

Rétjè

Revue de la Société Ivoirienne
de Transhumanisme

ISSN : 3008-0835

ISBN : 978-2-491365-17-2



Numéro 1 juin 2024

**Transhumanisme et sociétés africaines :
entre utopie, identité et propriété intellectuelle**

Actes du colloque d'Abidjan

24 août 2022,

Université Félix Houphouët-Boigny, AUF, Abidjan

INDEXATIONS



<https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/1025614>



<https://portal.issn.org/resource/ISSN/3008-0835>



<https://reseau-mirabel.info/revue/22096/Rete-Revue-de-la-Societe-ivoirienne-de-transhumanisme>

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 (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 : Dr (MC) GUÉBO Josué Yoroba, Maître de conférences, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

Rédacteur en Chef : Dr AKA Pancrace, Maître-Assistant, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Prof. YAPI Ayenon Ignace, Professeur des Universités, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)

Prof. GADEGBEKU Samuel, Professeur des Universités, Académie des sciences des arts, des cultures d'Afrique et des Diasporas Africaines (ASCAD)

Prof. FELTZ Bernard, Professeur des Universités, Université de Louvain-La-Neuve (Belgique)

Prof. GADJI Yao Abraham, Professeur des Universités, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

Prof. TAKO Antoine, Professeur des Universités, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

Prof. KENMOGNE Emile, Professeur des Universités, Université de Yaoundé

Prof. NGUESSAN Depry Antoine, Professeur, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

Prof. TANO Jean Gobert, Professeur des Universités, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)

Prof. FOGOU Anatole, Professeur des Universités, Université de Maroua (Cameroun)

Dr (MC) GADOU Dakouri, Maître de Conférences, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

Dr (MC) SEKA Georges Kouassi, Maître de Conférences, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

Dr (MC) YAPO Séverin, Maître de Conférences, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

Dr (MC) GAHÉ GOHOUN Cynthia, Maître de Conférences (Philosophie Morale), Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

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

COMITÉ DE LECTURE

Dr (MC) YAPO Séverin, Maître de Conférences, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

Dr (MC) GAHÉ GOHOUN Cynthia, Maître de Conférences, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

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

PROTOCOLE DE RÉDACTION

Pour la Revue Réfè, se conformer aux exigences rédactionnelles suivantes :

Titre : Titre clair et concis (entre 12 et 15 mots). Le titre centré, 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).

Résumé :

Un résumé en français et en anglais ou dans la langue d'étude 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 présente sommairement les résultats.

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 11. 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.

Formatage:

Le texte doit être justifié en Police Garamond. Taille de police 14 pour le titre, 11 pour les résumés et la bibliographie et 12 pour le corps du texte. Interligne : 1, 5. Marges : haut 2 cm, bas 2 cm, gauche 2 cm, droite 2 cm.

Le texte doit être compris entre **8 et 15 pages maximum**. 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 :

[Numéro 1 _Juin 2024]

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 de moins de quatre lignes sont présentées entre guillemets dans le texte. Lorsque la citation est supérieure ou égale à quatre lignes, il faut aller à la ligne pour l'insérer (interligne 1) en retrait de 1 cm à gauche et à droite, taille : 11.

Les citations dans une langue autre que celle de l'écriture sont traduites et directement intégrées au texte. Les mots étrangers sont mis en italique. Le nom de l'auteur et les pages de l'ouvrage de la citation, doivent être précisés à la suite. Exemple : (Cékoré, 2003 : 10) ou pour Cékoré (2003 : 10). Les parties supprimées d'une citation ainsi que toute intervention dans une citation sont indiquées par des crochets droits [...].

NB : Les notes de bas de page sont à éviter.

Tableaux, schémas, figures :

Ils sont à numéroté et 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 :

Elle reprend tous les livres et articles qui ont été cités effectivement dans le texte.

Pour un article : 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, le nom de la Revue 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.

Exemple : LAMOUREUX Sophie (2001), « La codification ou la démocratisation du droit », *Revue française de droit constitutionnel*, n° 48, 801-824

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 la maison d'édition.

Exemple : GUEBO Josué (2020), *Réflexions sur le transhumanisme. L'intersubjectivité et l'écosophie*, Paris, L'Harmattan.

Pour les extraits d'ouvrages : le Nom de l'auteur et le prénom, suivi de 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 thèses ou mémoires : NOM, Prénom (s) de l'auteur Année de publication. Zone titre. Thèse de doctorat, Ville, Université.

Exemple : KONE Odanhan Moussa (2022), *Les enjeux géopolitiques et géoéconomiques internationaux du conflit du Sahara-Occidental*, Thèse de doctorat, Bouaké, Université Alassane Ouattara.

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.

Exemple : SEVESTRE Marc (2022), « Intelligence Artificielle : Démiurge ou Démon ? » <https://www.linkedin.com/pulse/intelligence-artificielle-d%C3%A9miurge-ou-d%C3%A9mon-marcsevestre/?originalSubdomain=fr> consulté le 25 mars 2021.

SOMMAIRE

IDEAL ET THEORIE TRANSHUMANISTE : ENTRE UTOPIE ET ESPÉRANCE

1. Yves Armand AKAFFOU : Métaphysique de l'homme génétiquement modifié : jeu et enjeux du transhumanisme.....8-23
2. Williams Fulbert YOGNO TABEKO : L'idée de progrès : de l'amélioration de la condition humaine à l'augmentation de l'humain ?24-41

ÉPISTEMOLOGIE ET TYPOLOGIE DE L'HUMAIN A L'HEURE DE L'AUGMENT BIONIQUE

3. Séverin YAPO : *Sapiensanalyse* des mythes fondateurs du protohumansme.....42-53
4. Pancrace AKA : Le kpon chez les abidji et le transhumanisme.....54-63
5. Kouadio Julien KOUASSI : Transhumanisme : projet humaniste ou antihumaniste ?.....64-78

CRISES IDENTITAIRES AFRICAINES À L'HEURE DE L'HOMME HYBRIDE

6. Aline MAGUIABOU TCHIDJO : Image du corps à l'adolescence et identité virtuelle.....79-97
7. Éric DJINANEMO : Le transhumanisme et le devenir des sociétés africaines vus par ebénézer njoh mouellé.....98-112

AXIOLOGIE, ARTS ET PROPRIÉTÉ INTELLECTUELLE

8. Dieudonné Désiré AMANI : Déréalisations du corps et reproductibilités techniques : une lecture de romans français à l'aune du transhumanisme.....113-129
9. Josué Yoroba GUÉBO : Préréquis pour l'écriture d'une déclaration universelle des droits du transhumain africain.....130-141

MÉTAPHYSIQUE DE L'HOMME GÉNÉTIQUEMENT MODIFIÉ : JEU ET ENJEUX DU TRANSHUMANISME

Yves Armand AKAFFOU

Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

Résumé :

L'étude que nous proposons se situe au carrefour de la métaphysique et de la phénoménologie. Elle emprunte à la pensée de Teilhard de Chardin, Michel Henry et Ray Kurzweil les éléments d'intellection des strates fondamentales de la structure transhumaniste. Trois principaux objectifs sont visés : premièrement, porter à l'explicite le mouvement de pseudomorphose à l'œuvre dans le tournant démiurgique de la médecine, notamment ses accointances avec le féminisme radical et sa souche néo-darwinienne qui lui donne le caractère d'une philosophie matérialiste de l'histoire ; deuxièmement, analyser le registre de corporéité que fait advenir le transhumanisme en tant qu'il met en scène un corps qui vaut peut-être cher, mais pas chair ; troisièmement, montrer que si l'homme augmenté garde les traits de l'aventure de la raison depuis la mutation ontologico-mathématique de l'apparaître opérée par les Modernes, il n'est pas moins l'expression du moi profond d'une humanité qui, hantée par le déicide, se réinvente un nouveau discours religieux aux allures de gnose pour combler le vide du désenchantement qui fait suite à la fin des grandes idéologies.

Mots-clés : Corps, Dieu, Homme, Singularité, Transhumanisme.

Abstract :

The study that we propose is situated at the crossroads of metaphysics and phenomenology. It borrows from the thought of Teilhard de Chardin, Michel Henry and Ray Kurzweil the elements of intellection of the fundamental strata of the transhumanist structure. Three main objectives are targeted: first, to make explicit the movement of pseudomorphosis at work in the demiurgic turn of medicine, in particular its acquaintances with radical feminism and its neo-Darwinian stock which gives it the character of a materialist philosophy of history; secondly, to analyze the register of corporeality that transhumanism brings about insofar as it stages a body that is perhaps expensive, but not flesh; thirdly, to show that if the augmented man retains the features of the adventure of reason since the ontologico-mathematical mutation of appearing operated by the Moderns, he is no less the expression of the deep self of a humanity who, haunted by the deicide, reinvents a new religious discourse resembling gnosis to fill the void of disenchantment that follows the end of the great ideologies.

Key words: Body, God, Man, Singularity, Transhumanism.

INTRODUCTION

Nous nous proposons de penser le transhumanisme. Penser, c'est prêter l'oreille aux bruissements du monde pour y discerner la mélodie du sens dans les variations de ses intonations. Penser le transhumanisme s'entend donc comme la tentative de recueillir dans l'élément du concept les pulsations et convulsions d'un monde en quête de sens et de soi. La réflexion se déploiera en réponse à une interrogation fondamentale : de quoi le transhumanisme est-il le nom ? Celle-ci suggère l'intention de saisir la constellation de principes métaphysiques qui architecturent de l'intérieur le mouvement transhumaniste jusqu'à lui prêter la fatalité d'un destin, les traits d'une figure épopéale, les accents d'un quasi-évangile. Par là, il s'agit de cheminer vers l'impensé transhumaniste dans le contexte d'une philosophie de la technique empruntant le pas en arrière (*Schritt Zurück*) heideggérien pour remonter vers le cœur idéal de l'homme augmenté par la sonde de la destruction phénoménologique comme méthode. Le pas en arrière est la rétrocession vers la vérité ontologique des phénomènes, la marche à reculons qui part de la positivité et

de l'actualité de la chose vers son véritable maître d'ouvrage, l'origine impensée qui l'innerve. Aussi nous impose-t-il de partir d'une monstration du projet transhumaniste avant d'en dénouer le filon philosophique pour que se dévoile en bout de course le profond dont il est l'expression. Cela, en tentant de répondre à ce qui suit : quelles sont les articulations du projet de l'homme augmenté ? L'augment bionique ne suggère-t-il pas le passage du mystère de l'incarnation au « mystère de la désincarnation » (Muray, 2005) ? Et si l'espérance sotériologique transhumaniste faisait, au fond, signe vers un retour du refoulé, une reviviscence de l'irrépressible élan religieux de l'homme ?

1- Acheminement vers l'homme augmenté

Transhumanisme, le terme évoque de façon monolithique une mosaïque de mouvements qui se rejoignent dans le projet de dépassement de la finitude humaine par la grâce et le génie de la technoscience. La radicalité et la vastitude du projet pointent en direction d'une refonte de l'humanité par amélioration et augmentation (*enhancement*) du potentiel cognitif, physique, moral et émotionnel du genre humain. Il s'articule autour de ce que Guébo (2020 : 11) appelle « un nouvel ordre médical » : passer de la dimension curative du savoir médical à une visée mélioriste.

La déclaration Transhumaniste le dit ainsi :

L'avenir de l'humanité va être radicalement transformé par la technologie. Nous envisageons la possibilité que l'être humain puisse subir des modifications, tel que son rajeunissement, l'accroissement de son intelligence par des moyens biologiques ou artificiels, la capacité de moduler son propre état psychologique, l'abolition de la souffrance et l'exploration de l'univers. (La déclaration transhumaniste).

Cinq principaux objectifs sont poursuivis : augmentation des capacités humaines, colonisation du cosmos, création de la vie artificielle, développement de l'intelligence artificielle forte et immortalité. L'espoir de les atteindre se fonde sur la marche en avant synergétique des nanotechnologies, de la biologie, de l'informatique et des sciences cognitives. La compénétration de leurs progrès permet d'envisager diverses recettes pour étirer indéfiniment l'espérance de vie et, à terme, parvenir à euthanasier la mort : la maîtrise des mécanismes de la télomérase pour échapper au vieillissement et autres scarifications du temps, le recours aux cellules souches pluripotentes induites pour dupliquer les organes usés, ou encore le téléchargement de la conscience sur des puces électroniques et la cryogénie.

Les nanosciences ont un rôle de catalyseur dans la confluence promise des savoirs scientifiques. Selon la *Royal Society and Royal Academy of Engineering*, elles s'entendent de « l'étude des phénomènes et la manipulation de matériaux aux échelles atomiques, moléculaires et macromoléculaires où les propriétés diffèrent significativement de celles observées à plus grande échelle. » (Ferry, 2016 : 191). C'est une véritable porte ouverte sur l'organisation submicronique de la matière que la conscience ordinaire peut difficilement se représenter. Une infinité de possibles technoscientifiques nous appelle au regard du

potentiel d'application multidisciplinaire des nanosciences. L'infra-cellulaire en son intimité ou, si l'on peut dire, l'aine des gènes, que la science présente comme le fond programmatique des vies individuelles est mis à nu par la grâce de la nanophotonique et plus globalement de la nanobiologie, qui nous apprennent qu'il n'y a pas que le livre de la nature qui est écrit en langage mathématique. Le livre de la vie l'est tout autant, quoiqu'en alphabet de lettres chimiques. Les nanotechnologies appliquées à la biologie promettent, au fil de leurs avancées, d'en briser tous les sceaux et de fournir les clés de décodage de la mathématique de la vie. Gerd Binnig et Heinrich Rohrer ont effectué un premier pas considérable dans cette direction avec le microscope à effet tunnel. L'architectonie génétique est désormais à portée de reparamétrage. La perspective de machines de taille nanométrique capables d'entretenir la mécanique du corps, d'interférer au besoin dans la chimie de l'ADN et corriger les déficiences des cellules s'annonce de plus en plus atteignable.

Les nanomachines feront entrer l'encéphale dans l'escarcelle de la connectivité numérique. La gamme des objets connectés s'enrichira donc d'un illustre nouveau venu : le cerveau. Un cerveau dopé à l'intelligence artificielle peut humer jusqu'aux plus discrètes fragrances, percevoir avec des degrés de nuance hors des champs visuel et auditif humains, absorber des quantités astronomiques d'informations pour ordonner le contingent, relier l'épars, induire et déduire dans des proportions phénoménales. L'éventail de ses facultés s'étend à la possibilité inouïe de générer le souvenir d'événements jamais vécus. Le passé ne renvoyant plus alors inéluctablement à l'ayant-été, l'être-dans-le-temps s'en trouvera nécessairement modifié.

Le nouvel ordre médical s'accompagne d'une intelligence d'un nouvel ordre. L'intelligence augmentée, hétéroclite par nature et soumise aux effets de la loi de Moore, fera des imperfections du langage, des troubles de la mémoire ou de l'épreuve de l'apprentissage les témoins fossilisés d'un passé à jamais dépassé, tant elle édifiera un climat d'interconnexion des esprits et de communication à vitesse quasi-télépathique où les savoirs sont à portée de téléchargement direct par le cerveau.

L'extraordinaire voilure du discours transhumaniste s'apprécie à l'étendue des sujets abordés et des domaines concernés. Considérons-en un seul : le féminisme radical. Affaire à débusquer les figures éclatées du patriarcat jusque dans les moindres encoignures des imaginaires collectifs et individuels, le féminisme radical investit l'espace de la science avec les *Sciences studies*. Il entend dissiper la présomption d'objectivité et d'universalité dans laquelle se sont emmaillotées les sciences naturelles. L'enjeu est de faire passer les identités sexuelles à la meule de la déconstruction en interrogeant le concept de « nature » pour en dévoiler les implications éminemment idéologiques et politiques. En effet, la domination avancerait à pas assourdis sous le masque de la différence substantialisée au nom de la nature. D'où l'appel à enjamber les dichotomies séculaires entre le masculin et le féminin qui ne seraient rien d'autre que les oripeaux sous lesquels se cache la domination masculine.

La dénivellation entre hommes et femmes s'ancrerait, pour ainsi dire, dans le discours sur la nature et son essentialisation de la maternité qui réduit l'humanité féminine à la matrice biologique. Les théoriciens de ce féminisme considèrent que « l'humaine nature n'est en aucune façon séparée de la nature dans sa globalité, qu'il n'y a pas de frontières fixes et nécessaires entre l'homme et l'animal, entre l'homme et la machine, entre le mâle et la femelle » (Hardt et Negri, 2000 : 269). Corrélativement, l'essentialisme et sa tendance à la fixité de l'être, laquelle charrierait dans son sillage racisme, sexisme et spécisme, est démonétisé et voué aux gémonies pour que soit portée aux nues la fluidité des genres et des espèces. Difficile de ne pas voir poindre ici l'antique gigantomachie qui opposait partisans de l'être et partisans du non-être. Ici aussi, semble-t-il, tout s'écoule. Le Tout, ne serait même que coulée.

Féminisme radical et transhumanisme se rejoignent dans ce point de radicalité qui voudrait questionner l'absoluité de l'assignation corporelle, si ce n'est de s'en affranchir. Comme le montre Céline Lafontaine dans *L'empire cybernétique*, l'éventualité de se défaire des *a priori* du corps au profit d'une cuirasse robotisée mêlant chair et machine trouve auprès de ce féminisme une caisse de résonance. Le cyborg, symbole du dépassement des frontières autrefois étanches entre l'organique et la mécanique, le vivant et la machine, est annoncé comme une bouée de sauvetage de la femme, un pont vers la rive heureuse et égalitaire de l'androgynie originelle. C'est tout le sens des travaux de Donna Haraway qui fait de la métaphore du cyborg l'égérie d'une culture de la transgression et de la fluidité de genre dans la perspective d'une réinvention de la nature. La féministe et biologiste américaine, convaincue que « la reproduction sexuelle est un type de reproduction parmi tant d'autres » (Lafontaine, 2004 : 215) et qu'à ce titre elle ne saurait être tenue pour plus légitime que les autres, plaide pour une cybernétisation de la fonction maternelle par le passage de la matrice biologique à une matrice technologique.

C'est un « féminisme du cyborg » (Lafontaine, 2004 : 211) qui a en vue l'ectogenèse, c'est-à-dire l'incubation du fœtus à l'extérieur du corps comme horizon et condition d'émancipation. Passons par-delà l'apparence de science-fiction – l'ectogenèse, déjà utilisée pour la reproduction de certaines espèces animales, pourrait être effective chez l'homme d'ici à quelques décennies – pour apercevoir l'horizon visé : la déssexualisation de la reproduction, la déconstruction des catégories de féminité et de masculinité pour, ultimement, arriver à « un monde hybride, sans sexe et sans genre, où les femmes seraient enfin délivrées du rôle de reproduction destiné à leur nature » (Lafontaine, 2004 : 211); un monde où « il n'y a alors plus ni père ni mère, mais une matrice technique toute-puissante. » (Lafontaine, 2014 : 216). Est-il besoin de rappeler que ce projet revendique pour lui la bannière des droits humains et l'égalité démocratique ? En ce qu'ils visent l'abrogation des disparités innées fondées sur l'arbitraire de la nature imposant ici un handicap, là une infertilité et là-bas un quotient intellectuel inférieur à la moyenne, le diagnostic préimplantatoire et les thérapies géniques constitueraient le pendant génétique du combat pour la justice

sociale. Mais, n'est-il pas évident qu'il est, au minimum, ironique de plébisciter l'eugénisme, même affublé du « positif », au nom de la justice sociale ?

Quoi qu'il en soit, se déploie là un discours matérialiste d'inspiration darwinienne qui postule que la corporéité biologique n'est qu'une halte dans la longue procession de l'histoire. Il n'y aurait pas de destinée corporelle fondant l'être-au-monde, la biologie elle-même n'étant que vaste machinerie. Pour Ray Kurzweil, théoricien et acteur majeur du transhumanisme, l'évolution est un processus de complexification illimitée de l'information et de son traitement. Il fonde une division téléologique de l'histoire qui voudrait que l'évolution cosmologique se soit faite en six grandes époques reliées par un unique fil d'Ariane : l'information. Chaque époque constitue un tournant paradigmatique par lequel l'univers est poussé plus avant dans sa marche vers un *eschaton*. L'idée est très bien rendue par Jeremy Rifkin (1998 : 357):

Selon la nouvelle théorie, chaque espèce est mieux informée que ses prédécesseurs et donc mieux équipée pour anticiper et contrôler son avenir. Si l'évolution équivaut à l'accroissement des capacités computationnelles, alors l'humanité accomplit la mission qui lui est échue dans l'ordre cosmique en obéissant à l'impulsion irrépressible qui l'amène à traiter une quantité croissante d'informations pour anticiper et contrôler son propre avenir. (Rifkin, 1998 : 357)

L'humanité serait à la quatrième époque de l'évolution, celle de la technologie, marquée par l'invention de l'ordinateur. Vient avec la puissance de calcul des ordinateurs la cinquième époque, l'avènement de la Singularité. Qu'est-ce donc que la Singularité ? Pour Kurzweil, (2007)

La Singularité représentera le point culminant de l'osmose entre notre mode de pensée biologique et l'existence avec notre technologie. Le résultat sera un monde toujours humain mais qui transcendera nos racines biologiques. Il n'y aura plus de distinction, après la Singularité, entre les humains et la machine ou entre la réalité physique et virtuelle. » (Kurzweil, 2007 : 31).

L'avènement de la Singularité devrait se situer autour de 2050, selon Kurzweil. Elle se caractérisera par les fiançailles asexuées de la machine et de l'humain. Le rythme effréné de l'innovation technologique et l'émergence d'une intelligence artificielle forte capable de réflexivité fera pâlir jusqu'aux plus brillants d'entre nous. Devant le risque de l'obsolescence et portés par la honte prométhéenne, il ne nous restera plus qu'à embrasser chastement l'ordre de la machine. Cet appariement homme/machine conjurera le sort de l'entropie pour déboucher sur l'époque terminale de l'histoire avec un univers grouillant en tous points d'une intelligence artificielle se métastasant indéfiniment.

La logicité d'un tel discours futurologiste en tant qu'il annonce les épousailles de l'homme et de la machine douée d'intelligence supposées accouchées d'un type d'Homme nouveau, le post-humain, décrit manifestement une sorte de pseudomorphose. Le terme nous vient de l'univers de la minéralogie. Il s'entend de la commutation d'un minéral en un autre tout en épousant la forme extérieure. En effet, il peut se faire que pour des raisons liées notamment à des changements dans son milieu ambiant, un

organisme connaisse une modification substantielle de ses propriétés moléculaires et mécaniques. Au contraire de la métamorphose, la pseudomorphose laisse inchangée l'apparence extérieure de l'organisme tandis que la structure physico-chimique interne se trouve complètement modifiée. À l'issue du processus l'on se retrouve avec une totale discrédance entre un corps solide dont la forme extérieure demeure la même tandis que la structure physico-chimique interne est complètement modifiée. La réalité désignée par la forme extérieure ne correspond alors plus à la structure substantielle et intrinsèque du corps en question. Si le posthumain est l'avenir de l'homme augmenté et que l'évolution est au fondement des choses, alors l'ultime stade du processus évolutionniste est celui de la sortie de l'idée d'humanité telle que nous l'a léguée la tradition philosophique. Ce qui justifie d'importer le concept de pseudomorphose à la pensée du transhumanisme pour signifier l'ensemble de mutations aux résonances ontologiques qui s'opèrent sous les apparences de progrès technologiques et qui garantissent à l'arrivée une dissonance entre le concept et la réalité désignée, une substitution de l'être de l'homme par une forme d'existence qui n'aura d'humain que le nom. La cuirasse robotisée de cet Homme nouveau rompant avec l'humanité trop humaine invite à s'interroger sur le registre de corporéité qui se profile à l'horizon.

2- Transhumanisme et corporéité : du corps sans chair

« Quant à appréhender le corps des hommes de cette façon, comme un ordinateur lui aussi, plus élaboré et d'une « génération » plus avancée, cette pensée de plus en plus répandue se heurte à une objection majeure » (Henry, 2000 : 8). Cette objection s'offre à nous dans ce que la phénoménologie s'est proposée de penser à partir d'une disjonction fondamentale entre *Körper* et *Leib*. *Körper* : le corps dans sa matérialité, la planche d'anatomie, l'écorché d'Hippocrate, l'étendue de Descartes incapable de réflexivité et d'auto-appréhension. À titre d'exemple, jamais la chaise qui m'offre en ce moment une assise ne « touchera » le mur. Elle peut être près du mur, mais jamais auprès du mur. Il n'en va pas de même du corps humain qui est un *Leib*, un corps vécu, une chair, que seul l'homme a ou, pour mieux dire, que seul l'homme est. D'un point de vue phénoménologique, la chair est la matière affective et invisible en et par laquelle le vivant s'éprouve lui-même comme le soi qu'il n'a pas choisi d'être, mais qu'il est toujours déjà. Parce qu'elle désigne l'effectuation phénoménologique de l'afflux de la vie dans l'ipséité d'un soi qui s'éveille à ce qu'il est, la chair est liée au moi comme sa condition de possibilité la plus intérieure. Michel Henry est sans ambages : « Pas de Soi, (pas de moi, pas d' « ego », pas d'homme) sans une chair » (Henry, 2000 : 135). Autant dire que l'incarnation n'est pas de l'ordre de ce qui viendrait après-coup, de ce qui viendrait en plus pour servir d'interface entre l'intériorité qui serait l'être propre de l'homme et le monde alentour. Elle est plutôt la souche du soi, la patrie du moi, le lieu en et par lequel se possibilisent les pouvoirs qui le définissent et en vertu desquels il peut se prévaloir d'un « je suis » et d'un « je peux ». Mieux, c'est comme chair sentant et se sentant pathétiquement dans son rapport au monde que l'homme doit être saisi. Cette idée nous fait inévitablement remonter au Prologue de Saint Jean car pour Michel Henry (2000):

L'Incarnation du Verbe est constamment donnée dans le christianisme comme la manière dont il se fait homme [...]. Une autre thèse est encore enveloppée dans l'affirmation abyssale de Jean, une définition de l'homme comme chair. Car la Parole ne dit pas que le Verbe a pris la condition d'homme et que, à cette fin, il s'est pourvu, entre autres attributs humains, d'une chair ; la Parole dit qu'il « s'est fait chair », et que c'est pour cela en vérité, dans cette chair et par elle, qu'il s'est fait homme. (Henry, 2000 : 285-286).

La phénoménologie de la chair prend corps dans une phénoménologie de la vie qui discerne dans la chair un pouvoir de révélation. Toute chair est phénoménalisation de la vie qui elle-même présuppose l'éternelle venue en soi de la Vie absolue dans le procès de son auto-génèse. Henry (2000) parle de la chair comme de « la passibilité d'une vie finie puisant sa possibilité dans l'Archi-passibilité de la vie infinie » (Henry, 2000 : 183). D'où il suit que la chair fait, au fond, signe vers un « Avant-la chair », un « Avant-l'ego » invisible qui constitue le préalable de tout vivant et lui confère *a priori* les déterminations phénoménologiques fondamentales faisant de lui le Soi charnel qui définit la condition humaine. Tout cela nous met en face de ceci : le corps humain est bien plus que l'appendice ancillaire d'une subjectivité conscientielle, bien plus qu'une détermination de plus par laquelle nous nous intégrerions au monde.

Le corps est le lieu d'un mystère, la réserve d'un profond dont l'intelligibilité passe l'empan de la pensée. La théologie chrétienne en fait le tabernacle de Dieu, l'écho de son insondable mystère. La figure prototypique du Christ nous rappelle que la présence corporelle héberge la plénitude de la divinité et qu'en cela elle participe de l'absolue d'une vie plus haute que le moi singulier. Dans la figure du corps fulgurent l'unité et l'unicité métaphysique de l'homme. Dans ses plis, ses rides et ses limites s'accomplit l'entrelacs du visible et de l'invisible, la dialectique du fini et de l'infini, l'étreinte amoureuse de l'apparaître et de l'inapparaître auquel seul l'homme, de tous les êtres, peut participer. La spécificité du corps humain réside dans sa double dimension phénoménologique : matériel, il est aussi éminemment spirituel ; humain, il témoigne du divin. Il nous fait habiter le monde parce qu'il est lui-même habité. Strié de significations, tissé de symbolisme, il est d'une densité plénière qui échappe à la détermination métrique des choses.

Or, c'est précisément cette aura métaphysique que le transhumanisme s'attache à dissiper pour ne retenir du corps qu'un embranchement d'organes alimentés par une tuyauterie veineuse connectée à un centre d'opérations et de traitement des informations, le cerveau. Parce qu'il respire fragilité et putrescibilité, parce qu'il est de ces incommodités du destin qui résistent à la dilatation du moi, parce qu'il rappelle à la rationalité technique tout ce qu'elle voudrait oublier, à savoir que le moi est un commencement, non le commencement et que la finitude est son lot, le corps fait l'objet d'une détestation prométhéenne.

De fait, le corps est là en une présence antérieure au filtre du *cogito*, dans la plasticité et la positivité d'un visage soustrait au vouloir du « je ». Ce corps, dans une couleur de peau déterminée, masculin ou

féminin, grand ou petit, sain ou malade, m'oblige. Pour le technicien dont l'impératif catégorique est de s'assurer que tout ce qui est sans le moi, avant le moi et hors du moi ne soit plus que par le moi, il y a dans cet être-là qu'il n'a pas choisi quelque chose de l'ordre d'un crime de lèse-majesté. Lui qui veut légiférer à propos de tout refuse qu'il y ait quoi que ce soit de réfractaire à l'opalescence démocratique. Il voudrait pouvoir se défaire de ce corps qui, non content de lui avoir été imposé, ne respire qu'impuissance et limite. S'exprime chez lui une réminiscence d'un certain mépris philosophico-religieux de l'être-corporel, une survivance lointaine du propos de Platon (1983) :

Tant que nous serons en vie, le meilleur moyen, semble-t-il, d'approcher de la connaissance, c'est de n'avoir, autant que possible, aucun commerce ni communion avec le corps, sauf en cas d'absolue nécessité, de ne point nous laisser contaminer par sa nature, et de rester purs de ses souillures, jusqu'à ce que Dieu nous en délivre. (Platon, 1983 : 115-116).

« Jusqu'à ce que Dieu nous en délivre », ce mot est passé de mode. Il date d'avant la mise à mort de Dieu. L'on ne s'en remet plus à lui aujourd'hui. À présent qu'il est supposé disparu, le transhumanisme prend en charge les espoirs d'éclatement du corps-caveau, aussi bien par la mise en avant du virtuel que par le projet du corps augmenté. Soumise à l'acidité de la déconstruction cybernétique, injonction lui est faite de se dévoiler comme un conteneur de gènes, un conglomerat d'organes et rien de plus. Sous les coups de butoir répétés, le symbolique s'évapore pour ne laisser que le métabolique. La logique transhumaniste entend décharger l'humanité du fardeau du corps, de sa sensibilité à l'usure du temps et de son injonction aux lieux fixes. L'Homme qui vient à nous se prélassé ainsi dans le climat d'une légèreté que Milan Kundera (1984) qualifie d'insoutenable :

Le plus lourd fardeau nous écrase, nous fait ployer sous lui, nous presse contre le sol. Mais dans la poésie amoureuse de tous les siècles, la femme désire recevoir le fardeau du corps mâle. Le plus lourd fardeau est donc en même temps l'image du plus intense accomplissement vital. Plus lourd est le fardeau, plus notre vie est proche de la terre, et plus elle est réelle et vraie. En revanche, l'absence totale de fardeau fait que l'être humain devient plus léger que l'air, qu'il s'envole, qu'il s'éloigne de la terre, de l'être terrestre, qu'il n'est plus qu'à demi réel et que ses mouvements sont aussi libres qu'insignifiants. (Kundera, 1984 :11).

Délesté du fardeau du corps, l'homme-machine se fauilera agilement entre les interstices du monde. Sa ductilité lui offrira la jouissance du nomadisme. Il pourra facilement passer d'une chose à une autre, d'un point à un autre, d'un temps à un autre. Là sans être là ; ici, ailleurs et nulle part en même temps, il s'élèvera à l'ordre de l'omniprésence et tutoiera les cimes de l'immortalité. Mais un corps soustrait à l'écrin du destin, arraché à la finitude aurait-il encore quelque chose d'humain ? Si la mort est la figure du tragique par excellence dans le drame de l'existence individuelle, sa mise à mort, ne fut-ce même qu'hypothétiquement, signe la fin de l'histoire pour configurer la présence au monde comme un long fleuve tranquille à l'abri du vent de l'imprévisible et livré au pouvoir discrétionnaire du sujet auto-constitué.

Le transhumanisme consacre la fin du destinal, de l'histoïal. Une humanité exilée du champ de la mort, serait une humanité post-historique, suspendue dans l'inconnue d'un temps qui sans être éternité, n'a plus rien de temporel. Ce temps exorcisé de l'œuvre du négatif s'arrache à la dialectique vivante de la vie, à la dynamique féconde de l'être, alors même qu'il s'essouffle dans une indéfinie course sans point d'arrivée ni finalité. À supposer que l'imprévu ne déchire plus la trame de l'existence, que l'inquiétude du non-être ne travaille plus l'être, en quoi tiendrait encore le sublime de l'être-au-monde si tant est que la vie n'est belle et intense que parce qu'elle tient à un fil ? Que veut dire être, sinon risquer de ne plus être ? Sinon cheminer sur une ligne de crête ? N'est-ce pas dans le contexte de ce risque ontologique que la présence au monde prend son sens en tant que séjour ? L'existence délestée effectivement ou symboliquement du négatif de la mort, serait-elle pour autant plus vivante ?

Si le transhumanisme se révèle d'inspiration mécaniste et confesse qu'il est un avatar de l'aventure de la rationalité, il n'est pas interdit d'y voir, toute proportion gardée, un écho lointain du débat des hérétiques avec les Pères de l'Église. L'hérésie se condense dans l'unité d'une thèse : la négation de l'incarnation du Christ : « Hérésie : tout ce qui, sous des masques divers, à travers des constructions bâtarde et mensongères, nie la vérité, c'est-à-dire la réalité de l'Incarnation. » (Henry, 2000 : 15). Marcion, Valentin ou Apelle peinaient à se faire à l'idée que Dieu ait baigné dans la salissure des entrailles humaines, qu'il ait revêtu le tissu toujours-déjà-usé du corps tel que nous autres hommes en faisons constamment l'expérience. Ils s'évertuaient à prêter au Christ un corps bien plus digne de sa divinité, un corps astral qui n'étant pas tissé de la banalité de la terre est imperméable aux flagellations du temps et aux limites de la condition humaine. Ce corps désincarné, c'est, en un sens, ce que tente de produire le transhumaniste, convaincu que le corps actuel ne fait pas honneur à l'humanité. C'est en cela qu'il y a matière à soutenir l'hypothèse du passage du mystère de l'incarnation au mystère de la désincarnation, selon le mot de Philippe Muray (Muray, 2005) qui nomme ainsi la situation d'un monde devenu parc d'abstraction.

Il faut se garder d'entendre dans le concept de « désincarnation » la suppression pure et simple du corporel. Le posthumain aura toujours une enveloppe matérielle qui tienne lieu de corps. Il est certain que sous l'effet de la main invisible qui préside aux destinées du marché ce corps est même appelé à valoir de plus en plus cher. Ce qui, en revanche, est moins certain, c'est sa teneur en chair participant d'une Vie plus haute en laquelle cligne encore du regard l'Autre. C'est comme évacuation de la chair dans l'élément d'une vie qui n'afflue ni ne reflue vers un ailleurs, comme insularité d'un corps trop aseptisé pour accueillir la dialectique du jouir et du souffrir et abriter en ses rides l'intelligibilité d'une archi-vie qu'il faut ici entendre la désincarnation. Au demeurant, la réduction de la corporéité à l'organicité témoigne de l'unidimensionnalité de l'homme augmenté. Celui-ci poursuit certes le projet humaniste, mais dans une approche extrêmement simpliste de l'humain. Il est, en effet, frappant de constater chez les transhumanistes la réduction pure et simple de l'intelligence au calcul. C'est à croire que la pensée se réduit

aux bosses du cerveau ; que les idées sont une affaire de computation neuronale et qu'il suffit d'algorithmes de plus en plus fins pour épuiser le mystère du sens qui fait la spécificité métaphysique de l'homme.

Qui plus est, vouloir transcender l'humain et, possiblement, l'abandonner pour le posthumain semble relever moins de l'humanisme que de l'antihumanisme. Jusqu'à quel point l'univers de la Singularité sera-t-il encore à visage d'homme ? Ce, d'autant plus que Kurzweil dit : « Si vous vous demandez ce qui restera de l'humain dans un tel monde, c'est simplement cette qualité : notre espèce cherche de façon inhérente à étendre ses capacités physiques et mentales au-delà des limitations actuelles. » (Kurzweil, 2007 : 31). Autrement dit, de l'humain, il ne restera plus que l'idée, l'attachement au progrès. Toute chose qui justifie de penser que si le transhumanisme est un humanisme, il ne peut s'agir que d'un « humanisme anthropophage » (Guillebaud, 2001 : 384). Heidegger disait à juste titre : « Qu'est-ce qui a lieu dans le cours de la science ainsi spécifié et livré à soi-même ? Rien de moins que l'autodestruction de l'être humain. » (Heidegger, 2010 : 150). Et si une telle anthropophagie cachait derrière l'assurance de son discours un mal-être plus profond ?

3- Le retour du refoulé : de l'espérance sotériologique transhumaniste comme reviviscence du religieux

Le transhumanisme fait apparaître les luttes intérieures d'un monde toujours aux prises avec la question de la transcendance et de l'infini. Le goût de plus en plus prononcé pour les méditations transcendantales et autres pratiques empruntées aux religions orientales est révélateur d'une vérité : la maîtrise toujours plus accrue de la matière n'a pas réussi à évacuer les restes des âges théologique et métaphysique. Fort curieusement, à mesure que le savoir scientifique s'affine, le besoin de spiritualité s'affirme à un point tel que la foi fervente dans le progrès vient même à prendre les allures d'une mystique. La religion du progrès avec ses savants faisant figure d'apôtres, ses prouesses à valeur de miracles et ses théoriciens aux projections prophétiques est aussi vieille que la Modernité. Sous couvert d'érudition scientifique et technologique, s'articule une sorte de gnose qui s'édifie en philosophie de l'histoire et rend justice au concept de « *techgnosis* » forgé par Erik Davis (Davis, 1999).

Le discours gnostique est de teneur dualiste. Il se donne sous les espèces d'une cosmologie qui rabaisse l'univers en ses articulations corporelles et temporelles en structures déchues et limitatives du moi intérieur. Le corps y est perçu comme cavité sépulcrale dont il faut s'extraire. La connaissance est l'unique moyen de s'en désempêtrer pour que l'esprit, la seule chose qui vaille, accède à la pleine lumière. Par suite, le temps est diffracté. De même les transhumanistes prescrivent d'abandonner notre manteau de chair pour une armature cybernétique plus favorable à l'envol de l'intelligence vers l'ailleurs du cyber-paradis, ce nouvel Eden où l'arbre de la connaissance est à pleine portée. En remontant des origines à

l'accomplissement eschatologique dans l'intelligence artificielle, c'est l'inéluctabilité d'un *fatum* qui devient la structure paradigmatique d'interprétation du monde ainsi que l'a montré Dominique Folscheid (2018):

Le monde du gnostique est un monde sans histoire, sans tradition, puisque tout le mythe se passe hors du temps, avant la création du temps, et le but de l'âme spirituelle est de retourner hors du temps, dans l'éternité parfaite. L'auto-orientation des transhumanistes exige que nous déterminions nous-mêmes nos valeurs, nos objectifs, et nos actions. Nous sommes dans la création de valeurs, sans mention d'un quelconque héritage. Le temps de la Singularité admet un point de rupture au-delà duquel l'esprit parvient à sa libération. (Folscheid, Lecu, De Malherbe, 2018 : 39).

La « tech-gnose » prêche qu'au commencement était l'information et non la Parole. L'élément primordial, l'*archè* tant recherché par les Grecs, n'est point à trouver dans l'eau, la terre, le feu, ou l'air mais dans l'information. Elle était au commencement et sera à la fin sous la forme de l'intelligence artificielle forte. C'est une doctrine du Tout qui désagrège le réel en suite de chiffres, le subsume dans les potentialités informatiques et fixe l'intelligence artificielle forte, en tant que symbole de la fin du temps et de l'advenue de la Singularité, comme accomplissement parousiaque. L'annonce de la Singularité, ce moment qui devrait nous faire sortir du temps pour l'éternité d'un corps techniquement transfiguré, sonne comme une (pâle) réplique de l'eschatologie chrétienne. La cryogénie, elle, consonne étrangement avec la résurrection des saints à la différence que l'âme est remplacée par la somme d'informations cognitives fixées dans le marbre de l'immortalité via supports amovibles. Les mots de Marvin Minsky, repris par Jean-François Braunstein (2018), sont sans ambages :

Une personne est un gigantesque multiprocesseur composé de millions de millions de petits composants qui sont agencés comme des milliers de calculateurs [...]. La chose la plus importante à propos de chaque personne ce sont les données, et les programmes parmi ces données, qui sont dans le cerveau. Un jour vous serez capable de rassembler toutes ces données, de les mettre sur un petit disque, et de les stocker pour des milliers d'années, en branchant tout ça à nouveau vous serez vivant dans le quatrième ou le cinquième millénaire. (Minsky cité par Braunstein, 2018 : 54)

Il nous est annoncé un Royaume éternel dans lequel l'intelligence artificielle fusionnera par sa croissance métastatique toute l'étendue de la matière et des consciences jusqu'à s'articuler sous une forme quasi-divine. C'est un messianisme technologique qui se fait jour. S'y esquisse une forme de christique comme accomplissement de la technique et dont on peut apercevoir quelques signes annonciateurs chez Teilhard de Chardin.

La pensée teilhardienne ancre la matrice fondamentale de l'histoire dans la spiritualisation croissante de la matière qui fait cheminer le monde de la cosmogénèse vers la noosphère par la médiation de la biogénèse. Dire histoire, c'est nommer le mouvement de la courbe ascendante, de la marche résolue vers l'unification totale des esprits en tant qu'accomplissement de la Conscience en Dieu. Si la Recherche technoscientifique peut être identifiée à l'adoration, c'est parce qu'elle accomplit la marche en avant vers la cérébralisation collective où « la pensée, perfectionnant artificieusement l'organe même de sa pensée »

(Teilhard de Chardin, 1955 : 250), en vient à déborder le carcan de l'individualité pour aspirer toute chose vers le Dieu qui vient et s'élever vers un être plus.

Par la Technique et la Pensée, l'homme est appelé à prendre le relais de la Nature pour porter à son acmé le processus d'homínisation qui trouvera à s'accomplir dans une sorte de fusion extatique avec le Christ. D'où la disposition favorable de Teilhard à « perfectionner anatomiquement le cerveau de chaque individu » (Teilhard de Chardin, 1996 : 230). Selon lui, « le Règne du Christ, auquel nous sommes voués, ne saurait s'établir, dans la lutte ou dans la paix, que sur une Terre portée, par toutes les voies de la Technique et la Pensée, à l'extrême de son humanisation. » (Teilhard de Chardin, 1968 : 144).

Le Christ teilhardien est d'ordre cosmique. La figure christique désigne l'absorption du divers sensible dans le Singulier unifié du point Oméga. Elle fait référence à la symbiose de l'énergie spirituelle de la matière palpitant en tout et en tous, une matière désormais parvenue à la pleine conscience d'elle-même. Teilhard n'est pas avare de propos laudateurs devant le divin charme de la matière :

Sève de nos âmes, Main de Dieu, Chair du Christ, Matière, je te bénis. – Je te bénis, Matière, et je te salue, non pas telle que te décrivent, réduite ou défigurée, les pontifes de la science et les prédicateurs de la vertu, – un ramassis, disent-ils, de forces brutales ou de bas appétits, mais telle que tu m'apparais aujourd'hui, dans ta totalité et ta vérité. Je te salue, inépuisable capacité d'être et de Transformation où germe et grandit la Substance élue. [...] Enlève-moi là-haut, Matière, par l'effort, la séparation et la mort – enlève-moi là où il sera possible, enfin, d'embrasser chastement l'Univers ! (Teilhard de Chardin, 1961 : 74-75).

Il devient évident que l'œuvre de ce paléontologue et prêtre de la Compagnie de Jésus a tout l'air d'une gnose scientifique qui immanentise la transcendance dans une volonté affichée de réconcilier science et foi. La recherche scientifique représente pour lui la voie vers la christogenèse. Il en fait la véritable échelle de Jacob pour se hisser vers l'extase du ciel désormais immanent. La technoscience a une vocation spirituelle, de sorte que Recherche et Adoration sont équivalentes. Du reste,

Notre devoir d'Hommes est d'agir comme si les limites de notre puissance n'existaient pas. Devenus, par l'existence, les collaborateurs conscients d'une Création qui se poursuit en nous pour mener vraisemblablement à un but (même terrestre) bien plus élevé et éloigné que nous ne pensons, nous devons aider Dieu de toutes nos forces, et manipuler la matière comme si notre salut ne dépendait que de notre industrie. (Teilhard de Chardin, 1968 : 62).

Du développement de la science et des technologies il n'y a rien à craindre. Elles constituent les ailes de l'humanité pour voler vers le surcroît d'être. Teilhard (1968) est d'un optimisme qui résiste à toutes les crues :

Quels que soient les progrès de la Science dans la maîtrise et dans l'art de déclencher les puissances de la vie, nous n'avons pas à redouter que ces progrès nous obligent, nous pouvons être sûrs au contraire qu'ils ne serviront qu'à tendre plus impérieusement, en nous, les ressorts de l'effort moral et religieux. (Teilhard de Chardin, 1968 : 62).

Nombre d'adulateurs de la technoscience se réclament aujourd'hui de Teilhard de Chardin. En dépit de quelques amalgames, ils identifient la noosphère à la structure de réseau du cyberspace qui désenclave les esprits individuels et devrait, à terme, nous élever vers une conscience planétaire et transcendante. Du reste, Kurzweil lui-même donne un caractère spirituel à son entreprise : « Nous pouvons donc considérer la libération de notre réflexion des limitations sévères de sa forme biologique comme une entreprise spirituelle essentielle. » (Kurzweil, 2007 : 416). Car, « l'évolution avance inexorablement vers cette conception de Dieu, bien qu'elle n'atteigne jamais cet idéal » (Kurzweil, 2007 : 416).

Une question s'impose : pourquoi donc ce besoin de raccorder science et religieux ? Peut-être est-ce l'expression d'un repentir inconscient, l'aveu étouffé d'une mauvaise conscience du meurtrier velléitaire de Dieu. Tout se passe comme si le fantôme de Dieu hantait l'imaginaire de la civilisation moderne qui n'en finit pas de s'inventer une foultitude de sédatifs et de quasi-utopie pour séculariser ses espérances sotériologiques. La vérité est que le vide de l'absence de Dieu est pesant. À Nietzsche déjà il arrachait un profond soupir :

Comment nous consolons-nous, nous, meurtriers entre les meurtriers ! Ce que le monde a possédé de plus sacré et de plus puissant jusqu'à ce jour a saigné sous notre couteau ; [...] qui nous nettoiera de ce sang ? [...] La grandeur de cet acte est trop grande pour nous. Ne faut-il pas devenir dieux nous-mêmes pour, simplement, avoir l'air dignes d'elle ? (Nietzsche, 1950 : 170).

L'autel laissé vacant demande à être occupé. Mais la tâche est moins aisée qu'il n'y paraît. Il fut un temps où l'idéologie passa pour le substitut idéal du religieux. Le communisme, décidé à mettre fin à l'opium du peuple, faisait briller la perspective d'un véritable dimanche de l'existence où l'homme se prélasserait dans la béatitude d'une société expurgée de l'asymétrie des classes et les injustices qu'elle charrie. L'impétuosité révolutionnaire entendait dépiécer l'infrastructure et les superstructures de l'univers capitaliste, démonter les ressorts du Capital jusqu'à renverser l'autel de ce Moloch supposé responsable de tous les maux de la société. Naîtrait de là une société de camarades maçonnée par l'idéal égalitaire, voire égalitariste. Mais au final, sa mise en œuvre laissa plus de déceptions que de satisfactions.

La fin des grandes idéologies du 20ème siècle a laissé les idéaux désenchantés et un horizon plus que brumeux. Le fracas de la chute du mur de Berlin a fait voler en éclats la promesse des lendemains qui chantent. Le besoin de sens et de vérité resté inassouvi, il fallait à l'humanité une nouvelle espérance messianique, un nouveau discours qui prenne en charge son angoisse devant le vertige de la finitude. S'imposait le besoin d'un nouveau cap, d'une nouvelle utopie qui mobilise ses énergies créatrices et désengourdisse son élan vital. C'est une telle position de surplomb que la technoscience revendique. Elle a tout à voir avec la vérité, la production de sens, la définition d'un horizon métaphysique qui polarise la marche du monde.

Ersatz du Dieu supposé agonisant et des idéologies désenchantées, la matrice technique prend en charge la production du sens, définit le fond téléologique de l'histoire et décide de l'horizon eschatologique de la parousie comme sortie extravéhiculaire de l'histoire pour l'éternité de la Singularité. Le transhumanisme avance en nouvel évangile qui se condense dans un millénarisme décidé à reconstituer le corps glorieux du Christ ressuscité et passant à travers les murs. Au premier Homme, Adam, a succédé le second Homme, le Christ. L'heure serait à présent au troisième Homme qui consacre un troisième testament mettant en scène l'advenue de l'Homme-dieu dans un corps transfiguré et incorruptible. Ici, point question d'immaculée conception, mais d'immaculée programmation. Le verbe ne se fait pas chair ; le verbe se fait nombre. Et l'on ne parlera plus avec le prophète Esaïe de « Emmanuel, Dieu avec nous », car Dieu c'est désormais nous. Le tribut de la part sacrificielle de la foi sécularisée sera payé par les victimes de l'eugénisme dit positif.

Ainsi en est-il du millénarisme technoscientifique. Il revendique le statut de discours absolu sur le vrai. Instance de production de la vérité absolue, le messianisme de l'heure se veut totalisant, voire totalitaire. Qui adhère sans réserve à sa dogmatique est promis à la vie éternelle. S'y refuser, c'est se condamner à un destin d'Homme et patauger à mort dans les déficiences du corps. Elle ne laisse pas de choix autre que la vérité de son prétoire ou la condamnation à mort. C'est l'un ou l'autre, selon la logique implacable de la sélection qui a cessé d'être naturelle.

Finalement, c'est du fond de son absence que Dieu se révèle plus présent que jamais. À son corps défendant, peut-être, le monde moderne n'en finit pas de se rapporter au divin, ne serait-ce que sous le mode de sa négation ou de son imitation. Son ombre, même laïcisée, plane sur la civilisation technicienne dont bien des éléments structurants constituent des emprunts aux annales de la foi et une survivance de l'imaginaire qu'il a enfanté. Même notre athéisme est empreint d'allusions à la transcendance d'une vérité à valeur absolue qui soit encore capable de soutenir l'épreuve de l'existence. Comme dit Thierry Hentsch (2005) :

La science a soif de vérités, et cette ambition reste tributaire de notre rapport, positif ou négatif, à la transcendance. Que la transcendance soit affirmée ou niée, elle hante notre imaginaire et conditionne notre manière de penser, notre vision du monde. La négation de la transcendance (la mort de Dieu) pèse même plus lourd aujourd'hui que jadis son affirmation, de ce qu'on s'en croit débarrassé (Hentsch, 2005 : 271).

Quoique les vues transhumanistes ne soient pas encore largement partagées, elles mettent le doigt sur la condition du moi profond de l'humanité actuelle : révoltée contre Dieu, elle ne cesse paradoxalement de le singer et de le désirer inconsciemment. Seule au monde, torturée par l'ennui, elle se cherche de nouveaux camarades de jeu : le robot pour le transhumaniste, l'animal pour l'antispéciste, tous les deux promus au rang d'*alter ego*. Sur les cendres de la cité de Dieu on veut bâtir une cité des Hommes qui tutoie

le ciel. Laquelle épouse étrangement les formes et les métaphores de la cité de Dieu. C'est à croire que le sang du Dieu supposé agonisant est d'une puissance séminale telle qu'il ressuscite indéfiniment en nous l'idée de l'absolu, même quand on s'évertue à la dissoudre dans l'affairement techniciste : « Nous nous épuisons à poursuivre des vérités fugitives sans admettre que cette course effrénée a un autre objet : l'absolu dont la nostalgie ne nous a pas quittés, la vérité ultime que nous ne nous pardonnons pas d'avoir sacrifiée. » (Hentsch, 2005 : 271).

Conclusion

Ce qui se joue dans le transhumanisme touche assurément à l'idée d'Homme. Difficile de saisir l'entreprise transhumaniste sans prendre en compte cet arrière-fond métaphysique où se discerne une crise d'identité, une hésitation de l'homme contemporain quant à se saisir lui-même. Il hésite à reconnaître en lui un noyau ontologique, une essence forgée au feu du destin qui soit techniquement irréformable et au-delà de laquelle l'innovation technique serait impossible, inacceptable. La sonde technique ne veut découvrir dans le concept d'humanité que l'hospitalité d'un vide ontologique susceptible d'être habité et modelé sous une infinité de formes sans cesse fluctuantes au gré des avancées techniques. Le transhumanisme est un antihumanisme porté par le paradoxe d'une humanité qui s'aime tant et si bien qu'elle s'idolâtre et se déteste à la fois, qu'elle se rabougrit pour mieux s'augmenter, qu'elle se rapetisse lors même qu'elle prétend s'augmenter.

Une lecture psychanalytique pourrait ici s'avérer de grand intérêt. En attendant, notons que la rage qui a voulu en finir avec la verticalité de la transcendance accouche d'un relativisme généralisé moins dommageable pour le divin qu'il ne peut l'être pour l'Homme lui-même sur qui plane le spectre d'un destin faustien. Au-delà, le narratif du nouvel Homme participe à sa manière de ces théologies alternatives qui se réclament d'un christianisme athée et d'une spiritualité sans Dieu ramenant le Christ à la dimension exclusive de l'humanité. Par-là, il se révèle comme l'autre nom d'un double « anti- » : antihumanisme et anti-christianisme, ce dernier terme devant être entendu non au sens de ce qui serait contre le christianisme, mais de ce qui prétend en prendre la place, comme l'indique l'étymologie grecque du mot « anti ». Or, « l'anti-christianisme n'est pas étranger à la révélation du christianisme, il fait partie de son essence. » (Vidalin, 2021 : 78). Revenant ainsi à ce en réaction à quoi il s'est construit, le monde moderne nous oblige à reconsidérer une vérité mille fois foulée aux pieds et pourtant, peut-être, la plus indépassable : Dieu n'est pas mort ; Il a vaincu la mort.

Références bibliographiques

- BRAUNSTEIN Jean-François (2018), *La philosophie devenue folle*, Paris, Grasset.
- DAVIS Erik (1999), *Techgnosis : Myth, Magic, Mysticism in the Age of Information*, London, Three Rivers Press.
- FERRY Luc (2016), *La révolution transhumaniste*. Paris, Éditions Plon.

- FOLSCHÉID Dominique, LÉCU Anne, DE MALHERBE Brice (2018), *Le transhumanisme, c'est quoi ?* Paris, Les éditions du Cerf.
- GUEBO Josué (2020), *Réflexions sur le transhumanisme. L'intersubjectivité et l'écosophie*, Paris, L'Harmattan.
- GUILLEBAUD Jean-Claude, (2001), *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, ed. Numérique.
- HARAWAY Donna J (2004), *Simians, Cyborgs, and Womens. The Reinvention of Nature*, cité par Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique*, Paris, Seuil.
- HARDT Michaël et NEGRI Antonio (2000), *Empire*, traduit par Denis-Armand Canal, Paris, Exils.
- HEIDEGGER Martin (2010), *Séminaires de Zürich*. Traduit par Caroline Gros, Paris, Gallimard.
- HENRY Michel (2000), *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris, Éditions du Seuil, ed. Numérique.
- HENTSCH Thierry (2005), *Raconter et mourir. Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- KUNDERA Milan (1984), *L'insoutenable légèreté de l'être*, traduit par François Kérel, Paris, Gallimard.
- KURZWEIL Ray (2007), *Humanité 2.0. La bible du changement*. Traduit par Adéline Mesmin, Paris, M21 Éditions, ed. Numérique.
- LAFONTAINE Céline (2004), *L'empire cybernétique*, Paris, Seuil.
- MIQUEL Christian et MÉNARD Guy (1988), *Les ruses de la technique*, Montréal, Boréal.
- MURAY Philippe (2005), *Exorcismes spirituels. Moderne contre moderne*. Paris, Les Belles Lettres.
- NIETZSCHE Friedrich (1950), *Le gai savoir*, traduit par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard.
- PLATON (1983), *Phédon*, traduit par Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion.
- RIFKIN Jeremy (1998), *Le Siècle biotech. Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, traduit par Alain Bories et Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre (1961), « Hymne à la matière », dans *Hymne de l'Univers*, Paris, Seuil.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre (1968), *Être plus*, Paris, Seuil.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre (1996), *La place de l'homme dans la Nature*, Paris, Albin Michel.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre (1955), *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil.
- VIDALIN Antoine (2021), *Personne !* Paris, Éditions Artège.

Webographie

- Doug Bailey et al., « *La déclaration transhumaniste* », disponible en ligne sur <https://iatranshumanisme.com/transhumanisme/la-declaration-transhumaniste/>. Consultée le 24 juillet 2021 à 17h17mn.