

---

# Existe-t-il une version du transhumanisme compatible avec le christianisme ?

La question de la mort

Mémoire réalisé par  
**Erwin De Wolf**

Promoteur  
**Benoît Bourgine**

Lecteurs  
**Philippe Cornu**  
**Olivier Riaudel**

Année académique 2022-2023

**Master en Théologie, à finalité dogmatique**

---

## Remerciements

Bien évidemment, je tiens à remercier avant tout mon directeur de mémoire Benoît Bourguine qui m'a guidé tout au long de l'élaboration de ce mémoire avec ses conseils pertinents et directs. Il a en particulier canalisé ma curiosité qui tendait trop facilement à déborder du sujet.

J'en profite également pour remercier l'ensemble du corps professoral de la faculté de théologie de Louvain-la-Neuve qui m'a formé au courant de ces deux années très fertiles de maîtrise en théologie à Louvain-la-Neuve.

Merci à mon épouse Brigitte, à l'aube de nos 50 ans de mariage, pour la patience avec son mari étudiant pendant ces sept années d'études.

Merci également à mes amis de longue date, Anne Mikolajczak et Jean-Louis Renchon pour la relecture diligente et attentive de ce mémoire.

Le 10 mai 2023

## EXISTE-T-IL UNE VERSION DU TRANSHUMANISME COMPATIBLE AVEC LE CHRISTIANISME? LA QUESTION DE LA MORT.

« Au contraire... (soyez) toujours prêt à la défense contre quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous » (1P 3,15).

### 1. INTRODUCTION

#### *1.1. Incompatibilité ou non entre le transhumanisme et le christianisme*

La plupart des théologiens estiment qu'il y a incompatibilité entre le transhumanisme et le christianisme. En particulier, le transhumanisme serait inconciliable avec l'anthropologie chrétienne. Néanmoins plusieurs théologiens anglophones de différentes Églises chrétiennes affirment qu'il y a des similarités notables entre le christianisme et le transhumanisme. Dix théologiens anglophones et deux scientifiques ont contribué à *Transhumanism and Transcendence*<sup>1</sup>. Le texte de la quatrième de couverture de cet ouvrage collectif mentionne entre autres : « Des théologiens chrétiens admettent que les deux positions ont des arguments valables et que les désirs des transhumanistes, non pas leurs approches technologiques, ont de profondes affinités avec la foi catholique »<sup>2</sup>. Ce sont des affirmations pour le moins interpellantes.

#### *1.2. Circonscrire la terminologie, choisir des clés de lecture*

Dans un premier temps, il s'agira de circonscrire la terminologie et de choisir des clés de lecture. En effet, le transhumanisme est relativement jeune, mais il s'agit au dire de certains auteurs d'une nébuleuse ou constellation de mouvements. De quelle définition partir ? S'agit-il d'un transhumanisme immanent ou transcendant ? Que comprendre par transcendance ? Quelle est l'anthropologie retenue par les uns et les autres ?

##### 1.2.1. Quelle définition retenir pour le transhumanisme ?

Le courant transhumaniste est né dans les années 1980-1990 dans le monde anglo-saxon avec le développement des « technosciences » que l'on peut à mon avis résumer avec l'acronyme NBIC (Nanotechnology, Biotechnology, Information technology and Cognitive sciences). En d'autres mots, il s'agit de « *convergent technologies for improving human performance* ».

---

<sup>1</sup> R. COLE-TURNER (éds.), *Transhumanism and transcendence: Christian hope in an age of technological enhancement*, Washington, D.C, Georgetown University Press, 2011.

<sup>2</sup> *Ibid.* « Christian theologians recognize truth on both sides of the argument, pointing out how the yearnings of transhumanists—if not their technological methods find deep affinities in Christian belief ».

Dans la pratique, le transhumanisme se compose d'une constellation de tendances différentes. On peut parler d'une famille de pensées. Néanmoins Franck Damour et David Doat<sup>3</sup> considèrent que les éléments suivants unissent les diverses tendances du transhumanisme :

-le *longétivisme* avec à terme la fin de la sénescence naturelle,

-un *esprit de liberté* avec un *minimalisme moral* se limitant à ne pas causer de tort à autrui,

-la *technophilie* : un pragmatisme technoscientifique (est vrai ce qui marche) allié à un souci d'immédiateté,

-la *liberté morphologique* : le droit de disposer et de modifier son corps à l'envie grâce aux ressources des sciences et des techniques,

-une vision de la *perfectibilité humaine* qui est centrée sur l'individu,

-une *certaine vision naturaliste de l'Histoire*, qui dépasse l'anthropocentrisme. L'humanité n'est qu'une forme naturelle et transitoire si elle ne parvient pas à s'améliorer et à contrôler l'essor de vies intelligentes supérieures, qu'elles soient naturelles ou artificielles.

À titre d'exemple pour les transhumanistes, la liberté morphologique va loin. Le philosophe suédois Sandberg traite la question suivante : *Why we not just want it but need it?*<sup>4</sup>. Cette affirmation cadre avec un paradigme qui prône l'absolue disposition de son propre corps. Le corps est réduit à un objet ou moyen d'expérience. Pour certains, il ne s'agit même plus de liberté, mais bien plus du devoir moral d'améliorer de façon continue son corps. L'*enhancement* de l'objet corps doit être continu et sans limites. Cela s'inscrit dans un mouvement plus large de *my body, my choice*.

L'ouvrage *The Transhumanist Reader* édité par More et Vita-More<sup>5</sup> est un compendium de plusieurs auteurs marquants du transhumanisme. Cette œuvre collective de 460 pages est très bien documentée. L'annexe 1 reprend le manifeste du transhumanisme résultant de cet ouvrage. Je me contente à ce stade d'une citation de Damien Broderick tirée de la publication en question et qui est en lien direct avec la problématique de ce travail :

---

<sup>3</sup> F. DAMOUR, D. DOAT, *Transhumanisme, quel avenir pour l'humanité*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2021, p. 52- 54.

<sup>4</sup> M. MORE, N. VITA-MORE (éds.), *The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*, Chichester, West Sussex, UK, Wiley-Blackwell, 2013, p.56-63.

<sup>5</sup> M. MORE, N. VITA-MORE (éds.), *The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*, op. cit.

« Le véritable but du transhumanisme est de faire échec à la sénescence et à la mort »<sup>6</sup>. La mort biologique n'est plus inexorable et la vieillesse est une pathologie curable. L'ambition des transhumanistes va loin. Nick Bostrom, qui est à la base des textes fondateurs transhumanistes, affirme entre autres que le téléchargement des données du cerveau dans un ordinateur ou *uploading*, la félicité perpétuelle par modification chimique (*paradise engineering*) et la colonisation de l'espace font partie de la sphère d'intérêt des transhumanistes<sup>7</sup>.

Le transhumanisme est un phénomène essentiellement occidental. En effet la culture occidentale est marquée par une aspiration à dépasser ou transcender les vulnérabilités humaines. La mort serait alors une contrainte qui empêche la liberté de l'homme. En Occident ce phénomène est encore plus marqué dans les pays anglophones qui sont à la pointe de la technologie. En revanche, dans les pays bouddhistes et/ou hindouistes, la mort n'est pas un ennemi à abattre. En effet, là où il y a une forme de réincarnation, la mort peut être considérée comme un passage. Celle-ci fait donc partie d'un cycle de vie.

### 1.2.2. Définir quelques mots clés en relation avec le transhumanisme

*Le transhumanisme est-il un humanisme ?* est le titre d'un ouvrage de Gilbert Hottois<sup>8</sup>. Pour traiter convenablement cette question, il faudrait analyser le transhumanisme dans une perspective historique du développement des idées en Occident. Pour certains, il faut remonter au-delà du siècle des Lumières, si pas à la Renaissance. Cela dépasse bien évidemment le cadre de ce travail. Hottois, professeur émérite à l'ULB, conclut :

« Le transhumanisme, c'est l'humanisme, religieux et laïque, assimilant les révolutions technoscientifiques échues et la R&D à venir, capable d'affronter le temps indéfiniment long de l'Évolution et pas simplement la temporalité finalisée de l'Histoire, c'est un humanisme apte à s'étendre, à se diversifier et à s'enrichir indéfiniment »<sup>9</sup>.

Le transhumanisme veut sortir de l'humanisme ou pour le moins le dépasser en refusant ses propres limites.

*Extropie* est un néologisme forgé par Max More aux États-Unis pour promouvoir le développement humain comme contraire à l'entropie (déperdition d'énergie). Il s'agit donc de rechercher une autotransformation incessante avec une technologie intelligente qui est appelée à exploser. Max More affirme : « Les transhumanistes ne sont pas à la recherche

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 434, « The true goal of transhumanism is the defeat of aging and death. It is a Promethean ambition but increasingly we see steps in that direction ».

<sup>7</sup> *Qu'est-ce que le Transhumanisme ?*, [En ligne], <<https://iatranshumanisme.com/quest-ce-que-le-transhumanisme-version-3-2/>>, (Consulté le 9 août 2022).

<sup>8</sup> G. HOTTOIS, *Le transhumanisme est-il un humanisme?* (L'Académie en poche, 47), Bruxelles, Belgique, Académie royale de Belgique, 2014.

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 76.

d'une utopie, mais bien du progrès perpétuel qui est un mouvement sans fin vers ce but lointain qu'est l'extropie »<sup>10</sup>. Les transhumanistes sont ainsi parfois appelés extropiens.

Le *posthumanisme* vise le plus qu'humain, le transhumanisme n'étant qu'une étape intermédiaire. Selon une des grandes figures du transhumanisme, Ray Kurzweil, il y a : « imminence de la réalisation d'une intelligence non biologique qui rendra obsolète notre intelligence tout humaine et qui nous subordonnera (ou nous asservira) un peu plus aux machines que notre génie ne pourra plus contrôler »<sup>11</sup>.

*Cyborg* : désigne l'organisme (*org*) cybernétique (*cyb*) soit un corps biologique augmenté par des mécanismes d'autorégulation. La cybernétique est la science du contrôle de l'information et de la communication chez les hommes et les machines. Par le biais d'une fusion humain/machine, nous pourrions prolonger indéfiniment la durée de la vie humaine.

La *singularité technologique* évoque le moment où l'évolution exponentielle de la technologie dépassera les capacités de contrôle de l'être humain lui-même<sup>12</sup>. *The singularity is near: when humans transcend biology* de Ray Kurzweil<sup>13</sup> est l'ouvrage phare en la matière. Kurzweil est également le fondateur de la Singularity University.

### 1.2.3. Un transhumanisme immanent ou transcendant ?

Il y aura lieu dans le corps de ce travail de bien vérifier si chrétiens et transhumanistes ont la même conception de la transcendance. En effet certains transhumanistes prétendent à une forme de transcendance. C'est le cas de Ray Kurzweil dont je citerai la position dans la section que j'ai intitulé 4.4. Rahner, l'expérience transcendantale et la transcendance transhumaniste. Cette transcendance indique-t-elle une cause extérieure et supérieure ? Sinon il s'agit d'immanence qui a son principe en soi-même. La question est même un peu plus complexe dans la mesure où certains transhumanistes vont essayer de distinguer une transcendance « interne » d'une transcendance « externe ». Ce sera le sujet de la section 3.2.3 consacrée au chapitre *Transcendance, Technological Enhancement, and Christian Theology* de Gerald McKenny, professeur de théologie à la University of Notre-Dame.

### 1.2.4. Quelle anthropologie ?

Après avoir défini ma question principale, j'entendais choisir un angle d'attaque. J'avais imaginé prendre le thème du corps humain pour évaluer les deux points de vue. Il

<sup>10</sup> M. MORE, N. VITA-MORE (éds), *The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*, Chichester, p. 14, « Transhumanists seek not utopia, but perpetual progress—a never-ending movement toward the ever-distant goal of extropia

<sup>11</sup> J.-M. BESNIER, « Le posthumanisme ou la fatigue d'être libre », dans *La pensée de midi*, t. 30, Marseille, Actes sud, n° 1, 2010, p. 75-80, DOI : 10.3917/lpm.030.0075.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 120.

<sup>13</sup> R. KURZWEIL, *The Singularity is Near: when humans transcend biology*, New York, Viking, 2005.

s'est avéré que le thème est très large et difficile à contenir. Un exemple : le transhumanisme prône l'amélioration ou « *enhancement* » continue du corps humain qui peut être opposée à la réparation du corps humain. Mais pour le dire en bon français où est le « *cut-off* » ? De nombreux ouvrages généraux sur le sujet du transhumanisme passent un temps considérable à situer la ligne de démarcation entre ces deux perceptions. En ce qui me concerne, cela me semble un peu vouloir fixer une cible mouvante. Le théologien américain Mc Kenny a affirmé que faire la distinction entre thérapie et amélioration/*enhancement* est notoirement difficile.<sup>14</sup>

#### 1.2.5. Comment resserrer le sujet ?

Début 2022, j'ai découvert deux ouvrages de Jünger, dont *La mort* cité précédemment. Certains transhumanistes annoncent « la mort de la mort ». Par conséquent, le sens de la mort n'est-il pas une question essentielle ? Le sujet de la mort en tant que tel est d'ailleurs souvent soigneusement évacué dans de nombreux ouvrages généraux sur le transhumanisme. Je prends pour exemple l'ouvrage d'introduction au transhumanisme « *La révolution transhumaniste* » de Luc Ferry<sup>15</sup>. Je passe les pages sur les conséquences de la vie sans fin qui peut être un cauchemar ou un paradis. En revanche, en ce qui concerne les considérations morales, métaphysiques et religieuses relatives à la mort, Ferry y consacre tout juste deux paragraphes<sup>16</sup>.

Notre société occidentale actuelle a largement rejeté la mort et préfère l'ignorer. Le sujet est tabou. Ne nous moquons donc pas trop vite des théories transhumanistes. En effet, toute notre société contemporaine occidentale est orientée vers la maîtrise de la mort : euthanasie, suicide assisté, etc. La mort se construit, mais surtout elle doit être maîtrisée et pour les transhumanistes elle doit être éliminée.

Étonnamment, les théologiens anglo-saxons que nous allons parcourir approchent, dans une grande majorité la question du sens de la mort par le biais du sens donné à la technologie pour vaincre la sénescence ou la mort. C'est évidemment un choix très orienté. Nous faisons l'hypothèse que c'est probablement afin d'avoir un terrain de discussion avec les transhumanistes.

---

<sup>14</sup> R. COLE-TURNER (éd.), *Transhumanism and transcendence: Christian hope in an age of technological enhancement*, op. cit. p. 182.

<sup>15</sup> L. FERRY, *La révolution transhumaniste: comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris, Plon, 2016.

<sup>16</sup> *Ibid.* pp. 133-134.

### 1.2.6. Quelle mort ? Amortalité ou immortalité ?

Le mot « mort » est loin d'être univoque. Il faudra donc s'entendre sur la signification de la mort. Parmi les êtres vivants, l'homme est le seul à savoir qu'il va mourir. Mais en réalité nous ne connaissons que la mort de l'autre et rien de notre propre mort. En effet, d'un point de vue métaphysique, il nous est impossible de faire « rapport » sur l'événement de notre propre mort. D'ailleurs de quel support physique puis-je disposer pour parler de l'événement de ma mort ? Pour moi ce ne sera pas un évènement, mais bien pour mes proches, je l'espère du moins. Ma mort se résumera-t-elle alors à une nécessité inéluctable ?

Notre civilisation occidentale contemporaine, au contraire des sociétés traditionnelles, a pris ses distances vis-à-vis de la mort. Cela ne facilite certainement pas la démarche tendant à s'interroger sur sa propre mort. En effet on meurt souvent seul, la mort est ainsi devenue obscène dans le sens de « en-dehors de la scène » ou *off stage* en anglais. Si je ne puis avoir une appréhension directe de ma propre mort, cela ne m'empêche nullement de parler du sens ou non-sens de ma mort.

Michel de Montaigne écrivait : « Ce n'est pas la mort que je crains, mais de mourir ». Cette citation nous permet de faire une distinction importante entre le processus de mourir, soit l'agonie, et l'issue fatale. Le verbe mourir est intransitif, mais Bossuet parle bien de « la reine qui se meurt ». En effet il donne au verbe mourir une connotation de gérondif : la reine est en train de mourir, elle est à l'agonie.

La mort biologique est-elle alors un passage d'un état à l'autre ? Cela présupposerait que nous restions dans notre espace-temps et que nous acceptions une forme de continuité. Mourir serait donc toujours un processus. En revanche, « être mort » est un état. C'est à mon avis cette catégorie qu'il y a lieu d'envisager pour comparer christianisme et transhumanisme ? Si le verbe être est transitif, est-ce une action que j'entreprends ? Je ne parle pas de l'événement inéluctable que je puis anticiper par euthanasie ou suicide.

La plupart des analyses francophones du transhumanisme à quelques exceptions près retiennent le terme immortalité. Mais n'y a-t-il pas lieu de faire la distinction entre immortalité et amortalité ? La *Extended Life Forever* correspond à la « mort à la mort », soit une absence de mort, et probablement aucunement à l'immortalité qui a pu être étonnamment assimilée à la vision chrétienne.

Si nous ne pouvons parler de notre expérience de la mort, nous pouvons certainement approfondir le concept de la mort. D'après Kant, il y a effectivement une différence entre « penser » (*denken*) et « connaître » (*erkennen*). Nous pouvons donc penser la mort.

L'ouvrage de Jean Nef, *La mort n'existe pas*<sup>17</sup>, apporte un éclairage fort intéressant sur l'aspect métaphysique, ontologique et même sémantique de la mort. Il approfondit entre autres la double signification du verbe « mourir » et analyse ensuite certains états affectifs liés à l'angoisse de la mort. « Il faut selon Heidegger, privilégier un sentiment, l'angoisse (*Angst* et non *Furcht* : ce n'est pas de la crainte, ou de la peur) »<sup>18</sup>. Nef rejette cette comparaison classique entre la peur (*Furcht*) et l'angoisse (*Angst*) car celle-ci repose sur une confusion catégorielle, entre la peur *de quelque chose* et l'angoisse *devant le néant*. Je souhaite néanmoins retenir cette comparaison en privilégiant le mot *crainte* et non le mot *peur* que Nef voit comme synonymes. En effet, dans un esprit biblique, la crainte de Dieu est totalement différente de la peur de Dieu. « La crainte du Seigneur est gloire et fierté, gaieté et couronne d'allégresse » (Si 1,11). Et la crainte du Seigneur, une crainte révérencielle, est un don qui vient du Seigneur (Si 1,14). C'est pour cette raison que j'introduirai dans la section 2.4 consacrée à Jüngel les binômes angoisse/crainte et espoir/espérance en relation.

### 1.3. Principales articulations de ce travail

Plusieurs « pères » du transhumanisme affirment que l'amélioration (*enhancement*) du corps doit mener à l'élimination de la mort physique. Citons une conférence de Max More sur le thème « The idea of earthly immortality: a new challenge for theology »<sup>19</sup>. Un auteur français titre : *La mort de la mort*<sup>20</sup>. De quelle mort parle-t-on ? Que dit le magistère chrétien ? Jüngel dans son ouvrage *La mort*<sup>21</sup> y a consacré un chapitre également libellé « La mort de la mort ». N'est-ce pas en face de la mort que l'énigme de la condition humaine atteint son sommet (Gaudium et Spes § 18) ?

Dans le corps du mémoire, je commencerai une démarche qui correspond à la *quaestio* médiévale. J'entamerai par le *Videtur quod* ou les objections chrétiennes au transhumanisme. J'examinerai ces objections en approfondissant ce que la théologie fondamentale, biblique et dogmatique peut nous enseigner à propos de l'anthropologie chrétienne et surtout de la mort.

Je n'examinerai pas en détail le transhumanisme du point de vue du salut, du péché ou de l'eschatologie. En revanche, j'apporterai un soin particulier à développer le sens de notre mort et en particulier celui qu'Eberhard Jüngel développe dans deux de ses ouvrages *La*

<sup>17</sup> F. NEF, *La mort n'existe pas: mourir, être mort, ressusciter*, Paris, Les éditions du Cerf, 2021.

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 49-50.

<sup>19</sup> M. MORE, *Max More's Strategic Philosophy: Why Catholics Should Support the Transhumanist Goal of Extended Life*, article publié le 9 septembre 2009, en ligne sur le blog *Max More's Strategic Philosophy* (consulté le 21 avril 2022).

<sup>20</sup> L. ALEXANDRE, *La mort de la mort: comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, JC Lattès, 2011.

<sup>21</sup> E. JÜNGEL, *La mort* (Résonances théologiques), Genève, Labor et fides, 2020.

*Mort*<sup>22</sup> et *Dieu, mystère du monde : fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*<sup>23</sup>. Pour Jünger, notre mort est signe d'espérance et la mort du Christ crucifié éclaire le sens de notre mort.

Ensuite suivra le *Sed contra*. J'approfondirai quelques articles de théologiens essentiellement nord-américains qui sont soit favorables au transhumanisme soit ouverts à une discussion.

Enfin viendra le *Respondeo*.

Dans la conclusion je ferai un bilan et identifierai également les limites de ce travail liées à certaines hypothèses de départ implicites. Faire sauter certaines contraintes pourrait ouvrir une nouvelle réflexion assez vertigineuse.

## 2. LE TRANSHUMANISME EN PORTE-À-FAUX AVEC LE CHRISTIANISME *VIDETUR QUOD*

Pour les transhumanistes la mort n'a aucun sens c'est probablement une forme de nihilisme. La mort doit donc être éliminée ou pour le moins être différée le plus longtemps possible. Les transhumanistes ont décidé de se sauver par leurs propres forces de la mort. Qu'en est-il des chrétiens ?

J'entamerai donc ce chapitre en citant un certain nombre de questions fondamentales que les chrétiens devraient se poser vis-à-vis du transhumanisme pour me focaliser en particulier sur le sens chrétien à donner à la mort. Qu'un chrétien ait la foi et suive l'enseignement de l'église, il n'est pas à l'abri de profondes inquiétudes vis-vis de la mort qui peuvent le laisser désemparé ou même en but au désespoir. Ce fut notamment le cas pour deux auteurs modernes chrétiens : Georges Bernanos et Marie Noël. Quelles réponses les Écritures et le magistère chrétien peuvent-ils apporter ? Eberhard Jünger, un grand théologien protestant décédé en 2019, s'est attaché à éclairer le mystère et le sens de la mort du Christ crucifié. S'agira-t-il d'espoir ou d'espérance ? La théologie du 20<sup>e</sup> siècle a-t-elle identifié de nouveaux accents à propos du sens à donner à la mort ?

### 2.1. Une théologie de la mort ?

Des questions justes et raisonnables : *Intellectus quaerens fidem*.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> E. JÜNGER, *Dieu, mystère du monde: fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme* (Cogitatio fidei, 116-117), Paris, Éditions du Cerf, 1983, 3<sup>e</sup> éd. revue.

Le jour de la Pentecôte, Pierre annonce solennellement le kérygme chrétien ou le cœur de la foi chrétienne. Un élément tout à fait clé est que le Christ est mort et ressuscité : « Vous l'avez pris et fait mourir... mais Dieu l'a ressuscité » (Ac 2,23-24). Puisque le Christ a vaincu la mort par sa résurrection, il serait normal d'aborder la mort du point de vue de la résurrection. J'ai néanmoins choisi de privilégier le point de vue de la mort du Christ pour aborder le sens de notre mort.

Il serait également tout à fait légitime et important d'examiner le transhumanisme du point de vue de la perspective eschatologique. Notons que plusieurs transhumanistes se réfèrent à Teilhard de Chardin. Le renversement métaphysique/téléologique proposé par Teilhard selon lequel l'essence des êtres se situe non pas à l'origine, mais à l'accomplissement de toute chose, a été repris par un certain nombre de théologiens contemporains dans le monde catholique ou protestant. Je serais donc amené à prendre un point de vue eschatologique ou du salut, ce que je ne souhaite pas faire dans ce mémoire. Par contre, il me semble que dans notre société, la technologie a englouti l'eschatologie, en d'autres mots, l'au-delà se retrouverait ici-bas. Dans ce cas, on touche au débat immanence ou transcendance que je traiterai plus loin.

Posons des questions essentielles, fondamentales si pas existentielles ou cruciales. Certaines ont déjà été évoquées :

-Y'a-t-il des limites qui ne sont pas de l'ordre du quantifiable ?

-Peut-on prétendre à toute liberté morphologique ? Puis-je me construire moi-même en exclusivité pour moi-même ?

-L'existence est-elle exclusivement autoréférentielle ? Peut-on nier l'altérité qui est constitutive de la personne ?

-Peut-on éliminer le corps physique ? Séparer corps, âme et esprit ?

-Peut-on réduire la réalité à la matière du monde ?

-S'agit-il d'une anthropologie immanente ou transcendante ?

-Le chrétien peut-il se contenter de l'espoir et faire fi de l'espérance chrétienne théologique ?

C'est en me focalisant sur le sens de la mort que j'essaierai de donner des éléments de réponse à certaines des questions susmentionnées. Nous verrons dans la section suivante que ce n'est qu'au 2<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ qu'apparaît dans l'Ancien Testament l'idée d'un

au-delà auprès de Dieu. Dans un certain sens, Abraham et ses descendants croyaient « sans plus », sans la rétribution de l'au-delà.

Pouvons-nous nous contenter de dire à propos de la mort : c'est notre destin (inévitabile, car je subis le destin). Ou bien il y-t-il lieu de situer notre mort en s'interrogeant sur notre destinée ? Et puis-je choisir ma destinée ou la refuser ? Pour les transhumanistes nous avons le devoir de ne point subir ce destin de la mort.

Notre destinée ouvre-t-elle à l'éternité ? Dans ce cas, je devrais considérer trois catégories pour appréhender la mort : l'amortalité, l'immortalité et l'éternité. Et dans la veine de Kant, je devrais non seulement poser la question : « Que puis-je espérer ? », mais aussi examiner s'il s'agit d'espoir ou d'espérance. Gesché fait la différence suivante : « L'immortalité, au fond, relève d'une notion philosophique et anthropologique (le thème de l'âme immortelle) ; l'éternité, d'une notion théologique (la résurrection à la vie auprès de Dieu) »<sup>24</sup>. Peut-être peut-on associer amortalité et transhumanisme, immortalité et la philosophie grecque, éternité et christianisme ? Et si finalement le désespoir et l'effroi devant la mort que certains auteurs chrétiens éprouvent, pavaient peut-être le chemin de l'espérance ?

Plusieurs théologiens contemporains ont contribué à développer une théologie de la mort. Karl Rahner n'en est pas le moindre avec son ouvrage *Zur Theologie des Todes*<sup>25</sup>. Pour Rahner ce qui confère à la mort du Christ son caractère unique, c'est : « qu'elle manifeste, non plus le péché, mais la grâce, non le vide de l'homme, mais l'avènement de la plénitude de Dieu, non la mort, mais la vie, non la damnation, mais la venue du royaume de Dieu »<sup>26</sup>. Et pour le chrétien : « La foi, l'espérance et l'amour trouvent dans la mort leur suprême achèvement, dans cette mort qui paraît bien être ténèbre absolue, désespoir et froid mortel »<sup>27</sup>. Si le chrétien avance vers cette mort il peut dire que sa mort est transformée en répétant les paroles du Christ sur la croix « entre tes mains je remets mon esprit ».

Penser théologiquement la mort doit permettre de faire la différence entre la mort du pécheur et la mort du juste. Quelle est la signification profonde de la mort, qui est pour un chrétien accomplissement de la liberté, là où elle apparaît comme destructrice en mettant un terme à l'accomplissement de notre existence terrestre ? Et c'est bien contre cette dernière interprétation que les transhumanistes vont se battre.

<sup>24</sup> A. GESCHE, *La destinée* (Dieu pour penser, 5), Paris, Cerf, 1995.

<sup>25</sup> K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1958.

<sup>26</sup> K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966, p.81.

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 81.

Pour ce travail, j'aurais certes pu envisager d'analyser Rahner. Il aurait alors fallu examiner plus en avant la mort comme conséquence du péché. C'est une partie essentielle du développement de Rahner, ce qui est un point de vue que je n'ai pas voulu privilégier. Certes Rahner consacre quelques pages au thème de notre mort sous *l'intitulé La mort du chrétien est mort avec le Christ*<sup>28</sup>. Jüngel par contre, y consacre un développement bien plus important que j'analyserai en détail à la section 2.4.

Je serai néanmoins amené à revenir à Rahner sur un point bien précis en réponse à un théologien anglo-saxon à la section 4.4. « Rahner, l'expérience transcendantale et la transcendance transhumaniste ».

## 2.2. La mort dans la Bible

Il peut paraître étrange de commencer à analyser la mort dans les Écritures en se référant à la création de l'homme dans la Genèse. Il y a là deux raisons importantes. D'une part, plusieurs théologiens anglo-saxons que j'analyserai plus loin interprètent le terme « co-créateur » d'une façon assez flexible jusqu'à être l'égal de Dieu. Les transhumanistes d'une certaine façon sont leur propre dieu. D'autre part, il y a la destinée de l'homme qui donne un sens à la mort.

Gn 2 nous présente l'homme comme créature de Dieu. « C'est la "relation" première et fondamentale qui donne valeur au fait que l'être humain est fait de "poussière", et qu'il est rendu vivant par le "souffle" divin »<sup>29</sup>. En effet, Dieu pose deux gestes (verbes créatifs) envers l'humain, d'une part « modeler » (Gn 2,7 a) et d'autre part « insuffler » (Gn 2, 7 b). Le façonnage ou modelage au départ de la poussière est souvent associé à la fragilité, la finitude et la mort (Gn 3,19). Et « insuffler une haleine de vie afin qu'il devienne un être vivant » nous indique une qualité spécifique de la nature humaine. Certes, l'homme est un être vivant différent de toutes les autres créatures (Gn 2,7). Il a été « créé à son image, comme sa ressemblance (de Dieu) » (Gn 1,26). Il est différent des animaux, créés « chacun selon leur espèce » (Gn 1,25).

Ce n'est qu'au courant du II<sup>e</sup> avant J.-C. que la bible nous parle de façon explicite de la résurrection (Daniel et le 2<sup>e</sup> livre des Maccabées). Au temps de Jésus, les Sadducéens nient la résurrection et le fait qu'il existe une vie quelconque après la mort. Par contre, les Pharisiens croient en la résurrection des morts (Ac 23,7-8) et une partie d'entre eux croient à une rétribution ou un châtement sur base individuelle.

---

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 76-82.

<sup>29</sup> P. DEBERGE, « *Qu'est-ce que l'homme ?* » : un itinéraire d'anthropologie biblique, Paris, les Éditions du Cerf, 2020. p. 23.

Avec l'accomplissement du Nouveau Testament, le Christ vient et, par sa mort, triomphe de la mort même. En effet : « Et il est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (2 Cor 5,15). Et c'est par le Christ homme que vient aussi la résurrection des morts (1 Cor 15,21°).

### 2.3. *Le magistère romain à propos du paradigme technocratique*

Bien que les écrits pontificaux ne font nullement référence au transhumanisme, certains enseignements pourraient clairement s'appliquer au transhumanisme.

L'homme est irréductible à la seule matière (*Gaudium et Spes* § 11), car Dieu l'a créé en vue d'une fin bienheureuse (*G&S* § 2). Lorsque l'homme a perdu le salut par sa faute, c'est le Christ ressuscité qui libère l'homme de la mort par sa propre mort.

La fermeture à la transcendance entraîne l'homme à mettre tous ses espoirs en l'agir technique pur (*G&S* § 74). En d'autres mots, la raison sans foi le mène à se perdre dans l'illusion de sa toute-puissance. Cet aspect n'a pas échappé au pape François quand celui-ci dénonce le paradigme technocratique homogène et unidimensionnel qui est le signe du réductionnisme qui affecte la vie humaine et la société dans toutes ses dimensions (*Laudatio Si'* § 106 et § 107). Il s'agit bien d'un rêve prométhéen et d'un culte du pouvoir humain sans limites, soit une grande démesure anthropocentrique.

*Gaudete et Exultate* en 2018 met en garde les chrétiens qui cherchent à se justifier devant Dieu par leurs propres forces, par leurs propres capacités et par l'adoration de la volonté humaine. Cela se traduit par une autosatisfaction égocentrique et élitiste dépourvue de l'amour vrai (§ 57). Ne serait-ce pas d'application pour les transhumanistes ? Pour les chrétiens la résurrection du Christ a pour but notre « justification » (Rm 4,25).

### 2.4. *La question de la mort, selon Jünger*

Le choix de Jünger peut prêter le flanc à des critiques. En effet, Vincent Holzer se demande si finalement il est possible et décent de donner à la *theologia crucis* un statut épistémologique<sup>30</sup>. Certes la démarche classique partirait de la résurrection vers la mort. Peut-on néanmoins, avec Jünger, faire une démarche inverse : traverser la mort et en examiner l'énigme au travers de la crucifixion du Christ ? Nous en faisons l'hypothèse.

---

<sup>30</sup> V. HOLZER, « Theologia Crucis et doctrine trinitaire lecture critique de la Vollendete Religion de G.W.F. Hegel dans le contexte de la théologie contemporaine de la croix », dans *Revue des sciences religieuses*, Revue des sciences religieuses, n° 86/3, 15 juillet 2012, p. 257-284, DOI : 10.4000/rsr.1465.

#### 2.4.1. *La Mort*<sup>31</sup> et l'énigme de la mort ou une exploration philosophique

Jünger adopte une approche assez classique pour cette première partie et parcourt comme nous l'avons fait plus haut les thèmes suivants : sa propre mort et la mort de l'autre. Examinons si Jünger développe des accents particuliers.

Il insiste sur le fait que, tout comme Dieu, la mort est indéfinissable et que vouloir définir la mort c'est faire acte de pouvoir. Pour autant la vie de l'homme se rapporte à la mort. L'homme se comprend comme un être qui a du temps qui est compté. La mort se nourrit de la vie.

Après avoir consacré une section à la dimension biologique de la mort, Jünger examine pourquoi il y a lieu de développer une réponse théologique qui engage (*Verbindlichkeit* du verbe *binden* lier). Son étude se veut *théologique*. Jünger affirme que la dogmatique chrétienne présente une prescriptivité (*Verbindlichkeit*) d'un genre particulier, qui ne peut être que *l'engagement de la foi*<sup>32</sup> (*Verbindlichkeit des Glaubens*)<sup>33</sup>. Rien n'engage davantage que la foi en Dieu. Jünger développe le fait que la prescriptivité d'une vraie foi est une certitude libérant aussi bien de l'incertitude (*Ungewissheit*) que des faux engagements (*Bindungen befreiende Gewissheit*). La foi nous rend certains (*gewiss*) de la liberté. Elle s'impose aux consciences (*Gewissen*) en les libérant. La cause de la foi est Dieu et l'on ne peut être certain de Dieu que si l'on est un homme libéré. Si la question de la mort ne trouve pas de réponse qui *libère*, alors il n'y a pas de réponse prescriptive *de la foi* à cette question<sup>34</sup> <sup>35</sup>. Jünger résume que la foi chrétienne dans son ensemble est comme une réponse à la question de la mort et que l'homme ne peut être laissé sans réponse prescriptive au sujet de la mort.

L'homme (*Mensch*) ne se conçoit pas sans son semblable (*Mitmensch*). À la *vita communis* correspond la *mors publica*<sup>36</sup>. La mort humaine est tout autant que la vie humaine un fait *social*. La mort de l'autre, surtout s'il s'agit d'un proche, signifie une perte de possibilité de son propre « exister ». Malheureusement notre société a refoulé la mort et il s'en suit une absence de point de vue sur la mort. Le chrétien, lui, vit de l'espérance de la résurrection des morts. Mais l'homme moderne peine à croire à une survie et à une victoire sur la mort. Pour Jünger, il sera important non pas d'exiger la foi, mais de la rendre possible.

---

<sup>31</sup> E. JÜNGEL, *La mort, op. cit.*

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 66.

<sup>33</sup> E. JÜNGEL, *Tod* (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 339), Gütersloh, Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1985, 3. Aufl., 13.-17. Tsd, p. 39.

<sup>34</sup> E. JÜNGEL, *La mort, op. cit.* p. 67-68.

<sup>35</sup> E. JÜNGEL, *Tod, op. cit.* p. 40.

<sup>36</sup> E. JÜNGEL, *La mort, op. cit.* p. 71-72.

La seule chose que l'on puisse dire est que la foi chrétienne vit de la *résurrection du Christ*. « Mais que cette résurrection de l'*Un* soit censée fonder en raison le phénomène *général* de la résurrection, voilà un objet de scandale »<sup>37</sup>. D'un point de vue théologique, selon Jünger, il est décisif que dans la rencontre avec la mort de Jésus-Christ on parvienne à un nouveau point de vue sur le fait de la mort.

La troisième section du chapitre sur l'énigme de la mort de Jünger est consacrée à l'héritage de Socrate et à l'immortalité de l'âme. Jünger remarque que dans le *Phédon*, la mort par laquelle l'âme se libère du corps est libération pour l'homme. Mais ne perdons pas de vue que l'homme est pensé ici à partir de l'essence de la connaissance. La mort, en tant qu'elle sépare l'âme du corps, libère l'âme qui fait retour sur elle-même. Pour Jünger la mort n'est pas un objet de connaissance parmi d'autres, mais bien le véritable objet de toute connaissance. Il s'agira de se connaître soi-même comme celui qui va et doit mourir. L'insertion de la mort dans le domaine de la connaissance comme purification et amplification du moi limite la mort à un événement positif dans le contexte de l'être. Le poison mortel de Socrate est finalement un remède permettant la guérison. Or Jésus a crié : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mt 27,46). Remarquons à ce propos qu'il s'agit d'une reprise exacte du Ps 22,2. Il n'est donc pas étonnant que pour Jünger, déplatoniser le christianisme soit un devoir théologique. Cette approche théologique tentera certes d'ôter à la mort son caractère énigmatique, mais ce sera dans le but de nous introduire au mystère de la mort.

Il est intéressant de noter qu'à trois reprises, Jünger part de questions philosophiques pour très rapidement expliquer en quoi ces questions et leurs réponses nécessitent une approche théologique. L'on peut même se demander si le questionnement philosophique est important pour Jünger. Son but semble être de passer au plus vite au développement d'une théologie de la mort.

#### 2.4.2. *La Mort* et le mystère de la mort ou une exploration théologique

Jünger entame ensuite une partie explicitant le sens biblique de la mort du pécheur que j'ai déjà approché d'une manière générale plus haut. Je me contenterai de mettre en exergue certains aspects spécifiques. Pour Jünger, l'homme ne peut être en lui, sans être dans le même temps « hors de lui », c'est-à-dire en Dieu. L'homme est soustrait (*entzogen*) à lui-même, ce qui indique qu'il ne peut *vivre qu'en référence à*. Il ne peut se référer à lui-même sans être toujours référé (*bezogen*) à Dieu<sup>38</sup>. Vivre dans l'Ancien Testament signifie avant tout *avoir*

---

<sup>37</sup> *Ibid.* p. 87.

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 126-127.

*un rapport* à Dieu et ensuite à son prochain et à soi-même. Vouloir troubler ou détruire ce rapport est qualifié par l'Ancien Testament de péché. « *La mort est dès lors le résultat de cette propension au défaut de rapport* »<sup>39</sup>. La mort détruit les rapports, elle rompt les relations qui seules permettent à la vie de s'accomplir.

Quel lien y a-t-il entre notre mort et la résurrection du Christ ? Dans un esprit paulinien, *et la vie et la mort* sont déterminés par le Christ de sorte que ni la mort ni la vie ne peuvent nous séparer de l'amour de Dieu, présent en Jésus-Christ<sup>40</sup>. Jüngel résume :

« Cette vie, dont le propriétaire est Jésus-Christ, se distingue visiblement de la vie de tous les hommes en ce sens que la vie de tous les hommes *conduit à la mort*, alors que la vie de Jésus-Christ *sort de la mort*. Et dans la mesure où Jésus-Christ donne part à sa vie à ceux qui veulent faire partie de lui, ceux-ci sortent aussi de la mort, bien qu'ils doivent encore mourir. Mais le mourir qui les attend encore est si différent de la mort à laquelle la vie humaine conduit qu'il ne fait plus concurrence à la vie »<sup>41</sup>.

Voilà qui clarifie Saint-Jean : « Moi, je suis la résurrection. Qui croit en moi, même s'il meurt, vivra et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais » (Jn 11,25-26). Le pouvoir de liberté que l'homme mobilise contre lui-même a comme conséquence la mort maléfique. Jüngel nous rappelle ensuite que le concept biblique de création englobe tout à fait *et le commencement et la fin* de la créature. Il appelle la fin de la vie libérée de la mort maléfique, *mort naturelle*, au sens de la fin d'une existence d'homme, cette fin faisant partie de la nature de l'homme<sup>42</sup>.

Interroger la mort, c'est questionner la vie. Dans quelle mesure la mort de Jésus-Christ détermine-t-elle la vie des chrétiens ? Et que signifie la mort de Jésus au regard de la mort dont un chacun doit mourir<sup>43</sup>? Le fait que Dieu ressuscite Jésus est l'évènement qui fait apparaître la mort de Jésus comme infiniment importante. Jüngel s'appuie sur la théologie paulinienne qu'il considère certainement comme une théologie de la croix — le ressuscité est le crucifié — à l'inverse des Actes des apôtres. La mort de Jésus est le facteur décisif de la naissance de la foi chrétienne. « Jésus fut un *annonciateur* du règne de Dieu. Il n'est devenu *l'annoncé* qu'une fois qu'il n'a plus été là. »<sup>44</sup>. La thèse que Jüngel défend est la suivante : non seulement la croyance selon laquelle Dieu s'est fait homme est née *après* la mort de Jésus, mais elle a trouvé son fondement *dans* la mort de Jésus et n'a été reliée qu'*a posteriori* à la naissance de Jésus<sup>45</sup>. C'est en Jésus mort que Dieu a privé la mort de son pouvoir, a révélé sa gloire et fait naître un nouveau rapport de Dieu à l'homme. Dieu a

---

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 151.

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 159.

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 161.

<sup>42</sup> *Ibid.* p. 172.

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 179.

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 192.

<sup>45</sup> *Ibid.* p. 193.

réconcilié le monde avec lui ! Le développement plus en profondeur de cette thèse dépasserait l'objet de ce mémoire.

Jüngel clôture son ouvrage avec un chapitre intitulé « La mort de la mort ». Il ne s'agit pas de vaincre la mort dans l'esprit transhumaniste. Je rappelle le titre de l'ouvrage du Dr Alexandre<sup>46</sup> qui est identique à celui de Jüngel. En effet, il développe le concept de la mort comme immortalisation de la vie vécue. Il rappelle en premier lieu la compréhension bidimensionnelle de la mort. D'une part, il y a le constat relatif à l'essence de la mort : celle-ci est l'évènement du défaut total de rapports à la vie. Le défunt n'est plus que sur le mode de l'avoir été. D'autre part, il y a l'acceptation de l'offre de *victoire sur la mort* remportée par Dieu, participant à la mort de l'homme. La foi accepte cette offre et par le fait d'accepter elle se conçoit comme *espérance*, elle prend un *engagement*. Cette espérance et cet engagement se fondent sur la mort de Jésus-Christ<sup>47</sup>.

Mais que signifie la « mort de la mort » pour la *vie* des chrétiens ? Jüngel part du fait que l'homme est un être temporel qui a une origine et un avenir ; il a du temps et donc une histoire et surtout une histoire future. L'homme qui ne communique pas n'a pas d'histoire et donc pas de temps. Son temps n'est pas une fin en soi, il sert à accomplir son histoire. D'un point de vue théologique, cela signifie que la vie d'un homme n'atteint à sa complétude, ne devient véritablement histoire que s'il est intégré comme un moment de l'histoire de Dieu avec tous les hommes<sup>48</sup>. Même limitée par une fin, la vie humaine a un avenir qui sera après sa fin, un avenir éternel. L'espérance chrétienne en la résurrection ne doit cependant pas masquer le fait que la vie humaine est limitée et que cette espérance chrétienne est toute autre chose que l'espoir d'une continuité ou d'une prolongation infinie, car elle est espérance en Dieu, la participation à la propre vie de Dieu. C'est ainsi que Jüngel affirme que la vie finie se trouve immortalisée dans sa finitude. « Une telle immortalisation de la vie vécue n'est pas un archivage muséal, mais l'évènement d'une *métamorphose* qui rend le *moi* pour toujours *identique* à sa *vie* : la *vie éternelle* »<sup>49</sup>.

La mort rend égaux tous les hommes. Jüngel insiste sur l'aspect positif de cette affirmation. L'homme est rendu juste par la foi et non par les œuvres (Rm 3, 27-28). Ce caractère fondamentalement démocratique de la mort demande à être mis au profit de la société. Ce fondement égalitaire de la mort met fin aux différents rôles sociaux qui ont déterminé la vie des hommes.

---

<sup>46</sup> L. ALEXANDRE, *La mort de la mort*, *op. cit.*

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 211-212.

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 217.

<sup>49</sup> *Ibid.* p. 223-224.

« Si la fin de la vie humaine fait partie de la destinée humaine, si la résurrection d'entre les morts n'est pas la prolongation infinie de la vie, mais la réunion et l'immortalisation de la vie vécue, alors la force réconciliatrice de la mort de Jésus-Christ doit profiter à la vie entre la fin et le début du temps qui lui (à l'homme) est donné »<sup>50</sup>.

Être délivré de la mort veut dire être libéré pour vivre et mourir. Vouloir pratiquer un *ars moriendi* résulte d'une influence païenne. Afin de se confronter à la mort, il y a lieu de se soucier de la vie. Mais remarquons que celui qui serait uniquement à la recherche de lui-même, de son identité, court le risque de ne trouver ni lui-même ni quoi que ce soit d'autre. C'est une fuite, car le temps de vie n'est pas une fin en soi. Dieu seul peut fixer un terme à ce temps. L'homme réconcilié avec Dieu n'a pas besoin de se chercher lui-même en tout. L'essence de la mort reste le défaut de rapports à Dieu. Pour Jünger « ce n'est pas la même chose pour l'homme que d'être limité dans la mort par le néant ou par Dieu »<sup>51</sup>.

Le développement de Jünger sur la vie éternelle est totalement théocentrique. Dieu est notre au-delà. La vie de l'homme se termine à la mort. La mort du Christ restaure notre relation avec Dieu, mais rien n'est dit de notre rôle éventuel dans la relation avec Dieu. La justification est ontologique et n'a pas d'aspects moraux. Jünger s'attache à développer un langage de la mort du Christ et construit ses rapports par le langage verbal. Y a-t-il un rôle pour l'action morale du chrétien ? Jünger considère le péché comme une absence de rapports à Dieu qui ne se manifeste pas ou plus à l'homme. Dans ce cas, à quel point la responsabilité de l'homme est-elle encore engagée par ses actions délibérées ?

Le théologien américain, J.B. Webster, résume fort bien la conviction de Jünger : « Le sens de la mort de l'homme n'est pas en lui-même et dans sa survie, mais au-delà de lui, en Dieu qui est en tout... A cause de ses tentatives perverses de faire de lui-même un absolu, l'homme vit cette limitation comme une menace pour son identité »<sup>52</sup>. Rappelons qu'au moment où Jünger écrit *La Mort* en 1971, l'idée du transhumanisme n'a pas encore fait sa percée.

#### 2.4.3. La mort du Christ signe d'espérance pour notre mort

Il s'agit de mettre en valeur un thème qui est au départ imperceptible, mais qui enfle et grandit quand on analyse plus à fond le chapitre quatre *l'Humanité de Dieu* de l'ouvrage *Dieu Mystère du Monde* de Jünger.

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 231.

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 238.

<sup>52</sup> J.B. WEBSTER, *Eberhard Jünger: An Introduction to his Theology*, Cambridge, Cambridge U.P, 1999, Nachdr. p. 87. «The meaning of a man's death lies not within himself and his survival, but beyond him, in God who is in all... Because of his perverse attempts to make himself absolute, man experiences this limitedness as a threat to his identity ».

Néanmoins avant d'entreprendre ce développement il est important de situer ce chapitre quatre dans l'ouvrage en question afin de mieux saisir l'intérêt qu'il a pour la question de ce mémoire. Il y a tout d'abord le sous-titre de l'ouvrage *Dieu Mystère du Monde* qui est *Fondements de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*. En effet dans l'analyse ultérieure il s'avérera que le transhumanisme est un athéisme matérialiste pur et dur.

Jüngel part d'affirmations athées pour ensuite les renverser non pas par argumentation purement rationnelle mais en allant au centre, à l'essence de notre foi. C'est le cas avec « Dieu est mort » de Nietzsche et l'homme identifié à Dieu de Feuerbach. Pour la mort de l'homme, Jüngel le fait également, mais de manière moins directe.

Le chapitre quatre commence par une réflexion herméneutique préalable sur l'humanité de Dieu : « Ce n'est pas l'identification de l'homme avec Dieu, laquelle mène forcément à remplacer Dieu par l'homme (conçu comme être générique), mais c'est l'identification de Dieu avec l'*unique* homme Jésus *au profit de tous les hommes* que signifie originairement et indéfectiblement le discours sur la mort de Dieu »<sup>53</sup>. Cette affirmation est importante, car celle-ci prend le contre-pied de certains théologiens anglo-saxons que nous citerons plus loin. En effet, certains parmi eux en arrivent à voir dans le terme l'homme « co-créateur » un égal à Dieu. « Dieu est mort » doit donc retrouver son sens christologique pour répondre à la question où est Dieu, soit celui de son unité avec l'homme-qui-passe<sup>54</sup>.

Il y a également lieu de mettre en évidence le fait que l'humanité de Dieu, toute *advenue* qu'elle soit, ne cesse d'être histoire *advenante*<sup>55</sup>. L'être de Dieu continue à *venir*. C'est un thème que Jüngel a repris de Karl Barth et développé dès 1965 dans son ouvrage *Gottes Sein ist im Werden*<sup>56</sup> ou il contredit le Dieu des philosophes. L'être de Dieu est en venir et cet acte de venir est à comprendre comme pro-venance et à-venir<sup>57</sup>. En effet il n'y a pas lieu de confondre « à-venir » avec l'être de Dieu qui serait en devenir dans le sens inachevé. L'accomplissement (*Vollzug*) de la résolution (*Beschluss*) éternelle de Dieu se manifeste dans l'existence temporelle de Dieu en tant qu'homme<sup>58</sup>. Il s'agit d'un mode d'être de Dieu, une détermination d'être pour nous. Étant en venir (*Gott im Kommen*) Dieu peut déborder, créer sans nécessité aucune et son Esprit peut nous donner l'espérance. Jüngel se

<sup>53</sup> E. JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde. op. cit.* tome 2, p. 121.

<sup>54</sup> *Ibid.* tome 2, p. 121.

<sup>55</sup> *Ibid.* tome 2, p. 128-129.

<sup>56</sup> E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden: verantw. Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth; e. Paraphrase*, Tübingen, Mohr, 1998, 4., durchges. Aufl., Nachdr.

<sup>57</sup> E. JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde. op. cit.* tome 2, p. 262-263.

<sup>58</sup> E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden, op. cit.* p. 97.

réfère à saint Paul quand nous serons avec la joie de l'espérance (Rm 12, 12). J'y rajouterai : « Car notre salut est objet d'espérance » (Rm 8, 24)

L'Évangile est comme un discours analogique sur Dieu où Dieu est pensable comme Dieu qui parle (*als Redender*, un gérondif) parce que, et dans la seule mesure où il est humain en lui-même<sup>59</sup>. Il ne s'agit plus simplement d'une parole, mais bien d'un événement parole, un mouvement locuteur. Dieu est dicible (*sagbar*) de par son humanité. L'ancrage christologique de Jüngel se manifeste par le fait que Dieu est passé par la mort au profit de tous. Dieu ne vient pas seulement vers lui-même, il vient aussi vers l'homme en la personne de Jésus-Christ. Quand Dieu va vers la mort, il est plus fort que la mort. En effet dans la mesure où son être est dans le devenir Dieu peut mourir en tant qu'homme sans cesser d'être Dieu<sup>60</sup>. Dans la mort, Dieu vient vers lui-même comme origine et comme but dans la mort de Jésus-Christ. Et c'est en triomphant de la mort qu'il y a pour nous une espérance.

Au début du chapitre quatre, nous retrouvons certains développements qui ont déjà été évoqués dans son ouvrage *La Mort*. Citons ces différents thèmes tels que l'unité de la mort et de la vie au profit de la vie, l'homme qui doit cesser de vouloir se posséder lui-même<sup>61</sup>, le thème de la possession et de la non-possession<sup>62</sup> et comment l'homme se comprend sur l'horizon du temps. Dans la mort, Dieu se manifeste comme le vivant, il remplit la mort de cette plénitude de vie. Dieu est vivant dans la mort du Fils.

Ma thèse à propos de l'espérance devient manifeste et prégnante à la lecture des dernières pages de *Dieu Mystère du Monde*. Je cite : « L'amour qui tranche la question de savoir si l'homme est un être d'espérance... Celui qui se possède lui-même n'espère pas. »<sup>63</sup>. Par contre Jüngel spécifie : « L'espoir (je précise : non l'espérance) peut avoir une fonction d'opium »<sup>64</sup>. Encore une dernière citation utile : « Qui désire être illimité et sans limites veut l'homme comme un être qui se possède lui-même »<sup>65</sup>.

Dans l'esprit de Jüngel, je me permettrai donc de mettre en lumière une suite d'analogies : l'espoir est à l'espérance comme :

la possession de soi est à la dépossession de soi (cf. plus haut),

le refoulement de mes limites est à l'acceptation de mes limites (cf. plus haut),

<sup>59</sup> E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt op. cit.*, p. 394.

<sup>60</sup> E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden, op. cit.* p. VI.

<sup>61</sup> E. JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde. op. cit* tome 2, p. 155.

<sup>62</sup> *Ibid.* tome 2, p. 246-249.

<sup>63</sup> *Ibid.* tome 2, p. 270.

<sup>64</sup> *Ibid.* tome 2, p. 271.

<sup>65</sup> *Ibid.* tome 2, p. 273.

l'avoir est à l'être<sup>66</sup>,  
 la peur est à la crainte (cf. 1.2.6.),  
 se saisir est au dessaisissement de soi.

Ce sont Jünger lui-même et le traducteur (Horst Hombourg) de *Gott als Geheimnis der Welt*<sup>67</sup> qui m'ont mis sur le chemin. En effet, aux pp. 538-539 de la version allemande, le mot *Hoffnung* est utilisé une douzaine de fois. Le traducteur a bien pris soin de distinguer ce qui est espoir ou espérance selon le contexte. En effet, l'allemand et de nombreuses autres langues européennes, y compris le grec ancien, ne permettent pas de faire la distinction que fait le français entre espoir et espérance. Malgré cette difficulté Jünger est explicite quant à la différence. L'espérance est fondée sur la venue de Dieu et est radicalement différente de la fonction thérapeutique de l'espoir sous toutes ces formes<sup>68</sup>.

Dans l'esprit de Jünger et en reprenant largement les définitions d'Emmanuel Durand,<sup>69</sup> je résume : L'*espoir* est la propension humaine à se projeter vers l'obtention d'un bien désiré, non possédé et difficile à obtenir, mais pas impossible à atteindre. Il y a donc une possibilité de l'avoir ou le posséder. L'*espérance* est l'attitude de l'homme qui se tourne/s'ouvre vers la réception de l'action de Dieu. Il s'agit d'un don qui vient d'autrui.

Il reste à mettre en relation l'espérance, la mort du Christ et notre mort. Dans l'ouvrage ci-dessus, *La Mort*, Jünger a largement développé le fait que la mort interroge et donne sens à la vie et que la mort se nourrit de la vie. Dans son ouvrage *Dieu mystère, du monde* Jünger développe l'idée que dans la mort du crucifié, Dieu se manifeste comme le Vivant. Je crois donc pouvoir dire : « Notre mort est espérance de vie », mais avec un double sens : il y a d'une part, la mort du vieil homme (cf. saint Paul, Jünger le cite plusieurs fois) et d'autre part, notre mort physique. C'est dans le même sens que l'on peut également comprendre la discussion que mène Jünger à propos de la fin (*das Ende*) : soit la fin de notre être temporel physique ou sa destinée ultime. Les deux lectures sont valables prises conjointement. Mais il est important de préciser que dans l'esprit de Jünger, cette double interprétation n'est possible que pour autant que nous recevions et acceptions l'espérance, car avec l'espoir seul cette double interprétation est inopérante.

Sous quelles conditions pourrais-je inverser la proposition, c'est-à-dire affirmer : « La Vie c'est la mort » ? J'avoue que c'est un peu interpellant et je rephrase donc ma proposition :

---

<sup>66</sup> *Ibid.* tome 2, p. 276.

<sup>67</sup> E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt: zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, op. cit.

<sup>68</sup> E. JÜNGEL, *La mort*, op. cit. p. 271.

<sup>69</sup> E. DURAND, « Dieu, seule détermination de l'espérance en des situations fermées », dans *Recherches de Science Religieuse*, t. 110, n° 2, 11 avril 2022, p. 275-289.

« La Vie est dans la mort ». Encore mieux : « La vraie vie doit passer par la mort ». En effet, saint Paul affirme : « Si quelqu'un est dans le Christ, il est une créature nouvelle. Ce qui est ancien a disparu. Un être nouveau est né » (2 Cor 5, 17).

En conclusion, je résume ainsi : notre vie de mortel prend sens dans la mort du Christ crucifié qui est la Vie dans le « devenir ». Rappelons que pour Jünger non seulement l'être de Dieu est dans le devenir et non en devenir (*Gottes Sein ist im Werden*), mais l'être de Dieu est également en venue (*Gottes Sein ist im Kommen*). Dieu peut donc entrer dans la mort, en venant dans la mort, tout en restant Dieu. Par ailleurs Jünger écrit : « Ce qui veut dire que la fin n'est pas suivie du néant, mais de la *transformation* de l'existence terrestre ainsi limitée et achevée par le Dieu qui est notre limite et notre fin. »<sup>70</sup>. Ainsi nous pouvons avoir l'espoir de retarder notre mort corporelle là où les transhumanistes veulent l'abolir, car elle représente pour eux le néant. Les chrétiens peuvent accepter la grâce de l'espérance qui nous ordonne à Dieu comme notre limite et notre fin. Dans ce cas, je crois pouvoir rajouter à ma suite d'analogies : l'espoir est à l'espérance comme notre mort corporelle est à notre finitude chrétienne.

### 2.5. *Le christianisme se démarque du transhumanisme*

Le Nouveau Testament offre une perspective fondamentalement différente du transhumanisme quant au salut. En effet pour les chrétiens, le Christ est venu, et par sa mort, triomphe de la mort même. Nous étions morts au péché (Rm 6,11), nous sommes à présent vivants (en Dieu), revenus de la mort (Rm 6,13). Le magistère chrétien a affirmé que la fermeture à la transcendance entraîne une démesure anthropocentrique et l'illusion d'une toute-puissance prométhéenne (cf. 2.3).

Pour Jünger, la foi chrétienne dans son ensemble est comme une réponse à la question de la mort. Cette foi ne peut être exigée, mais doit être rendue possible. Interroger la mort, c'est finalement s'interroger sur la vie et accepter d'être toujours référé à Dieu. Pour le transhumanisme par contre, la mort est le constat de l'absence totale de rapport à la vie. Certes le chrétien est conscient que la vie humaine est limitée, mais la foi du chrétien accepte l'offre de *victoire sur la mort* qui se conçoit comme espérance. Et cette espérance est tout autre que l'espoir de mener une vie infiniment prolongée. Par le salut, le chrétien est libéré pour vivre et mourir et n'est ainsi plus limité dans la mort par le néant, mais bien par Dieu. Le transhumaniste par contre ne vit-il pas la menace de la mort comme une menace pour son identité ? Enfin en approfondissant Jünger, on peut découvrir la grande richesse du binôme

---

<sup>70</sup> E. JÜNGER, *Dieu, mystère du monde*, op. cit. p. 274.

espoir-espérance qui permet une suite d'analogies jusqu'à pouvoir y inclure le binôme mort corporelle et finitude chrétienne. Espoir et espérance vont permettre de distinguer le chrétien du transhumaniste quant à leur compréhension de la mort.

D'autres théologiens de ce 20<sup>e</sup> siècle ont donné des inflexions nouvelles au thème de la mort. Celles-ci se démarquent également du transhumanisme.

1. Si la mort biologique est commune à tous les êtres vivants, seuls les hommes, étant inséparablement esprit et chair, sont « mortels », car eux seuls sont capables de se rapporter à leur propre mort. Peut-on se contenter de la définition classique de la mort comme séparation de l'âme et du corps ? Mais qu'en est-il alors de l'originalité de l'homme en tant que personne spirituelle et charnelle ? Conformément à l'anthropologie unitaire de la Bible, il faut entendre « l'âme », « non comme une partie de l'homme à côté du corps, mais comme le principe vital de l'homme considéré dans son unité et sa totalité, autrement dit, son "moi", le centre de la personne »<sup>71</sup>.
2. Peut-on interpréter la mort comme salaire du péché ? Il y a lieu de ne pas confondre la portée religieuse du message biblique avec un enseignement d'ordre scientifique. Effectivement Dieu ne veut pas la mort (Sg 1,13), mais cela ne veut pas dire que l'homme, s'il n'avait pas péché, aurait mené sur terre une vie infinie. « La mort qui sanctionne le péché du premier homme n'est pas la mort biologique, mais la "mort spirituelle", c'est-à-dire le nonaccès à l'éternité, expérimenté dans la souffrance et l'angoisse comme un destin fatal et absurde »<sup>72</sup>. Gesché se demande si ce type d'interprétation est déjà possible pour Gn 3,22. En l'occurrence : « Si c'est la mort biologique qui est en vue par la Genèse comme conséquence du péché, et non pas plutôt la mort "spirituelle", qui consiste dans l'interdiction de l'arbre de la vie »<sup>73</sup>. Gesché dira plus loin : « Si la Bible a effectivement cru que la mort "biologique" était la suite du péché, elle s'est "trompée" »<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> R. GRYSON, *La Foi de l'Église: catéchisme pour adultes*, Paris, Brépols Cerf le Centurion, 1987.

<sup>72</sup> J.-Y. LACOSTE, O. RIAUDEL, *Dictionnaire critique de théologie* (Quadrige), Paris, Presses universitaires de France, 2007, 3<sup>e</sup> éd. revue et augmentée.

<sup>73</sup> A. GESCHE, *La destinée*, *op. cit.* p. 87, note 14.

<sup>74</sup> *Ibid.* p.89.

### 3. CEPENDANT, CERTAINS THÉOLOGIENS SONT FAVORABLES AU TRANSHUMANISME — *SED CONTRA*

Ce chapitre débute par une prise de position d'une des figures tutélaires du transhumanisme, Max More, qui développe l'idée que l'immortalité terrestre est un nouveau défi pour la théologie. De plus les catholiques (il ne dit pas les chrétiens) devraient soutenir l'objectif de l'allongement de la durée de vie. Dans son esprit, il s'agit d'un allongement de vie indéfinie.

Ensuite j'examinerai comme annoncé la position d'une série de théologiens anglo-saxons à propos du transhumanisme et de la mort. Je puis déjà indiquer que je buterai ici sur une difficulté de choix à faire dans le développement de ce mémoire. En effet aucun de ces théologiens anglo-saxons ne développe une analyse très approfondie du sens de la mort. Bien souvent ils abordent la thématique de la mort en partant de thématiques qui intéressent directement les transhumanistes telles que la technologie ou la transcendance. D'évidence pour les transhumanistes la mort est un ennemi à vaincre par la technologie.

D'ailleurs le sous-titre de l'ouvrage *Transcendence and Transhumanism* qui est à l'origine de ce mémoire est *Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. De plus chacun des auteurs de cet ouvrage collectif fait une analyse en se référant à de très nombreux autres auteurs. Sans préjuger de la validité de leurs positions, je puis déjà mentionner qu'aucun de ces auteurs n'a à mon avis la profondeur d'analyse de Jünger ou de Ratzinger (que j'aborderai en 4.3.2) quant au sens de la mort. La conséquence est qu'à partir de ce point je suis amené par moment à naviguer, si pas louvoyer entre la mort et le transhumanisme en général.

#### 3.1. *Max More, l'extended life et life after death, une position transhumaniste*

En septembre 2009, Max More figure parmi les orateurs invités à une conférence catholique sur le thème « The idea of earthly immortality: a new challenge for theology ». Le titre de la conférence de Max More est plus précisément : « Why Catholics should support the Transhumanist Goal of Extended Life »<sup>75</sup>. More n'est certes pas un théologien et avoue ne pas être religieux, mais prétend avoir étudié et enseigné la philosophie des religions pendant plusieurs années. Il affirme être rationaliste et avoir un énorme respect pour Saint Thomas d'Aquin qu'il considère sans aucun doute comme le plus grand de tous les théologiens catholiques. Pour son exposé, More prend appui sur l'éthique des vertus (*virtue ethics*) d'Aristote.

---

<sup>75</sup> M. MORE, *Max More's Strategic Philosophy*, *op. cit.*

More admet que, pendant un temps encore relativement long, nous devons accepter la mort physique avant que la science n'ait suffisamment progressé. « L'immortalité n'est pas vraiment l'objectif de la plupart des transhumanistes. L'objectif est la durée de vie indéfini »<sup>76</sup>. Et peut-être qu'après un temps très long, l'homme sera heureux de mettre fin à sa vie physique afin de choisir consciemment de passer à l'après-vie. More estime que la morale catholique ne considère pas cet acte comme un suicide !

Pour More, l'amélioration continue préconisée par les transhumanistes est une philosophie intellectuelle, émotionnelle, morale et même spirituelle. Selon lui, cette attitude est cohérente avec la vision catholique à propos de la vertu et l'obligation de servir et glorifier Dieu. On ne trouve dans la Bible aucune indication au sujet du rejet d'une vie physique étendue (*extended*). Tout au contraire, Mathusalem a vécu 969 ans (Gn 5, 27) pour ne pas en citer bien d'autres. De plus, depuis l'encyclique *Humani Generis* (1950) il n'y a plus de conflit entre la théorie de l'évolution et la doctrine de la foi.

L'Église catholique se doit d'apporter un soutien au combat pour soulager la souffrance et les infirmités et contrer la sénescence qui est à considérer comme une maladie et nullement comme une condition imposée par Dieu. Jésus agit totalement dans ce sens avec ses nombreux actes de guérison. Il subsistera en tout cas suffisamment de souffrance qui pourra être considérée comme salutaire ou rédemptrice. D'un point de vue chrétien, l'extension considérable de la vie nous offrira plus de temps pour développer les vertus, faire de bonnes œuvres, servir Dieu, sauver nos âmes et gagner une place au ciel !

Nous reviendrons sur ces affirmations de More dans notre chapitre quatre *Respondeo*. Remarquons néanmoins déjà le littéralisme de More dans la lecture de la Bible ainsi qu'une confusion entre sénescence et finitude chrétienne et également une confusion entre la vertu d'après Aristote et les vertus chrétiennes cardinales et théologiques.

En 2019, Max More est interrogé sur le thème : *Is life after death possible*<sup>77</sup>? Celui-ci commence par dire que cela dépend de la définition que l'on retient pour la mort. Il fait une analogie avec la voiture qui s'arrête subitement, car la batterie est morte. Il suffira de remplacer la batterie. Dans ce sens, il y a une vie après la mort. Quand la médecine déclare un homme biologiquement mort, le cerveau, qui contient toutes les informations de l'individu, est toujours présent. Dans ce cas, il s'agira de transférer les *patterns* (modèles, motifs...) de la personnalité sur un substrat différent. Nous pourrions parler d'un cerveau

---

<sup>76</sup> *Ibid.* Immortality is not truly the goal for most of us as transhumanist. The goal is indefinite life spans

<sup>77</sup> More - *Is Life After Death Possible?*, 25 septembre 2019, [En ligne],

<<https://www.youtube.com/watch?v=HRAZrObg3k8>>, (Consulté le 17 septembre 2022).

non biologique. C'est dans ce sens que la vie après la mort est possible. Le journaliste se demande si l'on pourra vraiment transférer toute l'expérience subjective et la mémoire sur un substrat différent. More dit qu'il serait surpris si cela ne se réalisait pas dans l'avenir. Le journaliste pousse plus loin en affirmant que dans ce cas il y aura de sérieux problèmes de duplication (de personnes) et demande donc à More s'il est prêt à détruire l'original pour ne garder que le duplicata. À ce moment, More semble hésiter. En effet on peut créer plusieurs copies dit-il, mais il rajoute que la transitivité (*transitivity*) de l'identité n'est pas identique à soi-même parce que l'identité s'effondre (*breaks down*) en tant que relation logique : je me soucie de survivre et non pas de mon identité qui survit. Pour lui, l'identité dupliquée ne remplace pas la personnalité, la mémoire, les valeurs et les buts que l'on s'est assignés. Et lequel des duplicatas sera l'époux légitime de ma femme ? More termine sa courbe rentrante en affirmant que nous sommes réellement autre chose que nos corps. Nous sommes une âme (*soul*) qui existe au-delà d'une collection de qualités ou de connexions psychologiques.

Les choses ne sont pas si évidentes, même pour un ponte du transhumanisme. Il y a des contradictions dans ses affirmations. Ne parle-t-il finalement pas plutôt d'amortalité que de vie après la mort ? Pour ce qui est de l'époux légitime, la question fut déjà posée à Jésus, bien qu'il s'agissait alors de savoir quel serait l'époux légitime au ciel (Mat 22, 23-28). More qui est philosophe ne s'est-il pas rendu compte qu'il était sur le point de buter sur le principe de non-contradiction ? La version ontologique de ce principe affirme qu'une chose ne peut avoir une propriété et la propriété contraire sur le même temps et sur le même point. Si l'original Max More venait à mourir, ses copies ou sosies resteraient-ils en vie ? Nous aurions donc une personne à la fois morte et vivante au même moment. Ce serait une situation de parfaite contradiction.

Quant aux duplicatas, je suggère à Max More de faire appel à une technologie récente : celle des NFT (*non fungible token*) qui se base sur la technologie des *blockchains* afin de garantir l'unicité de l'objet virtuel.

### 3.2. Des théologiens chrétiens en faveur du transhumanisme ?

Quelle est l'opinion d'une série de théologiens chrétiens dans l'ouvrage collectif *Transhumanism and Transcendence*<sup>78</sup> qui voient des similarités entre le transhumanisme et le christianisme ? Il s'agit d'une dix théologiens et deux scientifiques, tous Anglo-saxons de différentes églises chrétiennes. Répétons le sous-titre de l'ouvrage : *Christian Hope in an*

---

<sup>78</sup> R. COLE-TURNER (éds.), *Transhumanism and transcendence*, op. cit.

*Age of Technological Enhancement*. S'agit-il d'espoir ou d'espérance ? Cette différence que la langue anglaise ne peut faire pourra peut-être s'avérer pertinente.

### 3.2.1. Positionnement de l'ouvrage *Transhumanism and Transcendence*

Le but de l'ouvrage est d'examiner le rôle que la théologie peut jouer dans le débat autour du transhumanisme et l'utilisation de technologies qui visent l'amélioration de l'humain (*human enhancement*). Une question abordée est : jusqu'où un individu peut-il être changé (*be changed*) sans qu'il ne devienne quelqu'un de différent ou même un autre individu ? Il s'agira d'aborder des questions fondamentales et non pas d'essayer de déterminer des frontières quantitatives technologiques à ne pas dépasser. D'ailleurs « Le problème, bien sûr, c'est que la frontière entre thérapie et amélioration peut sembler évidente, mais elle est loin d'être claire »<sup>79</sup>. Si une thérapie traite une maladie, elle vise une cible mouvante.

L'éditeur, Ronald Cole-Turner, est professeur de théologie et d'éthique au Pittsburgh Theological Seminary de la Presbyterean Church (USA) et ministre ordonné de la United Church of Christ. Celui-ci remarque que la rédemption chrétienne et la thérapie visent toutes deux le retour à un état « normal », même si celui-ci n'a pas existé. Par contre, la glorification et le *enhancement* nous emmènent loin au-delà d'un état nouveau (*beyond expectation*). La transformation est donc centrale à la pensée chrétienne. Saint Irénée n'a-t-il pas dit : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme se fasse Dieu » ? Pendant des siècles les chrétiens ont débattu si l'individu coopère à sa rédemption ou sa sanctification. Par contre il n'y a pas eu débat quant au besoin d'amélioration des êtres humains. La question de l'amélioration technologique de l'homme doit être intégrée dans le cadre plus large d'une question théologique portant sur le sens qu'a l'humanité en tant qu'image de Dieu. « D'une manière ou d'une autre, les transformations technologiques s'inscrivent dans le cadre plus large du drame cosmique de la création et de la rédemption »<sup>80</sup>.

Par contre, l'éditeur constate que le but des technologies de transformation de l'humain n'est pas de changer le monde, mais bien de nous changer pour mieux nous intégrer, pour être plus compétitif, ou pour mieux vivre dans le monde tel qu'il est. Comment devons-nous concevoir le moi qui se modifie ? S'agit-il du même moi ou d'un *fake or inauthentic* ? C'est bien la problématique sur laquelle Max More a buté dans la section précédente. Pour le chrétien, ce paradoxe n'est pas neuf. En effet, Saint Paul nous enseigne que le vieil homme

<sup>79</sup> *Ibid.* p. 3. The problem, of course, is that the line between therapy and enhancement may seem obvious, but it is anything but clear.

<sup>80</sup> *Ibid.* p. 7. One way or another the transformations through technology are part of the larger cosmic drama of creation and redemption.

(*old self*) est mis à mort et que celui-ci donne naissance au nouvel homme (*new self*), soit une nouvelle identité dans le Christ : « ... ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (Gal 2,20). Dans le cas d'une transformation humaine technologique, le vieil homme réalise ses souhaits, sans nullement s'abandonner au Christ. L'éditeur ne met, à mon avis, pas suffisamment en valeur le fait qu'il s'agit d'une transformation d'un tout autre ordre. Ce sont deux catégories fondamentalement différentes. Il conclut néanmoins cette interrogation sur un constat important : pour la théologie chrétienne, la transformation ne peut viser la réalisation d'une volonté personnelle, mais doit mener à la vie du Christ dans la personne concernée.

Les théologiens qui participent à cet ouvrage sont divisés quant à l'affirmation des transhumanistes selon laquelle les humains se doivent (*should use*) d'utiliser la technologie pour améliorer la nature humaine. Dans quel but et s'agira-t-il encore de la même personne ? Ronald-Cole Turner cite Julian Huxley, le précurseur du transhumanisme, qui serait le premier à avoir utilisé explicitement le terme transhumanisme : « Peut-être le transhumanisme servira-t-il : l'homme restant homme, mais restant lui-même en réalisant de nouvelles possibilités de et pour sa nature humaine »<sup>81</sup>. Je souhaite mettre cette citation, qui date de 1957, en regard de l'affirmation de Nick Bostrom en 2003 : « Nous pouvons également utiliser des moyens technologiques qui nous permettront, à terme, d'aller au-delà de ce que certains considèrent comme humain »<sup>82</sup>. Il est vrai que Nick Bostrom explique quelques années plus tard dans un essai : *Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up* pourquoi il cherche à atteindre le posthumanisme<sup>83</sup>. Et voilà une question importante : qu'entendons-nous par être « humain » ?

L'éditeur de l'ouvrage est bien conscient de la difficulté de certaines questions quand il affirme : « Le transhumanisme nous oblige à poser des questions embarrassantes sur nos désirs les plus profonds, les moyens que nous utilisons pour les réaliser et le résultat final de toutes nos transformations technologiques »<sup>84</sup>. Y a-t-il une direction, un futur et un but (*purpose*) dans l'intention créatrice de Dieu que l'homme peut mieux comprendre et qui lui permet de jouer un rôle, par exemple au travers de la technologie ? C'est certainement un des

---

<sup>81</sup> J. HUXLEY, *New bottles for new wine, essays*, London: Chatto & Windus, 1959, en ligne : <http://archive.org/details/newbottlesfornew00juli> (consulté le 1 novembre 2022), Perhaps transhumanism will serve: man remaining man, but remaining himself, by realizing new possibilities of and for his human nature.

<sup>82</sup> N. BOSTROM, *The Transhumanist Faq - A General Introduction Version 2.1*, World Transhumanist Association, 2003, We can also use technological means that will eventually enable us to move beyond what some would think of as human.

<sup>83</sup> M. MORE, N. VITA-MORE Natasha (éds.), *The transhumanist reader, op. cit. pp.28-55*.

<sup>84</sup> R. COLE-TURNER (éd.), *Transhumanism and transcendence, op. cit. p. 14*, Transhumanism is forcing us to ask uncomfortable questions about our deepest desires, the means we use to achieve them, and the final outcome of all our technological transformations.

grands acquis de cet ouvrage collectif de poser des questions inconfortables. Pour la suite, je me limiterai à cinq des douze auteurs qui sont les plus pertinents pour ce travail.

### 3.2.2. The hopeful Cyborg - Garner

Stephen Garner est Academic Dean/Senior Lecturer en théologie au Laidlaw collège qui est le plus grand collège théologique en Nouvelle-Zélande. Il est membre de la Presbyterian Church.

Le terme cyborg génère une grande appréhension, si pas une anxiété, car il soulève des questions liées à l'essence de la nature humaine, à l'identité de l'homme et à la relation entre l'humain et le non-humain dans ce monde. Comment peut-on vivre sagement (*wisely*) dans un monde qui est constamment remodelé par la technologie ? On ne peut plus considérer la technologie comme un simple outil que l'on utilise, mais bien comme un environnement dans lequel nous vivons, respirons et existons. Les communautés religieuses ne souhaitent probablement pas réinterpréter leurs symboles et leurs hypothèses (*assumptions*) en tenant compte de catégories émergentes (telles que les cyborgs). Ces communautés ont une vue statique de l'ordre du monde : les espèces sont immutables. Il s'agit d'une vue « créationniste » du monde. Je précise qu'une minorité importante des Nord-Américains rejette l'idée de l'évolution de l'homme dans le temps. Daly cite le théologien Australien Brian Edgar : « Nous avons certainement besoin d'une théologie de l'espèce et de la transformation, car que nous nous considérions ou non comme des co-créateurs, de nouvelles possibilités s'offrent à nous »<sup>85</sup>. L'ordre voulu par Dieu n'implique pas l'immutabilité ou la fixité de la nature.

L'auteur voit dans le cyborg une figure hybride. Or la tradition chrétienne a en son sein une panoplie de sources qui traitent de l'ambiguïté et de la notion d'hybridité. Daly cite le modèle périchorétique qui, depuis le 4<sup>ème</sup> siècle, décrit l'interpénétration mutuelle et la demeure (*indwelling*) entre les trois identités ou hypostases au sein de l'unité de la Trinité. Cette description pourrait nous aider à développer des propositions sur le cyborg. Il s'agit d'une affirmation fort interpellante ! Par la suite Daly examine le motif de l'*imago Dei*. Il approfondira la métaphore théologique des êtres humains en tant que « créés co-créateurs ». Créé, l'être humain est dépendant et caractérisé par une finitude. Par ailleurs en tant que co-créateur, il est appelé à agir dans le monde. Cette affirmation rejoint partiellement Gesché :

---

<sup>85</sup> R. COLE-TURNER (éd.), *Transhumanism and transcendence*, op. cit. p. 91, We certainly need a theology of species and transformation because whether we view ourselves as a created co-creator or not, new possibilities are facing us.

« L'homme a été créé créateur, pourvu de droits et de devoirs d'invention et de liberté »<sup>86</sup>.  
Notons la différence assez substantielle : l'homme est créé créateur, il n'est pas co-créateur.

Vient ensuite l'hybridité christologique. En effet pour la théologienne luthérienne Anne Kull, professeure de théologie systématique à l'université de Tartu en Estonie, c'est Jésus Christ qui devient l'ultime cyborg en réalisant l'éclatement des frontières dans la fusion du divin et de l'humain d'une façon qui défie la définition<sup>87</sup>. La source du salut se trouve (*finds its locus*) dans la nature humaine et divine du Christ. Il n'y a pas lieu de confronter les ontologies dans l'analyse du cyborg. Au contraire, il y a lieu de considérer le Christ qui a choisi de tenir (*hold*) deux réalités mutuellement exclusives en tension dynamique. À la suite de son exemple, nous devons délibérément envisager une créature hybride. Y a-t-il confusion entre l'Incarnation et le cyborg ? Si le Christ se rapproche d'une nature hybride, que fait-on de l'enseignement du Concile de Chalcédoine (451) : un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré, reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation ?

Dans son essai *The hopeful cyborg*, Garner voit plusieurs signes d'espoir. Le fait que la foi chrétienne a une riche histoire dans le traitement de l'ambiguïté et a réussi, avec des difficultés certes, à formuler la notion d'hybridation entre le divin et l'homme est un premier signe d'espoir. Pour Garner, il s'agira de trouver de nouveaux symboles et de nouveaux langages pour en parler. Par ailleurs l'interprétation de l'*imago Dei* n'est pas seulement un exemple d'hybridité, mais a également des conséquences éthiques en insistant sur une dimension de la représentation de Dieu dans la création qui doit faire appel à une activité salutaire (*wholesome*). L'*imago Dei*, comprise au travers de la métaphore du co-créateur créé, explique entre autres que l'être humain est *inherently technological*. C'est une affirmation qui méritera une analyse dans le *Respondeo*. Pour information, le titre de la thèse de doctorat de Garner à l'université d'Auckland en 2007 est *Transhumanism and the imago Dei: Narratives of apprehension and hope*.

Daly essaie de conclure en affirmant que l'espoir surgit de la réflexion théologique à propos de la tension entre étonnement (*wonder*) et anxiété. Laissons-lui la parole:

« Si les êtres humains, porteurs de l'*imago Dei*, sont effectivement des "cyborgs nés naturellement", des porteurs d'images situés dans l'hybridité, alors les récits doubles de l'appréhension et de l'espoir peuvent nous aider à sécuriser notre identité hybride, ce qui conduira à une action humaine juste, compatissante et humble devant Dieu. Ce

<sup>86</sup> A. GESCHE, *L'homme* (Dieu pour penser, 2), Paris, les Éd. du Cerf, 1993, p. 112.

<sup>87</sup> R. COLE-TURNER (éd.), *Transhumanism and transcendence*, op. cit. p. 94.

faisant, il existe une possibilité très réelle que nous puissions vivre comme des “cyborgs pleins d'espoir“ »<sup>88</sup>.

J'ai déjà mentionné quelques points d'interrogation sérieux. Il s'agira également de clarifier l'analogie que fait Garner entre homme/Dieu et homme/technologie. De plus il subsiste certainement la nécessité de vérifier le *hopeful* qui ne spécifie pas s'il s'agit d'espoir ou d'espérance.

### 3.2.3. Transcendance, Technological Enhancement, and Christian Theology - McKenny

Gerald McKenny est professeur de théologie à la University of Notre-Dame, Indiana. Celui-ci développe l'idée qu'une approche chrétienne de l'amélioration technologique se doit de reconnaître la légitimité d'une insatisfaction quant aux limites de la nature humaine. Mais évidemment, on ne peut pas confondre la conception chrétienne de la transcendance avec la conception transhumaniste.

L'auteur constate d'une part que le camp des transhumanistes, et il y inclut Teilhard de Chardin et Julian Huxley, estime que l'espèce humaine dans son développement actuel ne représente pas la fin de ce développement, mais est plutôt un stade précoce. D'autre part il y a les humanistes naturalistes, dont Francis Fukuyama, qui considèrent le transhumanisme comme la plus dangereuse idée au monde<sup>89</sup> tout comme Hannah Arendt et Hans Jonas. Pour ceux-ci «l'humanité n'est pas quelque chose qui doit encore être "réalisé" par un remodelage technologique, mais l'humanité trouve sa valeur ou sa dignité dans sa nature finie, vulnérable et incarnée, c'est-à-dire précisément dans les caractéristiques que les transhumanistes espèrent modifier ou transcender »<sup>90</sup>. Je constate que certains sont tentés de rapprocher transhumanisme avec transcendance et humanisme naturel avec immanence. Si l'aspiration à la transcendance implique le dépassement de nos limitations actuelles, l'on pourrait associer transhumanisme à transcendance, mais la question est nettement plus complexe. En effet, certains transhumanistes prônent une transcendance « interne » à distinguer d'une transcendance « externe ». Par transcendance interne, l'on peut comprendre une meilleure compréhension du monde et un meilleur engagement dans le monde afin d'y laisser *a lasting mark* (une trace indélébile). Ce qui est en jeu est de définir ce qui constitue un réel (*true*) accomplissement et développement de l'être humain. Il ne s'agit donc pas simplement d'un

---

<sup>88</sup> *Ibid.* p. 98, If human beings, bearers of the *imago Dei*, are indeed 'natural-born cyborgs', image bearers situated in hybridity, then the twin narratives of apprehension and hope can aid in securing our hybrid identity, which will lead to human agency that is just, compassionate, and humble before God. In doing so, there is a very real possibility that we can live as 'hopeful cyborgs'.

<sup>89</sup> F. FUKUYAMA, « The World's Most Dangerous Ideas », dans *Foreign Policy*, n° 144 (Sep.-Oct.), 2004, p. 32-33.

<sup>90</sup> R. COLE-TURNER (éd.), *Transhumanism and transcendence*, *op. cit.* p. 179, Humanity is not something still to be 'realized' by technological reshaping but finds its worth or dignity in its finite, vulnerable, embodied nature—that, is in precisely those features that transhumanists hope to alter or transcend.

débat entre transcendance et immanence: «La question est plutôt de savoir si l'épanouissement authentique se situe dans une vie mortelle et dans le type de transcendance que nous sommes capables d'expérimenter à travers notre nature corporelle finie et non en dehors d'elle, ou s'il se situe dans la levée d'au moins un grand nombre de ces limitations »<sup>91</sup>.

Par rapport à l'humanisme naturaliste, la théologie chrétienne implique une transcendance externe : « Pour moi, approcher Dieu est mon bien » (Ps 74, 28). Le bien ultime dépasse les capacités naturelles humaines et nous ne pouvons l'atteindre que par le don de la grâce qui permet de dépasser nos capacités naturelles. Mc Kenny s'appuie sur la version thomiste de la transcendance externe. Les transhumanistes estiment qu'afin de se réaliser ils doivent s'engager de façon quasi utilitaire à faire la promotion du bien tout en faisant abstraction en faveur de qui ce bien est.

Si le christianisme implique une transcendance externe, le christianisme pourrait-il souscrire à la transcendance transhumaniste ? Le bien ultime excède les capacités humaines, il reste néanmoins un bien humain bon pour les humains. Nous pouvons en profiter (*enjoy*) tout en restant des humains. En revanche, l'amélioration technologique ne peut nous rapprocher de la communion avec Dieu ; dans le transhumanisme le bien est séparé de la nature humaine. L'article deux de la déclaration transhumaniste (annexe 1) prône l'élargissement du potentiel humain qui est encore largement non réalisé (*mostly unrealized*). Le transhumanisme sépare le bien des désirs humains et évite surtout la question de savoir en faveur de qui ce bien est. Le bien est réduit à une approche quasi utilitaire, j'oserais ajouter quasi purement personnelle. Et ce bien futur, même si la technologie pouvait le découvrir, est nécessairement restreint à notre univers espace-temps. J'estime que le transhumanisme nous incite à poursuivre le développement de biens dont ne sont définis ni la nature ni le ou les bénéficiaires à l'exception du terme *humankind*. Le danger est qu'il s'agirait d'une recherche de pouvoir.

Mc Kenny insiste sur le fait que la tradition chrétienne, telle qu'articulée par le thomisme, ne requiert ni ne permet une altération de la nature humaine, car c'est précisément cette nature qui, par la grâce, participe au bien ultime de la communion avec Dieu. Il n'est pas pour autant éthiquement mauvais de diminuer certains effets de la vulnérabilité humaine (*mitigate*) ou dans certains cas d'éliminer (*chip away at*) certaines limitations humaines. Mac Kenny fait en effet un excellent travail de clarification sur la dualité, transcendance et

---

<sup>91</sup> *Ibid.* p. 181. Rather the issue is whether genuine fulfillment is to be found in a life that is mortal and the kind of transcendence we are capable of experiencing through our finite bodily nature and not apart from it or is to be found in release from at least many of these limitations.

immanence et ensuite la transcendance interne et externe. Sa contribution se termine sur plusieurs questions qui sont effleurées, mais pas approfondies. À titre d'exemple : jusqu'où le chrétien peut-il s'efforcer de prolonger la vie, ces efforts sont-ils éthiquement justifiés ?

#### 3.2.4. Dying to live - Waters

Brent Waters est professeur émérite depuis 2022 en éthique sociale chrétienne au Garrett Evangelical Theological Seminary, Illinois. Brent Waters apparaît comme un théologien très critique du transhumanisme. Il commence par mentionner quelques similarités. En effet transhumanistes et chrétiens s'accordent sur le fait que la condition mortelle et la condition de finitude sont loin d'être idéales. Les deux placent leurs espoirs dans un futur qui est spéculatif plutôt que concret. Par contre, la réponse salvifique des transhumanistes est de déclarer une guerre médicale et technologique à la sénescence et à la mort. Le corps biologique avec sa finitude est l'ennemi à vaincre (*must be conquered*). Mourir doit être un choix plutôt qu'une nécessité. Les humains doivent accepter le défi de recréer leur image. Mais quelle image ?

Selon Max More, la vie humaine doit être une « recherche perpétuelle de son propre développement et de sa propre excellence »<sup>92</sup>. Cette personne optimale est l'*Übermensch* de Nietzsche « l'être supérieur qui existe en nous en tant que potentiel à actualiser »<sup>93</sup>. Le transhumanisme fait écho au rejet manichéen du corps matériel corrompu duquel l'âme doit être sauvée. Néanmoins pour les transhumanistes, la mort n'est pas un soulagement, elle doit être vaincue. Waters identifie également une dérive pélagienne avec laquelle l'homme peut atteindre la perfection par ses propres forces. Il s'agirait donc d'une hérésie ancienne remise à jour grâce à la croissance exponentielle de la technologie. La réponse ne sera pas essentiellement de rester humain, mais bien de rester une créature (*creaturely*). Pour nous chrétiens, être un être incarné (*embodiment*) avec sa finitude et sa mortalité dérive de la doctrine de l'Incarnation.

Waters se réfère ensuite à Hannah Arendt pour qui la naissance et la mort sont les deux conditions définitives (*definitive*) qui démarquent la condition humaine. Pour les transhumanistes, « la répllication - par opposition à la reproduction ou à la procréation - devient la logique tyrannique de la survie personnelle qui imprègne toutes les relations et associations qui en résultent »<sup>94</sup>. Effectivement, cette problématique de la répllication apparaît clairement dans l'interview de Max More ci-dessus en 3.1. Notre auteur reproche aux

<sup>92</sup> *Ibid.* p. 168, perpetual drive toward its own increase and excellence.

<sup>93</sup> *Ibid.* p. 169, the higher being existing within us as potential to be actualized.

<sup>94</sup> *Ibid.* p. 173, replication—as opposed to reproduction or procreation—becomes the tyrannous rationale of personal survival pervading all resulting relationship and association.

transhumanistes d'avoir succombé à la tyrannie du présent en utilisant une rhétorique hyperbolique au lieu de se préoccuper du futur. Il démonte la position transhumaniste un peu comme dans une démonstration par l'absurde. L'approche est philosophique plutôt que théologique. Et ce n'est que dans les toutes dernières lignes de son essai que Waters affirme la position chrétienne, en l'occurrence : « En consentant à la nécessité de la mort, ils affirment la Bonté de Unique, qui les a créés »<sup>95</sup>.

### 3.2.5. Progress and Provolution - Peters

Ted Peters est professeur émérite en théologie systématique et éthique au Pacific Lutheran Theological Seminary and the Graduate Theological Seminary à Berkeley, California. Celui-ci se réfère quelques fois au théologien Jürgen Moltmann qui croit que la capacité de la nature et de l'histoire de faire l'expérience du neuf vient de Dieu. La provolution (une contraction d'évolution proactive) trouve sa source dans la promesse de Dieu d'une transformation eschatologique. Peters apprécie l'enthousiasme et la créativité des transhumanistes qui, sans le vouloir, participent à la dimension de l'*imago Dei*. Néanmoins, pour les transhumanistes, l'essentiel est de resituer l'humanité dans le contexte technologique, soit de remplacer une évolution de type darwinienne par une « évolution modelée - de l'esclavage des gènes égoïstes à l'autogestion consciente par l'esprit humain. »<sup>96</sup>. C'est ainsi que les transhumanistes envisagent une fusion entre l'humanité et la technologie.

L'auteur souligne la volonté transhumaniste de remplacer l'Homo sapiens par l'Homo cyberneticus dans un esprit prométhéen libéré des chaînes de la superstition. L'intelligence humaine peut-elle être désincarnée ? Le transfert de l'intelligence humaine sur un médium extérieur est une utopie sans fondement scientifique. À propos de la mort et de la religion, Kurzweiler est sans pitié : « Le rôle principal de la religion traditionnelle est la rationalisation de la mort, c'est-à-dire la rationalisation de la tragédie de la mort comme une bonne chose »<sup>97</sup>. Notons que Peters parle tantôt de quête d'immortalité des transhumanistes et d'autres fois de leur volonté d'atteindre une *everlasting life*. À mon avis, il s'agit d'une confusion entre immortalité et amortalité. Poursuivons avec l'idée de l'immortalité qui, pour l'auteur, ne correspond nullement à l'espérance chrétienne (*Christian hope* dans le texte) et l'attente de la rédemption.

---

<sup>95</sup> *Ibid.* p. 174, In consenting to the necessity of death, they affirm the Goodness of the One who created them.

<sup>96</sup> *Ibid.* p. 66, Designer Evolution — from slavery to selfish genes to conscious self-rule by human mind.

<sup>97</sup> R. KURZWEIL, *The Singularity is Near*, *op. cit.* p. 372, The primary role of traditional religion is deathist rationalization—that is, rationalizing the tragedy of death as a good thing.

Beaucoup de transhumanistes dénoncent la religion en utilisant le terme « bio-luddite »<sup>98</sup>. En d'autres mots pour les transhumanistes, les chrétiens ne seraient pas intéressés à prolonger la vie, ils sont plutôt heureux d'accepter la mort. Je me permets de citer dans ce contexte Saint-Paul : « Pour moi, certes, la Vie c'est le Christ et mourir représente un gain » (Ph 1,21). La religion serait donc pour les transhumanistes une obstruction au progrès.

Les théologiens envisagent le futur en distinguant deux niveaux. D'une part, le futur est une extrapolation du passé et du présent qui peut être identifiée avec le terme latin *futurum*. D'autre part, ils envisagent le futur eschatologique qui porte sur un futur que seul Dieu peut faire advenir, de là le terme latin *adventus*. Il y a sur cette base une différence cruciale entre transhumanistes et chrétiens. Peters cite le théologien luthérien Carl Braten : « L'avenir dans le futur séculier est atteint par un processus de devenir du monde. L'avenir dans l'eschatologie chrétienne se réalise par la venue du royaume de Dieu. L'un est un devenir et l'autre une venue (un venir) »<sup>99</sup>. J'y rajouterai que dans le second cas il s'agit bien d'espérance chrétienne et non d'espoir. Notons dans le même esprit le développement de Jüngel (cf. 2.4.2) quand celui-ci nous parle de l'histoire advenue de Dieu qui ne cesse d'être advenante. Il est donc tout à fait envisageable de rajouter à la suite d'analogies développées dans l'étude de Jüngel le binôme futur-advenir ou *futurum-adventus* tel que Peters l'envisage. L'espoir est donc à l'espérance comme le venir est à l'advenir ou en d'autres mots comme le *futurum* est à l'*adventus*. Ainsi, et pour Jüngel, et pour Peters, espoir et espérance distingueraient bien les chrétiens des transhumanistes.

Par ailleurs les transhumanistes n'intègrent pas une dimension essentielle de l'humain, ce que les théologiens appellent le péché. Quelle que soit l'avancée de la technologie, les humains, pourront toujours en faire mauvais usage. Il n'y a aucun constat, ni aucune indication selon lesquels l'humain serait capable de se transformer en un être altruiste et « *benevolent* » grâce à une plus grande intelligence. La grâce divine a un rôle indispensable et celle-ci est de l'ordre de l'*adventus*. Le théologien doit insister sur la transcendance et que l'histoire humaine s'accomplit dans le Royaume eschatologique de Dieu. Il ne s'agit pas de confondre une évolution sociologique et le progrès spirituel. Le progrès technologique n'apporte pas nécessairement un progrès humain. J'y rajouterai comme déjà dit plus haut qu'il ne s'agit pas de confondre les moyens et le but.

---

<sup>98</sup> Le terme luddite se réfère à des bandes d'ouvriers qui au début du 18<sup>ième</sup> siècle s'organisèrent au Royaume-Uni pour détruire les nouvelles machines dans le secteur du textile. Par extension il s'agit de personnes opposées aux nouvelles technologies.

<sup>99</sup> R. COLE-TURNER (éd.), *Transhumanism and transcendence*, op. cit. p. 74, The future in secular futurology is reached by a process of the world's becoming. The future in Christian eschatology arrives by the coming of God's kingdom. The one is a becoming and the other a coming.

Peters n'est en tout cas pas sur le point de convaincre Russell Blackford, un transhumaniste et athéiste convaincu qui publie un article afin de répondre explicitement à Ted Peters et réfuter toute son argumentation. Le titre de l'article est *Trite Truths About Technology: A Reply to Ted Peters*<sup>100</sup>. Dans une autre publication, il considère l'argumentation de Peters comme *terribly muddled* soit confuse et vague<sup>101</sup> !

### 3.2.6. Transhumanism and Christianity—Cole-Turner

L'éditeur commence par noter des similarités « notoires » entre le christianisme et le transhumanisme. Les chrétiens ont l'espoir (*hope*: le contexte oriente vers l'espérance) d'une vie éternelle dont ils profiteront avec *the fullest possible knowledge, joy, and moral purity*. Les transhumanistes souhaitent et espèrent prolonger la vie, probablement de manière indéfinie en enrichissant la connaissance, en atteignant un plus grand bonheur et en réalisant un équilibre moral et une harmonie sociale. L'anglais ne fait malheureusement pas une distinction entre espoir et espérance. C'est donc à mon avis le contraire de similarités, en effet, il y a une différence notable entre espérance et espoir telle que formulée par les uns et les autres.

Tous les auteurs de cet ouvrage collectif sont d'accord sur le fait que les deux parties acceptent la théorie de l'évolution comme l'hypothèse de départ pour expliquer la diversité et des changements des organismes vivants. Par contre, quasi tous les théologiens chrétiens se disent interpellés par les technologies de l'amélioration humaine (*enhancement*) et leurs conséquences pour la justice sociale et économique. Cela me semble être un constat un peu facile de vouloir se focaliser sur des conséquences néfastes et non sur les causes. N'y a-t-il pas de la part des transhumanistes une volonté d'échapper au corps ?

En effet la majorité des auteurs s'accordent sur le fait que les transhumanistes voient le soi (*self*) comme un centre désincarné de la conscience et de la volonté qui utilise la technologie pour contrôler le corps et l'environnement. Ils s'accordent sur le fait que la croissance du pouvoir technologique n'est pas motivée uniquement par la recherche du bien. Une minorité se risque à parler du péché ou du mal. Du point de vue chrétien, le bien serait pour les humains « ce qui nous transcende vraiment et nous élève à une exaltation inattendue »<sup>102</sup>. Cela me semble être un plus petit commun dénominateur pour réunir

---

<sup>100</sup> R. BLACKFORD, « *Trite Truths About Technology: A Reply to Ted Peters* », en ligne: [https://www.academia.edu/24917450/Trite\\_Truths\\_About\\_Technology\\_A\\_Reply\\_to\\_Ted\\_Peters](https://www.academia.edu/24917450/Trite_Truths_About_Technology_A_Reply_to_Ted_Peters) (consulté le 25 janvier 2023).

<sup>101</sup> M. MORE, N. VITA-MORE (éds), *The transhumanist reader*, op. cit. p. 427.

<sup>102</sup> R. COLE-TURNER (éd.), *Transhumanism and transcendence*, op. cit. p. 202, What truly transcends us and raises us to an unexpected exaltation.

différentes églises chrétiennes. Je crois légitimement devoir me poser la question si l'exaltation inattendue (*unexpected*) est suffisante pour nous mener à Dieu.

Les contributeurs ne semblent pas s'accorder sur la réponse la plus appropriée au transhumanisme. Plusieurs insistent sur le fait que la véritable amélioration (*enhancement*) n'est pas définie par une préférence individuelle telle que le prônent les transhumanistes. Les chrétiens acceptent que nos vies soient déjà transformées par ce qu'on doit bien appeler la rédemption. Notons le *what must be called* qui me semble bien manquer de conviction. D'après Cole-Porter notre amélioration est bien définie par le « standard » (en anglais dans le texte) de ce que Dieu fait pour nous transformer.

En effet, Cole-Turner concède qu'un des problèmes actuels de la théologie est de clarifier ce qu'on entend par rédemption. Trop longtemps, certains chrétiens ont pu croire que la rédemption impliquait un « package » de bénéfices personnels. À ce stade, Cole-Turner qualifie la rédemption d'une façon plus orthodoxe en explicitant le don de la rédemption rendue possible par l'action de Dieu en Jésus Christ. Le paradoxe de la chrétienté est qu'en perdant nos vies nous gagnons la vraie vie. Voilà donc un point de divergence critique avec le transhumanisme selon Cole-Turner. Le chrétien au contraire du transhumaniste n'a pas comme point de départ un autoaccomplissement. La rédemption nous permet de participer éternellement à la vie de Dieu. Sur base de cette croyance (*belief*), les chrétiens considèrent le transhumanisme comme trop limité. Ne s'agit-il pas d'une mansuétude extrême vis-à-vis d'un mouvement qui est intrinsèquement matérialiste ? Ce n'est pas étonnant, car Cole-Turner réaffirme que les deux parties partagent des espoirs similaires tout en spécifiant que les conditions de renonciation à soi-même ne sont pas les mêmes. Encore une fois, il ne fait pas la distinction entre espoir et espérance. Néanmoins il est conscient du risque de réduire la rédemption à un souhait d'amélioration (*enhancement*). Pour le chrétien aussi puissante que soit la technologie, elle n'est pas nôtre. Elle est de Dieu.

### 3.2.7. Conclusion provisoire et critique de *Transhumanism and Transcendence*

Outre les questions et remarques déjà faites lors de la lecture des différents essais et la synthèse de Cole-Turner, je rajouterai ce qui suit. Parmi les douze essais, six auteurs font référence à Teilhard de Chardin. C'est une voie que j'ai décidé de ne pas poursuivre. Mc Kenny fait largement appel à l'anthropologie de Karl Barth.

L'éditeur conclut entre autres qu'au service de Dieu et des autres, la technologie offre la possibilité d'un grand bien et d'un bénéfice pour le monde

Quelques auteurs examinent l'image de l'homme dans l'esprit de « vouloir recréer son image ». Peters examine en particulier l'*imago Dei*. Plusieurs auteurs continuent à parler de

l'immortalité recherchée par transhumanistes. J'estime que c'est un terme inapproprié. Certains transhumanistes rejettent d'ailleurs cette terminologie en faveur du terme amortalité. À titre d'exemple, l'Association Française Transhumaniste est assez claire :

« Cette formulation est inexacte, car l'immortalité est un concept qui renvoie à la métaphysique. Or, ici, le but est on ne peut plus concret : ralentir le vieillissement humain, et pourquoi ne pas, à terme, le stopper complètement, voire le rendre réversible. Nous préférons donc parler d'*amortalité*, ou d'allongement radical de la durée de vie en bonne santé »<sup>103</sup>.

Bien heureusement, plusieurs contributeurs n'ont pas peur de poser des questions auxquelles ils n'apportent pas toute la réponse.

Le texte de la quatrième de couverture de *Transhumanism and Transcendance* pouvait laisser sous-entendre que beaucoup de théologiens chrétiens sont en faveur du transhumanisme. Après lecture, je constate que l'ouvrage est assez bien équilibré et nuancé. J'y retrouve des zéloteurs et des contempteurs. La raison tient probablement au fait que les Anglo-saxons ont abordé le débat sur le transhumanisme bien avant les francophones. Beaucoup d'auteurs francophones commencent par une diatribe ou une violente polémique contre la technologie dans la mesure où celle-ci va dominer l'homme et lui enlever ce qu'il a d'humain. Heureusement, une nouvelle génération de philosophes et de théologiens français a une approche beaucoup plus équilibrée et critique du transhumanisme. Plusieurs d'entre eux sont attachés ou en relation étroite avec le centre éthique de l'université catholique de Lille.

Les apparentes digressions sur le sens de l'utilisation de la technologie ne s'écartent nullement de la question de la mort qu'annonce ce travail. C'est en effet grâce à la technologie que les transhumanistes affirment pouvoir vaincre la mort. Un thème important qui sépare les chrétiens des transhumanistes est bien l'utilisation de la technologie à bon ou mauvais escient. La technologie ne serait-elle pas devenue un veau d'or contemporain ? Cette différence culmine dans le sens que les uns et les autres donnent à la mort.

Certains des contributeurs que j'ai parcourus sont restés fort actifs sur le sujet après la publication en 2011 de leur ouvrage collectif. Il s'agit entre autres de Peters et Cole-Turner dont nous reparlerons dans la section suivante.

### 3.3. Approfondir Peters et Cole-Turner

Un ouvrage récent de 2022, *Religious Transhumanism and Its Critics* dont Ted Peters est coéditeur approfondit plusieurs questions abordées dans l'ouvrage précédent. On peut lire

---

<sup>103</sup> *Immortalité et amortalité* : Association Française Transhumaniste, dans *Transhumanisme : Association Française Transhumaniste*, en ligne : <https://transhumanistes.com/immortalite/> (consulté le 2 novembre 2022).

dans la préface : « Ce livre propose au lecteur des témoignages de transhumanistes religieux... Il inclut des critiques théologiques du transhumanisme séculier et religieux. »<sup>104</sup>. Ce sont à nouveau de nombreux théologiens qui parlent de transhumanisme religieux.

La Christian Transhumanist Association<sup>105</sup> fondée en 2014 a, comme membres de son Advisory Council : Ron Cole-Turner et Ted Peters, tous deux déjà commentés plus haut. Pour information, l'association se présente comme « une organisation œcuménique cherchant à promouvoir un dialogue positif entre le christianisme et la fine pointe de la pensée scientifique et technologique »<sup>106</sup>. Dans les questions-réponses, ils se définissent systématiquement comme une « Christian Transhumanist Association » et se réfèrent explicitement à Dante et à Teilhard de Chardin. Attention donc aux confusions et aux dangers de vouloir se réapproprier le terme transhumaniste. Remarquons qu'après avoir parcouru le site web de l'association aucun théologien catholique romain n'est mentionné.

### 3.3.1. Ted Peters

Dans ce dernier ouvrage, Peters commence par approfondir le thème de l'*Homo cyberneticus* qu'il a abordé précédemment en se référant à Yuval Harari. En effet celui-ci prédit que les êtres humains seront améliorés (*upgraded*) en dieux, de telle façon qu'*Homo sapiens* se transformera en *Homo deus*. En tant que chrétien il ne peut bien évidemment nullement y souscrire. En effet toute nouvelle création ainsi que la vie éternelle est un don de Dieu et ne peut être la résultante de la technologie humaine. Pour Peters il s'agit d'une *hubris* prométhéenne qui guide un progrès technologique qui de plus a une vision utopique. Le Royaume de Dieu est devenu un royaume de l'intelligence rationnelle qui veut transcender ses limites biologiques.

Les transhumanistes voient deux façons pour outrepasser la contrainte de la mort. D'une part il y a l'extension radicale de la vie (Radical Life Extension) et d'autre part l'immortalité cybernétique à l'extérieur de nos corps.

Ces dernières années, plusieurs théologiens anglo-saxons ont forgé cette nouvelle expression pour parler de l'amortalité transhumaniste soit *Radical Life Extension* ou en

---

<sup>104</sup> A.M. GOUW, B.P. GREEN, T. PETERS (éds), *Religious transhumanism and its critics* (Religion and science as a critical discourse), Lanham, Lexington Books, 2022, p. xxiii. This book will present the reader with testimonies by religious transhumanists...it will include theological critics of both secular and religious transhumanism.

<sup>105</sup> *Christian Transhumanist Association: Faith, Technology, and the Future*, dans *Christian Transhumanist Association: Faith, Technology, and the Future*, en ligne : <https://www.christiantranshumanism.org/> (consulté le 28 mars 2022).

<sup>106</sup> *Ibid.* An ecumenical organization seeking to promote positive engagement between Christianity and the leading edges of scientific and technological thought.cf. Manifeste de la Christian Transhumanist Association, annexe 2.

abrégé RLE. Peters l'utilise à plusieurs reprises dans son essai. L'expression est un peu moins catégorique que la *Extended Life Forever* utilisée auparavant (cf. 1.2.6.). Je n'ai pas retrouvé cette nouvelle appellation dans les textes fondateurs des transhumanistes. Dans le même ouvrage, Peters développe, en se basant sur Kurzweil, le concept de *cybernetic immortality*<sup>107</sup>. En effet Kurzweil affirme : « Transférer un cerveau humain signifie scanner tous ses détails pertinents, puis réinitialiser ces détails dans un substrat approprié et puissamment travaillé. Ce processus permettrait de saisir l'ensemble de la personnalité, de la mémoire, des compétences et de l'histoire d'une personne »<sup>108</sup>. Bien évidemment l'immortalité cybernétique n'est en rien une résurrection des corps.

Afin d'atteindre cet état d'immortalité cybernétique, il s'agit de dépasser le seuil transhumaniste de la Singularité. *Singularité* est d'ailleurs le titre de l'ouvrage de Kurzweil auquel j'ai déjà plusieurs fois fait référence<sup>109</sup>. La Singularité est ce moment où la superintelligence que nous avons créée prendra la destinée humaine en main pour la placer dans les mains des posthumains. Ted Peters réagit et précise : « La Singularité, en tant que mouvement repose sur le "système de croyances dans la science en tant que sauveur". Elle devient une nouvelle religion, une religion laïque et matérialiste »<sup>110</sup>. Il se demande si un technomessianisme remplacera nos religions. Pour ce faire, Peters comparera différentes traditions philosophiques et religieuses de ce monde avec le transhumanisme. Je me limiterai à épinglez quelques remarques à propos des chrétiens luthériens et catholiques romains.

Pour les protestants, il se réfère à la Christian Transhumanist Association citée plus haut. Peters reprend des extraits de leur manifeste (cf. annexe 2) où l'association affirme croire que la mission de Dieu inclut la transformation et le renouvellement de la création et que par ailleurs la technologie, associée au Christ, nous habilitera à devenir plus humains. Le transhumanisme (chrétien) ne peut être un but en soi, mais bien un moyen pour effectuer de façon efficiente la mission chrétienne qui inclut le progrès spirituel, en particulier la sanctification. Néanmoins les chrétiens ne peuvent être naïfs à propos de l'anthropologie véhiculée par le transhumanisme en particulier quant à la doctrine du péché. Peters se réfère ensuite à Cole-Turner (cf. 3.2.6 et 3.3.2) qui voit des similarités entre le christianisme et la

<sup>107</sup> A.M. GOUW, B.P. GREEN, T. PETERS (éds), *Religious transhumanism and its critics. op. cit.* p.7.

<sup>108</sup> R. KURZWEIL, *The Singularity is Near: when humans transcend biology*, op. cit. p. 198-199, Uploading a human brain means scanning all of its salient details and then re-instantiating those details into a suitable powerful computation of substrate. This process would capture a person's entire personality, memory, skills and history.

<sup>109</sup> R. KURZWEIL, *The Singularity is Near*, op. cit.

<sup>110</sup> A.M. GOUW, B.P. GREEN, T. PETERS (éds), *Religious transhumanism and its critics. op. cit.* p. 9, Singularity as a movement relies on the science-as-savior belief system. It becomes a new religion, a secular and materialistic religion.

longévité technologique. Par contre le but poursuivi est différent. Le chrétien est invité à renoncer à sa vie pour la vraie vie (*real life*) en citant saint Paul : « Je vous exhorte donc, frères, par miséricorde de Dieu, à vous offrir vous-mêmes en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu » (Rm 12,1).

Quant aux catholiques, Peters constate que ceux-ci sont extrêmement réservés vis-à-vis de la technologie qui peut altérer la nature humaine. Il se réfère au document *Communion et Service* de la Commission théologique internationale que je reprendrai en 4.6. *Imago Dei*. Avec Brian Patrick Green un spécialiste en éthique technologique, Peters s'attend à plus d'ouverture. En effet, si nos vies plus longues nous aident à glorifier Dieu, nous sommes sur le bon chemin. Mais les catholiques ne pourront pas tout à fait (*not quite*) se rallier à la promesse d'immortalité des transhumanistes. Le « pas tout à fait » me semble symptomatique des efforts que plusieurs des théologiens anglo-saxons font afin de se ménager un dialogue possible avec le transhumanisme, je présume. Dans son cas il s'agit probablement également de défendre un transhumanisme chrétien. À ce point, Peters reprend heureusement la distinction qu'il a déjà faite entre futurum et adventus au point 3.2.5.

Cependant les théologiens et spécialistes en étude des religions devraient sérieusement considérer (*engage in*) la technologie, car celle-ci donne des possibilités aux humains qui étaient autrefois réservés aux dieux. En d'autres mots le transhumanisme pourrait être considérée comme une religion concurrente. Au point 3.4. « Le transhumanisme serait-il une religion ? » j'examinerai plus en détail cette question.

Pour conclure, Peters affirmera avoir une sympathie considérable (*considerable*) pour les transhumanistes et leur ambition d'alléger les souffrances humaines. Ce type d'ambition fait partie intégrante de la foi chrétienne. Par contre, il estime que faire uniquement confiance au « *techno-can-do-ism* » est incroyablement naïf ainsi que de sous-estimer la capacité humaine à faire le mal en mettant la technologie au service de l'injustice.

### 3.3.2. Ronald Cole-Turner

Quatre années après la publication de *Transhumanism and Transcendence*, Cole-Turner continue à essayer de faire des rapprochements entre les chrétiens et les transhumanistes avec un article *Going beyond the Human: Christians and Other Transhumanists*<sup>111</sup>. Le résumé en dit déjà long : « Le transhumanisme est un concept

---

<sup>111</sup> R. COLE-TURNER, « Going beyond the Human: Christians and Other Transhumanists: Going beyond the Human », dans *Dialog*, t. 54, n° 1, mars 2015, p. 20-26, DOI : 10.1111/dial.12150, p. 20-26, Transhumanism is a Christian concept. Although today's transhumanism has secularized the original Christian promise for divinization or *theosis* by adding evolution and technological progress, Christians should critically re-take ownership of the role transhumanism plays in the sanctification process.

chrétien. Bien que le transhumanisme d'aujourd'hui ait sécularisé la promesse chrétienne originelle de divinisation ou *théosis* en y ajoutant l'évolution et le progrès technologique, les chrétiens devraient se réapproprié de manière critique le rôle que joue le transhumanisme dans le processus de sanctification ». L'auteur repose la question de savoir si la technologie contribue à l'action et au plan de Dieu. Pour mieux éclairer cette question, il met en regard Karl Rahner et un penseur transhumaniste Ted Chu. Il cite Rahner : « Le sujet devient son propre objet, l'homme devient son propre créateur »<sup>112</sup>. Pour Cole Porter, Rahner pense l'humanité comme « *open-ended* » et de ce fait totalement ouverte à des modifications technologiques. Par la suite, Cole-Turner approfondit la notion de *cosmic selftranscendance* et en particulier d'*essential self-transcendance* que Rahner utilise. Nous y reviendrons à la section 4.4 du *Respondeo*.

Ensuite dans le récent ouvrage de 2022 *Religious Transhumanism and Its Critiques* que je viens de citer, l'essai de Cole-Turner à comme titre *Steps toward a Theology of Christian Transhumanism*. Là où précédemment Cole-Turner cherchait surtout des points de rapprochement entre le transhumanisme et le christianisme, il commence cette fois-ci par affirmer clairement que le christianisme et le transhumanisme séculier sont incompatibles.

Cole-Turner a bien spécifié, transhumanisme *séculier*. Par la suite il développe sa théorie que le transhumanisme chrétien existait bien avant le transhumanisme séculier. En remontant dans l'histoire et en faisant référence à Dante et l'humanisme de la Renaissance, Cole-Turner argumente que l'on peut valablement parler d'un transhumanisme chrétien qu'il faut bien sûr distinguer d'un transhumanisme séculier, car « le mariage est hors de question... l'un des plus grands défis auxquels la théologie doit répondre est le pouvoir croissant et l'utilisation généralisée des technologies d'amélioration »<sup>113</sup>.

La légitimité du transhumanisme chrétien doit trouver son fondement dans la théologie chrétienne. Qu'en est-il ? L'article un du manifeste de la *Christian Transhumanist Association* spécifie que « La mission de Dieu implique la transformation et le renouvellement de la création » (annexe 2). Les transhumanistes chrétiens sont partenaires de Dieu et de l'humanité dans la transformation du cosmos vers son but ultime : la gloire eschatologique. Si l'utilisation de la technologie est soumise à l'obéissance à Dieu, ne pas l'utiliser serait un acte de désobéissance qui est incompatible avec la vocation chrétienne. L'article cinq met néanmoins des limites à l'article un. En effet, l'amélioration doit permettre

---

<sup>112</sup> *Ibid.* p. 24.

<sup>113</sup> A.M. GOUW, B.P. GREEN, T. PETERS (éds), *Religious transhumanism and its critics*, *op. cit.* p. 130, Marriage is out of question ... one of the greatest challenges to which theology must respond is the growing power and widespread use of technologies of enhancement.

à l'humain de devenir plus humain et non pas « *more than human* ». Cole-Turner remarque lui-même que l'association ne spécifie nullement ce qu'il y a lieu d'entendre par « plus humain »<sup>114</sup>. Il plaidera pour le développement d'une théologie de la technologie et l'approfondissement de la signification du terme « co-créateur »<sup>115</sup>. Ce qui manque également selon Cole-Turner dans la théologie actuelle est une affirmation claire et compréhensible pour chaque individu de ce que représente l'espérance chrétienne (*Christian hope* mais avec un contexte d'espérance). Nous voilà à nouveau amenés à distinguer l'espoir de l'espérance. Finalement, notre auteur estime que la théologie se doit de continuer l'étude de la rédemption comme transformation (déification ou *théosis*) de la personne humaine.

Toute l'argumentation de Cole-Turner reste relativement ténue. Il n'hésite d'ailleurs pas à partager ses multiples interrogations. Le grand danger à mon avis est d'alimenter auprès d'un public plus large l'opinion que tout compte fait le transhumanisme chrétien (pour autant qu'il existe) n'est pas si différent du transhumanisme séculier.

Cet article traduit une volonté presque farouche de plusieurs théologiens anglophones de se réapproprier une forme de transhumanisme chrétien. Pour ce faire, plusieurs font appel à Teilhard de Chardin, d'autres s'appuient sur Barth, Bonhoeffer et dans ce cas-ci Rahner.

### 3.4. *Le transhumanisme serait-il une religion ?*

Dans la mesure où nous analysons les positions de différents théologiens d'églises chrétiennes par rapport aux transhumanismes, il me semble légitime et nécessaire pour éclairer notre sujet de se poser la question si le transhumanisme est une religion.

Les deux étymologies les plus citées du mot religion sont *relegere* qui signifie relire avec attention et *religare* qui signifie relier. La première signification met l'accent sur les rites auxquels l'adepte participe et la seconde sur la fonction de la religion. Encore faut-il savoir s'il s'agit de relier l'homme aux dieux, les hommes entre eux ou l'homme à l'univers ?

Le dictionnaire critique de la théologie mentionne qu'il existe parmi les théologiens, et les spécialistes de philosophie et de sciences de la religion, un consensus presque unanime pour désigner le but et le fondement de la religion par le terme salut<sup>116</sup>. Il y a bien évidemment d'autres définitions du mot religion qui est d'ailleurs un mot polysémique d'origine occidentale. C'est bien en Occident que le transhumanisme a pris son essor.

---

<sup>114</sup> *Ibid.* p. 138.

<sup>115</sup> *Ibid.* p. 137.

<sup>116</sup> J.-Y. LACOSTE, O. RIAUDEL, *Dictionnaire critique de théologie*, *op. cit.* p. 1198.

L'aspect religieux du transhumanisme est un sujet qui a été encore relativement peu étudié. *La Revue d'Éthique et de Théologie morale* y a consacré un numéro en 2019. J'examine plus en particulier l'article de Dominique Foyer « Le transhumanisme une religion en émergence ? »<sup>117</sup> Pour Foyer la plupart des chercheurs s'accordent sur le fait que les religions combinent trois sortes d'éléments : des éléments idéologiques (dogmes, vérités à croire), symboliques (rites à exécuter) et pragmatiques (une éthique). Il cite ensuite la typologie proposée par Mircea Eliade qui ramène toute religion à trois attitudes fondamentales : la convocation du divin, l'ascension de l'individu jusqu'à la sphère du divin et l'accueil. La quête des transhumanistes est présentée comme une divinisation de l'individu humain. Il y a autodivinisation et non pas accès à un « divin » séparé et préalablement existant<sup>118</sup>. J'y rajouterai que dans la Bible, les prophètes ne parlent pas de leur propre autorité et c'est bien ce qui fait la différence avec les faux prophètes (cf. Deutéronome 18, 20-23). Pour Foyer dans le cas des transhumanistes, il s'agit plutôt « d'une *prophétie autoréalisatrice* ou même d'une forme de persuasion collective »<sup>119</sup>. Le *enhancement* humain est sous-tendu par une anthropologie autodivinisante et matérialiste. Il s'agit donc en fait d'une idéologie puissante sous des apparences religieuses. Tout au plus nous pouvons parler de quasi-religion.

Pour Gilbert Hottois, le transhumanisme est « un courant d'idées qui encourage le développement et l'usage des technologies matérielles afin d'améliorer, augmenter, étendre indéfiniment les capacités et les performances de l'individu qui doit rester libre d'y recourir ou non »<sup>120</sup>. Pour le philosophe, le transhumanisme n'est pas simplement utopiste ou idéologique, il est plutôt un matérialisme non métaphysique ou une philosophie de la technique de l'action. Hottois n'y voit donc certainement pas une religion.

Il est également important de mentionner que les transhumanistes ne sont pas favorables à l'idée d'être assimilés à une religion. Dans *the Transhumanist Reader*, Max More entame l'ouvrage en nous parlant de *The Philosophy of Transhumanism*<sup>121</sup>. Tout au plus écrit More : il est en principe possible pour un transhumaniste d'avoir des croyances religieuses. Russel Blackford est lui très catégorique : « Le transhumanisme n'est ni une religion ni une idéologie laïque ; il n'a pas de corps de croyances codifiées ... il s'agit plutôt

---

<sup>117</sup> D. FOYER, « Le transhumanisme : une religion en émergence ? », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, t. n°302, n° 2, 2019, p. 73-87, DOI : 10.3917/retm.303.0073.

<sup>118</sup> *Ibid.* p. 77.

<sup>119</sup> *Ibid.* p. 78.

<sup>120</sup> F.DAMOUR et al., *Généalogies et nature du transhumanisme*, op. cit. p.75.

<sup>121</sup> M. MORE et N.VITA-MORE (éd.), *The transhumanist reader*, op. cit. p. 3-17.

d'un vaste mouvement intellectuel »<sup>122</sup>. Et quand un Giulio Prisco utilise le terme religion, il a totalement dévoyé le sens que nous lui donnons : « Dans *Engineering Transcendence*, j'ai soutenu que la science pourrait un jour développer la capacité de ressusciter les morts et de construire (et/ou de devenir) un (des) Dieu(x) et j'ai proposé de fonder une religion transhumaniste sur cette idée »<sup>123</sup>. Nick Bostrom est un peu plus nuancé quand il affirme : « Bien qu'il ne s'agisse pas d'une religion, le transhumanisme pourrait remplir certaines des fonctions que les gens ont traditionnellement recherchées dans la religion... Contrairement à la plupart des croyants religieux, cependant, les transhumanistes cherchent à réaliser leurs rêves dans ce monde, en s'appuyant non pas sur des pouvoirs surnaturels ou une intervention divine, mais sur la pensée rationnelle et l'empirisme »<sup>124</sup>.

Sous une forme lapidaire, j'ose dire que le transhumanisme se présente comme un *deus ex machina* dans le sens propre du terme, plus précisément un *deus ex machina technologica*. C'est en tout cas assez loin, si pas très loin, de ce que les chrétiens appellent une religion. Ce qui me paraît étonnant est que ce sont les non-transhumanistes soit certains théologiens anglophones qui essaient de coller l'étiquette de religion aux transhumanistes. Ces derniers n'en veulent pas. Au mieux je puis suivre ce que Damour et Doat affirment : « Le transhumanisme se positionne comme un "programme métaphysique de recherche"... C'est dans ce sens que le transhumanisme agit comme une religion, en cherchant à proposer une orientation au développement technologique »<sup>125</sup>. Encore une fois on peut à la rigueur parler de quasi-religion soit une ressemblance non recherchée, et qui trouve son fondement dans un nombre de caractères communs. Il y en a fort peu à mon avis.

Si le transhumanisme n'est pas une religion, il n'est pas étonnant que la vision sur le sens à donner à la mort soit fort différente, si pas incompatible. D'ailleurs le transhumanisme ne cherche nullement à donner un sens à notre mort si ce n'est que celle-ci est un ennemi à abattre.

---

<sup>122</sup> *Ibid.* p. 421, Transhumanism is not a religion nor is it a secular ideology; it has no body of codified beliefs, it is instead a broad intellectual movement ».

<sup>123</sup> *Ibid.* p. 234, In *Engineering Transcendence* I argued that science may someday develop the capability to resurrect the dead and build (and/or become) God(s) and proposed to base a *transhumanist religion* on this idea.

<sup>124</sup> N. BOSTROM, *The Transhumanist FAQ - A General Introduction Version 2.1*, *op. cit.* p. 47, While not a religion, transhumanism might serve a few of the same functions that people have traditionally sought in religion... Unlike most religious believers, however, transhumanism seek to make their dreams come true in *this* world, by relying not on supernatural powers or divine intervention but on rational thinking and empiricism.

<sup>125</sup> F. DAMOUR et D. DOAT, *Transhumanisme, quel avenir pour l'humanité?*, *op. cit.* p. 183.

### 3.5. Synthèse des positions des théologiens du *Sed Contra*

Mon *Sed Contra* a débuté en relatant une prise de position très tranchée de Max More à propos de la vie sans fin. Il définit ce qu'il entend par une vie après la mort. Il essaie en particulier de convaincre l'Église catholique de la pertinence de ses thèses. Ensuite une douzaine d'auteurs anglo-saxons prennent position vis-à-vis du transhumanisme. Certains, tels que Garner, manifestent une grande ouverture et une sympathie pour les thèses transhumanistes et envisagent la possibilité d'une figure hybride ou cyborg avec des justifications chrétiennes qui font appel à une interprétation de l'*imago Dei*. La transcendance prête également à des interprétations variées. D'autres, tels que Cole-Turner et surtout Peters, sont assez critiques. En analysant plus en détails ces deux derniers, on constate qu'il subsiste néanmoins des prises de position qu'un catholique ne peut accepter et que j'aborderai dans le chapitre suivant.

Très peu de ces théologiens creusent le sens de la mort comme Jüngel et Ratzinger l'ont fait (voir à propos de Ratzinger le chapitre suivant section 4.3.2.). Ces théologiens abordent la question de la mort entre autres en analysant les moyens que les transhumanistes utilisent pour combattre la mort, soit la technologie et le sens que celle-ci revêt, soit le but ultime que la technologie poursuit. C'est bien là qu'ils constatent des divergences importantes.

Il apparaît également que quasi tous les transhumanistes refusent que le transhumanisme soit considéré comme une religion. Étonnamment, plusieurs de nos théologiens anglo-saxons semblent reconnaître dans le transhumanisme les traits d'une religion. Ressentent-ils une concurrence sur le terrain de la religion à tel point de vouloir se réapproprier le terme transhumanisme sous le vocable de transhumanisme chrétien ? Le transhumanisme chrétien existerait selon eux depuis des siècles en l'occurrence depuis que Dante a utilisé le verbe *transhumar*.

## 4. À QUELLE(S) CONDITIONS(S) TRANSHUMANISME ET CHRISTIANISME PEUVENT-ILS ÊTRE COMPATIBLES ? — *RESPONDEO*

### 4.1. Introduction et questions restées en suspens

Au chapitre deux que j'ai considéré comme le *Videtur quod*, les aspects philosophiques et les éléments essentiels de l'anthropologie catholique qui concernent la mort ont été examinés. Ensuite, la question de la mort d'après Jüngel a été présentée. Puis au chapitre trois la « parole » a été laissée à Max More, un pilier du transhumanisme sur le sujet de la « *extended life and life after death* ». Sans avoir confronté d'une façon systématique les deux

enseignements ou visions, il me semble assez patent que le transhumanisme est en porte-à-faux avec l'enseignement catholique. Pourtant, une série de théologiens chrétiens seraient en faveur du transhumanisme. Après analyse, il apparaît que certains sont assez circonspects et d'autres plutôt enthousiastes.

Diverses questions posées au cours des pages qui précèdent méritent une analyse plus approfondie. J'essaierai d'y répondre en approfondissant le binôme espoir - espérance et en particulier l'espérance chrétienne. Pour ce faire, j'examinerai ce qu'un auteur chrétien tel que Bernanos nous dit à propos de l'espérance et par ailleurs j'examinerai le thème du dessaisissement. J'aborderai ensuite l'ouvrage du cardinal Ratzinger, *La mort et l'au-delà, court traité d'espérance chrétienne*<sup>126</sup>, en particulier la partie qui concerne la théologie de la mort.

Il apparaît également qu'afin de mieux situer les positions sur la question de la mort, l'on ne peut échapper à un élargissement du débat à certaines questions plus larges. C'est d'ailleurs une des difficultés de ce travail : contenir le sujet. En effet je constate qu'il y a comme des forces centrifuges au travail qui semblent parfois m'éloigner du cœur de la question.

Notre époque semble voir trouble dans la définition de l'humain, en d'autres mots il y a un « *blurring of anthropology* ». Le mot le plus adéquat en français me semble être « floutage ». Interroger plus en avant l'anthropologie catholique et chrétienne est certes un thème des plus importants mais dépasse le cadre de ce travail. Je me contenterai de clarifier le sujet immortalité et amortalité et celui d'imgo Dei.

#### 4.2. *Espoir et espérance*

Le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* nous parle d'une philosophie de l'espérance qui se place sous le signe d'une *herméneutique du temps*, soit une ontologie du ne-pas-encore être<sup>127</sup>. Plus loin, nous lisons : « On distingue communément une différence entre espoir et espérance, qui s'opposent quant à leur finalité, à leurs objets propres, ainsi qu'à leur degré d'enracinement dans la personne, tout en ayant certains traits en commun. ». Je cite encore : l'anti-utopie par excellence que constitue la mort vient interrompre brutalement la projection des possibles vers l'*à-venir*. Les transhumanistes refusent cet évènement brutal ou pour le moins le reportent en attendant que la technologie aie trouvé la

---

<sup>126</sup> J. RATZINGER, *La mort et l'au-delà : court traité d'espérance chrétienne*, Paris, Fayard, 2005, Nouvelle éd. remise à jour et augmentée, traduit par ROCHAIS H.

<sup>127</sup> M. CANTO-SPERBER (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, 3e éd.

solution, en attendant le moment de singularité qui ne peut être que proche. En tout cas, leur « foi » dans le progrès de la technologie est inébranlable. Pourtant la différence avec les chrétiens se situe au niveau de l'objet et de la finalité de la dite espérance. Ne serait-elle pas un simple espoir, farouche je le concède ? C'est à nouveau le moment de revenir aux définitions de l'espoir et de l'espérance que j'ai retenues avec l'aide d'Emmanuel Durand et Ernst Jünger en 2.4.3.

A l'époque patristique et médiévale, le propre de l'espérance était de tendre vers un *bien*, vers un bien d'accès difficile (*arduum*), vers un bien *futur*, enfin vers un bien *possible*. Le présent de toute espérance est donc frappé de pénurie : de même qu'on ne « voit » pas ce que l'on « croit », de même on ne possède pas ce qu'on espère<sup>128</sup>. Kant nous a appris ce que nous pouvions espérer, mais notre monde contemporain souhaite-t-il encore espérer, est-il encore capable d'espérer ? Un chrétien est, comme tous les hommes, un être vers la mort terrestre, mais non un être pour la mort. Martin Heidegger a pu définir l'homme comme « l'être pour la mort », ce qui est réel, mais franchement réducteur. Les transhumanistes offrirait-ils de l'espoir en lieu et place du désespoir ou de l'inespérance ? Notre monde serait-il fatigué d'espérance, et donc prêt à se contenter d'espoir ?

L'espérance peut-elle suffire pour le chrétien ? Que nous dit saint Paul ? « Or la foi est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas » (Hb 11, 1). Pour saint Paul, il s'agira bien d'intégrer en nous l'espérance : « ... pourvu que nous gardions l'assurance et la joyeuse fierté de l'espérance » (He 3, 6). Gesché résume fort bien : « La foi, par ce qu'elle donne déjà en prémices (voir Rm 8, 23), permet de passer du simple espoir (j'espère que -) à l'espérance fondée (j'espère en -) »<sup>129</sup>. N'est-ce pas là une différence fondamentale entre transhumanistes et chrétiens : espérer que- et espérer en - (je rajoute : une personne) ? Gesché dira dans l'alinéa suivant : « Plus que devant une crise de la foi, ne sommes-nous pas devant une crise de l'espérance » ? Si nous sommes fatigués d'espérer, nous laissons le monde s'accrocher à l'espoir. En ce qui concerne l'espoir, le transhumanisme a certes encore de longs et beaux jours devant lui. Il est néanmoins important de préciser qu'espoir et espérance ne sont nullement incompatibles. Je dirais même le contraire car l'espoir est un levier très précieux dans la vie. Il y a donc moyen de mieux qualifier la suite d'analogies mise en place à la suite de la lecture de Jünger en 2.4.4. En effet l'espoir est à l'espérance comme le simple espoir est à l'espoir en, soit l'espérance fondée en Dieu.

<sup>128</sup> J.-Y. LACOSTE, O. RIAUDEL, *Dictionnaire critique de théologie*, op. cit. p. 405.

<sup>129</sup> A. GESCHE, *Le sens*, op. cit. p. 118.

Pour le chrétien, l'espérance trouve son fondement en Dieu même. Je reprends l'apôtre Paul : « Car notre salut est objet d'espérance ; et voir ce qu'on espère, ce n'est plus l'espérer : ce qu'on voit, comment pourrait-on l'espérer encore ? Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec constance » (Rm 8, 24-25).

Finalement, retournons à Jüngel (cf. 2.4.3.) pour qui l'expérience de ne pas se posséder soi-même devient celle d'une élévation anthropologique. En effet celui qui se possède lui-même n'aime pas. Par contre dans l'amour c'est la possession elle-même qui se convertit dans l'évènement amour. En effet *l'avoir* devient un *être* parce qu'il est aussi originellement un *être-possédé*<sup>130</sup>. Les transhumanistes veulent se posséder en exigeant une totale liberté afin de pouvoir disposer de leur corps. Un transhumaniste pur et dur a certes de l'espoir en décidant de se posséder, mais quelle espérance peut-il avoir ? Il ne s'agit en tout cas pas d'espérance chrétienne. Je reprends donc la citation de Jüngel : « Qui désire être illimité, sans limites veut l'homme comme un être qui se possède lui-même »<sup>131</sup>. Il s'agit donc d'un être absolument sans espérance.

### 4.3. L'espérance chrétienne et la mort

#### 4.3.1. L'espérance chrétienne de Bernanos et le dessaisissement

L'espérance serait-elle pour les simples et les naïfs un prix de consolation ou même un opium pour endormir nos angoisses ? Dans *La liberté pour quoi faire ?* Bernanos affirme que, pour rencontrer l'espérance il faut être allé au-delà du désespoir, car quand on va jusqu'au bout de la nuit, on rencontre une autre aurore<sup>132</sup>. Le chemin me paraît pour le moins ardu. Heureusement que l'espérance est une vertu théologale et ne dépend donc pas de nos œuvres. Il y a donc lieu de se dessaisir, de s'abandonner à l'amour du Christ. Dans ce cas, l'espérance est incompatible avec la volonté de puissance du transhumanisme.

Hans Urs von Balthasar dit en substance la même chose à propos de l'espérance dans son œuvre *Le chrétien Bernanos* en reprenant une citation de Bernanos qui éclaire bien cette tension entre espérance et désespoir : « Les saints, ces magnifiques espérants, se battent toujours en désespérés »<sup>133</sup>. En effet, comme a dit Bernanos, n'espèrent que ceux qui ont le courage de désespérer. L'espérance implique un dessaisissement de soi afin de se laisser posséder par l'Autre. L'espoir par contre n'implique pas de forme d'abandon et est donc d'une tout autre nature. Dans cet esprit, notre mort ne nous appartient pas. Or, pour le

<sup>130</sup> E. JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde*.

<sup>131</sup> E. JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde. op. cit* tome 2, p. 273.

<sup>132</sup> G. BERNANOS, *Essais et écrits de combat*, t. 2 (Bibliothèque de la Pléiade, 423), Paris, Gallimard, 1995, p.1262.

<sup>133</sup> BALTHASAR Hans Urs von, *Le chrétien Bernanos*, Les Plans (Suisse) Paris, Parole et silence, 2018, p. 206.

transhumanisme, la mort doit être vaincue par la technologie. Ne nous méprenons pas, il s'agit de vivre déjà aujourd'hui et particulièrement pour le chrétien. Maurice Zundel voit les choses de la manière suivante :

« La question n'est pas de savoir si l'on sera vivant après la mort, mais d'abord d'être vivant avant la mort... Car justement, le sens de notre existence et l'appel de l'Évangile, c'est de vaincre cette mort qui fait de nous-mêmes un appendice de notre biologie, un simple résultat des forces physico-chimiques et organiques qui se sont croisées au moment de notre conception »<sup>134</sup>.

Et donc se contenter de vouloir vaincre la mort physique est un aveu d'impuissance ou un manque de confiance en la promesse chrétienne. Et ignorer la promesse chrétienne serait alors avouer être un mort en sursis qui refuse, faute de mieux, le néant que représente dans ce cas la mort.

#### 4.3.2. Ratzinger et la théologie de la mort

L'avant-propos de l'ouvrage cité dans l'introduction de ce chapitre reprend une citation importante à propos de l'homme : « Il est agent, non comme producteur du royaume de Dieu, mais comme procédant du *Toi*, agent en tant que fils. C'est de cette manière que le royaume de Dieu est *espérance* »<sup>135</sup>. Sur la même page, nous trouvons une citation de Philippe Ariès tout aussi importante : « En perdant le sens du sacré, l'homme occidental perd sa mort, perd le droit de mourir ». Ratzinger consacre la première partie de son ouvrage au problème eschatologique ou l'essence du christianisme. La deuxième partie est consacrée à la « Mort et immortalité. La dimension individuelle de l'eschatologie ». C'est le chapitre quatre de cette deuxième partie soit : « La théologie de la mort » qui nous intéresse particulièrement.

Ratzinger constate que dans la litanie des saints, les chrétiens demandent d'être délivrés d'une mort soudaine et imprévue alors que de nos jours une litanie pour infidèles demanderait justement une mort soudaine et imprévue afin de ne pas souffrir et d'éviter des questions métaphysiques délicates. En fait, maladie et mort sont devenus des problèmes techniques à traiter par des manipulations techniques dans des établissements appropriés. Les transhumanistes, qui conservent les corps cryogénisés afin de les ramener à la vie plus tard, sont également dans cet esprit. Pour Ratzinger, déshumaniser la mort a pour inévitable conséquence de déshumaniser la vie. Il affirme que la mort et la vie ne font pas partie des questions qu'un progrès des sciences exactes peut éclairer.

Benoit XVI constate aussi que les théologiens, qu'il qualifie de gestionnaires professionnels de la tradition chrétienne, ont une opinion assez déprimante sur le sujet,

---

<sup>134</sup> M. ZUNDEL, *Vie, mort, résurrection*, Sainte-Foy, A. Sigier, 2001, pp. 106-107.

<sup>135</sup> RATZINGER Joseph, *La mort et l'au-delà : court traité d'espérance chrétienne*, traduit par ROCHAIS Henri, Nouvelle éd. remise à jour et Augmentée, Paris, Fayard, 2005, p10.

fondée entre autres sur une antithèse entre la pensée biblique et la pensée grecque. Pour la pensée grecque, la mort est la libération de l'âme emprisonnée qui s'échappe vers la liberté et l'immortalité. Pour la pensée biblique, l'homme est au contraire considéré, dans sa totalité indivise et dans son unité, comme une créature de Dieu qu'on ne saurait partager en corps et âme. Parmi les tenants de cette opinion, Ratzinger cite explicitement Jüngel qui souhaite déplatonsier le christianisme. Par la suite, Ratzinger s'attachera à réviser cette approche antithétique.

L'essentiel dans l'Ancien Testament est dans l'expérience que la communion avec Dieu est vie par-delà la mort. Le transhumanisme, lui, a une morale très faible, il est essentiellement auto-centré et est loin d'envisager la mort pour une cause noble.

Quant au Nouveau Testament, Benoit XVI nous explique que la mort est plus que le point final de notre existence biologique :

« La mort est constamment présente dans notre vie quotidienne en ce qu'elle a d'inauthentique, de replié et de vide. La douleur physique et la maladie annonciatrice de la mort sont, pour notre vie réelle, moins menaçantes que le fait de passer nous-mêmes à côté de notre propre vie et ainsi de laisser la promesse de vie s'enfuir dans la banalité pour finir dans le vide »<sup>136</sup>.

Et plus loin, il ajoute que la mort se trouve dans la hardiesse de l'amour qui s'efface pour faire place à autrui ; elle se rencontre chez celui qui sacrifie son avantage personnel au profit de la vérité et de la justice.

Et voilà que les hommes, et certainement les transhumanistes, se rebellent du fait qu'ils ne pourraient disposer de leur propre vie en particulier de leur corps. Choisiront-ils la puissance ou l'amour ? Certes il y aura lieu de s'ouvrir avec confiance à la certitude du salut sans crainte d'être trompé.

La promesse chrétienne du Royaume de Dieu serait-elle une menace pour les transhumanistes ? Être assujéti à la mort et donc ne pas pouvoir disposer de sa propre vie leur est inacceptable. C'est une atteinte à leur orgueil et c'est également une tentation pour nous tous. Cet orgueil engendre une recherche de puissance qui ne peut avoir de sens que si elle se traduit en service pour l'autre et pour le Christ. Dans d'autres cas, ce serait un signe d'asservissement.

Le transhumaniste qui ne peut accepter la promesse chrétienne se révolte en s'accrochant coûte que coûte à son seul bonheur personnel. La résolution du problème de la mort peut ou doit alors être confiée à des spécialistes de la technologie qui la traiteront dans des instituts spécialisés. Le chrétien, par contre, est appelé à un dépassement de soi et à un

---

<sup>136</sup> *Ibid.* p. 102.

abandon de soi. Il est amené à s'interroger sur sa destinée. Face à la mort peut-il accepter une relation d'amour ou fera-t-il confiance à sa seule puissance ? Avec Jüngel, nous avons pu découvrir que la mort du Christ en croix est source d'espérance. Il s'agit donc de se dessaisir de soi afin de se laisser saisir par Dieu. Sommes-nous prêts à faire confiance à cet amour sans limites ? Décidons-nous avec notre mort d'entrer en confiance dans la mort du Christ ? Lui-même a témoigné de la plus haute confiance : « Entre tes mains je remets mon esprit ». Il s'agit non pas de refuser la mort ou de développer un *ars moriendi*, mais bien de vivre le fait de mourir en chrétien.

La mort chrétienne n'est donc pas un néant tel que les transhumanistes la conçoivent. Néanmoins, il me semble illusoire d'approcher les transhumanistes avec l'affirmation que la communion avec Dieu apporte une vie après la mort. L'amour et l'espérance relèvent d'une catégorie totalement différente de la catégorie puissance et de plus, ces catégories sont bien souvent incompatibles. Par conséquent, il y a ici un désaccord fondamental entre chrétiens et transhumanistes.

Ratzinger résume ainsi : Je suis donc amené à me dessaisir de ma vie ? Lui pourtant s'est dépouillé en prenant la condition d'esclave (Ph 2, 6) et s'est abaissé en devenant obéissant jusqu'à la mort sur la croix (Ph 2, 8). Voilà qui est tout à fait contraire à la volonté transhumaniste.

Pour Ratzinger, la crise du monde occidental provient en tout premier lieu d'une éducation et d'une philosophie qui tendent à sauver l'homme sans la croix, contre la croix et donc contre la vérité. Seule la vie éternelle répond de manière satisfaisante à l'interrogation de l'homme sur son existence et sa mort ici-bas. Encore une fois, transhumanisme et christianisme apparaissent ici aux antipodes l'un de l'autre.

Dans le prolongement de l'ouvrage du cardinal Ratzinger, il y a lieu de citer la deuxième encyclique de Benoit XVI *Spe Salvi* (Sauvés dans l'espérance — 2007) qui prend comme épigraphe : « Car notre salut est objet d'espérance » (Rm 8, 24). Cette encyclique fait partie d'une trilogie consacrée aux trois vertus théologiques (Foi, Espérance et Charité). Je me contenterai d'une très courte citation : « Cette grande espérance ne peut être que Dieu seul, qui embrasse l'univers et qui peut nous proposer et nous donner ce que, seuls, nous ne pouvons atteindre » (§35).

#### 4.4. Rahner, l'expérience transcendantale et la transcendance transhumaniste

Dans la mesure où certains théologiens anglo-saxons tels que Cole-Turner (cf. 3.3.2) font appel au concept d'expérience transcendantale de Rahner pour apporter du poids à une transcendance transhumaniste, je souhaite donner quelques éléments de réponse.

Rahner précise que par lieu originare de l'expérience de la condition de créature, il faut effectivement entendre l'expérience transcendantale<sup>137</sup> où le sujet et son temps sont expérimentés comme portés par un fondement incompréhensible<sup>138</sup>. Il précise également que la doctrine chrétienne énonce cette condition de créature sous l'expérience, faite en adoration de Dieu, et que cette expérience reste à la « disposition souveraine » du mystère. C'est par une analogie et une oscillation du sujet entre deux modes que Rahner mettra en relief ce mystère. Soit l'homme se comprend comme assujetti à la divinité qui joue son propre jeu éternel, et par conséquent il abandonne sa responsabilité et sa liberté en direction de Dieu et décharge son existence comme fardeau sur Dieu. Ou bien l'homme comprend qu'il a une réalité qui ne proviendrait plus de Dieu et qu'il peut, dans un sens erroné, devenir partenaire de Dieu dans une relation qui ne serait certes pas posée par Dieu, mais serait antérieure à lui et à notre relation à lui.

Bernard Sesboué résume cette oscillation en ces termes : « Cet univers intérieur est donc une ellipse à deux pôles : *un pôle subjectif ou transcendantal*, et *un pôle objectif ou catégorial* ». <sup>139</sup> Pour le transhumaniste, il n'y a à mon avis pas d'ellipse. Les deux points focaux se confondent. Il s'agit donc plutôt d'un cercle. Un transhumaniste ne serait-il pas totalement autocentré, *full of himself*, d'une certaine façon, prisonnier de lui-même ? Il ne subsiste en fait que le pôle catégorial ou fonctionnel, là où la justification de la transcendance pour un chrétien est de nature ontologique. L'usage du concept d'expérience transcendantale pour déterminer une transcendance transhumaniste me semble donc totalement factice. Reprenons Kurzweil à propos de *The Singularity as Transcendence* :

« “Transcender” signifie aller au-delà, mais cela ne doit pas nous obliger à adopter une vision dualiste complexe qui considère que les niveaux transcendants de la réalité (tels que le niveau spirituel) ne sont pas de ce monde. Nous pouvons aller “au-delà” des “pouvoirs ordinaires” du monde matériel grâce au pouvoir des modèles... ce sont véritablement les pouvoirs émergents du modèle que nous transcendons. Puisque la matière dont nous sommes faits se transforme rapidement. La transcendance se réfère à tous les niveaux de la réalité : la création du monde naturel, y compris nous-mêmes,

<sup>137</sup> Chez Rahner le transcendantal désigne ce qui, en l'homme, détermine son expérience historique sans toutefois procéder des conditions de cette histoire ; le « transcendantal » relève donc de l'essence de l'homme, et l'engage de façon universelle, en-deçà de sa conscience et de sa contingence culturelle.

<sup>138</sup> K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi: études sur le concept du christianisme* (Oeuvres, 26), Paris, les Éd. du Cerf, 2011, p. 97.

<sup>139</sup> SESBOUE, Bernard, *L'Acte théologique d'Irénée de Lyon à Karl Rahner*, Namur Paris, Lessius, 2017, p. 303.

ainsi que nos propres créations sous forme d'art, de culture, de technologie et d'expressions émotionnelles et spirituelles »<sup>140</sup>.

La transcendance de Kurzweil n'a aucun rapport avec la transcendance chrétienne et non plus avec le transcendantal de Rahner.

#### 4.5. *Immortalité et amortalité, passage ou rupture ?*

Nous avons vu en 3.2.7. que les transhumanistes préfèrent utiliser le terme d'amortalité ou un prolongement si possible infini de la vie. Et si l'on vient à constater la mort légale du corps biologique, cet état n'est pas irréversible en attendant le bond technologique ou le moment de singularité. D'ici là, il y a la technique de cryogénéisation du corps humain et très bientôt le transfert de toutes les informations du cerveau sur un support externe. En somme, il s'agira dans le futur de réactiver un ensemble de molécules mis en état de latence. La mort légale constatée ne serait qu'un état temporaire et donc réversible, car à la fin un « réveil » est possible. La mort n'a pas de sens pour l'homme. L'homme n'a également pas d'âme. Il suffit de sauver *his brains* ou *his mind* en les transférant sur un autre support. Dans ce cas l'immortalité, est dissoute dans un présent illimité, soit une amortalité.

Les chrétiens croient à la mort biologique et à la résurrection de la chair, soit la résurrection des morts. Il ne s'agit pas d'un passage par un état de latence et suivi d'un retour à l'état initial. La vie éternelle ne se gagne pas par un processus technologique !

Dans la première partie de ce travail, certains auteurs considéraient la mort comme un passage et d'autres comme une rupture totale. À titre d'exemple, Michel Demaison O.P. considère la mort comme une rupture, plus précisément comme une suspension définitive<sup>141</sup>. Le Catéchisme de l'Église Catholique (§1007) parle de terme de la vie terrestre. Idéalement il y aurait lieu de développer plus en détail une épistémologie de la mort, soit un travail considérable. L'ouvrage de Nef<sup>142</sup> auquel je me suis référé en est un bon exemple. Jacques Scheuer S.J. estime que l'on retrouve toujours les mêmes interrogations sur la continuité ou la discontinuité<sup>143</sup>. Selon lui, nous devons pouvoir accepter qu'il y ait des questions « non tranchées » et observer un « noble silence » et qu'il est profitable de relire les Évangiles en

---

<sup>140</sup> R. KURZWEIL, *The Singularity is Near, op.cit.* p. 388, A comment on the word “transcendence” is in order here. “To transcendent” means to go beyond, but this need not compel us to adopt an ornate dualist view that regards transcendent levels of reality (such a spiritual level) to be not of this world. We can go “beyond” the “ordinary powers” of the material world through the power of patterns ... it's true the emerging powers of the pattern that we transcend. Since the material stuff of which we are made turns over quickly. It is the transcendent power of our patterns that persist ... transcendence refers to all levels of reality: the creation of the natural world, including ourselves, as well as our own creations in the form of art, culture, technology, and emotional and spiritual expressions.

<sup>141</sup> B. DUMAS, P. CORNU (éds), *La mort, un passage? ;Regards croisés bouddhistes et chrétiens*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2017, p 81.

<sup>142</sup> F. NEF, *La mort n'existe pas.op. cit.*

<sup>143</sup> B. DUMAS, P. CORNU (éds), *La mort, un passage?op. cit.* p. 170.

prêtant attention à toutes les questions qui n’y sont pas résolues ou qui sont passées sous silence.

Une question fondamentale dans ce qui précède est selon moi d’accepter ou non la finitude de l’homme. Citons Thierry Magnin : « Ce refus de la limite, ce “no limit” de certains transhumanistes par exemple, loin de nous ouvrir à la liberté et de nous émanciper, nous déshumanise »<sup>144</sup>. Sur la question de la finitude de l’homme, chrétiens et transhumanistes sont diamétralement opposés. Notre modernité semble nous appeler à une temporalité infinie et à un progrès infini qui bannit le mot finitude. Paulo Rodrigues nous parle d’une inversion de la téléologie : « L’autoconservation, 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 »<sup>145</sup>.

#### 4.6. *Imago Dei*

Dans la mesure où plusieurs théologiens chrétiens anglophones tels que Garner (cf. 3.2.2) et Peters (cf. 3.1.5.) se réfèrent explicitement à l’*imago Dei*, il me paraît important de mentionner la position du magistère romain. La Commission théologique internationale (CTI) a publié en 2004 le document *Communion et service : la personne humaine créée à l’image de Dieu*. Je me base sur le texte tel que publié sur le site du Vatican<sup>146</sup>.

Le document spécifie que la langue originale de ce document est l’anglais. Le titre original de ce document (*Communion and stewardship*) reprend l’expression « *communio et ministratio* » de la Constitution dogmatique *Lumen gentium* (§4). La traduction adéquate du mot anglais *stewardship* n’est pas aisée : dans le titre du document, ce terme a été traduit par « service » ; dans la suite, *stewardship* est généralement traduit par « intendance » (mais parfois aussi, suivant les contextes, par « service » ou « gérance »), et *steward* par « intendant ».

Dans la ligne de cette redécouverte de la profondeur du thème de l’*imago Dei* depuis le concile Vatican II, la Commission théologique internationale entend, réaffirmer dans ces pages la vérité du fait que les personnes humaines sont créées à l’image de Dieu afin de jouir de la communion personnelle avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit et de la communion personnelle entre elles, et afin d’exercer, au nom de Dieu, une intendance responsable du

<sup>144</sup> T. MAGNIN, *Penser l’humain: au temps de l’homme augmenté*, Paris, Albin Michel, 2017.

<sup>145</sup> P. RODRIGUES, « Anthropologie chrétienne et transhumanisme », dans *ET Studies*, t. 10, 2019, p. 229.

<sup>146</sup> *Communion et service : La personne humaine créée à l’image de Dieu (2004)*, en ligne : [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communio-stewardship\\_fr.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communio-stewardship_fr.html) (consulté le 9 décembre 2022).

monde créé (§4). C'est bien l'homme tout entier qui est considéré en évitant aussi bien le monisme que le dualisme (§5).

Sans nier le don de la création initiale de l'homme à l'image de Dieu, les théologiens veulent reconnaître la vérité du fait que, à la lumière de l'histoire humaine et de l'évolution de la culture humaine, on peut réellement dire que l'*imago Dei* se trouve encore dans un processus de devenir (§24). Voilà un élément important car plusieurs théologiens chrétiens anglophones vont utiliser ce processus de « devenir » pour le mettre en phase avec le progrès transhumaniste qui peut mener à un posthumain. Ted Peeters (cf 3.2.5) a été très attentif à bien faire la différence entre le *futurum* ou *becoming* et l'*adventus* ou *coming*. Il se réfère à Moltman quand il affirme : « Alors que *futurum* donne une image de l'avenir qui peut résulter des tendances actuelles, *adventus* donne une vision d'un avenir que seul Dieu peut faire advenir »<sup>147</sup>. Il s'agit d'une distinction fondamentale que certains théologiens ne souhaitent pas/ne veulent pas faire quand ils parlent de transhumanisme chrétien.

L'anthropologie biblique exclut un dualisme corps-esprit. L'homme n'a pas son corps, mais il *est* son corps (§28). Le corps est une partie intrinsèque de la personne humaine et participe ainsi à son être créé à l'image de Dieu. Enfin, la doctrine de la résurrection à la fin des temps implique que l'homme existera dans l'éternité comme une personne complète, physique et spirituelle : c'est à ce titre que le corps fait partie de la personne humaine (§29). Rappelons que pour le transhumaniste, le corps est un simple objet sur lequel il a tous les droits. Et la Commission spécifie : le droit de disposer totalement du corps impliquerait que la personne pourrait l'utiliser comme un moyen pour une fin qu'elle a elle-même choisie, c'est-à-dire qu'elle pourrait en remplacer des parties, le modifier ou lui mettre un terme. Autrement dit, une personne pourrait déterminer la finalité ou la valeur téléologique du corps (§82). Le terme « remplacer » ne me semble pas être adéquat. En effet, la Commission souhaite-t-elle interdire toute transplantation d'organe ? Et qu'entend-on par modifier ?

#### 4.7. Un transhumanisme chrétien ?

Au point 3.3.2., j'ai eu l'occasion d'aborder la Christian Transhumanist Association. Le manifeste de cette association en annexe 2 ne semble pas à première vue être en opposition avec la foi chrétienne en général. J'ai déjà examiné la justification de l'utilisation du terme *Christian Transhumanism* par Cole-Turner. Le développement d'Arvin Gouw dans

---

<sup>147</sup> R. COLE-TURNER (éd.), *Transhumanism and transcendence*, op. cit. p. 74, Whereas *futurum* provides an image of the future that can result from present trends, *adventus* provides a vision of a future that only God can make happen.

l'ouvrage déjà cité et dont il est coéditeur *Religious Transhumanism and its Critics* éclaire également la question.

Gouw a choisi comme titre de sa contribution : *Épilogue : Introducing a New Transhumanist Theology*<sup>148</sup>, un titre pour le moins provocant. Gouw commence par se demander pourquoi les chrétiens sont attirés par le transhumanisme. Sa réponse personnelle est : « C'est précisément à propos de la nécessité d'intégrer la technologie dans la foi chrétienne qu'à mon avis le transhumanisme a quelque chose à apporter »<sup>149</sup>. En cela il rejoint plusieurs théologiens nord-américains que j'ai parcourus, mais à mon avis cette démarche répond beaucoup moins au souci des théologiens francophones. Il y a probablement un biais culturel. Après un long développement, il résume sa pensée en disant que la *Christian Theological Association* reflète le désir des chrétiens d'embrasser (*embrace*) la technologie en tant que porteurs (*bearers*) de l'image de Dieu, co-créateurs en technologie. De plus, il affirme : « Ma proposition vise en outre à intégrer le transhumanisme dans le christianisme en le proposant comme principe herméneutique, à l'instar de l'intégration de l'herméneutique de la libération dans la théologie de la libération »<sup>150</sup>. Je passe outre sa définition assez particulière du terme théologie. Il insiste encore en affirmant que la théologie transhumaniste a besoin (*needs*) de la théologie de la libération en tant que partenaire et filtre correctif. Et puisque le transhumanisme a mauvaise réputation, il faut peut-être remplacer l'appellation par d'autres termes tels que « *progressive or dynamic humanism* »<sup>151</sup>.

Le chrétien est certes co-créateur, mais il voit la technique ou la technologie, comme moyen au service du plus grand bien des personnes et de Dieu. Le chrétien est légitimement en quête d'un infini alors que le transhumaniste l'est illégitimement, c'est-à-dire à son seul profit personnel. Le transhumanisme prône en fait un repli anthropologique de l'humanité en particulier de l'homme sur lui-même.

Il est extraordinaire de constater l'effort que font certains théologiens pour se réapproprier le terme transhumanisme et le rendre chrétien, quitte à en changer le nom. Jusqu'à présent dans ce travail, le transhumanisme est apparu comme totalement matérialiste. Aujourd'hui on veut lui donner des lettres de noblesse en le rebaptisant et en aménageant le contenu. N'ayant nulle expertise en théologie de la libération et pour être bref, je souhaiterais répondre par une question : pourquoi ne pas envisager un communisme chrétien ?

<sup>148</sup> A.M. GOUW, B.P. GREEN, T. PETERS (éds.), *Religious transhumanism and its critics*, *op. cit.* p. 409.

<sup>149</sup> *Ibid.* p. 412, It is precisely the need for the incorporation of technology into the Christian faith that I find transhumanism has something to contribute.

<sup>150</sup> *Ibid.* p. 422, My proposal further seeks to integrate transhumanism into Christianity by proposing it as a hermeneutical principle following the integration of liberation hermeneutics into liberation theology.

<sup>151</sup> *Ibid.* p. 423.

Probablement que des arguments qui ont servi à réfuter l'idéologie du communisme ou quasi religion selon Tillich<sup>152</sup> pourraient également être d'application ici. En tout cas, pour un public plus élargi, la confusion sera grande. Développer une théologie de la technologie est tout à fait louable et me paraît utile, si pas nécessaire, dans le contexte des « chamboulements » technologiques fondamentaux qui touchent à l'essence de l'être humain et n'ont jamais été envisagés auparavant. La fin louable envisagée par Gouw ne peut justifier les moyens utilisés que je ressens comme des dérives importantes de la foi chrétienne du moins de la foi catholique. Il est intéressant de remarquer que plusieurs théologiens anglo-saxons semblent vouloir éviter d'examiner les divergences fondamentales entre le christianisme et le transhumanisme. Ils essaient au contraire de chercher des points de convergence, par exemple développer un intérêt commun et louable pour la technologie.

#### 4.8. *Quelle compatibilité ?*

C'est au début de l'Avent 2022 que j'ai entamé cette section. Pour les catholiques l'Avent (*Adventus*, avènement) nous incite à nous tourner vers l'avenir, mais attention pas un *futurum*, mais bien la venue de Celui qui vient. On retrouve ainsi un thème majeur de Jüngel : Dieu en devenir (cf. 2.4.3)<sup>153</sup>. Pour les chrétiens, Dieu est notre fin (*τελος*-but). Pour les transhumanistes il y a ignorance de la fin (*τελος*-but), refus d'envisager un au-delà qui s'accompagne de la volonté de repousser toute fin ou finitude du corps humain. Dans la sécularisation transhumaniste, l'être trouve son centre de gravité en lui-même. La sécularisation en soi n'est pas le problème, mais bien la sécularisation qui exclut toute transcendance. Le concept de l'*imago Dei* pose ou exige la réciprocité du caractère immanent et transcendant de l'homme.

Parce qu'il est à l'image de Dieu, l'homme est appelé à actualiser ses potentialités. Certes, mais il ne faut pas tomber dans le transhumanisme qui souffre grandement d'hubris prométhéenne. C'est bien l'avis de Peters quand celui-ci affirme qu'il s'agit d'hubris prométhéenne de la technologie accompagnée d'une vision utopiste<sup>154</sup>. Déjà la mythologie grecque nous enseignait que les mortels doivent rester mortels et ne pas vouloir voler l'immortalité aux Dieux. Je résume une citation de Peters en 3.3.1. comme quoi la singularité en tant que mouvement repose sur le système de croyances dans la science en tant que sauveur. Cette singularité devient ainsi une nouvelle religion, une religion laïque et matérialiste. Pour rappel dans ce travail il n'y a que les théologiens qui parlent de religion

---

<sup>152</sup> P. TILlich, *Le christianisme et le religions*, Paris, Aubier-Montagne, 1968, p. 68.

<sup>153</sup> E. JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde*, *op. cit.* p. 262-265.

<sup>154</sup> A.M. GOUW, B.P. GREEN, T. PETERS (éds), *Religious transhumanism and its critics*, *op. cit.* p. 7.

transhumaniste, les vrais transhumanistes n'en veulent pas. Peters conclut son essai en ces termes :

« La finalité utopique du transhumanisme séculier repose sur une hypothèse scientifique erronée concernant la relation entre l'évolution et le progrès, et le transhumanisme est naïf lorsqu'il sous-estime la capacité humaine à faire le mal de manière destructive. Aucune avancée technique ne peut libérer la race humaine de son état actuel de péché, ni contrôler sa propension à prostituer chaque technologie au service de l'injustice »<sup>155</sup>.

Peters constate une différence fondamentale, que je qualifie d'irréductible, entre le transhumanisme et le christianisme. Il reste tout de même à éclaircir comment celui-ci peut souscrire au manifeste de la *Christian Transhumanist Association* (cf. annexe 2). En effet Peters est membre de leur *Academic Advisory Council*.

Reprenons la question spécifique de la mort en citant Cecilia Calheiros :

En tant que version contemporaine de la quête d'immortalité, le transhumanisme fait de la fragilité ontologique de l'être humain, et plus spécifiquement de sa condition mortelle, l'incomplétude la plus intolérable qui soit. La finitude de l'être, source d'angoisse existentielle, devient d'autant plus insoutenable que les technosciences promettent de faire faire passer la mort du statut de socle ontologique à celui de contingence historique »<sup>156</sup>.

Les transhumanistes comme Kurzweil identifient cette transformation de la mort en contingence comme un point de singularité égale à une transcendance. Oublions l'être humain comme créature de Dieu, c'est l'homme qui prend seul son destin en main et s'érige donc en dieu. Cette transcendance est entièrement solipsiste et n'a aucune relation avec la transcendance chrétienne. Calheiros examine la tension entre transhumanisme et christianisme de la façon suivante : « La quête d'amortalité transhumaniste révèle une ambition métaphysique et une attente de nature (techno) eschatologique qui, sans pour autant être qualifiée de religieuse, reste marquée par la culture chrétienne ainsi que par un jeu de proximité/mise à distance du religieux »<sup>157</sup>. C'est effectivement un prisme prudent pour examiner la différence entre les deux et qui peut peut-être expliquer l'engouement de certains théologiens anglo-saxons pour rechercher avec insistance des points de convergence avec le transhumanisme. Il est intéressant de noter que dans les nombreux textes transhumanistes que j'ai lus n'apparait pas une seule fois le mot amour.

La clé de lecture du corps n'est pas la clé de lecture principale de ce travail. Néanmoins, on ne peut parler de la mort du corps sans parler du corps. Dans les lectures transhumanistes

---

<sup>155</sup> *Ibid.* p. 23, The utopian endgame of secular transhumanism is based on a false scientific assumption regarding the relationship between evolution and progress, and transhumanism is naïve when underestimating the human capacity for destructive evil. No amount of technical advance can either liberate human race from its current sinful state or police or propensity for prostituting every technology in the service of injustice.

<sup>156</sup> C. CALHEIROS, « Aspirations métaphysiques et attentes eschatologiques chez les transhumanistes », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, t. n°302, n° 2, 2019, p. 43-57, DOI : 10.3917/retn.303.0043.

<sup>157</sup> *Ibid.* p. 55.

pour ce travail, il apparaît que le corps est réduit à un simple matériau biologique à tel point que l'on imagine une certaine haine du corps. Cette anthropologie matérialiste est contraire à une anthropologie de type religieux qui distingue corps, âme et esprit.

Ce travail a souligné à plusieurs reprises le solipsisme du transhumanisme lorsqu'est abordée l'absence de transcendance. C'est l'occasion de se poser la question de savoir si le *Dasein* (Heidegger) a un sens sans le *Mitsein*. Qu'en est-il de l'homme relationnel ? La morale transhumaniste se réduit largement à ne pas faire de mal à autrui. Le sermon sur la montagne et les béatitudes ne cadrent vraiment pas avec la morale sommaire transhumaniste.

Comment pourrait-on essayer de définir la soi-disant transcendance du projet transhumaniste ? Philippe Capelle-Dumont affirme : « ... comme une version résiduelle de la volonté de puissance en tant que structure onthothéologique, et *c.-à-d.* une structure qui résorbe le temps dans l'instance suprême d'une volonté de vie intracosmique »<sup>158</sup>. Encore une fois point de Dieu, éventuellement une certaine forme de spinozisme et encore. Paulo Rodrigues situe bien la différence fondamentale :

« 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 »<sup>159</sup>

Je laisse la parole à Russell Blackford, éditeur en chef, *Journal of Evolution & Technology* : « Les transformations que nous envisageons sont des transformations de nous-mêmes. Et qu'avons-nous l'intention de transcender ? Non pas l'ordre de la nature, mais simplement nos propres limites... Les philosophies transhumanistes sont plutôt des philosophies de l'auto-transformation et de l'auto-dépassement »<sup>160</sup>.

---

<sup>158</sup> P. CAPELLE-DUMONT, « Transhumanisme et raison théologique », dans ACADEMIE CATHOLIQUE DE FRANCE (éd.), *L'homme augmenté conduit-il au transhumanisme ? colloque du samedi 28 décembre 2015* (Humanités), Paris Les Plans-sur-Bex (Suisse), Parole et Silence, 2016, p. 125-134.

<sup>159</sup> P. RODRIGUES, « Anthropologie chrétienne et transhumanisme », *op. cit.* Whereas *futurum* provides an image of the future that can result from present trends, *adventus* provides a vision of a future that only God can make happen.

<sup>160</sup> M. MORE, N. VITA-MORE (éds), *The transhumanist reader*, *op. cit.* p. 421, The transformations we intend are transformations of ourselves. And what do we plan to transcend? Not the order of nature, but merely our own limitations ... Transhumanist philosophies, rather, are philosophies of self-transformation and self-overcoming.

## 5. CONCLUSION GÉNÉRALE : BILAN, LIMITES ET OUVERTURE

### 5.1. Bilan

En analysant la position des différents théologiens anglo-saxons, j'ai pris le point de vue de l'enseignement catholique romain. Néanmoins, pour les questions soulevées dans ce travail, il y a souvent une bonne convergence entre les différentes églises chrétiennes.

En épigraphe, j'ai cité 1 P 3,15 : « ... (soyez) toujours prêt à la défense contre quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous ». Mon intention était de construire une analyse et une argumentation raisonnée et nullement de développer le thème de l'espérance. Cependant, au fil de ce travail, le thème de l'espérance a pris de l'ampleur et est devenu un véritable fil rouge qui différencie le catholicisme de l'espoir transhumaniste d'une façon fondamentale. Les théologiens anglo-saxons que j'ai étudiés ne se réfèrent pas explicitement à l'espérance. Je rappelle que l'anglais ne fait pas de distinction entre espérance et espoir. Certains le font indirectement en prenant le point de vue de l'eschatologie. En effet, le regard eschatologique est le fruit de l'espérance. La question de l'eschatologie est primordiale, mais ce n'est pas le point de vue retenu pour ce travail.

Dans la section 4.8. *Quelle compatibilité ?*, le constat a été que le transhumanisme est un athéisme profondément matérialiste. Il n'y a donc pas de compatibilité entre le christianisme catholique romain et le transhumanisme. Il s'agit d'un matérialisme qui va loin. Nietzsche déclarait la mort de Dieu. Pour les transhumanistes, il n'y a pas de réelle transcendance et donc Dieu n'entre pas dans leur épure en quoi que ce soit. Le mot « Dieu » a disparu sans laisser de trace aucune. À la grande différence avec Nietzsche, les transhumanistes déclarent la mort à la mort et Dieu n'a même plus droit de cité. Et vouloir tuer la mort n'est-ce pas vouloir tuer une parcelle de Dieu qui subsisterait en eux, à leur insu bien évidemment? Ce n'est pas que Dieu veut la mort comme je l'ai déjà écrit. Mais Dieu pourrait être la cause d'une finitude qu'ils ne veulent en aucun cas reconnaître. Ils ne peuvent nullement envisager que leur liberté puisse procéder d'un Autre plus grand que soi.

Ils estiment avoir le devoir de façonner une sorte d'*Übermensch* (l'homme augmenté, posthumain, cyborg, etc.) au moyen d'une technologie débridée, libre de toute mesure. Et finalement, c'est l'homme qui tient lieu de Dieu. Les transhumanistes souffrent d'une maladie grave, *das Mächenschaft* ou la démesure du faire, alliée à une volonté de puissance qui réduit le monde à un ensemble de choses. En se prenant pour le maître du monde, le transhumaniste se réduit lui-même à une simple pièce d'un dispositif technique. Heidegger utilise le mot *Gestell* qui touche à l'essence de la technique. Nous pourrions remplacer aujourd'hui le mot technique par technologie.

Nonobstant ce qui précède, plusieurs théologiens anglo-saxons chrétiens font des efforts notables pour trouver des points de convergence. Certains restent très critiques, d'autres développent des dérives dangereuses dans leur raisonnement théologique. Nous en avons parcouru quelques-unes dans le chapitre trois *Sed Contra*. Et quand il s'agit de l'*imago Dei*, d'autres affirmations laissent des doutes quant à leur interprétation, telles celles du ministre luthérien Philip Hefner quand celui-ci écrit :

« Plus les humains servent parfaitement les desseins de Dieu, plus ils se rapprochent d'une interaction adéquate avec Dieu, plus ils ressemblent à Dieu. Ils ne seront peut-être pas Dieu, mais ils fonctionneront comme Dieu. Lorsque cette limite est franchie, les humains deviennent des créatures semblables à Dieu et le propre co-créateur de Dieu.»<sup>161</sup>.

Il ne spécifie pas où se situe cette ligne et si, oui ou non, nous pouvons la dépasser, mais dit qu'il s'agit d'une *intriguing question*. Et l'homme pourra tenir lieu de Dieu! Je cite à nouveau Hefner dans le même article: « Il ne fait aucun doute que l'histoire nous conduit à imiter Dieu en créant nos propres co-créateurs ». L'homme chrétien deviendra-t-il créateur de vie tout comme Dieu ?

Ce mémoire ne cherche point à comparer la morale chrétienne et la morale transhumaniste. Néanmoins, un aspect important de leurs différences a une conséquence pour notre question de la mort. En effet, la morale transhumaniste peut se résumer en une phrase lapidaire : est permis, je dirais à la limite, doit être réalisé, ce qui ne pas fait de mal à l'autre. Or Jüngel nous décrit la mort comme un manque de rapport à Dieu et aux autres. La morale transhumaniste, par contre, a une vue totalement étriquée, si pas négative, sur le rapport aux autres. Dans ce sens, elle favorise ou même construit déjà la mort dans le présent. Dans cet esprit, un titre alternatif pour ce mémoire eût pu être : la mort sujet d'espoir ou d'espérance, pour les transhumanistes ou les chrétiens ?

Un catholique francophone plus traditionnel pourrait me faire la remarque que la question de ce travail ne méritait pas un tel développement car la réponse était de toute façon évidente. Je rétorque qu'il a fallu d'abord identifier quelles sont les questions à la racine. Par ailleurs la majorité des textes anglais utilisés dans ce mémoire ne sont pas traduits en français. J'y ai découvert un autre éclairage, des questionnements différents de ceux que l'on trouve dans la littérature francophone générale sur le transhumanisme. Je ne puis que féliciter les

---

<sup>161</sup> P. HEFNER, *The greatest challenge: The Created Co-Creator creates a Co-Creator - Lutheran Alliance for Faith, Science and Technology*, article publié le 8 mai 2022, en ligne : <https://www.luthscitech.org/the-greatest-challenge-the-created-co-creator-creates-a-co-creator/> (consulté le 28 décembre 2022), *The more perfectly humans serve God's purposes, the closer they come to interacting adequately with God, the more like God they will become. They may not be God, but they will be functioning as God. When that line is crossed, the humans become god-like creatures and God's own co-creator. There is no doubt that history is leading toward our emulating God in creating our own co-creators.*

éditeurs d'un ouvrage tel que *Transhumanism and Transcendance* d'avoir pu réunir un panel aussi divers avec de articles extrêmement intéressants et toujours soigneusement documentés. Ces théologiens anglophones ont posé des questions pertinentes sur le transhumanisme avant plusieurs auteurs francophones. Dans la mesure où la culture anglo-saxonne est particulièrement intéressée et motivée par l'innovation technologique jusqu'à absolutiser la technologie, leurs théologiens ont peut-être fait trop de concessions, en tout cas du point de vue de la religion catholique romaine.

Un acquis important en ce qui me concerne se situe au niveau de l'approfondissement de ma propre foi : apprendre à développer une analyse critique et argumentée d'une mouvance contemporaine telle que le transhumanisme. Je souhaite m'inscrire dans la ligne et l'esprit de ce que Gesché a développé dans un article dont je reprends le résumé :

« En cherchant à comprendre ici la fortune de la formule “*Etsi Deus non daretur*”, nous découvrons que le christianisme contient des moments d'athéisme qui lui sont comme nécessaires et coextensifs. D'où notre description d'un *athéisme suspensif*, vouloir exprimer par-là que le christianisme entend régulièrement mettre en quelque sorte la foi en suspens, à tout moment qu'il lui apparaît indispensable de sortir d'un enfermement sur ses propres et uniques paradigmes, dans une solitude identitaire et une crispation autoréférentielle qui lui serait mortifère, par manque d'une altérité régénérante, d'un vis-à-vis interrogateur »<sup>162</sup>.

C'est à mon avis dans ce sens que le transhumanisme et les théologiens anglo-saxons devraient nous interpeller : ne pas nous enfermer dans une solitude identitaire ni une crispation autoréférentielle. Gesché s'exprime sur le même sujet autrement :

« Il est évident qu'il faut au christianisme le “*sensus fidelium*”... mais il y faut tout autant le “*sensus infidelium*”, le sens qu'ont les non-croyants des choses du monde... cette “*pars paganorum*”... cette impureté de la sagesse qui vient au secours de la pureté et son prophétisme... mais — et il faut le dire au risque de paraître blasphématoire — parce que l'Évangile ne suffit pas à tout, ne dit pas tout sur l'homme »<sup>163</sup>.

Malheureusement les conférences épiscopales catholiques anglophones et francophones consultées sont quasi toutes absentes de ce débat transhumaniste et le magistère romain n'est pas directement impliqué non plus. Ainsi je puis revenir au fil rouge de ce mémoire, soit l'espérance chrétienne. Gesché affirme encore que celle-ci ne peut se dispenser de cette folle sagesse, de savoir qu'elle doit résister à une foi qui croirait tout achevé en elle et tout donné par elle<sup>164</sup>. Les différences sont donc stimulantes.

<sup>162</sup> A. GESCHE, « Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le «*Etsi Deus non daretur*» », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 33, n° 2, 2002, p. 187-210.

<sup>163</sup> A. GESCHE, *Le sens*, op. cit. p. 140-141.

<sup>164</sup> *Ibid.* p. 141.

## 5.2. Reformulation de la question. Spéculation...

Ce travail a un présupposé. En effet, il s'agit essentiellement d'un débat autour de la définition et du sens que l'on donne au corps humain et à la mort de ce corps, celui-ci étant habité par une conscience. Peut-on envisager une forme de conscience pour certains systèmes intelligents ?

L'enseignement de certains théologiens anglo-saxons qui voient des points de rencontre entre le transhumanisme et le christianisme pourrait nous inciter à ouvrir le débat. En effet, dans ce travail, nous retrouvons une forme d'enrichissement du corps selon le point de vue chrétien, mais d'autres peuvent y voir une réduction ou un rétrécissement anthropocentrique. Pour certains transhumanistes, les nouvelles technologies pourraient ouvrir la voie à une nouvelle forme de conscience non biologique. La conscience est-elle liée à un corps ? Notre conception du salut peut-elle dépasser la seule sphère morale et embrasser tout le créé, les êtres naturels comme les machines ? Sommes-nous devant un changement de paradigme dans l'appréhension de l'humain de même importance qu'à la Renaissance ? Nous n'avons probablement peut-être pas encore le vocabulaire adéquat ni le recul pour apprécier suffisamment ces changements profonds et ces nouveaux paradigmes qui vont au-delà de certaines réactions affectives passionnées et certaines même caricaturales. Le cadre de référence classique semble se fissurer et pourrait mener à une réflexion assez vertigineuse. Ce qui précède dans cet alinéa est largement traité dans le dernier ouvrage de Jean-Marc Moschetta : *Jésus viendra-t-il aussi sauver les machines*<sup>165</sup> ?

### 5.2.1. Un élargissement de l'anthropologie théologique chrétienne

Jean-Marc Moschetta souhaite, dans un certain sens, élargir notre anthropologie théologique, trop anthropocentrique dans la mesure où celle-ci semble exclusivement centrée sur le salut individuel. Il y a lieu de réenchanter et de l'accompagner d'un vrai enchantement des objets artificiels. Pour ce faire, Moschetta va s'intéresser au rôle de l'intelligence dans la Bible pour élargir notre regard sur l'intelligence humaine et pouvoir parler de la légitimité de fabriquer des systèmes intelligents. Moschetta s'explique :

« Dans ce rôle actif que l'homme se doit de jouer, il s'agit de ne pas perdre de vue qu'il n'est pas destiné à congédier le corps de chair. Le christianisme n'est pas une religion de l'évasion du corps, mais de sa transfiguration. Les nouvelles technologies du numérique semblent conduire à une certaine évasion du corps biologique au profit d'un corps virtuel, pur produit de notre désir de plaire. La fascination pour les systèmes d'intelligence artificielle pourrait s'accompagner d'un certain désamour du corps, celui-ci étant jugé trop petit, trop imparfait pour combler nos attentes réelles »<sup>166</sup>.

<sup>165</sup> J.-M. MOSCHETTA, *Jésus viendra-t-il aussi sauver les machines?: regard chrétien sur l'intelligence artificielle et les nouvelles technologies*, Paris, MAME, 2021.

<sup>166</sup> *Ibid*, p. 17-18.

Cette citation me semble être au cœur du questionnement de Moschetta. Celui-ci part du constat d'un monde contemporain où l'homme souhaite briser les contraintes de son corps. Dans le cas des transhumanistes je dirais que c'est vrai à tout prix, jusqu'à vouloir vaincre la mort. Au cours de ce travail, nous avons pu constater qu'une des préoccupations des transhumanistes pour vaincre la mort et de constituer un corps virtuel sur un substrat hors de notre corps biologique. En 3.3.1 Kurzweil nous parle d'un substrat approprié et puissamment travaillé. L'anglais est plus explicite : il s'agit d'utiliser des intelligences supérieures en d'autres mots des systèmes d'intelligence artificielle.

Et tous les chrétiens sont-ils satisfaits de leur corps « limité » ? Comment au sein d'une religion de rédemption concilier ce souci que constatent également les théologiens anglo-saxons que j'ai commentés ? Peut-on élargir la notion de corps de chair soit « réenchanter » la notion de ce corps ? Moschetta n'aura crainte d'explorer cette question délicate. C'est cette démarche que je suivrai. Celle-ci me semble délicate, courageuse et innovatrice et suscite des questionnements.

### 5.2.2. L'intelligence artificielle entre science et théologie

Un article récent de Moschetta me paraît très intéressant pour répondre aux questions du paragraphe précédent : « L'intelligence artificielle entre science et théologie »<sup>167</sup>. En effet, Moschetta reprend plusieurs auteurs, ouvrages et sources que j'ai utilisé dans mon mémoire et il mène la réflexion plus loin. Je cite : *Gaudium et Spes, Laudatio Si', Communion et Service* de la Commission Internationale Théologique (cf. 4,6.), Ronald Cole-Turner (cf. 3.2.6 et 3.3.2) et Stephen Garner (cf. 3.2.2.). Voyons donc comment Moschetta prend appui sur ces textes et les conclusions qu'il en tire. Il restera également à situer où se situent les différences avec ma lecture de ces textes.

### 5.2.3. Des réalités pensantes dotées ou non d'une âme ?

Moschetta formule une question importante :

« Dès lors, comment assumer théologiquement l'existence de “machines pensantes”, qui, bien qu'encore hypothétiques aujourd'hui, ne peuvent pas être d'emblée écartées par pure pétition de principe ? Peut-on les considérer comme des “personnes artificielles” ou des “esprits synthétiques” ? Du point de vue théologique, la première question est de savoir si ces réalités pensantes sont ou non dotées d'une âme »<sup>168</sup>.

Il commence par se référer à Thomas d'Aquin pour qui l'expression « haleine de vie » désigne l'âme et qui l'identifie aussi à « la forme du corps »<sup>169</sup>. L'âme est donc une « forme

<sup>167</sup> J.-M. MOSCHETTA, « L'intelligence artificielle entre science et théologie », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, t. N°307, n° 3, 2020, p. 81, DOI : 10.3917/retm.310.0081.

<sup>168</sup> *Ibid.* p. 83.

<sup>169</sup> Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 91, a. 4.

subsistante »<sup>170</sup>. Et celle-ci est « créée par Dieu »<sup>171</sup> en même temps que le corps. « Pour les systèmes d'intelligence artificielle, dénués de corps biologique, le “corps” peut être considéré comme l'ensemble des relations entre le système et le monde extérieur »<sup>172</sup>. Dieu pourrait donc créer une âme spirituelle comme la forme d'un « corps » non biologique *fabriqué* par l'homme. Le danger serait donc que l'homme usurpe le rôle créateur de Dieu. Répétons que la position de départ pour ce mémoire était de se limiter à un corps biologique. Mais ne faut-il pas laisser à l'homme la liberté de créer ce corps non biologique et à Dieu la latitude, dans sa grande bonté, son amour pour sa création et sa sagesse, de doter éventuellement ce corps non biologique d'une âme ? Dans ce cas il n'y aurait nulle usurpation. Je crois comprendre que, selon Moschetta, ce corps non biologique serait automatiquement doté d'une âme dès sa création. C'est à mon avis une hypothèse hasardeuse.

#### 5.2.4. Le rôle de l'homme co-créateur

Quel rôle l'homme a-t-il dans la création ? La Commission théologique internationale (CTI) déjà citée (cf. 4.6.) privilégie le rôle d'« intendant » et de « régisseur ». Il s'agit en somme d'une gérance prudente. Moschetta précise dans sa note 22<sup>173</sup> la vision de la Commission. « Ainsi “Les personnes humaines, créées *ex nihilo* à l'image et à la ressemblance de Dieu [...] exercent une intendance et une souveraineté créative sur l'univers physique” (§ 70) ». Et l'idée, qui se fait jour ici, est que, parce que l'homme est créé à l'image de Dieu, son action imite en quelque manière la créativité divine, mais en se limitant fondamentalement à une simple « intendance » du monde. Il s'agit de rester à distance de la geste créatrice de Dieu, lequel agit *ex nihilo*. Ce n'est donc que dans le cadre d'une simple analogie que la créativité humaine exprime la créatrice divine, celle-ci étant d'un tout autre ordre que celle-là.

Ensuite Moschetta examine si le rôle de « co-créateur », tel que le décrit la Commission, n'est pas trop restrictif. C'est à ce moment qu'il fait entre autres appel à Stephen Garner (cf 3.2.2) qui explique qu'être fait *imago Dei* implique que l'être humain est appelé dans le monde pour le transformer. Je précise qu'il n'écrit pas « à l'*imago Dei* ». Pie XII est également appelé à la rescousse, car celui-ci a affirmé qu'« il est indéniable que le progrès technique vient de Dieu, donc il peut et doit conduire à Dieu »<sup>174</sup>. Cette citation est tout à fait correcte, mais me semble sortie de son contexte. En effet plusieurs paragraphes

<sup>170</sup> *Ibid.*, Ia, q. 90, a. 1.

<sup>171</sup> *Ibid.*, Ia, q. 90, a. 2.

<sup>172</sup> J-M. MOSCHETTA, « L'intelligence artificielle entre science et théologie », *op. cit.* p. 84.

<sup>173</sup> *Ibid.* p.86.

<sup>174</sup> *Radiomessaggio natalizio ai popoli di tutto il mondo (24 dicembre 1953) | PIO XII*, [En ligne], <[https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1953/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19531224\\_che-abitava.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1953/documents/hf_p-xii_spe_19531224_che-abitava.html)>, (Consulté le 5 février 2023).

suiuants insistent sur le fait que la technologie peut être la cause d'un grand préjudice spirituel et que cet « esprit technique » tend à restreindre le regard de l'homme à la seule matière et l'aveugle aux vérités religieuses : « Il s'agit donc d'un panorama hallucinatoire, qui finit par enfermer l'homme, trop crédule dans l'immensité et la toute-puissance de la technologie, dans une prison, vaste certes, mais circonscrite, et donc insupportable, à terme, à son esprit authentique »<sup>175</sup>. L'homme se sent mortifié par les barrières qui s'opposent à lui. C'est le cas du transhumanisme qui n'accepte en aucun cas une quelconque barrière et encore moins la barrière de la mort biologique. Ce texte de 1953 me semble absolument prémonitoire.

Que la technologie soit elle-même création de Dieu, voulue et aimée par Dieu, me paraît tout à fait couler de source, comme tout autre outil mis à la disposition de l'homme. Moschetta conclut provisoirement que les systèmes d'intelligence artificielle ne doivent certes pas être idolâtrés et prendre la place de Dieu, mais qu'ils peuvent être offerts à Dieu, pour être purifiés, « humanisées », avec le désir que ces réalisations technologiques contribuent à la transformation définitive et totale du monde de Dieu<sup>176</sup>. Cela me paraît être un avis tout à fait pondéré, mais ce commentaire fait-il avancer la thèse que Moschetta développe à ce stade-ci, soit que : « Le développement des systèmes d'intelligence artificielle, s'il aboutissait un jour à l'avènement d'une véritable "personne artificielle", ne serait pas nécessairement une infraction à la vocation de l'homme, ni même une offense à la souveraineté divine »<sup>177</sup> ?

Le rôle de co-créateur, tel que Moschetta a tenté de le développer, comporte à mon avis le danger de restreindre considérablement l'analogie et la distance entre le Dieu créateur et sa créature co-créatrice. C'est également le grand danger que présente le transhumanisme de se prendre pour le Créateur et donc de vouloir prendre sa place.

#### 5.2.5. Un salut pour les machines

Faut-il par conséquent envisager le salut des machines ? Moschetta cite à ce sujet Moltmann : « Dieu ne serait pas le créateur de toute chose s'il ne voulait pas la rédemption de toute chose »<sup>178</sup>. Notons que la référence à Moltmann fait partie du chapitre VI, « Le Christ cosmique ». Moltmann se base entre autres sur 2 Co 5, 19 pour en déduire que le Christ n'est pas mort seulement pour la réconciliation des hommes, mais également pour la réconciliation

---

<sup>175</sup> *Ibid.*

<sup>176</sup> J-M. MOSCHETTA, « L'intelligence artificielle entre science et théologie », *op. cit.* p. 89.

<sup>177</sup> *Ibid.* p.88.

<sup>178</sup> J. MOLTSMANN, *Jésus, le Messie de Dieu* (Contributions systématiques à la théologie, 3), Paris, les Éd. du Cerf, 1993, traduit par HOFFMANN J. p. 387.

du cosmos. Cette « réconciliation » est un concept juridique qui signifie le rétablissement de la communauté de droits qui a été blessée<sup>179</sup>. Ensuite, selon Moschetta, l'on pourrait envisager d'étendre le caractère de « créature » à toutes les œuvres de l'humanité, soit également le monde inanimé et les machines intelligentes, et envisager leur salut<sup>180</sup>. Moschetta cite Ilia Delio : « On peut donc parler du Christ comme du symbole non pas de la vie humaine, mais de la vie de cyborg. Si le Christ est bien la finalité de cet univers, alors nous devons commencer à considérer cette finalité en vue de l'émergence du technosapiens christique »<sup>181</sup>. Sur cette base, Moschetta en déduira que le Christ est aussi *Christus Technologicus* pour que l'homme technologique puisse, à son tour, s'élever vers lui.<sup>182</sup> D'après Moschetta, la question du salut cosmique, étendu au monde des réalités technologiques, concerne l'intelligence artificielle elle-même. Le salut des hommes se confond-il dorénavant avec le salut de toutes choses créées ? Pour Moschetta, cette question n'est, en définitive, guère différente de celle de l'extension du salut apporté par Jésus-Christ aux réalités biologiques non humaines. En effet le pape François dans *Laudatio si'* (§ 83) soutiendrait cette thèse au sujet des créatures non humaines :

« La fin ultime des autres créatures, ce n'est pas nous. Mais elles avancent toutes, avec nous et par nous, jusqu'au terme commun qui est Dieu, dans une plénitude transcendante où le Christ ressuscité embrasse et illumine tout ; car l'être humain, doué d'intelligence et d'amour, attiré par la plénitude du Christ, est appelé à reconduire toutes les créatures à leur Créateur ».

Encore d'après Moschetta, étendre cette vision inclusive du salut aux machines intelligentes ne pose pas vraiment de difficulté théologique dans la mesure où cela n'enlève rien à l'amour de Dieu pour l'espèce humaine.

#### 5.2.6. Évaluation des thèses de Marc Moschetta

Je comprends que Moschetta explore dans cet article les limites de l'anthropologie théologique chrétienne et tente de faire de nouvelles propositions théologiques. Celui-ci semble être convaincu que tant les créatures non humaines biologiques que les créatures non humaines, non biologiques, c'est-à-dire des créatures technologiques, sont toutes appelées au même salut. Il a précisé qu'il s'agissait de salut cosmique et il laisse sous-entendre que finalement, nous les êtres humains, sommes appelés à ce même salut. Dans cet article subsiste une question des plus délicates. En effet à plusieurs reprises, Marc Moschetta, semble vouloir argumenter que des créatures créées par le co-créateur qu'est l'homme pourraient avoir une

<sup>179</sup> *Ibid.* p.387.

<sup>180</sup> J.-M. MOSCHETTA, « L'intelligence artificielle entre science et théologie », *op. cit.* p. 89.

<sup>181</sup> I. DELIO, *Christ in evolution*, Maryknoll, N.Y, Orbis Books, 2008, p. 163, We may speak of Christ therefore, as the symbol merely not of human life but of cyborg life. If Christ is indeed the goal of this universe, then we must begin to consider this goal in view of the emergence of christic *techno sapiens*.

<sup>182</sup> J.-M. MOSCHETTA, « L'intelligence artificielle entre science et théologie », *op. cit.* p. 90.

âme. C'est une ligne qu'il n'a finalement pas franchie, mais la frontière me semble tenue. Si cette frontière était franchie, l'on pourrait envisager que toutes les informations et données concernant une personne, transférées sur un substrat externe et doté d'intelligence artificielle, soient finalement une personne et ouvrir un dialogue plus avancé avec le transhumanisme. La seule différence fondamentale entre chrétiens et transhumanistes se situerait alors au niveau eschatologique. Nous n'en sommes pas encore là. Néanmoins, il m'apparaît important que les théologiens catholiques et le magistère explorent et clarifient l'anthropologie chrétienne au sujet des thèses développées par Marc Moschetta.

### *5.3 Conclusion générale*

Même en tenant compte de la spéculation ci-dessus, il n'y a pas de version du transhumanisme compatible avec le christianisme. Le transhumanisme est un matérialisme pur et dur.

Dans ce travail j'ai choisi comme question spécifique d'examiner le sens de notre mort et l'espérance que nous apporte la mort du Christ. Néanmoins, ce choix ne doit en rien obscurcir l'évènement de la résurrection. Dieu a relevé le Christ d'entre les morts et le Christ est reconnu comme vivant par-delà la mort. Le Christ est mort pour nos péchés, a été enseveli et est ressuscité le troisième jour (1 Co 15, 3-4). La mort n'a donc pas eu le dernier mot. La mort et la résurrection du Christ sont inséparables. Si le Christ n'est pas physiquement ressuscité des morts, nous n'avons aucun espoir de résurrection. Si ce n'était le cas, le message des apôtres est vide et vide ou vaine est notre foi (1 Co 15, 12-18). Sans la résurrection, nous serions encore toujours dans les ténèbres.

Et dans les ténèbres, que pourrions-nous faire seuls si ce n'est que d'aller buter contre notre propre mort pour ne magnifier que notre propre présent ici sur terre ? Ce serait tout compte fait un comportement transhumaniste soit espérer vaincre la mort par nos propres forces. Comme je l'ai déjà dit Dieu ne nous a point fait pour la mort, mais il nous a créés pour la vie en particulier pour partager Sa Vie.

Rappelons qu'un effet majeur de l'espérance tel que développé au courant de ce travail est de mettre toute la vie humaine en perspective du salut. La mort du Christ constitue un évènement de salut et de révélation en même temps que la résurrection du Christ.

Par conséquent, si je tiens donc compte de la spéculation ci-dessus, je pourrais envisager une suite à ce mémoire dont le titre serait :

« Existe-t-il une version du transhumanisme compatible avec le christianisme ? La question du salut, quel salut pour quelle créature ? ».

## BIBLIOGRAPHIE

La recherche bibliographique s'est concentrée initialement sur un corpus francophone d'ouvrages généraux pour ensuite s'orienter vers des articles de revues. Dans un deuxième temps, la bibliographie a ciblé essentiellement quelques ouvrages en anglais, ensuite plusieurs articles de revues anglophones. Viennent en plus quelques références ciblées concernant la mort ainsi que certaines œuvres de Eberhard Jüngel. Une grande partie des ouvrages cités dans la bibliographie et les articles de revues datent essentiellement de la dernière décennie. La bibliographie reprise dans ce travail n'est qu'une partie du « réservoir » constitué et parcouru pour faire ce travail.

- ALEXANDRE Laurent, *La mort de la mort: comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, JC Lattès, 2011.
- BALTHASAR Hans Urs von, *Le chrétien Bernanos*, Les Plans (Suisse) Paris, Parole et silence, 2018, traduit par GANDILLAC Maurice de.
- BERNANOS Georges, *Essais et écrits de combat*, t. 2 (Bibliothèque de la Pléiade, 423), Paris, Gallimard, 1995.
- BESNIER Jean-Michel, « Le posthumanisme ou la fatigue d'être libre », dans *La pensée de midi*, t. 30, Marseille, Actes sud, n° 1, 2010, p. 75-80, DOI : [10.3917/lpm.030.0075](https://doi.org/10.3917/lpm.030.0075).
- BLACKFORD Russell, « Trite Truths About Technology: A Reply to Ted Peters », en ligne : [https://www.academia.edu/24917450/Trite\\_Truths\\_About\\_Technology\\_A\\_Reply\\_to\\_Ted\\_Peters](https://www.academia.edu/24917450/Trite_Truths_About_Technology_A_Reply_to_Ted_Peters) (consulté le 25 janvier 2023).
- BOSTROM Nick, *The Transhumanist Faq - A General Introduction Version 2.1*, World Transhumanist Association, 2003.
- CALHEIROS Cécilia, « Aspirations métaphysiques et attentes eschatologiques chez les transhumanistes », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, t. n°302, n° 2, 2019, p. 43-57, DOI : [10.3917/retn.303.0043](https://doi.org/10.3917/retn.303.0043).
- CANTO-SPERBER Monique (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, 3e éd.
- CAPELLE-DUMONT Philippe, « Transhumanisme et raison théologique », dans ACADEMIE CATHOLIQUE DE FRANCE (éd.), *L'homme augmenté conduit-il au transhumanisme ? colloque du samedi 28 décembre 2015* (Humanités), Paris Les Plans-sur-Bex (Suisse), Parole et Silence, 2016, p. 125-134.

- Christian Transhumanist Association: Faith, Technology, and the Future*, dans *Christian Transhumanist Association: Faith, Technology, and the Future*, en ligne : <https://www.christiantranshumanism.org/> (consulté le 2 novembre 2022).
- Church of Perpetual Life*, dans *Perpetual Life*, en ligne : <https://www.churchofperpetuallife.org> (consulté le 12 juin 2022).
- COLE-TURNER Ronald, « Going beyond the Human: Christians and Other Transhumanists: Going beyond the Human », dans *Dialog*, t. 54, n° 1, mars 2015, p. 20-26, DOI : [10.1111/dial.12150](https://doi.org/10.1111/dial.12150).
- COLE-TURNER Ronald (éd.), *Transhumanism and transcendence: Christian hope in an age of technological enhancement*, Washington, D.C, Georgetown University Press, 2011.
- Communion et service : La personne humaine créée à l'image de Dieu (2004)*, en ligne : [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_faith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_fr.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_faith_doc_20040723_communion-stewardship_fr.html) (consulté le 9 décembre 2022).
- DAMOUR Franck, DEPREZ Stanislas, DOAT David, *Généalogies et nature du transhumanisme : état actuel du débat*, Montréal, Liber, 2018.
- DAMOUR Franck, DOAT David, *Transhumanisme, quel avenir pour l'humanité*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2021.
- DEBERGE Pierre, « *Qu'est-ce que l'homme ?* » : un itinéraire d'anthropologie biblique, Paris, les Éditions du Cerf, 2020.
- DELIO Ilia, *Christ in evolution*, Maryknoll, N.Y, Orbis Books, 2008.
- DUMAS Bertrand, CORNU Philippe (éds), *La mort, un passage? ; Regards croisés bouddhistes et chrétiens*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2017.
- DURAND Emmanuel, « Dieu, seule détermination de l'espérance en des situations fermées », dans *Recherches de Science Religieuse*, t. 110, n° 2, 11 avril 2022, p. 275-289.
- FERRY Luc, *La révolution transhumaniste: comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris, Plon, 2016.
- FOYER Dominique, « Le transhumanisme : une religion en émergence ? », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, t. n°302, n° 2, 2019, p. 73-87, DOI : [10.3917/retm.303.0073](https://doi.org/10.3917/retm.303.0073).
- FUKUYAMA Francis, « The World's Most Dangerous Ideas », dans *Foreign Policy*, n° 144 (Sep.-Oct.), 2004, p. 32-33.
- GESCHE Adolphe, *La destinée* (Dieu pour penser, 5), Paris, Cerf, 1995.

- GESCHE Adolphe, « Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le «Etsi Deus non daretur» », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 33, n° 2, 2002, p. 187-210.
- GESCHE Adolphe, *Le sens*, t. 7 (Dieu pour penser), Paris, Éd. du Cerf, 2003.
- GESCHE Adolphe, *L'homme* (Dieu pour penser, 2), Paris, les Éd. du Cerf, 1993.
- GOUW Arvin M, GREEN Brian Patrick, PETERS Ted (éds), *Religious transhumanism and its critics* (Religion and science as a critical discourse), Lanham, Lexington Books, 2022.
- GRYSON Roger, *La Foi de l'Église: catéchisme pour adultes*, Paris, Brépols Cerf le Centurion, 1987.
- HEFNER Philip, *The greatest challenge: The Created Co-Creator creates a Co-Creator - Lutheran Alliance for Faith, Science and Technology*, article publié le 8 mai 2022, en ligne : <https://www.luthscitech.org/the-greatest-challenge-the-created-co-creator-creates-a-co-creator/> (consulté le 28 décembre 2022).
- HOLZER Vincent, « Theologia Crucis et doctrine trinitaire lecture critique de la Vollendete Religion de G.W.F. Hegel dans le contexte de la théologie contemporaine de la croix », dans *Revue des sciences religieuses*, Revue des sciences religieuses, n° 86/3, 15 juillet 2012, p. 257-284, DOI : [10.4000/rsr.1465](https://doi.org/10.4000/rsr.1465).
- HOTTOIS Gilbert, *Le transhumanisme est-il un humanisme?* (L'Académie en poche, 47), Bruxelles, Belgique, Académie royale de Belgique, 2014.
- HUXLEY Julian, *New bottles for new wine, essays*, London : Chatto & Windus, 1959, en ligne : <http://archive.org/details/newbottlesfornew00juli> (consulté le 1 novembre 2022).
- Immortalité et amortalité : Association Française Transhumaniste*, dans *Transhumanisme : Association Française Transhumaniste*, en ligne : <https://transhumanistes.com/immortalite/> (consulté le 2 novembre 2022).
- JÜNGEL Eberhard, *Dieu, mystère du monde: fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme* (Cogitatio fidei, 116-117), Paris, Éditions du Cerf, 1983, 3 éd. revue.
- JÜNGEL Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt: zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, 8. Aufl., erneut durchges. Aufl.
- JÜNGEL Eberhard, *Gottes Sein ist im Werden: verantw. Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth; e. Paraphrase*, Tübingen, Mohr, 1998, 4., durchges. Aufl., Nachdr.
- JÜNGEL Eberhard, *La mort* (Résonances théologiques), Genève, Labor et fides, 2020.

- JÜNGEL Eberhard, *Tod* (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 339), Gütersloh, Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1985, 3. Aufl., 13.-17. Tsd.
- KURZWEIL Ray, *The Singularity is Near: when humans transcend biology*, New York, Viking, 2005.
- LACOSTE Jean-Yves, RIAUDEL Olivier, *Dictionnaire critique de théologie* (Quadrige), Paris, Presses universitaires de France, 2007, 3e éd. revue et augmentée.
- MAGNIN Thierry, *Penser l'humain: au temps de l'homme augmenté*, Paris, Albin Michel, 2017.
- MOLTMANN Jürgen, *Jésus, le Messie de Dieu* (Contributions systématiques à la théologie, 3), Paris, les Éd. du Cerf, 1993, traduit par HOFFMANN Joseph.
- More - *Is Life After Death Possible?* (film), 2019, (10:01), en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=HRAZrObg3k8> (consulté le 17 septembre 2022).
- MORE Max, *Max More's Strategic Philosophy: Why Catholics Should Support the Transhumanist Goal of Extended Life*, article publié le 9 septembre 2009, en ligne sur le blog *Max More's Strategic Philosophy* (consulté le 9 septembre 2009).
- MORE Max, VITA-MORE Natasha (éds), *The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*, Chichester, West Sussex, UK, Wiley-Blackwell, 2013.
- MOSCHETTA Jean-Marc, *Jésus viendra-t-il aussi sauver les machines?: regard chrétien sur l'intelligence artificielle et les nouvelles technologies*, Paris, MAME, 2021.
- MOSCHETTA Jean-Marc, « L'intelligence artificielle entre science et théologie », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, t. N°307, n° 3, 2020, p. 81, DOI : [10.3917/retm.310.0081](https://doi.org/10.3917/retm.310.0081).
- NEF Frédéric, *La mort n'existe pas: mourir, être mort, ressusciter*, Paris, Les éditions du Cerf, 2021.
- PETERS Ted, « The Imago Dei as the End of Evolution », dans *Finding Ourselves After Darwin*, 1 janvier 2018, en ligne : [https://www.academia.edu/37205874/The\\_Imago\\_Dei\\_as\\_the\\_End\\_of\\_Evolution](https://www.academia.edu/37205874/The_Imago_Dei_as_the_End_of_Evolution) (consulté le 3 novembre 2022).
- RAHNER Karl, *Le chrétien et la mort*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966.
- RAHNER Karl, *Traité fondamental de la foi: études sur le concept du christianisme* (Oeuvres, 26), Paris, les Éd. du Cerf, 2011.
- RAHNER Karl, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1958.

- RATZINGER Joseph, *La mort et l'au-delà: court traité d'espérance chrétienne*, Paris, Fayard, 2005, Nouvelle éd. remise à jour et augmentée, traduit par ROCHAIS Henri.
- RODRIGUES Paulo, « Anthropologie chrétienne et transhumanisme », dans *ET Studies*, t. 10, 2019, p. 229.
- SESBOÛE Bernard, *L'acte théologique d'Irénée de Lyon à Karl Rahner: les grandes créations en théologie chrétienne* (Donner raison, 59), Namur Paris, Lessius, 2017.
- TILICH Paul, *Le christianisme et les religions*, Paris, Aubier-Montagne, 1968.
- WEBSTER J.B., *Eberhard Jüngel: An Introduction to his Theology*, Cambridge, Cambridge U.P, 1999, Nachdr.
- ZUNDEL Maurice, *Vie, mort, résurrection*, Sainte-Foy, A. Sigier, 2001.

#### ANNEXE 1 : THE TRANSHUMANIST DECLARATION (2012)<sup>183</sup>

1. Humanity stands to be profoundly affected by science and technology in the future. We envision the possibility of broadening human potential by overcoming aging, cognitive shortcomings, involuntary suffering, and our confinement to planet Earth.
2. We believe that humanity's potential is still mostly unrealized. There are possible scenarios that lead to wonderful and exceedingly worthwhile enhanced human conditions.
3. We recognize that humanity faces serious risks, especially from the misuse of new technologies. There are possible realistic scenarios that lead to the loss of most, or even all, of what we hold valuable. Some of these scenarios are drastic, others are subtle. Although all progress is change, not all change is progress.
4. Research effort needs to be invested into understanding these prospects. We need to carefully deliberate how best to reduce risks and expedite beneficial applications. We also need forums where people can constructively discuss what should be done, and a social order where responsible decisions can be implemented.
5. Reduction of existential risks, and development of means for the preservation of life and health, the alleviation of grave suffering, and the improvement of human foresight and wisdom should be pursued as urgent priorities, and heavily funded.

---

<sup>183</sup> M. MORE, N. VITA-MORE (éds), *The transhumanist reader*, op. cit.

6. Policy making ought to be guided by responsible and inclusive moral vision, taking seriously both opportunities and risks, respecting autonomy and individual rights, and showing solidarity with and concern for the interests and dignity of all people around the globe. We must also consider our moral responsibilities towards generations that will exist in the future.
7. We advocate the well-being of all sentience, including humans, non-human animals, and any future artificial intellects, modified life forms, or other intelligences to which technological and scientific advance may give rise.
8. We favour allowing individuals wide personal choice over how they enable their lives. This includes use of techniques that may be developed to assist memory, concentration, and mental energy; life extension therapies; reproductive choice technologies; cryonics procedures; and many other possible human modification and enhancement technologies.

## ANNEXE 2 : MANIFESTE DE LA CHRISTIAN TRANSHUMANIST ORGANIZATION<sup>184</sup>

The Christian Transhumanist Affirmation. As members of the Christian Transhumanist Association:

1. We believe that God’s mission involves the transformation and renewal of creation including humanity, and that we are called by Christ to participate in that mission: working against illness, hunger, oppression, injustice, and death.

2. We seek growth and progress along every dimension of our humanity: spiritual, physical, emotional, mental—and at all levels: individual, community, society, world.

3. We recognize science and technology as tangible expressions of our God-given impulse to explore and discover and as a natural outgrowth of being created in the image of God.

4. We are guided by Jesus’ greatest command “Love the Lord your God with all your heart, soul, mind, and strength. . .and love your neighbor as yourself.”

5. We believe that the intentional use of technology, coupled with following Christ, can empower us to grow into our identity as humans made in the image of God.

In this way we are Christian Transhumanists.

---

<sup>184</sup> *Christian Transhumanist Association op. cit.*

## TABLE DES MATIÈRES

|  |           |
|--|-----------|
| <i>Existe-t-il une version du transhumanisme compatible avec le christianisme? La question de la mort.....</i>     | <i>1</i>  |
| <b>1. Introduction .....</b>   | <b>1</b>  |
| <b>1.1. Incompatibilité ou non entre le transhumanisme et le christianisme .....</b>                               | <b>1</b>  |
| <b>1.2. Circonscrire la terminologie, choisir des clés de lecture.....</b>   | <b>1</b>  |
| 1.2.1. Quelle définition retenir pour le transhumanisme ?.....   | 1         |
| 1.2.2. Définir quelques mots clés en relation avec le transhumanisme .....   | 3         |
| 1.2.3. Un transhumanisme immanent ou transcendant ? .....  | 4         |
| 1.2.4. Quelle anthropologie ?.....   | 4         |
| 1.2.5. Comment resserrer le sujet ? .....  | 5         |
| 1.2.6. Quelle mort ? Amortalité ou immortalité ?.....  | 6         |
| <b>1.3. Principales articulations de ce travail.....</b>   | <b>7</b>  |
| <b>2. Le transhumanisme en porte-à-faux avec le christianisme   Videtur quod .....</b>                             | <b>8</b>  |
| <b>2.1. Une théologie de la mort ?.....</b>  | <b>8</b>  |
| <b>2.2. La mort dans la Bible .....</b>  | <b>11</b> |
| <b>2.3. Le magistère romain à propos du paradigme technocratique.....</b>  | <b>12</b> |
| <b>2.4. La question de la mort, selon Jünger .....</b>   | <b>12</b> |
| 2.4.1. <i>La Mort</i> et l'énigme de la mort ou une exploration philosophique .....                                | 13        |
| 2.4.2. <i>La Mort</i> et le mystère de la mort ou une exploration théologique .....                                | 14        |
| 2.4.3. La mort du Christ signe d'espérance pour notre mort.....  | 17        |
| <b>2.5. Le christianisme se démarque du transhumanisme.....</b>  | <b>21</b> |
| <b>3. Cependant, certains théologiens sont favorables au transhumanisme — Sed contra..</b>                         | <b>23</b> |
| <b>3.1. Max More, l'extended life et life after death, une position transhumaniste.....</b>                        | <b>23</b> |
| <b>3.2. Des théologiens chrétiens en faveur du transhumanisme ?.....</b>   | <b>25</b> |
| 3.2.1. Positionnement de l'ouvrage <i>Transhumanism and Transcendence</i> .....                                    | 26        |
| 3.2.2. The hopeful Cyborg - Garner.....  | 28        |
| 3.2.3. Transcendance, Technological Enhancement, and Christian Theology - McKenny .....                            | 30        |
| 3.2.4. Dying to live - Waters.....   | 32        |
| 3.2.5. Progress and Provolution - Peters.....  | 33        |
| 3.2.6. Transhumanism and Christianity—Cole-Turner .....  | 35        |
| 3.2.7. Conclusion provisoire et critique de <i>Transhumanism and Transcendence</i> .....                           | 36        |
| <b>3.3. Approfondir Peters et Cole-Turner .....</b>  | <b>37</b> |
| 3.3.1. Ted Peters .....  | 38        |
| 3.3.2. Ronald Cole-Turner .....  | 40        |
| <b>3.4. Le transhumanisme serait-il une religion ?.....</b>  | <b>42</b> |
| <b>3.5. Synthèse des positions des théologiens du Sed Contra .....</b>   | <b>45</b> |
| <b>4. À quelle(s) condition(s) transhumanisme et christianisme peuvent-ils être compatibles ? — Respondeo.....</b> | <b>45</b> |
| <b>4.1. Introduction et questions restées en suspens .....</b>   | <b>45</b> |
| <b>4.2. Espoir et espérance .....</b>  | <b>46</b> |
| <b>4.3. L'espérance chrétienne et la mort.....</b>   | <b>48</b> |

|   |           |
|---|-----------|
|   | 76        |
| 4.3.1. L'espérance chrétienne de Bernanos et le dessaisissement.....                      | 48        |
| 4.3.2. Ratzinger et la théologie de la mort.....  | 49        |
| <b>4.4. Rahner, l'expérience transcendantale et la transcendance transhumaniste .....</b> | <b>52</b> |
| <b>4.5. Immortalité et amortalité, passage ou rupture ? .....</b>                         | <b>53</b> |
| <b>4.6. Imago Dei .....</b>   | <b>54</b> |
| <b>4.7. Un transhumanisme chrétien ? .....</b>  | <b>55</b> |
| <b>4.8. Quelle compatibilité ?.....</b>   | <b>57</b> |
| <b>5. Conclusion générale : bilan, limites et ouverture.....</b>                          | <b>60</b> |
| <b>5.1. Bilan .....</b>   | <b>60</b> |
| <b>5.2. Reformulation de la question. Spéculation.....</b>                                | <b>63</b> |
| 5.2.1. Un élargissement de l'anthropologie théologique chrétienne .....                   | 63        |
| 5.2.2. L'intelligence artificielle entre science et théologie.....                        | 64        |
| 5.2.3. Des réalités pensantes dotées ou non d'une âme ? .....                             | 64        |
| 5.2.4. Le rôle de l'homme co-créateur.....  | 65        |
| 5.2.5. Un salut pour les machines .....   | 66        |
| 5.2.6. Évaluation des thèses de Marc Moschetta .....                                      | 67        |
| <b>5.3 Conclusion générale.....</b>   | <b>68</b> |
| <b><i>Bibliographie.....</i></b>  | <b>69</b> |
| <b><i>Annexe 1 : The Transhumanist Declaration (2012) .....</i></b>                       | <b>73</b> |
| <b><i>Annexe 2 : Manifeste de la Christian Transhumanist Organization .....</i></b>       | <b>74</b> |
| <b><i>Table des matières.....</i></b>   | <b>75</b> |

