



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 numéroté 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.

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

Par Yves Armand AKAFFOU
Université Félix Houphouët-Boigny,
Abidjan, 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. 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 le faisceau de principes métaphysiques et l'impensé qui ouvragent de l'intérieur le mouvement transhumaniste pour lui conférer un sens, dans la double modalité de la signification et de la direction. En remontant ainsi vers le cœur idéal de l'homme augmenté par la sonde de la destruction phénoménologique comme méthode, cette contribution vise trois principaux objectifs : 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 néodarwinienne 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 : Transhumanisme, Singularité, Homme, Corps, Dieu.

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. The reflection will unfold in response to a fundamental question: what is transhumanism the name of? This suggests the intention of grasping the bundle of metaphysical principles and the unthought that work from within the transhumanist movement to give it meaning, in the double modality of meaning and direction. By thus going back to the ideal heart of man augmented by the probe of phenomenological destruction as a method, this contribution has three main objectives: 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: Transhumanism, Singularity, Man, Body, God

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. Parce que la pensée ne trace son chemin que dans un parcours fait de questionnement nous demandons : 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 ? 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 ? Ces interrogations se ramènent à l'unité d'une question fondamentale : De quoi le transhumanisme est-il le nom ? 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. 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 l'origine impensée qui la détermine. La chose se déploiera à 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.

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 du 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 Josué Guébo appelle « un nouvel ordre médical » (Guébo, 2020, p. 11) : passer de la dimension curative du savoir médical à une visée améliorative. « 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 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 – l'enzyme qui ralentit l'érosion des chromosomes – pour conjurer la sénescence, le recours aux cellules souches pluripotentes induites pour cloner et remplacer les organes usés, ou encore le téléchargement de la conscience sur des puces électroniques et la cryogénie. Les nanosciences, plus particulièrement, s'entendent, selon les termes de la Royal Society and Royal Academy of Engeneering, 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, p. 191). Le nanomètre découvre l'échelle de l'infiniment petit ; l'échelle du milliardième de mètre, soit de ce qui est 500000 fois plus fin que le trait d'un stylo à bille, 30000 fois plus fin que l'épaisseur d'un cheveu et 100 fois plus petit qu'une molécule d'ADN. La conscience ordinaire ne peut que recourir à ces comparaisons pour se le représenter adéquatement, tant on est là dans l'intimité nucléaire de la matière, dans l'aine des gènes, dans ce que la science présente comme le fond programmatique de la vie. Le microscope à effet tunnel de Gerd Binnig

et Heinrich Rohrer a dégagé la possibilité d'une immixtion dans l'architecture génétique pour reparamétrer avec une précision chirurgicale l'ordinateur de la vie. Les scientifiques nourrissent désormais le projet de nanomachines capables de modifier directement l'ADN ou d'autres cellules pour en corriger les déficiences et en modifier la structure. Etienne Klein, physicien français, reconnaît la portée des perspectives qui se dessinent avec ces techniques : Lorsqu'on associe santé, médecine et nanotechnologies, on pense aussitôt au développement de la "nanomédecine", très prometteuse et toute bardée de hautes technologies : on évoque des traitements ciblés et régulés de diverses pathologies, des prothèses miniaturisées de toutes sortes, la possibilité désormais acquise d'introduire des artefacts dans le cerveau ou d'implanter dans le corps humain des mécanismes nanométriques à des fins médicales (Ferry, 2016, p. 193-194).

Une fois développées et incorporées au cerveau, les nanomachines pourront connecter celui-ci aux réseaux sans-fil. Associé à l'intelligence artificielle, le cerveau bionique verra ses capacités mémorielles, sensorielles et analytiques prodigieusement décuplées. Sous l'effet de la loi de l'accélération exponentielle l'intelligence sera alors non-biologique, en constante évolution et à même d'effectuer des opérations de pensée à des vitesses stratosphériques. S'évanouiront les limites induites par les imperfections du langage, les troubles de la mémoire et l'épreuve de l'apprentissage, la voie étant désormais ouverte au téléchargement directement dans le cerveau des connaissances

nécessaires et à la communication par une sorte de télépathie.

L'extraordinaire voileure 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 et abolir toute

forme de phallocratie jusque dans les moindres encoignures des imaginaires collectifs et individuels en faisant passer les identités sexuelles à la meule de la déconstruction cybernétique, le féminisme subversif conduit par Donna Haraway appelle 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 mauvais sort de la maternité qui réduit l'humanité féminine à la matrice biologique. Les théoriciens de ce féminisme conquérant 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, p. 269).

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*, le geste de substitution du corps par une armature technologique, l'hybridation du manteau de chair avec la machine trouve auprès de ce féminisme une caisse de résonance. Le cyborg, alliage d'organique et de mécanique, entité mi-machine

mi humaine, ni machine ni humaine, est annoncé et applaudi comme voie de retour à l'androgynie originelle, bouée de sauvetage de la femme. 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, p. 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, p. 211) comme l'appelle Céline Lafontaine, 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 binaires charriées par la différence des genres 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, p. 211), un monde où « Il n'y a alors plus ni père ni mère, mais une matrice technique toute-puissante. » (Lafontaine, 2014, p. 216).

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 :

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 irrépessible qui l'amène à traiter une quantité croissante d'informations pour anticiper et contrôler son propre avenir (Rifkin, 1998, p. 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 ?

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, p. 31).

L'avènement de la Singularité devrait se situer autour de 2050, selon Kurzweil. L'innovation technologique devrait imposer une cadence si poussée et les machines atteindre des niveaux records dans leur capacité d'exécution de tâches et de facultés autrefois l'apanage de l'homme que l'humanité n'aura pas d'autre choix que de fusionner avec la machine pour éviter l'évincement. Suivra, la sixième et dernière époque, celle de l'éveil plénier de l'univers intégralement habité par une intelligence artificielle se métastasant indéfiniment.

La capacité de calcul dépassera alors la vitesse de la lumière et donnera le pouvoir de réorganiser le cosmos élevé à l'ordre de l'intelligence et lui-même affranchi du principe d'entropie. Pour ces transhumanistes, la croissance vertigineuse de la technologie obéit, en soi, à une loi naturelle inscrite au cœur du processus évolutif depuis la cosmogénèse et qui concerne aussi bien les structures biologiques que tout autre élément pris dans la dynamique de l'évolution. Ce faisant, le développement de la technologie n'est rien de moins qu'un aboutissement de l'évolution qui a rendu possible la formation de l'ADN et du cerveau, tout cela devant se lire comme formes successives de traitement de l'information. Plus explicitement, c'est la loi de Moore que les transhumanistes élèvent en vérité scientifique, voire métaphysique. Du nom de son auteur, Gordon Moore, mathématicien et fondateur d'Intel, cette loi voudrait que la puissance de la technologie double tous

les 18 mois. À ce rythme, l'humanité s'achemine à vitesse vertigineuse vers l'effectivité de l'intelligence artificielle dite « forte » qui consacrera l'émergence d'une intelligence supérieure synthétique capable d'autoproduction et de réflexivité. C'est le stade où le développement de la robotique permettra d'élever l'intelligence non-biologique à l'ordre de l'ipséité en la dotant de conscience de soi et d'émotions. Se rapportant à elle-même sur le mode de l'intimité conscientielle, la machine sortira de la structure de l'artefact pour se faire alter ego de l'humain. Humains et machines pourront pleinement fusionner en un élan nuptial qui accouchera du posthumain dont la cuirasse robotisée 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, p. 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. Selon la remarque profonde de Heidegger, jamais une table 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 dit

: « Pas de Soi, (pas de moi, pas d' « ego », pas d'homme) sans une chair... » (Henry, 2000, p. 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 sont les siens et font de lui 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 Jean. Car selon Michel Henry :

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, p. 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 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, p. 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 technicienne 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.

Le corps est là en une présence antérieure au filtre de la délibération, dans la plasticité et la positivité d'un visage masculin ou féminin, grand ou petit, sain ou malade, dans une couleur de peau déterminée. 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 soit par le moi, il y a dans cet être-là 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 :

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, p. 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 conglomérat d'organes et rien de plus. Sous les coups de boutoir répétés le symbolique s'évapore pour ne laisser que le métabolique. Il 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 dans le climat d'une légèreté que Milan Kundera 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.

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'historial. 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, lors 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 bâtardes et mensongères, nie la vérité, c'est-à-dire la réalité de l'Incarnation. » (Henry, 2000, p. 15). Marcion, Valentin ou Apelle peinaient à se faire à l'idée que Dieu ait séjourné dans les entrailles dégoulinantes de l'humanité, qu'il ait revêtu le manteau 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 du limon 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 Murray qui nomme ainsi la situation d'un monde devenu parc d'abstraction.

La désincarnation n'annonce guère 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 d'Adam Smith il vaille même 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 de ni ne reflue vers un ailleurs et comme insularité d'un corps trop lifté pour accueillir l'étreinte sans écart et sans regard du jouir et du souffrir et pour 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, p. 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, p. 384). Et si une telle anthropophagie cachait derrière l'assurance de son discours un mal-être plus profond ?

3. Le retourdu 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. La maîtrise toujours plus accrue de la matière n'a pas réussi à évacuer les restes des âges théologique et métaphysique. Bien au contraire, il semble que par un curieux mouvement le monde moderne soit en train de revenir à ce en réaction à quoi il s'est construit. 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 prend les allures d'une mystique. Le projet de l'homme augmenté manifeste les traits d'une religiosité technique déjà bien présente dans l'univers de la cyber-science. Certes, il y a du risible et de l'approximatif dans les tentatives de rapporter le code informatique au yin et yang bouddhique autant que dans celles qui visent à transposer les règles de méditation des religions orientales aux touches d'un

clavier d'ordinateur, comme fait l'auteur de *Zen Computer* (Sudo, 2001), mais il n'en demeure pas moins qu'elles sont révélatrices du fond de religiosité qui habite sournoisement l'obsession progressiste de l'heure. Sous couvert d'érudition technologique, s'y articule une sorte de gnose qui s'édifie en philosophie de l'histoire et rend justice au concept de « tech-gnose » 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 :

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, p. 39).

La « tech-gnose » prêche qu'au commencement était l'information et non la Parole. L'élément primordial, croient les tenants de cette métaphysique, n'est ni l'eau ni la terre ni le feu, ou encore l'air mais 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 avec le projet de substituer l'immortalité des fonctions cognitives à l'immortalité de l'âme. 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.

Par-delà tout reflet de surface, 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

teillardienne 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 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 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 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. » (Ibidem).

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, p. 416). Car, « l'évolution avance inexorablement vers cette conception de Dieu, bien qu'elle n'atteigne jamais cet idéal » (Kurzweil, 2007, p. 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 foulditude de sédatifs et de quasi-utopie pour séculariser ses espérances sotériologiques. Le vide de l'absence de Dieu est

pesant. A Nietzsche déjà il arrachait un profond soupir :

Comment nous consolerons-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, p. 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 le climat d'une société expurgée de l'asymétrie des classes et les injustices qu'elle charrie. L'exacerbation de l'idéal révolutionnaire entendait déconstruire infrastructure et superstructure 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, puis accomplir un exaltant programme de refondation égalitaire du monde. 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.

Succédant au Dieu supposé agonisant ainsi qu'aux 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 annonce l'advenue de l'Homme-dieu dans un corps transfiguré et incorruptible. Au deuxième testament, celui de Dieu fait Homme, devrait succéder un troisième testament mettant en scène l'Homme fait dieu. Ici, point question d'immaculée conception, mais d'immaculée programmation. Le verbe ne se fait pas chair ; le verbe se fait nombre. Ainsi en est-il

de la christique technoscientifique. Elle 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 défauts 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 : 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, p. 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 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, p. 271).

Conclusion

Qu'est ce qui se joue dans le transhumanisme ? De manière certaine l'on peut répondre qu'il s'agit d'une crise d'identité, d'une crise ontologique qui nous remet en face d'une question fondamentale, peut-être la plus vertigineuse d'entre toutes : qu'est-ce que l'homme ? Difficile de saisir l'entreprise transhumaniste de pseudomorphose sans prendre en compte cet arrière-fond métaphysique où se discerne une hésitation de l'homme contemporain quant à se définir 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. La rage qui a voulu en finir avec la verticalité de la transcendance accouche d'un relativisme généralisé plus dommageable en vérité pour l'homme qu'il ne peut l'être pour le divin. Le paradoxe de notre situation est de nous aimer d'un amour si excessif qu'il vire à la fois à l'idolâtrie et à la

détestation de soi. En attendant de trouver réponse à la question « qu'est-ce que l'homme ? », souvenons-nous simplement d'Icare : à trop vouloir tutoyer le soleil, on finit par se brûler.

Bibliographie

DAVIS, Erik, *Techgnosis : Myth, Magic + Mysticism in the Age of Information*, London, Three Rivers Press, 1999.

FERRY, Luc, *La révolution transhumaniste*. Paris, Éditions Plon, ed. Numérique, 2016.

FOLSCHEID, Dominique, LÉCU, Anne, DE MALHERBE, Brice, *Le transhumanisme, c'est quoi ?* Paris, Les éditions du Cerf, 2018.

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

GUILLEBAUD, Jean-Claude, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001, ed. Numérique.

HARAWAY, Donna J, *Simians, Cyborgs, and Womens. The Reinvention of Nature*, cité par Céline Lafontaine,

L'empire cybernétique, Paris, Seuil, 2004.

HARDT, Michaël et NEGRI, Antonio, *Empire*, traduit par Denis-Armand Canal, Paris, Exils, 2000.

HENTSCH, Thierry, *Raconter et mourir. Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2005.

KUNDERA, Milan, *L'insoutenable légèreté de l'être*, traduit par François Kérel, Paris, Gallimard, 1984.

KURZWEIL, Ray, *Humanité 2.0. La bible du changement*. Traduit par Adéline Mesmin, Paris, M21 Éditions, ed. Numérique, 2007.

LAFONTAINE, Céline, *L'empire cybernétique*, Paris, Seuil, 2004.

MIQUEL, Christian et MÉNARD, Guy, *Les ruses de la technique*, Montréal, Boréal, 1988. NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir*, traduit par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1950. PLATON, Phédon, traduit par Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1983.

RIFKIN, Jeremy, *Le Siècle biotech. Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, traduit par Alain Bories et Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 1998.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, « Hymne à la matière », dans *Hymne de l'Univers*, Paris, Seuil, 1961.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Être plus*, Paris, Seuil, 1968.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *La place de l'homme dans la Nature*, Paris, Albin Michel, 1996.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955.

Webographie

« La déclaration transhumaniste », disponible en ligne sur

<https://iatranshumanisme.com/transhumanisme/la-declaration-transhumaniste/>. Consulté le 24 juillet 2021 à 17h17mn.

<https://lesamisdebartleby.wordpress.com/2021/03/02/philippe-muray-le-mystere-de-la-desincarnation/qu'impliquant-de-profondes-incidences-ontologiques-et-woodward-david-1996-«-effects-of-globalization-and-liberalization-on-poverty-concepts-and-issues-»-dans-globalization-and-liberalization-effects-of-international-economic-relations-on-poverty-new-york-united-nations-publication.>