l'universalité souffrirait le moins possible du défaut d'équité. Texte à la pensée inclusive, une telle déclaration, contrairement à celles de 1789 et de 1948 aurait bénéficié du regard, naguère ignoré de législateur africain. Une telle précaution, ne devrait en rien rendre caduque la nécessité de repenser le rapport de l'Africain à la science et à la technologie. Delà, la nécessité réinvestir la notion du Muntu d'Eboussi Boulaga à l'aune des enjeux de la bionique transhumaniste.

Bibliographie

- **Sophie Lamouroux**, 2001, La codification ou la démocratisation du droit, dans *Revue française de droit constitutionnel* 2001/4 (n° 48), pages 801 à 824
- **Sosso Maurice Aurélien** et de **Eboko Fred**, 2002,
- **Ofori-Acquah, Araba**, 2023, *Return to Source Unlock the Power of African-Centered Wellness* », Hay House, California
- **Renaud de la Brosse** (2002, p.1)
- **Ela, Jean.-Marc**, 2008, *Les cultures africaines dans le champ de la rationalité scientifique*, L'Harmattan, Paris.

- R. Boudon et al. (dir.), (Article « acculturation », in Dictionnaire de la sociologie, Paris, Larousse, 1989, p. 10).
- **Trédano, Abdelmoughit Benmessaoud**, 1989, intangibilité des frontières coloniales et espace étatique
- **Eboussi Boulaga Fabien**, 1977, La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie, Présence africaine, Paris,
- **Kom Ambroise (dir.)**, 2009, « La raison libre et la liberté raisonnable. Conversation entre Fabien Eboussi Boulaga, Achille Mbembe et Célestin Monga, Karthala, Paris,