

Ionel Bușe

Du mythe de l'immortalité à l'utopie/dystopie transhumaniste

FROM THE MYTH OF IMMORTALITY TO THE TRANSHUMANIST UTOPIA/DYSTOPIA

Abstract: In the wake of the 20th century French School of imagination studies, my paper wants to highlight the significant differences between two visions about humanity: a traditional transcendentalist vision of immortality, created by a long historical and cultural process of self-poiesis, and an immanentist scientific ideological vision, represented by the humanism of the modern era. In postmodern times, this positivist view prolongs itself in the “transhumanist revolution”, a by-product of the ideological myth of progress.

Keywords: Immortality; Myth; Utopia; Postmodernity; Transhumanist Revolution.

IONEL BUȘE

Université de Craiova, Craiova, Roumanie
ionelbuse@yahoo.com

DOI: 10.24193/cechinox.2024.46.04

Les recherches actuelles dans les domaines des sciences et technologies (nanotechnologies, biotechnologies, informatique et sciences cognitives – NBIC) et leurs applications dans tous les domaines de la vie sociale, nous obligent à repenser l'avenir de l'homme et de la société, vu les transformations rapides de notre existence. C'est pourquoi nous avons choisi, pour notre étude, un des sujets débattus par l'intelligentsia d'aujourd'hui, le problème de l'immortalité de l'être humain. Dans le sillage de l'École française de l'imaginaire du XX^e siècle nous voulons mettre en évidence les différences significatives entre deux visions sur l'humain : une vision traditionnelle transcendentaliste de l'immortalité, créée par un long processus d'autopoïèse de l'histoire et de la culture, et une vision idéologique scientifique immanentiste, représentée par l'humanisme de l'époque moderne, qui continue dans la postmodernité par le biais de la « révolution transhumaniste » issue des mythes idéologiques du progrès.

Les mythes du paradis et le sens de l'immortalité

Les mythes cosmogoniques des origines qui sont présents chez les peuples

archaïques révèlent toujours un espace-temps imaginaire paradisiaque, nommé l'Âge d'or, où l'homme primordial vivait comme les dieux, dans une béatitude et une liberté totale. La mythologie universelle abonde en représentations symboliques de l'Âge d'or et du Paradis, ce qui a déterminé les spécialistes de l'histoire des religions et de l'anthropologie de l'imaginaire de parler de l'universalité de ces symboles et de ces mythes ; de plus, ceux-ci constituent des points de départ pour une multitude de créations littéraires et de versions de l'imaginaire utopique.

Au-delà de leurs multiples variantes, de leurs aires de diffusion et de leur chronologie, Mircea Eliade classe les mythes du paradis « en deux grandes catégories : 1. ceux qui parlent de l'extrême proximité primordiale entre la Terre et le Ciel ; 2. Ceux qui se réfèrent à un moyen concret de communication entre le Ciel et la Terre ».¹ *In illo tempore*, le Ciel était très près de la Terre. Les dieux descendaient sur la Terre et les humains pouvaient monter au Ciel en escaladant un arbre, une montagne ou portés par les oiseaux, etc. Chez plusieurs populations primitives on rencontre l'image d'une *axis mundi* où se trouvait le *Centre* du monde. Après la séparation du Ciel et de la Terre, l'homme a perdu ses qualités primordiales parmi lesquelles l'immortalité et la liberté. Même si son étape paradisiaque a pris fin, il a gardé dans sa mémoire le mythe paradisiaque, qui reprend vie lors de divers rituels collectifs de remémoration du Temps et de l'Espace paradisiaques.

La nostalgie du paradis suppose ainsi une nostalgie de l'immortalité qui exprime une unité paradoxale entre un temps réel de l'histoire et un espace irréel de l'origine. Même si l'Âge d'or est perdu pour l'homme

qui vit dans l'histoire, il y a des jours ou des moments sacrés dans lesquels il peut avoir accès au Paradis. De nombreuses mythologies parlent des voyages dans l'autre monde, à la recherche de l'immortalité primordiale. L'expérience mystique des sociétés archaïques et surtout l'extase du chaman constituent un retour à l'origine par la recherche de l'immortalité perdue, même s'il s'agit d'une immortalité spirituelle :

L'extase du chaman récupère en grande partie la condition paradisiaque : il a regagné l'amitié des animaux : par son vol ou par son ascension le chaman relie de nouveau la Terre au Ciel : là-haut, au ciel, il rencontre de nouveau, face à face, le Dieu céleste et il lui parle directement, comme il lui arrivait de le faire *in illo tempore*.²

La nostalgie des origines est une expression de mémoire collective où le temps de l'histoire est régénéré grâce au recours au temps sacré des origines. Il s'agit donc d'une valorisation fondamentale de la mémoire des événements primordiaux et en même temps d'une valorisation de la mort. Pour l'homme traditionnel, la mort n'est jamais définitive. Elle représente « le retour à un état primordial et parfait, perdu périodiquement par la réincarnation de l'âme ». Mircea Eliade nous rappelle que la philosophie de Platon nous montre « en quel sens la théorie des Idées et l'*anamnèse* platonicienne sont susceptibles d'être rapprochées du comportement de l'homme des sociétés archaïques traditionnelles ».³ Celui-ci est un excellent exemple de revalorisation de la mémoire mythique des origines et de la mort par la pensée philosophique. « Pour Platon, vivre

intelligemment c'est-à-dire apprendre et comprendre le vrai, le beau et le bon, est avant tout se ressouvenir d'une existence désincarnée, purement spirituelle ». ⁴ On rappelle ici que l'activité la plus noble pour un philosophe est « la préparation à la mort » (Phédon) c'est-à-dire la séparation de l'âme et de son corps pour revenir au monde des Idées pures, d'où il est allé sur la terre pour s'incarner.

Le symbolisme de la mort initiatique dans les traditions religieuses peut être considéré aussi comme un des symboles fondamentaux qui exprime le désir humain de dépasser sa condition naturelle de mortel pour une nouvelle existence régénérée – le résultat d'une transformation spirituelle radicale. Tous les scénarios de la mort initiatique comportent la souffrance, la mort et la résurrection. Ce sont les trois moments du mystère de la recréation de l'homme par la mort comme *rite de passage*. On meurt pour la vie profane et on touche l'immortalité en restaurant la cosmogonie. On peut dire avec Mircea Eliade « que l'homme vit déjà ici-bas, sur la terre, quelque chose qui n'appartient pas à la Terre, qui participe au sacré, à la divinité ; il vit, disons, un commencement d'immortalité, il mord de plus en plus à l'immortalité... ».

Les rites de passage et la valorisation de la mort initiatique représentent pour l'homme des sociétés traditionnelles le sens de son existence. C'est le moyen par lequel il dépasse l'existence naturelle, biologique, profane pour une naissance nouvelle, spirituelle. « D'une religion à l'autre, d'une gnose ou d'une sagesse à l'autre, le thème immémorial de la seconde naissance s'enrichit de valeurs nouvelles, qui changent parfois radicalement le contenu de l'expérience » ⁵, souligne Mircea Eliade. Ces

valeurs expriment, du point de vue anthropologique, la condition humaine : l'être devint immortel en esprit par le passage d'un régime ontologique à l'autre.

Les éléments de la mort initiatique on les retrouve au niveau de l'imaginaire dans la littérature, « fille de la mythologie », selon l'expression de Mircea Eliade, dans des contes populaires et des légendes anciennes. Dans la célèbre Épopée de Gilgamesh de la mythologie mésopotamienne, le héros Gilgamesh part à la recherche de l'immortalité. Les romans médiévaux du Graal mettent en évidence la continuité entre les scénarios initiatiques de leurs personnages et les figures de la mythologie celtique : « il est toujours question d'une *Quête*, longue et mouvementée, d'objets merveilleux qui impliquent, entre autres, la pénétration du héros dans l'autre monde ». ⁶

Dans plusieurs contes des fées, on rencontre aussi le thème de l'immortalité comme résultat de la valorisation initiatique de la mort. Le Prince Charmant du conte de fées roumain « Jeunesse sans vieillesse et vie sans mort » refuse de naître, à moins que son père ne lui promette Jeunesse sans vieillesse et vie sans mort. Après sa naissance, il demande le don ; comme son père ne peut pas le lui offrir, le Prince Charmant part seul à la recherche du paradis promis, ce qui est son véritable destin existentiel. S'ensuit une série d'épreuves initiatiques qui représentent tous les obstacles qu'il devra surmonter pour atteindre le pays de la jeunesse sans vieillesse et de la vie sans mort. ⁷

Le paradis des utopies

Les recherches sur l'imaginaire utopique se multiplient dans la deuxième moitié du XX^e siècle, faisant apparaître un large

éventail d'approches méthodologiques. Il y a d'un côté des écrits qui mettent en évidence la dimension « révolutionnaire », « humaniste » et « progressiste » de la pensée utopique et, d'un autre côté, des études qui demandent de l'esprit critique afin de revoir les fictions idéologiques du bonheur des sociétés utopiques/dystopiques totalitaires du XX^e siècle.

Une nouvelle perspective de recherche sur l'imaginaire utopique, dans le sillage de l'École française de l'imaginaire, est proposée par Jean-Jacques Wunenburger, inaugurée par son ouvrage *L'utopie et la crise de l'imaginaire*⁸. Pourquoi l'émergence et le développement de la pensée utopique représentent-ils une crise de l'imaginaire, comme le montre ce travail de jeunesse du professeur Wunenburger ?

Les origines de l'utopie doivent être identifiées, tout comme les origines de la philosophie, dans l'univers mythique. La philosophie et l'utopie sont à la fois en harmonie et en conflit avec le mythe. Le *logos* philosophique représente une rationalisation permanente des images et des symboles mythiques transformés en concepts par les premières écoles de philosophie de l'antiquité grecque. L'utopie est l'expression d'un contexte politique et socio-culturel nouveau qui reflète une pensée différente de la pensée mythique des sociétés traditionnelles. Par rapport au mythe qui représente une vision symbolique collective, orientée vers le passé lointain et l'origine du monde et de l'homme, l'utopie est une production intellectuelle, une création individuelle sur un nouvel ordre social de l'avenir qui peut servir comme modèle idéologique pour un groupe social et politique. L'utopie est une démythisation du présent, considéré par le mythe comme une copie réelle du modèle

transcendant des origines. Si le mythe abolit la durée historique par une *renovation* permanente du présent grâce aux rites de remémoration des origines paradisiaques, l'utopie exprime un dépassement, souvent dramatique, de la condition historique ; il y a un trajet du présent vers un avenir imaginaire lumineux.

Entre le mythe et l'utopie il y a des affinités plutôt génétiques, comme le souligne Jean-Jacques Wunenburger qui compare l'imagination mythique avec les fabulations dynamiques cinématographiques et l'utopie avec la rigidité d'un jeu pictural. La fabulation romanesque sur le plan littéraire est le substitut du mythe et exprime une richesse et une dynamique des images dans leur spontanéité créatrice. Le genre utopique, par contre, arrête le flux des images et enferme leur spontanéité « dans un ordre, une contrainte intellectuelle invariante... Perméable aux contraintes et aux contrôles de la rationalité ordonnée, l'imagination utopique surgit à l'intérieur d'un dynamisme et le bloque, le fige et l'enferme dans un appareil formel de signes ».⁹ En ce sens, il souligne l'artificialisation des images utopiques qui étouffe l'énergie des croyances populaires ainsi que la vitalité des fabulations romanesques. Au siècle dernier, l'imaginaire utopique « dégénère de plus en plus en projets, en programmes, en plans socio-politiques. Alors la représentation de l'ordre rêvé ne sert plus que de prétexte à des partis politiques ou des groupes idéologiques, pour organiser des formes d'intervention sociale ou culturelle ».¹⁰

En utilisant la notion jungienne d'archétype, Jean-Jacques Wunenburger met en évidence l'existence d'une matrice affective-intellectuelle inhérente à la psyché humaine, qui représente le point

d'intersection abyssale entre le mythe et l'utopie. En même temps il souligne leur polarisation opposée. Deux « langages jumeaux d'un même archétype, celui de l'habitat rêvé », le mythe et l'utopie sont constitués par les mêmes mythes du lieu idéal qui suivent « des registres et des vecteurs contraires ».¹¹ En même temps, les recherches durandiennes sur la double polarité, diurne et nocturne de l'imaginaire, donnant naissance à trois registres fondamentaux des images, mettent en lumière l'articulation bipolaire du mythe et l'utopie fondée sur des noyaux affectifs de l'irréel. « Bien que témoins d'un pathos tantôt apollonien, tantôt dionysiaque, tantôt reposant, tantôt agressif, le mythe du paradis et le rêve de la cité idéale sont des moments aigus de la conduite de l'irréel, et sont donc par là-même porteurs de significations sociales multiples et précieuses ».¹²

Dans plusieurs mythologies du Paradis il existe aussi une géographie imaginaire qui présente un lieu idéal, naturel, pur, pré-civilisé, un jardin unique ayant la terre la plus fertile au monde ; un tel exemple apparaît dans la Genèse biblique où « Yahvé fit pousser du sol toutes espèces d'arbres séduisants à voir et bons à manger, et l'arbre de vie au milieu du jardin et l'arbre de la connaissance du bien et du mal ».¹³ L'archétype d'Eden est repris dans la mythologie grecque à travers le Jardin des Hespérides, l'Île des bienheureux, dans les textes bouddhiques, mais aussi dans divers mythes vivants africains et américains. Ces lieux idéaux mêlent les qualités divines des dieux et l'humanité pure.

De cette typologie agreste émergent les signes de présence du sacré : terre humaine, d'une humanité parfaite, certes, mais avant tout terre hiérophanique, où

tout symbolise les dieux et le monde d'en haut. La présence de l'arbre cosmique du lotus, d'une corde, sont autant de symboles d'une médiation avec la perfection qui n'est immanente à cet espace de bonheur humain, que par la volonté des dieux.¹⁴

En même temps, de nombreuses mythologies

introduisent le paradis dans une eschatologie... Le paradis devient alors coprésent symboliquement dans le temps réel, mais dans un espace non visible. Pour les Grecs, comme pour beaucoup de peuples anciens, le paradis est lieu des rencontres des âmes après leur mort, et donne ainsi parfois lieu à des voyages extatiques, réservés à quelques chamans.¹⁵

Autour du mythe du paradis se concentre ainsi « la majeure partie de la fabulation primitive » et « s'organise une géographie et une histoire symboliques complexes ».¹⁶

Le jardin du paradis utopique retrouve ses origines dans le messianisme et le millénarisme médiévaux, mais aussi dans les représentations symboliques des grandes découvertes géographiques. Le Nouveau Monde était représenté souvent par un nouveau paradis, le Paradis terrestre. Le Jardin de l'Eden se trouve ainsi quelque part sur la Terre. Il s'agit d'un jardin terrestre habité par l'homme naturel (le bon sauvage qui va être converti au christianisme) où on retrouve toutes les richesses du monde. Ce jardin matérialisé est une promesse plus réelle et plus accessible que le jardin de l'Eden biblique. Sur le plan imaginaire, le temps mythique de l'origine est transféré dans un avenir lumineux. Convaincu que la

fin du monde actuel est proche, Christophe Colomb s'attribue le rôle fondamental de la découverte du nouveau Paradis. Toute une littérature eschatologique nourrit le souhait mystique des chrétiens d'un retour au Paradis. La découverte de l'Amérique est vue aussi comme un retour au christianisme primitif. Bien que les pionniers de l'immigration soient confrontés avec de grands obstacles, « les misères présentes n'étaient qu'une épreuve morale et spirituelle, avant d'atteindre le Paradis terrestre qui leur avait été promis ».¹⁷

Mais par rapport au mythe qui exprime une image cyclique du temps de l'intégration du présent dans le passé paradisiaque, l'utopie fait *tabula rasa* du présent considéré comme corrompu. Le nouveau monde nord-américain s'oppose à l'ancien monde européen. Les vices de la ville sont remplacés par la béatitude de la vie rurale, qui, grâce au principe puritain de la réforme protestante, se métamorphose petit à petit dans un objet de transformation et du travail. « Le paradis américain est livré non plus à la spontanéité et à l'innocence, mais à la rédemption par l'œuvre, par le labeur qui seuls peuvent racheter la chute. Au lieu de s'installer dans une culture rituelle et mystique, l'homme américain réactualise rapidement la quête progressiste de l'avenir ».¹⁸ On assiste ainsi rapidement dans le Nouveau Monde au passage de l'*Homo Sacer* à l'*Homo Faber*. La technologie et la science remplacent les images mythiques dans la construction de l'utopie de « la Nouvelle Atlantide » de Francis Bacon. En reprenant la pensée de la Renaissance et de la Réforme, l'Europe donne naissance à l'Illuminisme et à la rationalité moderne. Les nouvelles utopies de la raison excluent petit à petit l'imagination mythique de

l'anatomie de l'esprit. Les grandes métaphysiques du XVIII^e et du XIX^e siècles contribuent elles aussi à la création d'une image désacralisée de l'homme. Au-delà des découvertes scientifiques et de la révolution technique, la rationalité moderne a un engagement utopique permanent. On assiste à la confiance absolue dans le progrès et dans la raison qui va construire la cité parfaite de l'homme sur terre, ce qui « marquera la fin de l'histoire et introduira l'homme dans une uchronie réelle : *un jour enfin... un état de choses s'établira qui, telle une communauté civile universelle, pourra se maintenir par lui-même comme un automate* ».¹⁹

L'ère biotechnologique du transhumanisme

Les révolutions techno-scientifiques de la deuxième partie du XX^e siècle ont préparé l'entrée du XXI^e siècle dans l'ère de la biotechnologie et de l'intelligence artificielle. Les recherches révolutionnaires du domaine biomédical ont ainsi changé beaucoup les conditions de vie de l'être humain, vu le progrès dans le domaine médical. « Le progrès de la médecine devient même l'indicateur le plus indiscutable pour illustrer et justifier les choix de civilisation faits en faveur de la rationalité scientifique et technologique »²⁰, note Jean-Jacques Wunenburger. Mais il attire aussi notre attention sur les limites de la santé : « Il est manifeste que le progrès médical s'est déployé avant tout sur les trois derniers points : la biologie, l'appareillage technique et la pharmacopée industrielle. Si cette séquence a permis des succès visibles et largement valorisés, la dimension humaine a été souvent maltraitée, déniée,

voire oubliée ». ²¹ Des pratiques médicales réductibles à des modèles technico-scientifiques sont de plus en plus évidentes. La médecine est sur le point de perdre le lien avec l'homme en tant qu'être intégral et même le sens de son existence en tant que science destinée à l'homme, étant donné son but d'améliorer la vie :

il ne s'agit pas seulement de se soigner d'une maladie, plus ou moins efficacement, mais de se comprendre dans son intégralité physique, psychique, sociale et culturelle, qui est à traiter comme un sujet digne et respectable, et qu'il convient d'accompagner vers la guérison ou la mort en sollicitant toutes ses ressources, au-delà des faits accessibles au savoir scientifique et du savoir-faire technique. ²²

En dépit de ces faits, les idéologues progressistes, submergés par une frénésie optimiste éclatante déclarent aujourd'hui « La mort de la mort », selon le titre d'un livre de Laurent Alexandre.

La génomique et les thérapies géniques, les cellules souches, la nano-médecine réparatrice, l'hybridation entre l'homme et la machine sont autant de technologies qui vont bouleverser en quelques générations tous nos rapports au monde. Il est ainsi probable que l'espérance de vie doublera, au minimum, au cours de ce siècle... Le recul accéléré de la mort sera la plus vertigineuse conséquence de ce que les spécialistes appellent la « grande convergence NBIC », c'est-à-dire les synergies entre Nanotechnologies, Biologie, Informatique et

sciences Cognitives. L'idée que la mort est un problème à résoudre et non une réalité imposée par la Nature ou par la volonté divine va s'imposer. Avec l'exploration de l'Univers, l'euthanasie de la mort va devenir l'ultime frontière pour l'Humanité. ²³

Mais quelle Humanité si la médecine technologique d'aujourd'hui perd de plus en plus le contact avec l'homme dans son intégralité naturelle, historique et culturelle ?

L'idée d'immortalité qui synthétise le programme de la nouvelle utopie de la raison, commence en Amérique du Nord dans les dernières décennies du XX^e siècle, mais le manifeste transhumaniste proprement-dit est adopté par la *World Transhumanist Association* le 4 mars 2002 ; une nouvelle version paraît en 2012. Il est signé par Nick Bostrom, Max More et Ray Kurzweil (président de l'Université de la Singularité de Silicon Valley) et d'autres ; l'idée de départ est que les bouleversements technologiques du XXI^e siècle dans la vie économique et sociale pourraient être comparés à la découverte de l'Amérique, à la Révolution française ou au développement d'Internet.

Les progrès génétiques, les nanotechnologies et l'explosion de la robotique vont littéralement remodeler l'Humanité dans les années qui viennent. Si le XX^e a été le siècle, brutal, du moteur à explosion et des infrastructures en béton, le XXI^e sera celui de l'infiniment petit. Un siècle à l'échelle moléculaire... dont les bouleversements seront, eux, gigantesques. ²⁴

Sans aucun doute, l'Humanité doit s'attendre à des défis gigantesques dans ce

siècle et dans les siècles à venir, défis qui peuvent être utilisés à la fois en faveur de l'homme, mais aussi contre lui.

L'homme, transformé par l'hybridation avec les machines, changera-t-il de nature ? Avec l'avènement de l'intelligence artificielle, l'Humanité biologique va-t-elle perdre le pouvoir ? Les religions seront-elles anéanties – ou au contraire regonflées – par les progrès scientifiques qui s'annoncent et la prise en main par l'Homme de son destin ? La mort de la mort préfigure-t-elle la mort de Dieu ? La religion de la technologie est-elle en train de remplacer la religion ?²⁵

Ce sont quelques questions fondamentales qui exigent des réponses urgentes.

Dans la littérature de spécialité, deux courants bio-progressistes fondamentaux sont esquissés en tant que réponses. La plupart des débats aujourd'hui se déroulent autour de ces deux courants d'interprétation. La première forme de transhumanisme serait le transhumanisme « humain », c'est-à-dire le transhumanisme issu de la tradition humaniste classique. Il est nommé aussi le transhumanisme biologique parce qu'il se réfère strictement à l'augmentation du potentiel naturel-culturel de l'homme sur la ligne de la pensée classique (Francis Bacon, J.-J. Rousseau, Emmanuel Kant, Condorcet, etc.). Le deuxième courant est le transhumanisme radical ou le transhumanisme inquiétant, selon Luc Ferry, « projet cybernétique d'une hybridation systématique homme/machine mobilisant la robotique et l'intelligence artificielle davantage encore que la biologie ». ²⁶ C'est le projet proposé par Ray

Kurzweil, le patron de l'Université de la Singularité financée par Google.

La plupart des transhumanistes soutiennent la première version. Puisqu'il préserve la tradition humaniste moderne et souhaite l'amélioration et l'épanouissement de l'être humain, il ne va pas détruire l'humanité.

On ne quitte donc, dans le premier transhumanisme, ni la sphère du vivant, du biologique, ni celle d'une humanité que son augmentation ne vise pas à détruire, ni même à dépasser qualitativement, mais plutôt à enrichir, à améliorer, c'est-à-dire, au fond, à rendre plus humaine. Dans l'idéal, ce versant du transhumanisme rêve de parvenir à une humanité plus raisonnable, plus fraternelle, plus solidaire et, pour tout dire, plus aimable parce que plus amante – donc à la fois identique et différente de celle qui jusqu'à présent a ensanglanté le monde par des guerres aussi absurdes qu'incessantes²⁷.

La deuxième version, le transhumanisme de la singularité n'a rien avoir avec l'homme, avec sa généalogie et son humanisme. Son programme est de dépasser l'être humain par sa dématérialisation complète. La machine post-humaniste de la singularité sera un support informatique qui va stoker l'intelligence, la mémoire et les émotions. « Entre autres, l'idéologie de la *singularité* repose en grande partie sur un matérialisme philosophique qui, comme tout matérialisme, réduit naïvement la conscience humaine à un simple reflet mécanique de la machine cérébrale ». ²⁸

Vers le communisme en vol

Dans le sous-chapitre « Esquisse d'un type idéal du transhumanisme » du livre de Luc Ferry, l'auteur propose sept caractéristiques fondamentales du transhumanisme, en s'appuyant sur les ouvrages de certains transhumanistes contemporains très connus dans le monde anglo-saxon et français. Ces caractéristiques ont la prétention de résumer le type idéal du transhumanisme, c'est-à-dire le projet du nouvel humanisme biotechnologique :

un eugénisme d'un genre nouveau à prétention éthique et totalement opposé à l'eugénisme totalitaire ; l'anti-naturalisme selon qui la nature n'est pas sacrée et rien n'interdit de la modifier, de l'améliorer, ni de l'augmenter ; la quête de la vie sans fin – l'immortalité ici-bas et par la science ; un optimisme technoscientifique qui s'oppose à toutes les formes de pessimisme bio-conservateur ; un déterminisme matérialiste et athée ; une éthique utilitariste et libertaire qui navigue de manière plus ou moins cohérente entre néolibéralisme et social-démocratie ; une idéologie « déconstructionniste, égalitariste, antispéciste et pro-écologiste.²⁹

Même si l'auteur prétend se détacher du transhumanisme radical, il tombe finalement dans la même logique de cette nouvelle utopie de la raison.

Le but de notre petit essai n'est pas de reprendre les multitudes critiques adressées au projet transhumaniste par les historiens, les philosophes, les anthropologues, les théologiens, etc. La plupart considère que le transhumanisme est une nouvelle utopie ; et tout comme n'importe quelle utopie,

celui-ci est aussi l'expression d'une crise de l'imaginaire et de la raison qui retrouve ses origines dans la modernité séculière. Comme à l'aube de l'ère moderne, lorsque la science et la technologie représentaient le moteur des utopies, aujourd'hui les NBIC sont mises au service de la mise en place de l'utopie de l'immortalité.

On se rappelle que l'optimisme mystique de la rationalité philosophique, scientifique et technique moderne a renforcé les utopies de Francis Bacon, Adam Smith, Saint-Simon, Charles Fourier, Etienne Cabet, etc. qui ont culminé avec l'apparition du « Manifeste du Parti Communiste » de Karl Marx. Les utopies activistes du XIX^e siècle, sources de création d'une raison totalitaire, deviennent ainsi des dystopies au siècle suivant en marquant l'assombrissement de l'Europe sur la carte civilisatrice du monde.

« Vers le communisme en vol » était, à l'époque, un des slogans du communisme. Aujourd'hui, en Corée du Nord, on rencontre une situation similaire. Après la proclamation de la chute du rideau de fer en 1989, l'utopie-dystopie communiste a été oubliée. Mais on n'en n'a pas fini avec l'ère des utopies activistes. Il faut remarquer que le projet transhumaniste est lié à d'autres projets idéologiques et politiques contemporains. Toutes les idéologies hédonistes et libertines des années 1960 en Europe et les mouvements sociaux politiques contre-culture font partie d'un même courant politique qui proclame le paradis terrestre de l'avenir, voire l'immortalité de l'homme. Il n'est pas étonnant que la génération Z aux États-Unis (les enfants nés après l'année 2000), qui connaît très peu même son histoire, soit si favorable au socialisme et au marxisme aujourd'hui.

Le transhumanisme n'hésite pas à envisager une véritable guerre entre bio-conservateurs traditionalistes, considérés comme anachroniques, qui s'opposent au progrès historique, et les bio-progressistes trans-humanistes révolutionnaires, qui ont la mission messianique d'amener le Paradis sur terre en remplaçant les dieux par ces êtres hybrides post-humains qui considéreront les êtres humains comme des primates pour les musées du nouveau monde. Transhumanisme modéré ? Pas du tout. Par son activisme révolutionnaire le transhumanisme glisse toujours vers un posthumanisme dystopique qui appartient à une intellectualité hétéroclite formée par certains scientifiques radicaux, créateurs de science-fiction, entrepreneurs des réseaux de socialisation, etc. qui veulent proclamer la rupture avec la tradition, l'histoire et la culture humaine tout comme n'importe quelle utopie moderne de la raison. Son but est de créer des individus fidèles à ces principes révolutionnaires qui agiront au nom d'un programme utopique. Cette fois, il ne s'agit pas d'un prolétariat qui doit être sensibilisé à sa lutte suprême par un parti révolutionnaire unique, mais d'une masse compacte dépourvue de tradition, de culture et de généalogie, afin d'être préparée à cette dernière expérience – l'extinction de l'humanité par « l'immortalité » du cyborg ou de la machine de l'Intelligence Artificielle.

Mais, les transhumanistes, comprendront-ils que, dans ce cas, même la notion d'immortalité va disparaître ? Comment penser l'immortalité si la mort n'existe plus ? *Mort – vie, mort – immortalité* sont des termes corrélatifs, qui définissent l'être humain dans sa généalogie culturelle et qui n'ont de sens que par rapport à l'humanité. « Je préfère être cyborg que déesse » proclame Donna Haraway. Mais le mot déesse

appartient à la culture humaine et non pas à un automatisme indéfini dénué de sens existentiel. Donna Haraway parle d'une biotechnologie de l'avenir qui vise l'utopie cyborgienne où il n'y a pas de différences sexuelles, culturelles, historiques, mais un pseudo-androgyne mécanique, une reproduction à l'infini du Même. Les transhumains-posthumains seront-ils comme les dieux ? Pas du tout. Les dieux, quant à eux, n'existent pas sans les humains. Ils n'ont de sens que dans l'équation existentielle de la vie et de la mort de l'homme.

Quelle Humanité va créer le transhumanisme si la médecine technologique d'aujourd'hui perd de plus en plus le lien avec l'homme dans son intégralité naturelle, historique et culturelle ? Le bouleversement biotechnologique comprend déjà de graves problèmes d'ordre humanitaire dans la pratique médicale. Dans son livre cité auparavant, Jean-Jacques Wunenburger attire l'attention sur l'existence même de la médecine à l'avenir. Définie traditionnellement comme une technique de remédiation à la pathologie de la vie, la médecine est en train de devenir une maîtrise de la mort, une « thanatopraxie », selon lui. D'un côté, elle se dote d'une nouvelle profession, celle d'euthanasier, compris comme « le suicide réussi ». « Si la mort avec sa souffrance et son agonie est considérée comme une maladie et une maladie seulement ; la guérison rapide dans le meurtre légal devient un succès de l'artisan qui se le donne pour fin ». ³⁰ D'un autre côté, elle vise à « dissoudre la mort elle-même en l'éliminant biogénétiquement » par le projet transhumaniste.

La médecine alliée à un transhumanisme médiatisé aura dès lors réussi

à créer une vie sans mort, donc un mutant, doté à présent d'une nature immortelle. La machine du vivant, considérée comme déficiente et imparfaite sera devenue l'égal d'une machine immuable, inusable, automate parfait qui se maintient en vie à la manière d'un mécanisme cybernétique sans panne.³¹

Pour conclure

Pourquoi l'utopie de l'immortalité devient-elle dystopie ? Il lui manquent le mystère de la mort et le sens de l'éternité. L'éternité transhumaniste n'a aucun sens parce qu'elle ne demande pas de sens. Pour l'être humain l'éternité n'existe que grâce à son rapport ontologique au temps. La vie de l'homme finira quand le problème du sens sera disparaîtra. Il est absurde de conclure que le sens de l'humanité est une machine parfaite immortelle. L'homme est une existence imparfaite qui tend vers la perfection de ses modèles, les dieux mythiques. Le transhumanisme cyborg est une existence parfaite, mais il lui manque le sens de sa perfection. Parfaite par rapport à quoi si l'homme n'existe plus ? La machine perd le sens existentiel quand elle s'éloigne de l'autorité culturelle et politique de l'humain. Il devient neutre du point de vue ontologique. Le sens de l'humanité est au-delà de soi-même. La transhumanité cyborgienne n'a pas besoin d'un au-delà. Même l'esprit

négateur, le Diable, le dévoreur de l'âme a besoin d'un au-delà. Il renvoie lui-aussi au Créateur, au sens. Au-delà des succès extraordinaires des sciences biomédicales dans les dernières décennies, qui donnent de l'espérance quant à l'amélioration et au prolongement de la vie humaine, l'utopie transhumaniste de l'immortalité risque de devenir ainsi une dystopie à l'échelle universelle qui menace l'existence humaine dans ses racines biologiques naturelles et dans sa généalogie historique et socio-culturelle.

Le Prince Charmant du conte *Jeunesse sans vieillesse et vie sans mort* qui vit dans le paradis des fées un temps non-mesuré, entre un jour, sans le vouloir, dans la Vallée des Lamentations, qui se trouvait dans un petit coin du paradis de la *Jeunesse sans vieillesse et vie sans mort*. Il est saisi d'une nostalgie douloureuse pour sa ville natale et ses parents. Aucune fée ne peut l'empêcher de revenir chez soi. De retour chez lui, sur son merveilleux cheval ailé, il ne trouve rien du palais royal. Tout est détruit par le temps. Ce n'est que dans une caisse que la Mort l'attendait. C'est bien que tu sois de retour, si tu étais en retard je mourrais aussi, lui dit la Mort. Ainsi, le prince, c'est-à-dire l'homme, donne sens à sa propre mort ainsi qu'à sa propre vie. Tel est le sens du mythe de l'immortalité, quelles que soient ses formes archaïques ou ses métamorphoses en formes modernes de culture. C'est ainsi que l'imaginaire exprime mieux le sens de l'existence humaine que l'utopie d'une rationalité transhumaniste identitaire.

BIBLIOGRAPHIE

- Alexandre, Laurent, *La mort de la mort*, Paris, Editions Jean-Claude Lattès, 2011.
 Buşe, Ionel, *Mythes populaires dans la prose fantastique de Mircea Eliade*, Paris, L'Harmattan, 2013.
 Eliade, Mircea, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1991.
 Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1995.

- Eliade, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1995.
 Eliade, Mircea, *Mythes rêvés et mystères*, Paris, Gallimard, Paris, 1997.
 Ferry, Luc, *La révolution transhumaniste*, Paris, Edition Plon, 2016.
 Mattéi, Jean-Francois, *L'homme dévasté*, Paris, Grasset, 2015.
 Ray, Olivier, *Leurre et malheur du transhumanisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2018.
 Sloterdijk, Peter, *Après nous le déluge*, Paris, Payot, 2018.
 Vergely, Bertrand, *Transhumanisme : La grande illusion*, Paris, Le Passeur, 2018.
 Wunenburger, Jean-Jacques, *L'utopie et la crise de l'imaginaire*, Paris, Ed. Pierre Delarge, 1979.
 Wunenburger, Jean-Jacques, *Soigner. Les limites des techno-sciences de la santé*, Paris, EME editions, L'Harmattan, 2019.

NOTES

1. Mircea Eliade, *Mythes rêvés et mystères*, Paris, Gallimard, Paris, 1997, p. 78-79.
2. *Ibidem*, p. 87.
3. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1995, p. 157.
4. *Ibidem*, p. 158.
5. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1995, p. 170.
6. Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1991, p. 198.
7. Ionel Buse, *Mythes populaires dans la prose fantastique de Mircea Eliade* (préface de Je Jean-Jacques Wunenburger), Paris, L'Harmattan, 2013, p. 104-105.
8. Jean-Jacques Wunenburger, *L'utopie et la crise de l'imaginaire*, Paris, Ed. Pierre Delarge, 1979.
9. *Ibidem*, p. 23-24.
10. *Ibidem*, p. 24.
11. *Ibidem*, p. 27.
12. *Ibidem*, p. 29.
13. Genèse 2, 8 à 17.
14. Jean-Jacques Wunenburger, *op. cit.*, p. 34.
15. *Ibidem*.
16. *Ibidem*, p. 30.
17. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 158.
18. Jean-Jacques Wunenburger, *op. cit.*, p. 105.
19. *Ibidem*, p. 109.
20. Jean-Jacques Wunenburger, *Soigner. Les limites des techno-sciences de la santé*, EME editions, L'Harmattan, 2019, p. 5.
21. *Ibidem*, p. 5-6.
22. *Ibidem*, p. 7.
23. Laurent Alexandre, *La mort de la mort*, Paris, Editions Jean-Claude Lattès, 2011, p. 3.
24. *Ibidem*, p. 4-5.
25. *Ibidem*, p. 6.
26. Luc Ferry, *op. cit.*, p. 50.
27. *Ibidem*, p. 55.
28. *Ibidem*, p. 59.
29. Luc Ferry, *La révolution transhumaniste*, Paris, Edition Plon, 2016, p. 63-95.
30. Jean-Jacques Wunenburger, *op. cit.*, p. 164.
31. *Ibidem*.