



**Groupe Interdisciplinaire de Recherche sur les Cultures
et les Identités (GIRCI)**

École Doctorale ETHOS (Études Sur l'Homme et la Société)
Revue annuelle

AUTEURS

Aguiri Denis ADOU, Akessé Sylvestre César ANET,
Raymond Nébi BAZARE Bernard Moise MWET
ATTI BONANE, Pierre Mbid Hamoudi DIOUF et
Mayoro DIA, Malick DIAGNE, Assane DIAW, Ngor
DIENG, Ndèye NGOM, Cheikh NDOUR,
Ramatoulaye MBENGUE, Ndiacé DIOP, Mory
THIAM, Maguèye GNING, Ousmane SARR,
Jeanne Diouma DIOUF

Université Cheikh Diop de Dakar-Sénégal

Faculté des Lettres et Sciences Humaines

B.P. 5005

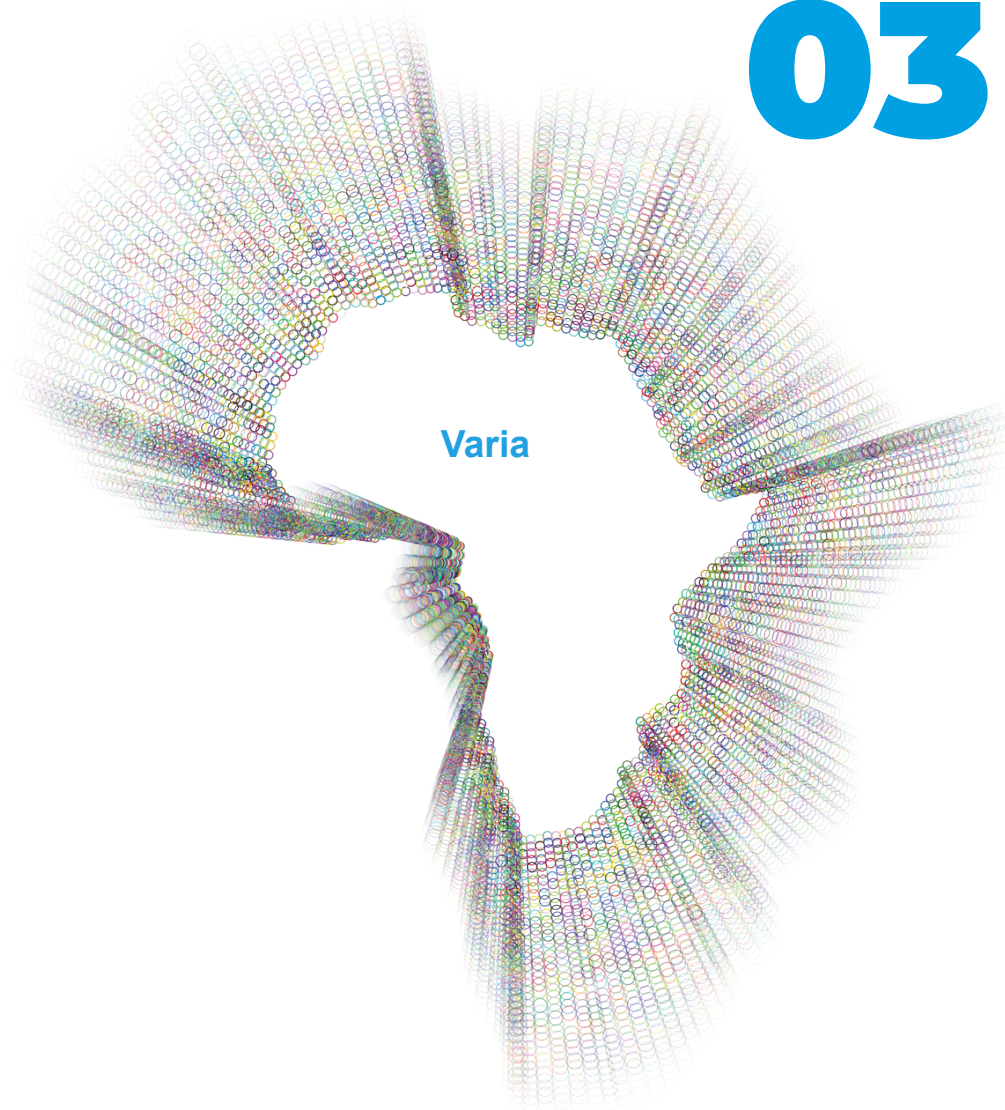
Adresse email : girci.ethos@ucad.edu.sn

Online : <https://girci-ucad.sn/revues/>

**Groupe Interdisciplinaire
de Recherche sur les Cultures
et les Identités (GIRCI)**

Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Université Cheikh Anta Diop de Dakar-Sénégal

LES CAHIERS DU GIRCI 03



LES CAHIERS DU GIRCI 01

Groupe Interdisciplinaire de Recherche sur les Cultures et les Identités (GIRCI)

Faculté des Lettres et Sciences Humaines Ecole Doctorale ETHOS (Étude
Sur l'Homme et la Société)

Université Cheikh Anta Diop de Dakar-Sénégal

LES CAHIERS DU GIRCI

Numéro 03

Octobre 2024

ISSN: 3020-0490

© **Les Cahiers du GIRCI**, octobre 2024

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droits ou ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon.

Les Cahiers du GIRCI

ISSN: 3020-0490

Contact: girci.ethos@ucad.edu.sn

Site web: <https://girci-ucad.sn>

Numéro : 03

Octobre 2024

AVANT-PROPOS

Le laboratoire GIRCI est à l'initiative de la revue dénommée *Les Cahiers du GIRCI*. Il s'agit d'une revue savante qui se veut un espace de réflexions, de recherches et de productions critiques et autocritiques sur l'Afrique et le reste du monde depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Répondant à des exigences épistémologiques et méthodologiques, *Les Cahiers du GIRCI* se sont fixés comme objectif de repenser et redynamiser les réflexions et analyses sur diverses caractéristiques sociales, politiques, culturelles des sociétés antiques et contemporaines, notamment en Afrique, tout en faisant état des ruptures et/ou continuités observées dans le temps et dans l'espace.

Aussi la Revue favorise-t-elle l'amélioration des productions scientifiques touchant tous les domaines des sciences humaines et sociales, passant par la littérature, et résultant des rencontres, colloques, conférences, séminaires, webinaires que le GIRCI organise.

Présentation du Laboratoire GIRCI

Axes de recherche

Axe 1 : Culture et politique

Axe 2 : Identités, société et migrations

Axe 3 : Savoirs et mémoires endogènes

Axe 4 : Genre et enfance

Directeur de la publication : Babacar Mbaye Diop

Directeur de la rédaction : Pierre Mbid Hamoudi Diouf

Comité scientifique : Mamadou Timéra, Amadou Oury Bâ, Mor Ndao, Malick Diagne, Cheick Sakho, Mariame Wane Ly, Ute Fendler (Allemagne), Daha Chérif Ba, Pape Sakho, Hamidou Talibi Moussa (Niger), Mounkaila Abdo L. Serki (Niger), Cyrille Koné (Burkina-Faso), Thierry Ezoua (Côte d'Ivoire).

Comité de rédaction : Alioune Diaw, Papa Abdou Fall, Ismahan Soukeyna Diop, Philippe Abraham Tine, Mame Birame Ndiaye, El Hadji Malick Sy Camara, Serigne Sèye, Samba Diouf, Serigne Sèye.

Les différents axes de recherche : 2022-2025

AXE 1 : Culture et politique

Responsables : Pierre Mbid, Malick Diagne, Moussa Samba

La culture et la politique font partie de ces faits de sociétés auxquels nous sommes tellement habitués que nous croyons souvent bien en saisir le sens et l'essence véritables. Pourtant dès que nous nous mettons à interroger leur signification, nous nous rendons compte qu'ils échappent à toute circonscription précise, tant leur étendue englobe tout l'univers sociétal. Mais cela n'a pas empêché les sciences humaines et sociales de s'inscrire, dès leurs débuts, dans des cadres conceptuels et théoriques avec toute la rigueur nécessaire pour un travail scientifique.

La politique tout comme la culture et l'éthique, autre notion du même registre sociétal, se caractérisent, en effet, par une complexité propre à l'univers de l'humain en tant qu'être doté de conscience et de raison. Cette singularité dans l'univers du vivant où son passé, son présent et son futur se combinent de façon quasi permanente, inclut le possible dans sa réalité existentielle. Si déjà chez Aristote, la politique est considérée comme le propre de l'homme et sa pratique comme l'activité architectonique qui donne sens et forme à toutes les autres activités humaines, il y a lieu de reconnaître un lien filial et originel entre les domaines du politique, de la culture et de l'éthique. Aujourd'hui, toutes les réflexions sur la politique, l'éthique ou la morale, même celles qui se réclament d'un universalisme de surplomb, à travers un humanisme transcendant les spécificités socioculturelles, tel que l'avait voulu le mouvement des Lumières, semblent reconnaître la prévalence des réalités culturelles dans les constructions politiques et les pratiques éthiques. Ainsi la résurgence des particularismes socioculturels de toutes sortes ne constitue qu'une modalité du déploiement de ce lien complexe entre les faits politique, culturel et moral.

Cet axe de recherche s'inscrit dans une perspective transdisciplinaire pour mieux appréhender les contours et les dynamiques qui s'opèrent dans ces deux domaines mais aussi dans les multiples connexions qui existent entre eux à travers l'espace et le temps, les acteurs, les contextes, les

imaginaires, les croyances, les conceptions du monde (*Weltanschauungen*), les modalités spécifiques de déploiement de ces phénomènes de sociétés, etc.

AXE 2 : Identités, sociétés et migrations

Responsables : Alioune Diaw, El hadji Malick Sy Camara

Identités, sociétés et migrations semblent, de prime abord, foncièrement distinctes les unes des autres. Mais un regard plus approfondi porte à croire que les deux derniers concepts ont comme dénominateur commun l'identité. Que l'on soit dans une situation sociale précise ou de migration, la question de l'identité devient cruciale. Au cours de leur évolution, les individus et les sociétés s'identifient à des valeurs, modèles sociaux qui ne sont pas figés. Mais il convient de souligner que l'individu, même s'il est unique de par sa personnalité ; il est aussi pluriel. C'est donc cette complexité plurielle de l'homme (Bernard Lahire, 2011) qu'il convient de saisir dans cet axe de recherche. L'homme se construit ainsi une identité familiale, une identité professionnelle, une identité religieuse... L'identité se modifie tout au long de l'existence. Cette identité résulte moins d'une addition successive que de remaniements et de tentatives d'intégration (Edmond Marc, 2004). Dynamique, elle se construit, se reconstruit et se déconstruit. En effet, l'identité se négocie à tout instant, dès lors qu'un groupe de personnes d'origines diverses, de professions distinctes, d'appartenances multiples interagissent. Et c'est là où se trouve la difficulté quant à son rapport avec la société au sens large, dans laquelle on ne peut éluder la question identitaire.

L'identité peut se décliner en multiples composantes : identité pour soi et identité pour autrui. Phénomène complexe, l'identité désigne ce qui est unique ; le fait de différencier irréductiblement des autres. Toutefois, elle qualifie aussi ce qui est identique tout en restant distinct. Cette ambiguïté sémantique suggère que l'identité oscille entre la similitude et la différence. Cette dernière, au lieu d'être considérée comme une richesse, est aujourd'hui source de multiples tensions et conflits qui portent souvent le nom de « conflit identitaire ». Mais comment les sociétés, dans un contexte de migration et de mobilité, négocient-elles avec les identités groupales dont elles sont les réceptacles pour assurer leur harmonie ?

La migration met généralement les individus et communautés en contact dans une situation d'opposition entre « nous » et « eux ». À bien des égards, les pratiques culturelles et culturelles des migrants sont parfois qualifiées de « sous cultures » qui menacent les traditions locales. C'est ainsi que la migration est parfois considérée comme un phénomène démographique « perturbateur » qui bouleverse des « identités nationales ». En Europe, par exemple, l'arrivée de migrants provenant d'Afrique, du Moyen Orient et d'Asie a accentué dans certains pays de l'UE le repli identitaire.

La figure du migrant (immigrant) se trouve ainsi galvaudée et truquée. Ce sont donc ces considérations communautaristes qui conduisent souvent à ce qu'Amin Maalouf (1998) nomme les « identités meurtrières ». En définitive, l'objet des sciences humaines (l'homme, la société) vit successivement des expériences sociales (socialisation, migrations) complexes et parfois contradictoires. Avec les migrations, s'effondrent les entités considérées comme essentielles, voire essentialisées qui apparaissent généralement sous le vocable de culture. Sous ce rapport, les sociétés sont devenues des espaces multiculturels de rencontres et de brassages dans lesquels se multiplient et démultiplient les expériences humaines.

Dans un contexte de mondialisation, marqué par la circulation des acteurs et l'évolution des pratiques et « les dynamiques du dehors et du dedans » (Georges Balandier, 2004), les chercheurs en sciences humaines doivent impérativement croiser leur regard pour davantage saisir les phénomènes émergents induits par les migrations et ou attitudes identitaires.

AXE 3 : Savoirs et mémoires endogènes

Responsables : Cheick Sakho, Papa Abdou Fall

Jusqu'à une époque récente, l'afro-pessimisme était le sentiment le mieux partagé, chaque fois que l'avenir du continent était évoqué. Cependant, force est de constater, depuis quelques années (et ce malgré la persistance de crises politiques, de conflits intercommunautaires, de menaces djihadistes, etc.), qu'un vent d'optimisme, suscité par les performances économiques, la fin de la plupart des conflits endémiques, les vagues d'alternances politiques pacifiques, la disparition progressive des régimes autoritaires etc., souffle sur le continent. Cette tendance a été corroborée par le succès du film futuriste *Black panbter* (2018), la perspective de restitution des œuvres d'art par

la France (qui pourrait être suivie par d'autres puissances coloniales), en autres actualités culturelles qui ont dominé l'année écoulée. Actualiser les savoirs traditionnels, revisiter notre passé et revaloriser nos figures historiques et leurs discours permettrait de repositionner l'Afrique, souvent satellisée et reléguée à la périphérie, qui pourrait ainsi participer activement à la construction du savoir. C'est dans cette optique que Paulin Hountondji appelle à la réappropriation des savoirs endogènes en ces termes : « Je n'ai jamais séparé, pour ma part, la question des savoirs dits traditionnels, la question des conditions de leur revalorisation et de leur actualisation de cette question plus générale : celle des rapports de production scientifique et technologique à l'échelle mondiale » (Hountondji, 2001 : 59). Face aux nouveaux défis et aux enjeux de l'heure, il est urgent donc d'exhumer le riche patrimoine matériel et immatériel africain transmis selon des conditions d'énonciation (lieu, temps, narrateur autorisé) réglementées par la tradition orale ; tout en l'ouvrant aux moyens d'expression du savoir. Il s'agit donc d'interroger tous les domaines de la connaissance (l'histoire, la géographie, la littérature, la philosophie, la sociologie, l'anthropologie, la médecine (traditionnelle et moderne), la psychiatrie, la psychologie, les mathématiques, le droit, l'économie, la botanique, la pharmacopée, l'environnement, etc.) à travers ces pistes non exhaustives :

- patrimoine, mémoire et transmission ;
- nouveaux médias et circulation des savoirs endogènes ;
- savoirs locaux et résolution de conflits ;
- savoirs locaux et nouveaux savoirs ;
- place des savoirs traditionnels dans la relation entre l'Afrique et le reste du monde ;
- mouvements citoyens, conquêtes démocratiques et expériences africaines ;
- etc.

AXE 4 : Genre et enfance

Responsables: Soukeyna Ismahan Diop, Rose Sène Guèye

L'émergence du mouvement féministe et son combat pour la reconnaissance et l'autopromotion de la cause des femmes a entraîné l'intégration du principe de genre dans le paysage et le langage des institutions de développement. Cette notion fait référence à la manière dont une société donne un contenu social et culturel aux notions de sexe biologique, de masculin et de féminin. Ce contenu, étant le résultat d'un processus de construction qui attribue des rôles et confère des statuts à l'homme et à la femme pour encadrer leur rapport, est en étroite relation avec la notion de l'enfance à laquelle il est lié.

L'intérêt de cet axe, qui regroupe ainsi ces deux thèmes de première importance touchant à l'individualité profonde, est la possibilité qu'il donne de les articuler à des questions actuelles qui interpellent notre société tout en promouvant un point de vue africain décolonial arrimé à nos valeurs. Il favorisera des études sur la place de la famille, du genre et de l'enfant dans les initiatives socio-culturelles et politiques ainsi que dans les représentations d'ordre esthétique à travers des séminaires, des témoignages, des spectacles, des publications scientifiques et ateliers. Dans une perspective transdisciplinaire, les chercheurs seront appelés à étudier des thèmes comme la violence basée sur le genre (VBG), la famille, la petite enfance, les nombreuses vulnérabilités des femmes et des enfants, les inégalités socio-politiques, la santé de la reproduction, les représentations artistiques et littéraires de tous ces phénomènes, etc.

Cet axe regroupe alors des pistes de recherche sur la situation de la femme et de l'enfant dans un contexte en perpétuelle mutation où les conclusions des enquêtes démographiques plaident en faveur de l'intégration du genre et de l'enfant dans les recherches scientifiques de toutes les disciplines en Afrique.

CONSIGNE DE RÉDACTION

Corps de texte

- Police 12
- Times New Roman
- Interligne 1,5
- Guillemets français, dans le cas de guillemets à l'intérieur d'une citation utiliser les guillemets anglais
- Saisir l'accentuation des majuscules : À, É, etc.
- Les termes en langue étrangère sont à mettre en italiques et les expressions particulières en français sont à mettre entre guillemets
- Pour indication des siècles en exposant : XX^e
- Références dans le texte en notes de bas de page
- Espaces insécables entre les points : ? !
- Pour les citations de plus de 3 lignes : 1,5 ; Police 11, interligne 1

Bibliographie

- Ouvrage(s) : NOM P. 2020. Titre du livre. UCAD Dakar, PUD, coll. « Sénégal », 321 p.
- Chapitre(s) dans ouvrage : NOM P. 2020. « titre de l'article ». In *Le titre de l'ouvrage*, UCAD Dakar, PUD, coll. « Sénégal », 321 p.
- Ouvrage(s) du même auteur : ID., *Titre*. 2020. UCAD Dakar, PUD, coll. « Sénégal », 321 p.
- Ouvrage collectif : NOM P. (dir.), *Titre du livre*. 2020. UCAD Dakar, PUD, coll. « Sénégal », 321 p.
- Article(s) : NOM P., « titre de l'article ». 2020. In *Le titre de la revue*, n°7, UCAD Dakar, PUD, coll. « Sénégal », pp. 25-35.
- Tome I, II, III
- Volume I, II, III

Notes de bas de page

NOM P., *Titre du livre*. 2020. UCAD Dakar, PUD, coll. « Sénégal », p. 34.

Pour la suite : NOM P., *Titre du livre*, *Op. Cit.*, p. 34.

Idem, p. 54.

Ibidem.

Sommaire

Les autorités traditionnelles, une alternative sûre pour une cohésion et une paix sociale durables en Afrique : cas du peuple agni-morofou de bongouanou (Côte d'Ivoire)	
Aguiri Denis ADOU, Akessé Sylvestre César ANET et Raymond Nèbi BAZARE	15
La mobilisation de la jeunesse africaine face aux défis de développement	
Bernard Moïse MWET ATTI BONANE	27
Étude parallèle : l'individu ou sa profession, l'image du médecin grec face aux romains (de l'époque hellénistique à l'empire) et l'image du médecin negro-africain à l'égard de l'Occident à l'époque postcoloniale	
Pierre Mbid Hamoudi DIOUF et Mayoro DIA	39
Théorie de la justice intergénérationnelle chez Rawls : un support pour penser la crise écologique au Sénégal	
Malick DIAGNE et Assane DIAW	59
L'esthétique de la vengeance dans le <i>criminel par bonheur perdu</i> (1792) de Schiller	
Amadou Oury BA	73
La décolonisation du sujet : le prix de la liberté	
Ngor DIENG	89
Dégradation des conditions de vie des populations des marges des villes secondaires du Sénégal : une urbanisation créatrice d'inégalités à Kaolack ?	
Ndèye NGOM, Cheikh NDOUR, Ramatoulaye MBENGUE, Ndiacé DIOP	103
La démocratie à l'ère du numérique : de la « démocratie des lettrés » à la « démocratie des illettrés »	
Mory THIAM	123
Droit, société et politique en Afrique : de l'idéal du bien-être commun à l'avènement de l'individualisme	
Maguèye GNING	139
Saïd et la théorie postcoloniale	
Ousmane SARR	151
La technologie comme antidote de la mort	
Jeanne Diouma DIOUF	163

LA TECHNOLOGIE COMME ANTIDOTE DE LA MORT

Jeanne Diouma DIOUF

Université Cheikh Anta Diop de Dakar/Sénégal

jeannediouma.diouf@ucad.edu.sn

Résumé : La mort constitue un des mystères que l'homme cherche à cerner afin de la vaincre. De fait, elle bouleverse les projets et brise les rêves quand elle arrache un être cher à l'affection de ses proches. Face à cette angoisse, à la suite de la mythologie, de la religion et de la philosophie, la technologie propose d'apporter un nouvel espoir pour l'humanité. Avec le projet transhumaniste devant aboutir à la création d'un humain défiant la mort, la promesse de l'immortalité se profile à l'horizon. Or, bien que ce projet soit alléchant, il suscite une profonde réflexion parce qu'invitant à redéfinir l'humain. C'est tout l'intérêt de cette présente étude que nous entreprenons.

Mots-clés : technologie-mort-posthumanisme- transhumanisme-humanité

Abstract: Death constitutes one of the mysteries that man seeks to understand in order to overcome it. In fact, it disrupts plans and shatters dreams when it tears a loved one away from the affection of those close to him. Faced with this anxiety, following mythology, religion and philosophy, technology offers to bring new hope for humanity. With the transhumanist project expected to result in the creation of a death-defying human, the promise of immortality looms on the horizon. However, although this project is tempting, it provokes deep reflection because it invites us to redefine what is human. This is the whole point of this present study that we are undertaking.

Keywords: technology-death-posthumanism-transhumanism-humanity

Introduction

« Penser la mort », c'est penser la vie comme s'il y avait synonymie entre les deux. De fait, dans l'anthropologie africaine que nous maîtrisons tant soit peu, la mort trouve tout son sens aux côtés de la vie. Louis Vincent Thomas, spécialiste en thanatologie, abonde en ce sens quand il atteste que même le « rituel de la mort serait en définitive un rituel de la vie » (1985, 121). En effet, c'est le vivant qui, tout en célébrant la mort d'autrui, prépare la sienne ou, du moins, recherche consolation. Pourtant, au-delà de cet apprivoisement, la mort demeure objet d'aversion qu'on cherche à éloigner autant que peut se faire, parce qu'elle menace l'existence, ce qui justifie l'angoisse qu'elle suscite. Mais elle se dessine en filigrane dans toute entreprise biologique, ainsi qu'en témoigne Jacqueline Lagrée : « C'est parce que nous ne savons pas quand nous mourrons que nous pouvons garder un avenir ouvert, faire des projets, mener à bien des tâches » (2016, 60). Néanmoins, l'homme tente de surmonter l'angoisse et de vaincre la mort. Au tournant actuel de l'histoire où les guerres et conflits meurtriers chiffrent au quotidien les morts par milliers, le projet d'amélioration de l'espèce humaine, voire de création d'une humanité plus performante sans souffrance ni mort, porté par le transhumanisme offre un nouvel espoir : la promesse d'immortalité. Toutefois force est de constater que « le rêve transhumaniste n'est pas dans le domaine du naturel » (Radman 2017, 268). L'immortalité étant l'apanage de Dieu, l'octroyer à l'humain, ne revient-il pas à le déifier ? Et même si la technologie parvenait à cette finalité, quelle serait la relation entre l'humain et le post-humain ? Faudrait-il ajouter dans l'arbre de vie une nouvelle ramure pour cet « immortel » ou faire disparaître l'humain à son profit ?

Notre intérêt dans cette étude est d'évaluer les enjeux du choix que l'homme est appelé à opérer entre le maintien de l'humain au prix du respect de la biologie humaine et « l'immortalisation de l'humain » au risque de sa déshumanisation, en nous d'adossant sur quelques penseurs. Cette étude sera subdivisée en trois parties. Nous revisiterons d'abord le sens de la mort. Notre étude étant focalisée sur l'apport de la technologie, nous nous arrêterons sur « l'immortalité technologique ». Nous conclurons par une réflexion sur la nature de « cet homme immortel » que promet le transhumanisme.

I. Le sens de la mort

La mort est une réalité que l'homme vit avec anxiété parce que mettant fin à sa vie ou à celle d'un être cher. Etant le seul être conscient que la mort le suit comme son ombre, il se débat en permanence contre elle pour demeurer dans une certaine tranquillité qui reste innée chez l'animal. Le philosophe Schopenhauer explique cette différence de fort belle manière dans son chef-d'œuvre *Le monde comme volonté et comme représentation* en ces termes :

L'animal n'a l'idée de la mort que dans la mort même ; l'homme marche chaque jour vers elle avec pleine connaissance, et cette conscience répand sur la vie une teinte de mélancolique gravité, même chez celui qui n'a pas encore compris qu'elle est faite d'une succession d'anéantissements (Schopenhauer 1912, 80).

En réalité, ce n'est pas tant le vécu de sa mort, mais l'idée de souffrance qui l'accompagne qui angosse l'homme. Dans la *Lettre à Ménécée*, le rapport établi entre la mort et la vie les inscrit dans une logique disjonctive qui fait que les deux ne se rencontreront jamais dans la vie du même individu. Épicure y affirme : « Celui des maux qui nous fait le plus frémir n'est rien relativement à nous, puisque tant que nous existons la mort n'est pas, et que quand la mort est là nous ne sommes plus » (Épicure 2020, 4). On peut néanmoins remarquer que si, dans la perspective épicurienne, l'homme n'a pas raison de s'inquiéter de sa propre mort, face à la disparition d'autrui, il ne peut demeurer apathique. S'il est témoin oculaire, il sera bien affecté ; et plus cette mort sera violente, plus la peine sera insupportable. La mort d'autrui sera alors vécue, peut-être par transfert affectif, comme une souffrance. Hormis les partisans du dolorisme et du masochisme, personne ne la recherche volontairement. En dépit de l'aversion qui la caractérise, la souffrance, contribue à la compréhension de la vie. Si tant est qu'elle se dévoile comme une douleur personnelle ou collective, la souffrance nous ouvre non seulement à la mort qui marque notre propre finitude, mais aussi à la vie, car elle nous pousse à la sympathie avec les autres. À n'en pas douter, lors de la disparition d'un être cher, notre être individuel demeure affecté, comme le remarque Worms : « Ces expériences [douloureuses] ne nous apprennent-elles pas à comprendre le sens de la vie non pas en amont mais en aval, non pas comme relation à la vie, mais comme relation entre les

vivants ?» (François 2010, p. 259) . Ainsi, la souffrance demeure cette terrible réalité qui affecte l'humanité et bouleverse son existence, ce qui explique son rejet, mais qu'elle ne peut éliminer définitivement parce qu'étant inhérente à la vie. Du reste, si l'homme s'attache à la vie et la chérit malgré les souffrances c'est parce qu'elle a une finalité heureuse : « une joie sans mélange, située par-delà le plaisir et la peine » (Bergson 2008, 277) . C'est cette joie que l'homme recherche instinctivement et non la souffrance ni la mort. Cette dernière s'introduit tout de même dans la vie. Son intrusion inopinée sème le chaos que l'homme rationnel ne peut concevoir ni approuver, même pour la mort de son pire ennemi. Et même devant la vieillesse évoquant la disparition imminente de la personne, puisque « le vieillissement touche à la mort » (Miquel & Robert 2004, 9), la réaction devient tout aussi vive. Dès lors se pose le défi : comment donc échapper à cette grande faucheuse ?

Plusieurs attitudes sont notées au cours de l'histoire de l'humanité : foi en l'au-delà, résignation face à ce visiteur inopiné, dépression, imagination pour intégrer l'éventualité de sa propre mort, etc. Il va sans dire que ces armes sont pour le vivant, le trépassé étant déjà de l'autre côté de la mort. Qui plus est, son choix est dicté par sa conception de la vie. Dès l'aube de la pensée, Platon établit en ce sens une corrélation entre le sens de la vie et la mort. Mais contrairement au commun, il préfère la mort à la vie que l'on chérit naturellement. Dans le *Phédon* 492c, il se pose la question que tout philosophe devrait apprécier à sa juste valeur : « Qui sait si la vie n'est pas pour nous une mort, et la mort une vie ? » (Platon 1991). De fait, pour le philosophe, la mort sensible, loin d'être un malheur, constitue une victoire pour l'âme puisqu'elle la libère des vicissitudes de l'existence.

La quête du sens de la mort par les religions contribue aussi à rassurer l'homme devant cette incontournable tragédie. Pour d'aucuns la religion serait née de l'angoisse de la mort. Elle recourt à l'image d'une vie *post-mortem* pour donner à l'homme d'accepter sa propre mort avec quiétude. C'est en ce sens que la religion est définie comme « une réaction défensive de la nature contre la représentation [...] de l'inévitabilité de la mort » (Bergson 2008, 137). La religion, à la suite de la mythologie, la concevait comme une séparation de l'âme et du corps, voire une libération de l'âme en vue d'une vie *post-mortem*, ce qui suppose une survivance de l'âme après l'arrêt des fonctions biologiques du corps. Ainsi, la mort constitue un trait d'union entre le monde terrestre et

l'au-delà. Cependant, le passage demeure tributaire du choix de vie de l'individu lors de son séjour terrestre. Si l'individu mène une vie vertueuse sur terre, il jouit de la félicité ; s'il mène une vie misérable, il sera châtié. La rétribution prend donc différentes formes dans les perspectives mythique et religieuse et l'homme est invité à s'y préparer en permanence. Avant l'avènement de la religion monothéiste, le cours cyclique de la vie offrait à l'âme la possibilité de se réincarner à plusieurs reprises pour corriger ses erreurs et vices. Avec les religions monothéistes, la mort devient soit une angoisse soit une béatitude eschatologique suivant le choix de chacun. Comme le souligne Alexandre Grandazzi, « les trois monothéismes ont ainsi rencontré le problème de l'articulation d'un Jugement dernier à valeur générale et d'un jugement spécifique accordé à la personnalité et à la temporalité de chaque individu » (Atlan et al. 2010, 35). La fonction religieuse consiste donc à aider l'homme à parvenir à son salut en menant une vie conforme à sa morale, mais aussi à se préparer à sa mort et à échapper à la damnation. En somme, le passage du monde des vivants à celui des morts s'enveloppe de mystères que l'homme cherche à saisir pour affronter sa propre mort avec sérénité. Dans toutes les sociétés, archaïque comme moderne, ce souci demeure permanent. À travers les célébrations religieuses et civiles de funérailles, les vivants témoignent de leur affection aux défunts, mais cherchent aussi réconfort pour eux-mêmes, dans leur deuil et dans la préparation de leur propre mort. Même la technologie contribue à la quête d'alternatives pour amenuiser l'angoisse mortelle.

II. L'« immortalité technologique »

Avec les progrès scientifiques et techniques, un nouvel espoir semble renaître pour pallier la finitude humaine. « En effet, les victoires et les conquêtes sur le terrain de la mort sont si percutantes qu'elles ravivent avec elles un vieux mythe ou un fantasme secret, enfoui au cœur de l'humanité depuis des millénaires : le rêve d'immortalité » (Baudouin & Blondeau 1993, 19)). De fait, l'un des défis majeurs que la technologie tente de relever c'est bien de reculer autant que possible la mort, voire de procurer une certaine immortalité à l'homme. Somme toute, elle se veut

un antidote à la mort, en s'appuyant sur les sciences. Or, étudier la mort semble outrepasser les prérogatives scientifiques. En effet, ce phénomène se rebelle contre toute expérimentation, ce qui fait dire à la philosophe Jacqueline Lagrée (2016, 60) que « notre mort reste quelque chose d'abstrait. On peut bien y penser parfois et anticiper ce qui se passera après nous pour ceux que nous aimons, mais on ne peut pas *la* penser ». Cet avertissement ne décourage cependant pas la Biologie. Pour elle, la mort se fait pendant la vie. Xavier Bichat (1873, 274) définit d'ailleurs la vie comme « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort ». Il met ici en évidence l'équilibre interne de l'organisme vivant que des facteurs externes cherchent à déstabiliser. Lorsque ces facteurs altèrent son fonctionnement c'est la mort qui s'en suit, raison pour laquelle la biologie décrit la mort comme « l'arrêt irréversible des fonctions de respiration, de la circulation cardiaque et surtout des activités cérébrales » (Atlan et al. 2010, 92). À scruter de près, cette conception scientifique n'offre aucune perspective *post-mortem* permettant à l'homme de l'affronter avec sérénité. Il faut dire que celle-ci sort de son champ d'investigation, puisque relevant d'autres sphères, ce qui légitime cette interrogation épistémologique : la science, perçue comme un ensemble de connaissances structurées obtenues grâce à l'observation et l'expérimentation objectives, a-t-elle réellement pour vocation d'appréhender cette réalité complexe qu'est la mort ? Certes le biologiste peut partir de l'observation des êtres vivants, pour élaborer sa définition de la vie, mais comment peut-il observer la mort si l'on convient avec Jacqueline Lagrée que « la mort ne s'apprend pas puisque, quand on meurt vraiment, c'est à la fois la première et la dernière fois » (2016, 60). Ainsi la mort échappe à la démarche scientifique. Pour contourner la difficulté, la science étudie le phénomène vivant en le réduisant à sa dimension purement biologique. Contre toute attente, la technologie reprend à son compte le réductionnisme humain qui l'autorise certaines pratiques. Or, il doit « rebâtir le monde et vaincre [...] c'est-à-dire construire un monde nouveau où la suppléance technique et technologique améliorerait la vie et repousseraient toujours plus loin les limites de la mort » (Baudouin & Blondeau 1993, 10), en intégrant le vrai sens de la mort pour l'humanité. Par conséquent, la science et la technologie gagneraient à conjuguer avec la métaphysique. Paradoxalement, c'est la technologie, avec son corollaire le transhumanisme, qui promet à l'homme la victoire sur la mort. Par transhumanisme, on entend

la doctrine qui « encourage sur base volontaire l'amélioration-augmentation (*enhancement*) des capacités (physiques, cognitives, émotionnelles) de l'individu à l'aide des technologies » (Hottot 2017, XXIX). À n'en point douter, les prouesses des technologies convergentes, les NBIC (sigle en anglais pour *Nanotechnology, Biotechnology, Information technology and Cognitive science* traduit par nanotechnologie, biotechnologie, informatique et sciences cognitives) offrent des moyens attrayants pour créer un post-humain défiant la mort. Enthousiaste de cette promesse, l'humanité songe déjà à substituer la technologie au dieu Zeus qui naguère accordait, dans la mythologie grecque, l'immortalité à qui la désire, idée que formule Geoffard en ces termes :

À l'heure où certains prophètes nous annoncent « la mort de la mort », et la possibilité de vivre, sinon éternellement, du moins plusieurs siècles, ce n'est plus à Zeus que nous nous adressons : c'est la combinaison des nanotechnologies, des biotechnologies, de l'informatique et des sciences cognitives, qui doit conduire l'humanité, ou une partie d'entre elle, sur cette voie (2017, 273).

L'objectif premier du transhumanisme étant d'épargner l'homme du lourd fardeau de la mort, il doit d'abord s'attaquer à la maladie et au vieillissement, les deux principales causes de mortalité. À défaut de transformer la nature humaine, le transhumanisme s'appuie sur la technologie pour lui fournir des implants électroniques capables de substituer les cellules dégénérées entraînant le vieillissement du métabolisme ou les gènes défectueuses pouvant rendre le corps malade. Pourtant, le fossé entre la vieillesse et la mort est grand même si la définition du vieillissement reste problématique, elle n'est pas synonyme de mort. Les théories du vieillissement à la charnière de la biologie, de la médecine, de l'anthropologie et de la philosophie sont unanimes sur la complexité du phénomène. Les difficultés conceptuelle et expérimentale s'expliquent puisque chaque être vieillit à sa manière. Autrement dit, « les organismes individuels d'une même espèce ne vieillissent, ni à la même vitesse, ni selon les mêmes formes » (Miquel & Robert 2004, 11). Les sciences de la vie se confrontent à la mort comme une pierre d'achoppement dans leur étude, puisqu'elle en est le revers. Mais l'homme animé du désir de se surpasser se plaît à repousser la mort de son existence. C'est ainsi qu'elle offre à la technologie un terrain propice pour démontrer sa puissance créatrice. Or, s'attaquer à cette réalité inhérente à la vie, expose celle-ci à une dénaturalisation. D'où cette inquiétude : quelle sera la nature de cet « homme immortel ? ».

III. La nature de l'« homme immortel »

Dans la tradition judéo-chrétienne, l'immortalité consiste en une transmutation de nature. L'enseignement de Jésus dans l'*Evangile* est instructif à ce sujet quand il répond aux sadducéens : « Ceux qui ont été jugés dignes d'avoir part au monde à venir et à la résurrection d'entre les morts ne prennent ni femme ni mari, car ils ne peuvent plus mourir : ils sont semblables aux anges » (Luc 20, 35-36). Alors que les religions proposent une transfiguration de l'homme en une nature glorieuse, la technologie travaille à allonger la durée de vie du corps. En d'autres termes, la biotechnique ne cherche pas à redémarrer les fonctions vitales après leur arrêt, mais à les maintenir, contrairement à l'exploit du Docteur Bexter, dans *Pauvres créatures* (2004), qui ramène à la vie une femme enceinte de 9 mois, suicidée, en lui greffant le cerveau du fœtus. Si tant est que la durée maximale de vie de l'espèce humaine est de 120 ans, la science ne peut l'allonger qu'en ralentissant le métabolisme humain sous forme d'hibernation (Cf. Atlan et al. 2010, 93). En réalité, la révolution technologique promet non pas une éternité, mais une immortalité entendue comme « expression poétique pour la longévité » (Radman 2017, 263). C'est ce qui justifie qu'elle passe par une maîtrise du processus de vieillissement qui, à en croire Miquel et Robert, « se caractérise par un affaiblissement général des défenses de l'organisme qui devient plus vulnérable au fur et à mesure que le temps passe » (2004, 14). En un mot, le transhumanisme tente de ralentir aussi longtemps que possible le vieillissement de l'homme. De fait, l'homme immortel que propose la technologie est d'un autre genre : un *Cyborg*, terme formé à partir de la contraction de *cybernetic* (cybernétique) et *organism* (organisme), pour désigner un être vivant constitué partiellement par des éléments mécaniques ou informatiques. Cet ensemble ressemblerait à un « châssis pour prothèses », pour reprendre l'expression de Radman. Il explique : « Les prothèses biologiques sont les transplantations d'organes ou tissus et, récemment, des cellules (thérapie cellulaire par l'apport de cellules-souches) afin de renouveler le fond cellulaire d'un

organe défaillant » (Radman 2017, 269). C'est là une solution alléchante pour rajeunir l'organisme vivant et octroyer une sorte d'éternelle jeunesse à l'homme certes, mais elle suscite plusieurs inquiétudes. En effet, le XXI^e siècle reste particulièrement marqué par une grande inquiétude : la perte de sens pour l'homme. De fait, lorsqu'il se voit écartelé entre la quête existentielle et le pouvoir techniciste, il bascule souvent aveuglément dans la frénésie technologique. À l'allure où vont les choses, l'homme est menacé dans son essence par la technicisation ; et si rien n'est fait, il faut craindre, selon l'expression de Baudouin, une « biotechnologisation » de l'humain. Or, il n'est pas du ressort de la science et de son corollaire, la technologie d'apporter la réponse à l'anxiété ou encore à l'énigme de la mort. D'où la pertinente remarque de Baudouin et Blondeau : « S'il est un domaine où la technoscience a exacerbé la déshumanisation, c'est bien celui de la mort » (1993, 15).

Qui plus est, si l'immortalité est actée, on peut craindre pour la cohabitation entre le posthumain et l'humain. Il est même légitime de penser d'une part que ce Cyborg, doté de capacités infiniment plus performantes que celles de l'homme actuel, risque d'échapper au contrôle de son concepteur humain. Il deviendrait donc un être autonome jouissant d'une longévité illimitée, reste à savoir s'il pourra l'écourter volontairement. D'autre part, on peut s'attendre qu'il se retourne contre l'humain pour le faire disparaître parce que défaillant par rapport à lui. En effet, si on se situe dans la perspective darwinienne, on comprend aisément que l'espace vital ne pourra contenir, dans le futur, tous les hommes. On assistera à une surpopulation qui entraîne derechef une insuffisance des ressources naturelles. La solution sera alors de faire disparaître les moins performants : les êtres naturels. Il faut ajouter à ces défis, le problème de cohabitation entre des générations trop différentes qui généreront des conflits d'un nouvel ordre. Telle est la crainte de Geoffard quand il s'interroge :

Si la mort vient à disparaître, peut-on encore parler de remplacement des générations ? Comment maintenir une imbrication équilibrée des générations, permettant aux deux âges extrêmes de la vie de s'appuyer sur une génération active ? (2017, 275).

Pour d'aucuns, l'immortalité restera un idéal, puisque « l'immortalité somatique est biologiquement impossible parce que le corps (soma) ne peut pas évoluer pour s'adapter aux changements inévitables » (Radman 2017, 264). Les effets écologiques et exigences sociales, étant

incontournables, la technologie doit travailler dans ce sens pour aider l'homme à bien vivre, comme le stipule ce conseil :

Dans la demande d'immortalité que nous adressons aujourd'hui aux nouvelles technologies, ne répétons pas l'oubli de la déesse Eos, et visons aussi l'éternelle jeunesse. Non seulement pour continuer à séduire, mais aussi pour ne pas être condamnés à travailler tout le temps (Geoffard 2017, 275).

En vérité, on ne peut s'attendre à l'épilogue de la mort sans déstabiliser la vie. Or, si tout porte à croire que la vie ne pourra jamais revêtir l'immortalité, il est donc plus réaliste d'accepter la fatalité de la mort. Aller en sens inverse risque même de déstabiliser l'harmonie naturelle. D'où la mise en garde de Baudouin et Blondeau : « Le drame se produit lorsque l'être humain jouant à Dieu se joue de la nature, car le vide ainsi créé finit à la fois par l'absorber et le nier » (1993, 10). Aussi, la science et ses applications techniques doivent garder en mémoire le sens de la vie au risque de l'exposer à la déshumanisation. Leur ambition de le soustraite à son destin, la mort, devient alors une menace. C'est toute la différence entre le mythe de Prométhée et la technologie que résume l'assertion suivante :

La transgression prométhéenne des secrets de la vie et de la mort se heurte parfois à l'absurde, parce que la transformation du monde, et des humains, ne peut s'effectuer sans un profond bouleversement des fondements mêmes de ces transformations, fondements qui ont pour noms : "nature", "éthique", "valeurs", etc. (Baudouin & Blondeau 1993, 11).

Somme toute, l'époque contemporaine a largement contribué à la naturalisation de la mort grâce aux progrès visant à l'anéantir. Mais sa persistance rappelle à l'homme sa propre finitude. Elle donne même raison à ceux qui, luttant pour se maintenir avec amertume en vie, s'arrogent le désir et le droit de mourir. Manifestement, l'homme cloué sur son lit de malades depuis des années, l'homme qui vit involontairement dans la misère, ne désirent pas la longévité de leur état. Comme le dénonce Radman, généralement ce projet d'immortalité est « nourri par l'argent de milliardaires californiens soucieux des limites temporelles de la jouissance de leur succès financier » (2017, 266). Dans ces conditions, l'homme ne gagnerait-il pas à rendre sa vie et celle de ses pairs plus heureuses pour accueillir sa mort avec gaieté de cœur parce que vécue pleinement quelle que soit sa durée ?

Conclusion

La mort est un phénomène qui ne laisse aucun penseur ni savant indifférent. Cependant elle suscite des sentiments mitigés. Pour le transhumanisme, elle semble offusquer la beauté de la vie, en y ajoutant une note funeste, ce qui justifie les alternatives de l'enrayer. Adossé aux technologies convergentes, nanotechnologies, biotechnologies, informatique et sciences cognitives (NBIC), il promet à l'homme une quasi-immortalité s'il tient à rester en vie, comme s'il maîtrisait le phénomène de la mort. Or, cette dernière contribue au progrès de l'humanité parce que l'invitant à se dépasser en permanence pour sa survie. Méconnaître cette facette pousse à penser que « la mort n'est plus un événement de la vie, elle en est un accident, un lapsus » (Atlan et al. 2010, 9). La leçon qu'on peut tirer des religions et de la philosophie est que l'amour de la vie et l'espérance d'une finalité heureuse suffisent pour rendre l'homme optimiste, malgré les souffrances qui jalonnent son existence. Ainsi, la solution qui vaille pour vaincre l'angoisse de la mort est d'abord de restaurer la relation avec la mort, en l'intégrant dans toute planification humaine.

Références bibliographiques

- Atlan, H., Delumeau, J., Bruckner, P., & Maffesoli, M. 2010. "Penser la mort". *Hors-série*, 27, 130.
- Baudouin, J.-L., & Blondeau, D. (1993). *Ethique de la mort et droit à la mort*, Paris. Presses universitaires de France.
- Bergson, H. 2008. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Bichat, X. 1873. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Ed. par M. F.-X. Bichat.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k63440164>.
- Epicure. 2020. *Lettre à Ménécée*, Ed. Le comité de PhiloTR,
in <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/2020/03/epicure-lettre-a-menecee-pdf/>
- François, A. (Éd.). 2010. *L'évolution créatrice de Bergson*, Paris, J. Vrin.
- Geoffard, P.-Y. 2017. "Vivre éternellement, certes. Mais comment ?", *Archives de philosophie du droit*, 59(1), 273-275. Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/apd.591.0310>
- Gray, A. 2004. *Pauvres créatures* (J. Pavans, Trad.), Londres, Métailié.
- Hottois, G. 2017. "Transhumanisme et posthumanisme : Un essai de clarification". *Archives de philosophie du droit*, 59(1), XXX-XXXVII. Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/apd.591.0030>
- Lagrée, J. 2016. "Guérir la mort ?" *Études*, Juillet-Août(7-8), 57-68.
Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/etu.4229.0057>
- Miquel, P.-A., & Robert, L. 2004. *Bio-logiques du vieillissement*, Paris, Editions Kimé. Platon.1991.

Phédon (M. Dixsaut, Trad.), Paris, Flammarion.

Radman, M. 2017. "Peut-on raisonnablement espérer l'immortalité ?" *Archives de philosophie du droit*, 59(1), 263-271. Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/apd.591.0300>

Schopenhauer, A. 1912. *Le monde comme volonté et comme représentation* (A. Burdeau, Trad.), Paris, Librairie Félix-Lacan.

Thomas, L.-V. 1985. *Rites de mort : Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.