

PAULO RODRIGUES

## Anthropologie chrétienne et transhumanisme

**Abstract (Français) – Anthropologie chrétienne et transhumanisme.** L'être humain a été « créé créateur » par Dieu. Son pouvoir créateur s'exerce sur le cosmos et sur lui-même, en configurant sa propre existence par l'exercice, non sans risques, de sa liberté. Quelle est l'étendue de ce pouvoir créateur et quelles en sont les limites ? Peut-on changer la nature humaine, voire la dépasser ? Quelles sont les limites à ne pas franchir ? Le transhumanisme, en proposant une augmentation sans précédent de l'être humain, interroge à nouveaux frais les conceptions de l'humain et déstabilise l'éthique en l'amenant dans des zones d'incertitude. Le christianisme se voit ici interpellé par rapport à une problématique, certes inédite, mais absolument pas hors-sujet. En effet, la question anthropologique : « Qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui ? » (Ps 8,5) le concerne. Le christianisme se doit de questionner les présupposés, les visées et les projets du transhumanisme, à partir de ce que la Révélation chrétienne permet de comprendre de l'être humain et de sa destinée éternelle. Le christianisme peut légitimement interroger, voire critiquer les transhumanismes et les posthumanismes sur certains aspects manifestement en dissonance avec l'anthropologie chrétienne.

*Mots-clés : transhumanisme, posthumanisme, théologie, anthropologie théologique, éthique*

**Abstract (English) – Christian anthropology and transhumanism.** God has made each human being a “created-creator”. Each person exercises this creative power in relation to the cosmos, where he or she deploys his capacity for invention and transformation, and in relation to himself by configuring his existence through a freedom, which is not without risk. What are the extension and limits of this creative power? Is it possible to change human nature, or even surpass it? Are there limits that must not be crossed? Transhumanism, by proposing an unprecedented “enhancement” of human nature, questions in a new way our conceptions of human being and destabilizes ethics by bringing areas of uncertainty into the picture. Christianity is here challenged in relation to an unprecedented problem, but one which is certainly not off-limits, because the anthropological question takes it into consideration: “What is man, that you are mindful of him?” (Ps 8:5). Christianity must question transhumanism’s presuppositions, aims, and projects, based on what revelation opens up for a proper understanding of human beings and their eternal destiny. Christianity can legitimately question different forms of transhumanism and posthumanism that do not seem to accord with Christian anthropology.

**Abstract (Deutsch) – Christliche Anthropologie und Transhumanismus.** Der Mensch wurde von Gott als „Geschöpf-Schöpfer“ geschaffen. Er übt diese schöpferische Kraft in Beziehung zum Kosmos aus und in Beziehung zu sich selbst, indem er seine Existenz durch eine Freiheit gestaltet, deren Ausübung nicht ohne Risiken ist. Was sind Umfang und Grenzen dieser schöpferischen Kraft? Können wir die menschliche Natur verändern oder sogar übertreffen? Was sind die Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen? Der Transhumanismus, der eine beispiellose „Erweiterung“ des menschlichen Daseins vorschlägt, hinterfragt mit neuen Mitteln die Vorstellungen vom Menschen und destabilisiert die Ethik, indem er sie in unsichere Bereiche führt. Das Christentum wird hier in Bezug auf ein neues Problem herausgefordert, das aber alles andere als irrelevant ist, denn die anthropologische Frage betrifft es: „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“ (Ps 8,5). Das Christentum muss den Transhumanismus mit Blick auf seine Annahmen, Ziele und Projekte hinterfragen, basierend auf dem, was die Offenbarung uns erlaubt, über den Menschen und sein ewiges Schicksal zu verstehen. Das Christentum kann berechtigterweise Transhumanismen und Posthumanismen im Blick auf bestimmte Aspekte, die im Widerspruch zur christlichen Anthropologie zu stehen scheinen, in Frage stellen und auch kritisieren.

## Introduction

Au cours de la dernière décennie, le transhumanisme a acquis ses lettres de noblesse, propulsé par des rapports internationaux (Ferry 2016, 23-27), par la multiplication de colloques et de chaires académiques, par l'activité d'associations comme la *World Transhumanist Association* devenue *Humanity+* (2008), la *Singularity University* ou le *Future of Humanity Institute* (Université d'Oxford).

Le transhumanisme, né dans le monde anglo-saxon pendant la deuxième moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, est une nébuleuse de postures différenciées, des plus modérées aux plus extrêmes, ce qui empêche qu'on le réduise à un discours synthétique.<sup>1</sup> Quel air de famille y a-t-il entre l'extropianisme libertarien de Max More, la super intelligence artificielle de Nick Bostrom, la singularité technologique de Ray Kurzweil ou de Vernor Vinge, l'anthropologie technologique d'Andy Clark, l'amélioration morale de Julian Savulescu, le *Mind Uploading/ Brain Emulation* d'Anders Sandberg, le transhumanisme démocratique 2.0 de James Hughes, l'altruisme efficace de Peter Thiel, entre autres ?

<sup>1</sup> Pour une histoire du transhumanisme Hottois 2018, 21-56 et Damour et Doat 2018, 21-66 ; pour une synthèse des mouvements Damour 2018, 41-53 ; et pour le positionnement philosophique général Hottois 2018, 57-82.

Les transhumanismes contemporains ne se proposent pas d'emblée comme un discours philosophique, mais se rattachent à des mouvements philosophiques comme le rationalisme critique, l'utilitarisme, l'hédonisme, le pragmatisme et néo-pragmatisme, le monisme et le matérialisme technoscientifique (Hottois 2018, 57-82 ; Hauterbert, 2019, 15-48). Ce mouvement protéiforme présente néanmoins une cohérence de fond : le longévisme, l'esprit de liberté, le minimalisme moral, la technophilie, le scientisme, la liberté morphologique, la croyance en la perfectibilité humaine, le pragmatisme technoscientifique. En même temps qu'il affirme le caractère désirable d'une amélioration essentielle de la condition humaine, il encourage et soutient le développement de technologies aptes à répondre à cette visée.

Dans l'impossibilité de rendre compte de toutes les nuances des différents trans/posthumanismes, on assumera en général le terme au singulier en retenant que « le transhumanisme encourage sur base volontaire l'amélioration ou l'augmentation des capacités et facultés physiques et psychologiques de l'individu par tous les moyens technoscientifiques, indéfiniment. Il poursuit l'avènement effectif de transhumains. Il se présente comme une philosophie progressiste, dans la continuité de l'humanisme laïque moderne et contemporain, dont il dénonce toutefois certaines limitations et insuffisances » (Hottois 2018, 228).

Le transhumanisme vise le dépassement des limitations imposées par l'évolution (dont la condition mortelle), l'amélioration/augmentation de l'humain (*enhancement*), voire la sortie de la condition humaine (*posthumanisme*). En ce sens le trans-humanisme serait un état de transition entre l'humain et le post-humain, un moment de singularité et de transcendance qui marquerait l'affranchissement de la condition humaine. Mouvement religieux, expérience religieuse, accomplissement immanent du christianisme, voire nouvelle hérésie sous forme de néo-gnosticisme, de néo-pélagianisme ou de néo-joachimisme, le transhumanisme suscite, *ad intra* et *ad extra*, une pluralité d'interprétations contradictoires (cf. Damour 2019).

La théologie chrétienne se voit ici interpellée par une problématique inédite, mais absolument pas hors-sujet, car la question anthropologique la concerne : « Qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui ? » (Ps 8,5). La raison théologique doit questionner le transhumanisme sur ses présupposés, ses visées, ses projets et ses risques existentiels, à partir de la Révélation et sous la lumière de la foi (Cappelle-Dumont 2016).

Cet article propose une réflexion critique sur le transhumanisme en général, sans viser l'exhaustivité et la systémativité, car cela impliquerait de dialoguer avec chacun des courants de ce mouvement éclectique.

## 1. Le rapport à soi

Le mouvement transhumaniste soulève le problème de l'identité personnelle, dans la mesure où il soutient le droit de chacun à se construire et à se modifier en profondeur, niant ainsi, dans la lignée de l'existentialisme sartrien, une essence humaine à partir de laquelle l'humain se déploierait jusqu'à son accomplissement.

Dans ses propositions les plus extrêmes, le transhumanisme annonce une révolution des fondements biologiques et psychologiques de la nature humaine, tout en prônant une sortie de la condition naturelle de l'être humain, une condition à dépasser plutôt qu'à assumer. Cette disruption de l'humain, entre héritage naturel et construction artificielle, interroge à frais nouveaux les conceptions du vivant. Certes, « la nature invite à l'artificialité puisqu'elle est malléable et manipulable » (Dadognet 1988, 49). Cependant, l'assimilation du vivant à un moyen par lequel l'humain parviendrait à un accomplissement de soi, amène à un brouillage entre l'humain et la machine, et remet en question l'avenir même de la nature humaine.

Une « anthropologie de révélation » (Rodrigues 2013, 291-293) restitue à l'être humain son vrai visage, en proposant un contrepoint à la démesure d'une autonomie absolue et d'une liberté créatrice sans limites, que les transhumanistes revendiquent dans la construction du soi. L'être humain en quête de son humanité ne peut pas se comprendre uniquement à partir de ses seules ressources ou de la pure immanence. Il gagne quand il comprend la possibilité de se penser à partir de cet excès qu'on appelle « Dieu » et de se mesurer à partir d'un Autre plus grand que lui-même. Telle est, peut-être, l'unique mesure adéquate.

L'acte de création n'est pas un décret qui fige la réalité dans son état définitif. Il suppose que les choses se feront par elles-mêmes, suivant des processus immanents d'autorégulation et des finalités intrinsèques. La structure d'autogenèse du cosmos, selon des principes immanents, prolonge l'impulsion et l'intention originelles de l'acte créateur, qui, dans l'être humain prend la forme d'une structure de liberté. Créer, c'est susciter des créateurs, des êtres doués de capacité d'invention et d'initiative. L'être humain est « image » et « ressemblance » de Dieu (Gn 1,26-27 ; Sg 2,23), en tant que doué d'une liberté créatrice et d'un pouvoir d'invention. Il a été « créé créateur » par son Dieu, afin que lui-même puisse susciter la nouveauté (Gesché 1993, 76-88). La liberté humaine n'est pas le fruit d'une conquête de l'être humain face à Dieu, mais un don originel, à déployer en connivence inventive avec le Créateur. L'être humain doit acquiescer à cette condition, en exerçant sa liberté pour parvenir à la « ressemblance » avec son Créateur. La liberté n'est pas la possibilité de tout faire, mais celle de décider et d'agir selon un *logos* inscrit dans une essence. Il n'est pas question que l'être humain se donne lui-même son essence, comme le prétend le transhumanisme, mais qu'il réalise, dans son existence, l'appel de son essence.

Le christianisme déconstruit l'idée qui oppose Dieu et l'autonomie humaine. En effet, c'est Lui qui instaure et confirme l'être humain dans sa liberté créatrice. Mais cette liberté humaine est « blessée », non à cause d'une erreur dans sa constitution, mais comme résultat de la transgression des limites imposées dans son instauration.

Le transhumanisme se présente précisément comme une transgression des limites, rappelant la transgression génésiaque d'être dieu sans Dieu. À l'extrême, comme l'indique Le Breton : « Le cyborg est une licence donnée par la technique à la poursuite de l'existence individuelle » (Le Breton 2013, 210). L'anthropologie chrétienne corrige la prétention du transhumanisme (posthumanisme) à une « liberté morphologique », à une sortie de la nature et à la tentation d'isoler le corps du réseau de significations et de relations auquel il appartient. Obnubilé par les limites de la condition charnelle, le transhumanisme oublie que la chair constitue le socle d'une reconnaissance de l'humanité commune. En éliminant le corps physique, le transhumanisme n'élimine-t-il pas tout simplement l'humain ? Que reste-il finalement de l'intériorité ? Qu'en est-il du corps « vécu » et du « corps-pour-autrui » ? Le risque n'est-il pas de devenir un être humain « simplifié » et « unidimensionnel » au gré des innovations techniques ?

Le corps constitue une clé fondamentale pour penser l'être humain dans son rapport au monde, aux autres et à Dieu, et cela d'autant plus que l'événement fondateur du christianisme est axé sur le corps, comme l'indique Tertullien (*De resurrectione mortuorum*, VIII, 2) : *Caro, salutis cardo*. L'incarnation du *Logos* ouvre une nouvelle voie d'intelligibilité de Dieu et de l'être humain aussi bien qu'à une nouvelle herméneutique du corps. L'incarnation montre que Dieu peut se manifester dans les limites de la matière et que le corps humain est capable d'exprimer Dieu. La résurrection suppose que, dans le corps de chair, soit inscrite une trace et potentialité d'éternité. Constitué dans la chair et affecté par la corruption de la mort, l'être humain est animé et transfiguré par l'Esprit, devenant ainsi capable de participer à la vie de Dieu. La libération et l'accomplissement de la personne humaine se fait dans le « corps » et c'est en ce sens que l'on peut parler de « corps eschatologique » (Gesché 2005, 59).

Cette continuité entre la réalité actuelle de l'être humain et le corps eschatologique confirme l'unité de la création et du dessein qui y préside. Cette logique s'insère aussi dans la logique de la résurrection du Christ, puisque le Père, en créant l'être humain par la Parole, introduit son Fils comme principe et image exemplaire de toute créature (Col 1,15-20). Si l'incarnation du *Logos* éternel réaffirme de manière indiscutable la dignité de la chair (cf. Maldamé 2018, 152-153), la résurrection de Jésus ouvre une voie insoupçonnée et désormais obligatoire : le corps comme chemin de l'être humain vers Dieu, comme lieu dans lequel et par lequel l'être humain rencontre Dieu. Dans la réalité

corporelle confluent ainsi Dieu, l'être humain et le monde. La structuration de la foi autour du corps prend ainsi tout son sens.

Face au monisme, au matérialisme ou à l'émergentisme qui cherchent à expliquer le rapport corps-âme ou corps-esprit, – théories sur lesquelles s'appuient les transhumanismes –, le christianisme rappelle que l'être humain se comprend et se saisit tout d'abord comme une totalité et non pas comme un assemblage de parties, même si l'unité de notre être s'éprouve comme une totalité différenciée. L'être humain est d'abord corps matériel (en allemand *Körper*) et chair vivante (en allemand *Leib*). La réalité humaine est une réalité structurée et centrée. Le principe de l'unité de l'être humain se situant au niveau de l'esprit, ses différents modes d'être et d'agir ne sont pas indépendants les uns des autres.

Or la réduction contemporaine de la réalité à la matière du monde, l'essai de réduire l'esprit à une explication disponible dans l'ordre naturel (physique ou psychologique), ont conduit à la révocation de l'« être de l'esprit », voire à son oubli. L'anthropologie chrétienne, dans sa formulation dualiste (corps-âme) ou ternaire (corps-psychè-esprit), réaffirme l'irréductibilité de l'âme/esprit à des propriétés émergeant de la matière vivante. Selon l'anthropologie chrétienne, le propre de l'esprit est d'être donné à lui-même et de se percevoir comme promesse d'éternité.

Comment le transhumanisme peut-il échapper à une anthropologie immanentiste et réductionniste qui ne donne à l'être humain pour se comprendre pas d'autre horizon que lui-même ? L'autoréférence n'est-elle pas, en fin de compte, mortelle ?

## 2. Le rapport à l'autre

Le transhumanisme pense l'autonomie humaine comme détermination de soi à partir de soi. Il minimise, de ce fait, l'importance de l'altérité dans la construction de l'identité. Selon Anders, « le défi prométhéen réside dans le refus de devoir quelque chose à autrui – y compris soi-même », (Anders 2002, 39).

Une existence autoréférentielle, caractérisée par le manque de vis-à-vis, est le signe d'une pathologie dont nous n'avons pas fini de mesurer les conséquences, au niveau théorique aussi bien qu'au niveau pratique. « Où est ton frère ? » (Gn 4,9). C'est la question que l'on peut légitimement adresser au transhumanisme. Qu'en est-il, en effet, de l'« être-avec » dans son discours ?

La préoccupation du devenir singulier enferme toute réalité (y compris l'autre) dans les catégories d'objet, de ressource et de moyen pour un auto-accomplissement. Prendre en considération la personne d'autrui n'apparaît plus comme vital, mais, tout au plus, comme un moment dans le projet de construction du soi.

L'autre s'inscrit ainsi dans un cycle de moyens et de fins : le « tu » devient un « cela ». Or, « dire tu, c'est n'avoir aucune chose pour objet » (Buber 2012, 37).

L'altérité est constitutive de l'identité de la personne : c'est par l'autre que chacun accède, en partie, à son propre mystère. La constitution de l'identité suppose l'interpellation par un autre, pour rendre possible l'émergence de la conscience de soi. Si je peux aujourd'hui dire « Je suis », c'est grâce à tous les autres, qui en croisant mon chemin m'ont dit « Tu es » et m'ont appelé par mon nom, m'arrachant ainsi à l'anonymat. « Je m'accomplis au contact du Tu, je deviens Je en disant Tu. Toute vie véritable est rencontre » (Buber 2012, 44).

L'être humain est un être « adressé », originellement ouvert et orienté vers autrui. En ce sens, les évangiles ne font que témoigner de l'importance de l'autre, ainsi que de la centralité de la rencontre. Celui qui, à l'improviste, rencontre Jésus sur sa route fait l'expérience d'une hospitalité absolue, de l'ouverture d'un espace de vie qui lui permet de découvrir sa propre identité. Celui qui, devant la présence simple et humble de Jésus, se découvre lui-même, fait l'expérience de sa bonté radicale, se reconnaît aimé dans sa singularité ; il peut alors repartir, parce que l'essentiel de son existence est déjà donné : cette rencontre est à la mesure même de son attente et de son désir.

De l'enseignement de Jésus, il résulte que l'« autre » est un « proche » (Luc 10,25-37), un « frère » et un « fils » d'un seul et même Père (Jn 20,17). De cet autre, chacun est finalement responsable devant Dieu. Son salut personnel lui reste indéfectiblement lié (Mt 25,31-46). Le christianisme n'est guère séduit par l'aventure du transhumanisme : il ne s'agit pas de procurer de nouvelles dimensions à l'humain, mais de répondre à l'exigence éthique de reconnaître l'autre comme fils de Dieu, investi de la dignité de l'« image » et appelé, par Dieu, à devenir sa « ressemblance ». De toute évidence, cette perspective éthique est absente du transhumanisme, plutôt préoccupé d'engendrer une « singularité » totalement nouvelle, pour pallier l'insatisfaction personnelle des limites naturelles de la condition humaine.

Comment le transhumanisme peut-il se penser du point de vue éthique, c'est-à-dire comme mouvement même de la liberté qui cherche une vie bonne, pour et avec autrui ? Pour Chantal Delsol, « le courant post-humaniste traduit, outre la frénésie infantile d'une société livrée au seul désir, de surcroît, un déni de l'éthique en général et de l'éthique occidentale fondée sur la singularité individuelle » (Delsol 2016, 84).

Si l'éthique consiste à porter une attention à l'autre, il n'en est pas question dans le transhumanisme : « Suis-je le gardien de mon frère ? » (Gn 4,9). L'objectivation de la nature et de soi-même est étendue à l'autre, conçu comme un moyen pour s'augmenter soi-même. Or, c'est en acceptant ses propres limites que l'on peut se réjouir de l'existence de l'autre et assumer notre responsabilité à son égard.

### 3. Le rapport à l'Autre éternel

En célébrant la transcendance de l'humain et l'avènement de la singularité, le transhumanisme se présente comme une nouvelle religion, qui remplit tant la lacune laissée par le nihilisme contemporain, que le vide lié au déclin des « grands récits » et à l'épuisement de la métaphysique. Le transhumanisme est lui-même porteur d'une promesse, d'une vision du monde et de l'être humain. En ce sens, il serait un métarécit non-finalisé, proposant un progrès sans fin (Hautebert 2019, 87-95). Il se définit soit comme un mouvement hybride qui mêle motifs séculiers et religieux, soit comme une idéologie athée au plan théorique, mais « religieuse » au plan pratique. On peut y voir une version technicisée du mouvement *New Age* ou une forme de gnose moderne, caractérisée par « le rejet du monde présent, le refus d'un Dieu créateur, la supériorité de l'esprit, le salut par la connaissance, le rejet de la Loi » (Hureaux 2015, 80). Cependant, ce rapprochement avec la gnose n'est pas consensuel et reste controversé (cf. Deprez 2019).

Largement inscrit dans les idéologies matérialiste, agnostique et athée, le mouvement transhumaniste est en manque de transcendance. Au mieux, il envisage la transcendance comme dépassement de la finitude, des limites structurelles humaines, voire de la condition humaine (Tirloni 2018, 126-130). Cette forme d'humanisme athée s'enracine dans la tradition inaugurée par Feuerbach dans *L'essence du christianisme* (1841) et trouve son apogée dans l'anthropologie de Nietzsche, dont la « volonté de puissance » et l'avènement « surhumain » sont des catégories centrales. En tout cas, il s'agit de récupérer pour l'humanité les qualités attribuées à la divinité, dont la toute-puissance et l'immortalité.

Les mouvements transhumanistes se fondent sur une croyance absolue dans le progrès et le pouvoir illimités de la technoscience. C'est elle qui permettra d'améliorer l'être humain et de le libérer de la finitude et de la contingence. Cette représentation perd l'humain dans le rouage d'un processus immanent d'autoproduction, tout en confondant liberté créatrice et toute-puissance technologique. Cet engouement pour le pouvoir illimité de la technoscience n'est-il pas une forme de « technolâtrie » ?

Dans l'inadéquation permanente entre l'objet du désir et le mouvement spontané de la volonté, entre la « volonté voulue » et la « volonté voulante » (Blondel), se manifeste, au cœur de l'existence même, l'insuffisance de tout l'ordre naturel à combler le désir humain d'« être plus ». L'horizon se déplace continuellement devant l'être humain et révèle l'incomplétude foncière de tous ses accomplissements. Celui-ci aspire à une vérité absolue dans l'exercice de la raison théorique et à la réalisation de la liberté dans l'exercice de la raison pratique. Il expérimente l'exigence éthique dans l'épiphanie du visage de l'autre, et dans

le respect inconditionnel de sa dignité et liberté. La transcendance s'insinue, – au cœur même de l'immanence et de l'expérience des limites–, comme l'« au-delà » des limites.

Alors que le transhumanisme s'enferme dans l'immanence, pour le christianisme, seule une altérité absolue, un Tiers-transcendant peut ouvrir à une dimension de verticalité. Selon l'anthropologie chrétienne, la capacité d'une ouverture à la transcendance absolue appartient à la constitution fondamentale de l'être humain : l'être humain est *capax Dei*.

L'être humain ne trouve sa vraie mesure qu'en se comparant à l'altérité divine. C'est en se situant devant Dieu que l'être humain peut vraiment se mesurer et découvrir sa véritable identité. Dieu, l'Autre de l'être humain, constitue l'unique altérité qui l'empêche de se perdre dans les fausses images de soi-même et qui donne un espace où l'être humain peut se construire en vérité. Ce Tiers-transcendant est précisément celui qui l'instaure et le confirme dans son autonomie. L'affirmation de Dieu et l'autonomie de l'être humain ne s'opposent pas, car Dieu lui-même en est l'origine et le garant.

À l'altérité divine qui s'autocommunique librement à l'être humain comme Parole, Don et Grâce, l'être humain ne peut répondre que par un geste libre, l'unique relation que Dieu admet étant celle en laquelle la liberté de l'être humain est absolument respectée. La destinée de l'être humain se joue dans la reconnaissance de cette altérité divine, dans l'accueil de la vérité et de la destinée que Dieu propose, dans l'acceptation du don qu'il fait de Lui-même. Dieu est celui qui accorde à chacun un accomplissement inatteignable par ses propres efforts : devenir un fils adoptif de Dieu en Jésus-Christ (Eph 1,5 ; Rm 8,14-17 ; Ga 3, 26 ; 4, 4-7). Le Dieu qui prononce « *Je suis* » (Ex 3,14) dit aussi « *Tu es mon fils ! Je t'ai engendré aujourd'hui* » (Ps. 2,7). Ainsi, l'être humain n'est plus suspendu à lui-même quand il découvre qu'il procède d'un amour et d'une Parole qui lui donnent la vie. Il fait l'expérience de naître à nouveau (Jn 3,1-21) et d'être instauré dans un rapport qui n'est plus l'espace asphyxiant de l'horizontalité. L'être humain ne meurt pas au contact de l'absolu ; c'est dans la rencontre de l'absolu que l'être humain devient lui-même : « *Je suis parce que Tu me regardes* ». (Nicolas de Cues 2012, IV,11)

Dieu, l'Autre de l'être humain, se propose comme l'altérité à laquelle l'être humain peut se mesurer, pour retrouver sa propre grandeur. Il découvre ainsi un « excès » lui permettant de se transcender. Arraché à la pure immanence par la visitation de la Transcendance, l'être humain est appelé à inscrire sa vie dans la sphère de l'Absolu aussi bien qu'à inscrire l'Absolu dans sa vie.

Il peut se construire dans l'autoréférence, sans renvoi à une origine, – *Etsi Deus non daretur*– comme le propose le transhumanisme ; ou consentir à être référé à un Autre, comme le propose le christianisme.

#### 4. Le rapport aux limites et à la maîtrise

Au cœur du transhumanisme, le paradigme de l'évolution et de l'amélioration se traduit en termes pratiques par un recul des limites jusqu'à l'affranchissement de toute limite. Mais de quelle limite parle-t-on ? Dans la langue grecque le terme « limite » se dit « péras » (πέρας, fin) et « horos » (ὄρος, frontière). « Péras » est le point limite qu'il est possible d'atteindre (fin), mais indépassable ; alors que « horos » désigne une ligne de démarcation entre deux domaines, une frontière que l'on peut traverser dans les deux sens (Liicenu 1997, 163). Le transhumanisme semble clairement les confondre. Or, au-delà de l'horizon des finalités (« péras ») inscrites dans le vivant, s'ouvre l'« apeiron » (ἄπειρον), l'illimité, l'indéfini, l'indéterminé, voire un « mauvais » infini. En se donnant pour visée le dépassement des limites, – plus de limite, de mort, de différence homme-femme, de naissance naturelle, de fin (Vergely 2015) –, le transhumanisme ne se pose pas la question des limites-finalités et du sens de sa propre démarche.

La technoscience, conçue comme un système autonome capable de s'assigner des fins, est entraînée dans un processus immanent de croissance illimitée sous l'impulsion de son propre dynamisme interne. La science et la technique comportent, dans leur structure même, la possibilité d'une fermeture radicale, étant donné qu'elles se constituent comme des projets autonomes et consistants, régis par des lois internes d'expansion et d'accroissement de leurs propres pouvoirs (cf. Ladrière 2001, 69-84).

L'accroissement du pouvoir sur la nature peut aller jusqu'à l'*hybris*, associée à l'esprit de puissance. Face au rêve démiurgique du transhumanisme qui met en danger l'unité du genre humain, il faut une « éthique de la limite » (Magnin 2017, 87ss) fondée sur l'acceptation de la finitude et de la vulnérabilité intrinsèque du vivant. Mais une éthique de la limite est-elle possible, sans que l'on y voie des contraintes à l'exercice de la liberté humaine ?

À cet égard, les récits de la création (Gn 1,1-2,4) sont paradigmatiques. Le Dieu créateur maîtrise sa toute-puissance en lui posant des limites : le repos du septième jour en est le signe (Gn 2,2-3). De même, il impose des limites qui sauvegardent la liberté humaine (Gn 2,17). Il faut donc consentir à la limite, dans la confiance et l'obéissance. Certes, la limite fait émerger à la conscience un manque qu'il faut bien accepter. Ce manque doit parfois rester insatisfait, pour ne pas être mortel en ouvrant sur l'infini de l'avidité. Les limites imposées structurent le désir et mettent en garde contre la tentation totalisante du désir. L'être humain, créé à l'image de Dieu, est appelé à une retenue de sa puissance tant vis-à-vis de lui-même et des autres, qu'à l'égard de la création, dont il n'est pas le maître mais l'intendant (cf. Wénin 2007, 49-86).

Livré au seul désir et à l'exercice d'une puissance technologique croissante, le transhumanisme peut-il se donner des limites qui l'empêcheraient d'engendrer

le pire ? Peut-il s'empêcher de provoquer une sorte de dévastation anthropologique, au risque de l'effacement définitif de l'humain ? (Vergely 2018).

Les signes d'une perturbation affectant profondément le devenir de notre monde sont déjà là : « Ce qui caractérise ce moment de l'histoire de l'humanité est une attaque sans précédent contre l'autre, anéanti par la maîtrise, contre la différence, abolie dans la chimère ou l'hybridation, contre le corps sensible, dans sa proposition prophétique, contre la pensée, réduite à ses aspects fonctionnels et contre l'interdit, disqualifié au nom de la liberté de la recherche » (Vacquin 1999, 259). Le transhumanisme est-il en mesure de défendre l'irréductibilité de la nature humaine ? Ou bien ouvrira-t-il plutôt une crise anthropologique sans précédents (Gagey, 2014) ?

## 5. Le rapport au temps et à l'histoire

Le transhumanisme, animé par le projet d'augmenter l'humain, change le rapport de l'être humain à la temporalité. Le nouveau schéma de temporalité qui en découle est fondamentalement différent du schéma de temporalité à base cosmique qui interprète l'existence en fonction d'événements originaires. Il diffère aussi du schéma eschatologique qui interprète l'existence plutôt en fonction d'un événement ultime. Le transhumanisme se caractérise par un déracinement historique, qui inclut la mise en question de l'héritage culturel et de la transmission généalogique de la vie, l'indifférence aux langages symboliques et la relativisation des croyances, des normes et des valeurs qui structurent les cultures et les sociétés.

Pour le transhumanisme, l'histoire n'est pas comprise comme ce qui se déploie à partir d'une origine et d'événements fondateurs. Le présent ne s'interprète pas non plus en fonction d'un événement ultime (*eschaton*) qui donnerait un sens final à l'histoire. Le transhumanisme introduit une temporalité dans laquelle il n'y a rien d'autre à att(e)ndre que le progrès continu : le passé est largement dévalorisé comme « dé-passé », ne valant que comme socle pour les développements futurs. Le présent est le temps du déploiement du projet. Le futur est l'augmentation indéfinie ou l'avènement de la « singularité », le dépassement de l'humain dans le posthumain. Dans cette conception de la temporalité, il n'y a de place ni pour la contingence, ni pour l'événement, cette « interruption » non prévue du flux des choses qui est capable d'apporter une nouveauté et de faire surgir une différence (cf. Ladrière 2004, 253-270).

Pour le transhumanisme, l'histoire comporte une direction unique : l'accomplissement repérable de l'humanité, c'est-à-dire la venue de l'être humain vers lui-même, ou même vers le posthumain. En ce sens, le projet transhumaniste se présente comme une trajectoire inscrite dans le destin même de l'humanité.

L'histoire n'est, pour le moment, qu'une préhistoire, prolégomène à l'histoire véritable encore à venir. Le transhumanisme se veut une aventure sans mémoire, un cheminement sans traces de ses pas, un oubli des « obligations » à l'égard de ses dettes. L'« origine » est dans le futur et le futur consiste à se débarrasser du poids d'une humanité jugée trop déficiente et encombrante.

Sous prétexte d'élargir l'éventail des possibilités humaines, le transhumanisme le rétrécit, en négligeant les enjeux d'une transmission, au fil des générations, de ce qui fait la grandeur, la dignité et l'humanité de l'être humain. Le transhumanisme oublie que l'être humain est constitutivement référé à la double extase temporelle du passé et de l'avenir, qu'il s'inscrit dans l'histoire par le double processus de la reprise (ré-assomption du passé) et de l'anticipation (ouverture à l'avenir).

Selon Wilhelm Schapp (1992), l'accès à nous-mêmes et à autrui passe par des histoires dans lesquelles nous sommes impliqués. La notion d'implication (*Verstrickung*) fait référence à tout ce qui se trouve mêlé à une histoire, et qui a la possibilité de l'infléchir dans un sens ou dans un autre. Nous sommes impliqués dans nos histoires aussi bien que dans les histoires d'autrui. Il y a encore l'implication universelle, celle d'un « nous » communautaire empêtré dans des histoires, voire d'un « nous » appartenant à une histoire universelle.

Les histoires et l'Histoire, sont des lieux de manifestation et d'accès à l'humain, voire des lieux de révélation, auxquels on ne pourrait pas renoncer sans un appauvrissement de la compréhension de l'humain. Il est impossible d'en faire abstraction, comme le prétend le transhumanisme, en voulant oublier les origines et en proposant un nouveau commencement de l'humanité, sans précédents. Mais, pourra-t-on se donner une nouvelle identité dans un monde sans « mémoire » ?

Le christianisme valorise, au contraire, l'histoire en tant qu'histoire du salut. Le temps n'est plus cyclique mais linéaire, distendu entre une origine et un ultime (*eschaton*). L'*eschaton* désigne les choses dernières, le but et l'accomplissement de la création et de l'histoire du salut, l'ensemble de ce qui fait l'espérance chrétienne, en attente de la pleine manifestation du royaume de Dieu.

Du point de vue formel, l'*eschaton* est un événement ultime mais déjà présent, il est déjà là mais pas encore réalisé, présent et situé dans un à-venir non assignable. L'*eschaton* chrétien désigne un accomplissement et un achèvement, un événement ultime discontinu par rapport aux processus historiques qu'il dynamise. Pour le christianisme, l'*eschaton* de l'histoire est la monstration intégrale de ce qui s'insinuait de manière imparfaite et approximative dans les étapes historiques successives de l'Alliance entre Dieu et l'humanité. Ce n'est pas un horizon indéfini, mais un lieu d'accomplissement et de révélation, en rupture par rapport à tout ce qui précède et, cependant, en continuité avec ce qui s'est manifesté au cours de l'histoire du salut.

L'histoire du salut se fonde dans la libre volonté créatrice de Dieu, dans la libre intervention salvifique de Dieu dans l'histoire et dans le libre appel qu'Il adresse à l'être humain. En ce sens, l'histoire du salut est le récit de la dynamique d'appel-réponse, l'histoire d'une rencontre et d'une Alliance entre Dieu et l'être humain, dont Dieu garde toujours l'initiative, et en assure le déroulement et l'accomplissement.

## 6. Le rapport à la mort

L'individualisme, l'hédonisme, le matérialisme et l'utilitarisme prônés par une société axée sur le succès et la rentabilité rendent la mort insupportable. C'est pourquoi, dans la société contemporaine, la mort doit être niée.

La mort, comme idée de l'ultime limite, n'est atteignable que par l'expérience d'autrui. C'est toujours l'autre qui meurt, d'où l'anxiété et l'angoisse de devoir affronter l'inconnu. La vie quotidienne et la structure même de l'existence annoncent déjà cette possibilité « d'être-vers-la-mort ». Pour chacun, la mort se présente comme la possibilité réelle de l'arrêt de tout projet, de l'absence totale de soi et de l'autre et, en ce sens, elle manifeste toute sa radicalité. La mise en cause de la prétention de toute-puissance par la conscience de la mort, amène à adopter un autre rapport à soi, aux autres, à l'Autre.

Le transhumanisme se donne comme principale visée de guérir la thanatophobie contemporaine, non par une thérapie radicale, mais en supprimant tout simplement la mort. Selon Castoriadis, « il est évident que l'ultime vérité de la société occidentale contemporaine, c'est la fuite éperdue devant la mort » (Castoriadis 1996, 66).

La question que nous examinons ici n'est pas le sens de la mort, mais les conséquences pratiques de sa suppression. L'immortalité à portée de main, comme le propose le transhumanisme, implique de supprimer le renouvellement des générations (les ressources disponibles étant limitées). La prise en compte des autres à-venir cesserait en une ou deux générations. Que deviendra l'histoire, sinon la répétition du même, un itinéraire sans fin sous un paysage figé à jamais ? « Un monde d'hommes sans âge, qui vivront comme des dieux » (Damour 2015, 45).

La quête d'immortalité n'est pas ici le triomphe de la vie, mais l'arrêt de la vie et la victoire de la pulsion de mort. D'un point de vue chrétien, le transhumanisme prive l'être humain d'un passage obligé en même temps qu'il ne change rien à la finitude de notre condition humaine. Vouloir capturer l'immortalité pour soi-même revient à la tentation mortifère d'être-pour-soi sans Dieu. Le matérialisme réductionniste qui informe le transhumanisme est à l'origine des attitudes de déni, de fuite et de déshumanisation de la mort. Pourquoi la

mort devrait-elle être considérée comme un échec ? Pourquoi se soustraire à la loi commune des vivants ? La mort ne peut-elle être envisagée comme un moment d'accomplissement de soi ?

Le chemin vers le Père, dans la *sequela Christi*, implique d'assumer la condition de finitude et de traverser la mort. Là où le transhumanisme se heurte à un mur infranchissable, le christianisme ouvre une voie vers la Vie éternelle et l'incorruptibilité (1 Co 15,53). La mort s'inscrit dans un projet plus vaste que les limites qu'elle semble imposer. Mourir est un processus naturel dont la signification spirituelle est celle d'un moment d'accomplissement.

À la place de l'immortalité biologique, le christianisme propose l'éternité comme « à-venir » : ni un lieu ni un avenir infini devant soi, mais plutôt une « personne », un rapport personnel à Celui qui est l'Éternel et la Vie. Dans la mort, le chrétien se confie donc à un Autre, dans l'attente d'une plénitude et d'une Vie qu'il sait ne pouvoir atteindre qu'en la recevant comme un don. L'éternité est tout sauf une forme de solipsisme ou de complaisance en soi-même. Elle est d'abord la joie que Dieu soit ce qu'Il est, ensuite la joie d'être par et pour Lui, et finalement la réel « coïncidence » avec soi. Cette éternité est une réalité déjà présente et pressentie, mais pas encore totalement dévoilée à la vision. Précisément, parce que l'éternité est définie en termes de présence, de relation et de communion dans l'amour (*agapè*), elle touche déjà le présent. En déplaçant l'horizon de la mort, le transhumanisme ne peut promettre qu'une immortalité clôturée dans l'immanence, une succession infinie d'instantanés dont le fil conducteur reste à inventer.

## 7. Le rapport à l'« ultime » et au sens

En se donnant comme visée l'augmentation de l'être humain et la suppression de la mort, le transhumanisme procède à une inversion de la téléologie : l'auto-conservation, au lieu d'être au service de ce qui devrait être conservé, devient une fin en elle-même, à laquelle tout le reste devient subordonné. Le transhumanisme supprime l'horizon des finalités dans l'évolution du vivant et invente sa figure finale, inscrivant artificiellement l'augmentation et le progrès dans la destinée de l'humanité. Ce programme séduit les esprits, du fait que les sociétés contemporaines, noyées dans le nihilisme, ne connaissent plus de grandes causes capables de motiver l'action individuelle et collective. Comme l'affirme un philosophe contemporain : « L'homme dévasté, qui est le dernier homme, est bien celui qui a effacé l'horizon avant de disparaître dans un ultime clignement d'œil » (Mattéi 2015, 264).

Le transhumanisme se conçoit comme un grand récit technique capable de proposer un sens de l'existence, face au nihilisme, à l'angoisse existentielle et

à l'érosion des grandes religions en manque de crédibilité. Proposition d'autant plus séduisante que nous assistons à l'heure actuelle à un recul et à un épuisement du sens : « Comprendre notre temps, c'est mettre ensemble, en prise directe, les deux phénomènes : le progrès de la rationalité et ce que j'appellerais volontiers le recul du sens. Nous sommes les contemporains de ce double mouvement. » (Ricœur 2001, 351).

Quel sens donner à l'entreprise d'augmentation de l'humain, qui conduit quelques-uns à prendre des risques pour tous ? Le sens semble être celui d'un accomplissement de soi pour soi, d'une réalisation autoréférentielle consistant à se rapporter à rien d'autre qu'à soi-même. Le transhumanisme se veut un chemin de salut sans sauveur, un messianisme sans messie. Ce salut séculier consiste dans le dépassement des limites humaines par une volonté de puissance, dans un affranchissement de la nature, voire dans un dépassement de l'humain lui-même vers ce qui accomplira finalement le vœu qu'il porte en lui.

Pour le christianisme, le rapport de l'histoire à son *eschaton* peut être caractérisé par le terme « espérance », une attente confiante qui anticipe, comme encore à venir, un état de choses souhaitable (Ladrière 2004, 134). Si l'espérance du transhumanisme est celle d'une libération de l'humanité de ses limites, de sa finitude et de son incomplétude, dans l'espérance chrétienne, ce qui est attendu est décrit par des expressions concrètes (« le retour du Christ », « l'avènement du royaume de Dieu »), qui permettent de comprendre analogiquement ce qui est effectivement visé.

La distance entre ce que le christianisme espère et ce que l'action humaine peut effectivement produire, l'intervalle entre l'être et le devoir-être, ne semble pas pouvoir être surmonté par un principe immanent au devenir historique, mais seulement par une « donation ». Ce qui survient en vertu d'un don suppose une instance personnelle donatrice qui, par une sortie hors de soi, absolument gratuite et non nécessaire, communique ce qui lui appartient. Cette instance personnelle, le transhumanisme, en manque de transcendance, ne peut pas la nommer ; la raison philosophique, à son tour, ne peut pas la déduire par un raisonnement.

Une image l'explique bien (cf. Gesché 2000). Le salut de l'être humain est comme un texte dont la trame s'élabore progressivement dans l'acte même de l'écriture. Rien n'est écrit d'avance. Le salut offert par Dieu, l'être humain doit le ratifier en l'inscrivant de sa propre main dans son texte. Certes, il est possible de se construire sans Dieu, mais on peut, si l'on veut, inscrire le mot Dieu dans la trame de son récit, pour faire de sa vie une destinée. Cependant, à cause des obstacles sur le chemin, l'être humain s'égare, dévie de sa destinée, manque le but et ainsi la page initialement blanche se couvre de contradictions et d'erreurs. C'est pourquoi il faut, chaque fois que cela est nécessaire, reprendre le fil conducteur du récit. Rien n'est définitivement perdu. L'être humain a toujours

la possibilité de reprendre sa plume, de réécrire sa vie à partir de sa grammaire intérieure, de se dire à nouveau dans la joie, dans un texte où Dieu a déjà écrit le premier mot et écrira certainement le dernier.

Accepter le salut *par* un Autre, signifie prendre sa plume pour écrire le récit de sa vie à deux voix, pour inscrire l'infini dans le fini, le tout dans le fragment, le divin dans l'humain, pour se dire à partir d'un Amour toujours plus grand. Au bout du chemin, un dernier pas sera proposé : rendre sa plume, pour que Dieu lui-même écrive son histoire en lettres sacrées. Celui qui consent à se recevoir de Dieu, ne se détermine plus par lui-même, car il se laisse (d)écrire par un Autre qui lui révèle finalement le sens de sa vie. Celui qui consent à un tel dessaisissement de lui-même, perd sa vie, meurt au contact de l'Absolu, pour se retrouver transfiguré, désormais, dans la Vie de l'Absolu. Il fait ainsi l'expérience d'être donné à soi-même et de se découvrir comme fils adoptif de Dieu en Jésus-Christ.

La patrologie grecque et la patrologie latine insistent dans l'interprétation du salut comme possibilité de participer à la vie divine, c'est-à-dire, d'« être par grâce ce que Dieu est par nature » (Maxime, le confesseur, *Mystagogie*, PG 91, 712A). Il s'agit d'une « élévation » (gr. *théôsis* ; lat. *deificatio*) qui est une forme d'« amélioration » et d'« augmentation », car l'être humain reçoit par grâce des « qualités divines » qui dépassent ses possibilités quant à leur mode d'acquisition. Bien entendu, il ne s'agit pas pour l'être humain de devenir un « dieu » par un changement d'essence, mais d'accéder à une autre modalité de son être par le don de Dieu (cf. Larchet 2015)

## Conclusion

Comme un colosse aux pieds d'argile, le transhumanisme a réussi à attirer l'attention du monde scientifique et philosophique. Désamorcer la fascination que le discours incantatoire de la fabrication de soi exerce sur les esprits suppose de mettre au jour les fondements fragiles sur lesquels le transhumanisme prétend construire sa crédibilité. Convoquant les ressources de la science et de la technique, il propose l'« apothéose de l'humain », mais c'est le « posthumain » qu'il vise, et c'est l'« infrahumain » qui finalement surviendra, c'est-à-dire un être humain très largement déshumanisé, soumis à des projets narcissiques, collectifs et idéologiques.

La nocivité du transhumanisme réside dans sa capacité de séduire les esprits, de les occuper avec ses utopies, de les embarquer dans ses projets (cf. Rey 2018). Accorder du temps aux controverses incessantes qu'il suscite, serait lui reconnaître une pertinence dans l'histoire des idées qu'il n'a décidément pas, alors qu'il ne peut même pas s'affirmer comme un discours philosophique. La gravité

et la complexité des changements que nous traversons appelle à une hiérarchisation des projets et à concentrer les forces dans l'humanisation de notre monde ; car c'est la désillusion d'un monde déshumanisé qui soutient le discours du transhumanisme. Le transhumanisme se construit ainsi sur les ruines des humanismes séculiers et religieux d'antan.

La faisabilité des propositions les plus extrêmes du transhumanisme soulève des doutes, car elles se fondent sur la science-fiction plutôt que sur les progrès réels et possibles de la technoscience. L'être humain augmenté est au stade actuel un être humain « liquide ». Il ne faut cependant pas négliger le danger du transhumanisme : la publicité médiatique accordée à ses utopies lui permet d'obtenir d'importants financements publics et privés pour ses recherches et ses projets. Tout indique que les développements de la prothétique, de la génétique, des interfaces homme-machine et de l'intelligence artificielle connaîtront de réels développements. Ceux-ci risquent de bouleverser notre conception de la nature humaine, et de déstabiliser profondément l'éthique, étant donné le caractère inédit et complexe de ces innovations (Xerri 2013).

Le progrès de l'humanité ne doit pas être indexé sur celui de la technoscience et de ses promesses. Un discernement s'impose entre ce qui soutient son devenir et ce qui la dévie de son véritable accomplissement, entre les promesses fallacieuses et illusoire des discours et une espérance fondée. En ce sens, il faut un « contrefort éthique » (Giorgini 2018, 223-224) qui soutienne le développement sans précédent des sciences et des techniques, en même temps qu'il contrecarre les effets délétères d'un progrès technoscientifique dont le seul but est l'auto-expansion de ses propres pouvoirs et le recul indéfini de ses limites. Face à certaines propositions du transhumanisme, il faudra choisir la « non-puissance », selon les principes de responsabilité et de précaution.

L'opposition entre les humanismes et les trans/posthumanismes est radicale : « Au fond, en décrivant les fantasmes d'une autonomisation sans limites de l'humain par rapport à ce qui l'enchaînait à la nature corporelle, les utopies posthumaines seraient révélatrices du vieux rêve métaphysique d'une abolition de la finitude. L'humanisme, lui, s'interdisait de l'imaginer, persuadé que la liberté est au prix de la réconciliation avec ce qui s'impose à nous comme une nécessité » (Besnier 2010, 60).

Le transhumanisme reste inconciliable en particulier avec l'anthropologie chrétienne, même s'il y a des approches qui cherchent à faire un pont entre les deux (De Gramont 2017). L'anthropologie véhiculée par les transhumanismes ne renvoie qu'à la pure immanence comme horizon de compréhension de l'humain. Sans un référent autre que soi-même, l'être humain est un « pléonasme rhétorique » et un « être incertain ». L'anthropologie chrétienne propose un discours sur l'être humain selon une formalité spécifique, celle d'un *Logos* venant de Dieu. L'affirmation de Dieu, l'Autre de l'être humain, lui assure

précisément l'espace unique où il ne court pas le risque d'une perte dans un reflet narcissique de soi-même. En se construisant *coram Deo*, l'être humain est confirmé dans son identité définitive de citoyen du ciel (Ph 3,20-21).

Par leur lien de filiation avec le monisme matérialiste, l'agnosticisme et l'athéisme, les trans/posthumanismes restent aux antipodes de l'humanisme chrétien. Face au délire de la présomption et aux séductions ambiguës de l'esprit prométhéen, le christianisme propose une Parole qui donne la vie ; face à la tentation de fuir la condition humaine, il confesse le *Logos* fait chair ; face à la tentation d'éliminer les limites et la fragilité, il propose la Croix ; face au délire de décaler l'horizon de la mort, il répond par la promesse de la résurrection ; face à l'immortalité par le bas, il annonce la Vie venue d'en Haut ; face à l'individualisme narcissique, il propose la communion des esprits dans l'Amour ; face à l'« obsolescence de l'homme » le christianisme propose la nouveauté de l'« homme-Dieu ». Face à une anthropologie de l'« individu incertain » le christianisme propose une « anthropologie de révélation ».

Un jour, dans l'obscurité de Nazareth, s'est levé un homme qui venait de Dieu. En lui s'est manifesté la vérité de Dieu, de l'homme et du monde : « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14,6). Nous faut-il encore d'autres modèles pour le devenir humain ?

## Littérature

- Anders, G. (2002): Sur la honte prométhéenne. Dans (ibid.): *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (1956). Paris, Éditions de l'encyclopédie des nuisances – Éditions Ivrea.
- Besnier, J.-M. (2010): *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?* Paris, Fayard.
- Buber, M. (2012): *Je et tu* (1923). Paris, Aubier.
- Capelle-Dumont, Ph. (2016): Transhumanisme et raison théologique. Mémoire, Éthique transcendance. Dans: Académie Catholique de France : *L'homme augmenté conduit-il au transhumanisme ?* Paris, Parole et silence, 125-134.
- Castoriadis, C. (1996): *La montée de l'insignifiance*. Paris, Le Seuil Poche.
- Dadognet, Fr. (1988): *La maîtrise du vivant*. Paris, Hachette.
- Damour, Fr. (2015): *La tentation transhumaniste*. Paris, Salvator.
- Damour, Fr. (2018): *La galaxie transhumaniste*. Dans: Folscheid D./Léci, A./Malherbe, B. (éds.): *Critique de la raison transhumaniste. Actes du colloque du département d'éthique biomédicale, 19-20 mai*. Paris, Cerf, 41-53.
- Damour, Fr. (2019): Le transhumanisme est-il soluble dans la religion ? Dans: *Revue d'éthique et de théologie morale* 302, 11-27.
- Damour, Fr./ Doat, D. (2018): *Transhumanisme quel avenir pour l'humanité*. Paris, Le cavalier beau.
- De Gramont, D. (2017): *Le christianisme est un transhumanisme*. Paris, Cerf.

- Delsol, Ch. (2016): La signification de la mortalité du vivant. Dans: Académie Catholique de France: *L'homme augmenté conduit-il au transhumanisme ?* Paris, Parole et silence, 79-88.
- Deprez, S. (2019): Le transhumanisme est-il une gnose ? Dans: *Revue d'éthique et de théologie morale* 302, 29-41.
- Ferry, L. (2016): *La révolution transhumaniste*. Paris, Plon.
- Gagey, H.-J. (2014): Troubles dans la définition de l'humain. Prendre la mesure d'une crise anthropologique. Dans: *Transversalités. Supplément 1*, 17-30.
- Gesché, A. (1993): *Dieu pour penser. t.2. L'homme*. Paris, Cerf.
- Gesché, A. (2000): Le salut, écriture de vie. Dans: Wénin A. et al.: *Quand le salut se raconte*. Bruxelles, Lumen Vitae, 99-126.
- Gesché, A. (2005): L'invention chrétienne du corps. Dans: Gesché A./ Scolas, P. (éds.) : *Le corps, chemin de Dieu*. Paris, Cerf, 33-75.
- Giorgini, P. (2018): *La tentation d'Eugénie : l'humanité face à son destin*. Paris, Bayard.
- Hautebert, J. (2019): *Le transhumanisme, aboutissement de la Révolution anthropologique*. Paris, Éditions de L'homme Nouveau.
- Hottois, G. (2018): *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*. Paris, Vrin.
- Hureaux, R. (2015): *Gnose et gnostiques des origines à nos jours*. Paris, Desclée de Brouwer.
- Ladrière, J. (2001): *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*. Suivi de *Existence, éthique et rationalité*. Montréal, Liber.
- Ladrière, J. (2004): *Le temps du possible*. Leuven, Peeters.
- Larchet, J.-Cl. (2015): La divinisation comme projet et modèle chrétien du perfectionnement et de l'augmentation de l'homme. Dans: *Revue d'éthique et de théologie morale* 286, 181-197.
- Le Breton, D. (2013): *L'adieu au corps* (1999). Paris, Métailié.
- Liicenu, G. (1997): *De la limite, petit traité à l'usage des orgueilleux*. Paris, Éditions Michalon.
- Magnin, Th. (2017): *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté : face aux défis du transhumanisme*. Paris, Albin Michel.
- Maldamé, M. (2018): L'incarnation comme accomplissement. Dans: Folscheid, D./ Léci, A./ Malherbe, B. (éds.): *Critique de la raison transhumaniste. Actes du colloque du département d'éthique biomédicale, 19-20 mai*. Paris, Cerf, 151-159.
- Mattéi, J.-Fr. (2015): *L'homme dévasté. Essai sur la déconstruction de la culture*. Paris, Grasset.
- Nicolas de Cues (2012): *Le Tableau ou la vision de Dieu*. Paris, Les Belles lettres.
- Rey, O. (2018): *Leurre et malheur du transhumanisme*. Paris, Desclée de Brouwer.
- Ricœur, P. (2001): Prospective et utopie. Prévision économique et choix éthique. Dans: *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 339-356.
- Rodrigues, P. (2013): L'homme. Dans: Bourguine B./ Rodrigues P./ Scolas P. (éds.) : *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*. Paris, Cerf, 287-312.
- Schapp, W. (1992) : *Empêtrés dans des histoires : l'être de l'homme et de la chose*. Paris, Cerf.
- Tirloni, V. (2018) : Le transhumanisme face à la transcendance. Dans : Folscheid, D./ Léci, A./ Malherbe, B. (éds.) : *Critique de la raison transhumaniste. Actes du colloque du département d'éthique biomédicale, 19-20 mai*. Paris, Cerf, 123-132.

- Vacquin, M. (1999): *Main basse sur les vivants*. Paris, Fayard.
- Vergely, B. (2015): *La tentation de l'homme-dieu*. Paris, Le Passeur.
- Vergely, B. (2018): *La destruction du réel. La fin programmée de l'humain a-t-elle commencé ?* Paris, Le Passeur.
- Wénin, A. (2007): *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de genèse 1,1-12,4*. Paris, Cerf.
- Xerri, J.-G. (2013): *Le transhumanisme, ou quand la science-fiction devient réalité* (Documents épiscopat, 9). Paris, Secrétariat général de la conférence des évêques de France.

### Auteur

Paulo Rodrigues (1973-) a obtenu les grades de bachelier en Ingénieur civil électricien (1991-1996) à l'Université de Porto (Portugal), en Théologie (2001-2006) à l'Université Catholique portugaise et un grade de Licence canonique en Théologie systématique (2008-2010) à l'Université Pontificale de Salamanque (Espagne). En 2015, il a obtenu un doctorat en théologie, à l'Université Catholique de Louvain (Belgique) avec une thèse sur la rationalité de la théologie dans l'œuvre du philosophe belge Jean Ladrière (1921-2007). Il a obtenu un Master en Pédagogie universitaire (2015-2016) de l'Université de Louvain et un Master en Bioéthique (2016-2017) de la Katholiek Universiteit Leuven (Belgique). Il est actuellement maître de conférence à la Faculté de théologie de l'Université Catholique de Lille (France) et chercheur à l'unité de recherche labellisée et multidisciplinaire ETHICS EA7446 (*Ethics on experiment, Transhumanism, Human Interactions, Care & Society*). Ces recherches actuelles portent sur l'identité du christianisme, l'anthropologie théologique et l'éthique de la fin de vie. Publications récentes : *C'est ta face que je cherche... La rationalité de la théologie selon Jean Ladrière* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 288), Leuven 2017 ; avec Bourguine B. et Scolas P. (éds.): *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, Paris 2013 ; *Pensar al hombre. Antropologia teológica de Adolphe Gesché*, Salamanque 2012. Adresse postal : 38-40 boulevard Vauban, 59800 Lille, France ; Courriel: paulusrod@gmail.com.