

DE L'IDEE DU TRANSHUMANISME A LA LUMIERE DE L'IMAGINAIRE CULTUREL DE L'AFRIQUE ANCIENNE : UNE APPROCHE PAR LE VITALISME »

Goli Jean Christ Jonathan GGBÉ

(Enseignant-Chercheur, Département de Philosophie, Université Alassane Ouattara, Bouaké)

Courriel : gogbegolijeanchristjonathan@gmail.com

Contact : 07 08 70 71 39

Sié Mathieu SIB

Enseignant-Chercheur, Département de Philosophie, Université Alassane Ouattara, Bouaké

Résumé

Aujourd'hui, quand on parle de transhumanisme, les esprits se braquent, comme par réflexe, sur sa version contemporaine d'obédience techno-scientiste avec son projet fondamental de faire passer le rêve d'immortalité de l'homme à la réalité effective. Dans cette perspective, la réception de l'idéologie de la révolution transhumaniste, sous les tropiques africaines notamment, ne semble se concevoir, peu importe qu'on en soit un contempteur ou un adepte, qu'à travers le prisme interprétatif et paradigmatique des sillons déjà tracés depuis son aire de relevance américano-européenne. Sans vraiment s'insurger radicalement contre cette approche techno-scientiste de la révolution transhumanisme, les auteurs de cette réflexion se proposent d'investiguer l'imaginaire culturel à l'œuvre dans les sociétés africaines anciennes à l'effet de mettre en évidence une voie autre de penser la problématique actuelle du transhumanisme. Cela, suivant une conception de la vie, voire du vivant qui, parce que cosmique et dépassant la seule perspective anthropologique, fait de la question de l'immortalité une réalité. Nous pensons ainsi que cette conception permettrait de faire pièce au sacrifice de l'humain dans l'homme que l'idéologie de la révolution transhumanisme induirait si elle parvient à concrétiser son ambition.

Mots-clés : *culture, identité humaine, nature humaine, transhumanisme, imaginaire culturel*

Introduction

Parmi les questions qui structurent et rythment la dynamique intellectuelle des sociétés humaines en général et celles africaines en particulier, figure la problématique du transhumanisme. Celle-ci, en provenance dans sa réception actuelle des pays du Nord (États-Unis et Europe) vers ceux du Sud,

porte l'estampille du cadre américano-européen qui lui a fourni sa grille de lecture, et ce notamment sous nos tropiques africaines. C'est dire qu'en la matière, tout porte à croire que c'est suivant les catégories américano-européocentrées que la thématique du transhumanisme est traitée par les Africains ; cela, même quand les enjeux de leurs réflexions ont directement trait à l'Afrique. Dans cette optique, « la réception du transhumanisme en Afrique »¹ ne se déploie, que ce soit pour le "pour" ou le "contre", suivant sa version contemporaine ; laquelle, d'obédience techno-scientiste, est rendue possible par les NBIC².

À rebours de cette approche "africaine", somme toute intelligible et légitime du transhumanisme, cette réflexion se propose, à partir d'une herméneutique endocentrée, de lire, dans l'imaginaire culturel à l'œuvre dans les cosmogonies et métaphysiques des sociétés africaines anciennes, la possibilité d'une idée du transhumanisme. Cela, par la prise en compte du projet ultime que porte en creux l'idéologie contemporaine de la révolution transhumaniste, à savoir celui de l'immortalité de l'homme par la domestication de la mort rendue technomédicalement possible.

Suivant une telle configuration des choses, la problématique autour de laquelle s'articule notre raisonnement se décline comme suit : comment l'imaginaire culturel structurant les systèmes de pensée à l'œuvre dans l'Afrique ancienne porte-t-il en creux l'idée de transhumanisme ? Pour répondre à cette question centrale, nous la ramifions dans les termes ci-après : Que signifie l'idée de transhumanisme ? Devrait-on la réduire à sa scansion contemporaine technomédicalement fondée ? Quelle pourrait-être la signification, dans l'imaginaire culturel des Africains anciens, de l'idée du transhumanisme ? À l'aide des méthodes herméneutique et analytique et à la lumière de ce questionnement, nous voulons réaliser les objectifs suivants : d'abord, et de manière générale,

¹ Nous empruntons cette expression à Marc Roux et Ébénézer N'joh-Mouellé qui, au demeurant, est le titre d'un livre-discussion qu'ils ont co-écrit.

² Nanotechnologies, biotechnologies, technologies de l'information et sciences cognitives.

montrer que l'idée du transhumanisme n'est en soi pas étrangère à la conception de la vie et du vivant dans les cultures africaines anciennes. Ensuite, et sous un angle spécifique, définir l'idée du transhumanisme ; indiquer qu'elle n'est pas exclusivement commensurable à son versant contemporain d'obédience technoscientiste qui, de part et d'autre, cristallise les regards. Enfin, faire voir la prise en charge par l'imaginaire culturel des sociétés africaines ancienne de l'idée du transhumanisme en ce qui l'a défini fondamentalement du point de vue de son projet essentiel, celui de l'immortalité de l'homme.

Pour ce faire, nous organiserons l'architecture de notre réflexion en suivant le tryptique que voici. Dans une première articulation, et en guise d'un coup de torche pour éclairer le lecteur, nous esquisserons, à grands traits, une brochette de significations de l'idée du transhumanisme, et ce en partant du mot pour en arriver à son projet par le truchement des personnes, physiques et/ou morales, auxquelles elle est intellectuellement liée. Deuxièmement, nous ferons voir qu'au fond, l'idée du transhumanisme, sans anachronisme et archaïsme aucun, n'est en soi pas étrangère aux sociétés africaines anciennes, quoique technoscientifiquement peu, voire non avancées. Enfin, et par voie logique de conséquence, la troisième et dernière respiration de notre raisonnement traitera de la modalité suivant laquelle les cosmogonies et métaphysiques des sociétés africaines anciennes, à travers leur conception vitaliste de l'univers et de l'homme, pourraient faire et être, pour l'Afrique d'aujourd'hui, de demain et des lieux d'ailleurs, un repère et une boussole pour une non altération de l'humain.

1. Du transhumanisme : de sa charge terminologico-sémantique à son projet idéologico-anthropologique

1.1. *Transhumanisme et signification*

Si le transhumanisme désigne une et/ou des chose (s), il importe, en prélude de la mise en lumière de son projet proprement anthropologique, d'indiquer la sève sémantique dont il est, en tant que mot, constitué. Car, dans la mesure où « le transhumanisme est un objet intellectuel complexe » (M. Roux, 2023, p. 7), partir d'une définition étymologique et littérale du mot, nous aiderait à en saisir la charge et la portée de l'ambition idéologico-anthropologique de ses adeptes. Pour ce faire, nous nous écarterons volontairement de la définition qu'en donne celui à qui l'on doit la paternité du vocable, en l'occurrence Julian Huxley dont le contenu est plus idéologique que strictement sémantique. Pour donc nous situer terminologiquement, nous référerons à Ébénézer Njoh-Mouellé qui, dans *Transhumanisme, marchands de science et avenir de l'homme*, esquisse une brochette de significations en partant, doublement, de l'analyse étymologique du préfixe "trans" et du substantif "humanisme". Dans cette perspective, E. N. Mouellé (2017, p. 53) note qu'étymologiquement, « le préfixe "trans" vient du latin et signifie "à travers", "passer outre" (...) "être au-delà" (...) Le "trans" du transhumanisme peut donc être pris dans deux sens : c'est-à-dire "à travers" et "au-delà" ». À la lumière de ce premier coup de torche, il s'ensuit que, par transhumanisme, l'on entende l'idée d'un dépassement de l'humanité, et ce à double détente. D'une part, le transhumanisme pourrait se comprendre comme une sorte de dépassement de l'humain à travers les caractéristiques de l'humain, c'est-à-dire « une sorte de traversée qui nous situe à l'intérieur de la réalité ou de l'espèce traversée » (E. N. Mouellé, 2017, p. 53). D'autre part, par transhumanisme, il se pourrait poindre l'idée d'un dépassement de l'humain qui, *in fine*, n'est qu'une sortie de l'humain « dans la dimension de l'extériorité et de sa matérialité » (E. N. Mouellé, 2017, p. 13). En somme, le mot transhumanisme, par le prime de l'analyse étymologique du préfixe

"trans", évoque l'idée d'une autre humanité. Mais, s'agit-il nécessairement d'une humanité autre ? pour le comprendre, tentons de définir l'humanité qui, elle-même, est sémantiquement prise en charge par le second volet du vocable transhumanisme, à savoir le substantif "humanisme". Dès lors, l'humanisme, qu'est-ce à dire ?

Selon E. N. Mouellé (2017, p. 54), l'humanisme, « comme l'indiquent tous les vocables qui se terminent par le suffixe "isme", (...) désigne (...) une attitude, mentalement et concrètement militante en faveur de l'opinion ou de la conviction partagée [à propos de l'homme] ». Dans cette optique, il est plausible d'affirmer que, par humanisme, il s'agit d'un mouvement philosophique, scientifique et même politique visant à faire de l'homme non plus un moyen, mais surtout, une fin. L'intelligence, dans cette idée de la centralité de l'homme fait sens lorsque l'on jette un regard rétrospectif sur les conditions historique qui ont présidé à son avènement qui, en l'occurrence, est le « Moyen-Âge dominé par le pouvoir du clergé catholique » (E. N. Mouellé, 2017, p. 54). Cette époque historique, caractérisée par la théocratie où l'homme n'était réduit qu'à la condition d'ustensile au service d'un plan ou destin divin à accomplir, faisait de celui-là un être clos et constitué une fois pour toutes. À rebours d'une telle conception de l'homme, le mouvement humaniste, « qui a commencé au

XIV^e siècle (...) visant à renouer avec certaines valeurs de l'Antiquité et de la Renaissance » (E. N. Mouellé, 2017, p.54) avec des penseurs et philosophes tels que Pic de la Mirandole, Jean-Jacques Rousseau et Condorcet, repose sur une idée centrale et vertébrale qu'E. N. Mouellé (2017, p. 58) rappelle avec instance et qui stipule que : « l'homme ne naît pas homme, mais il le devient grâce au principe fort qui s'appelle la perfectibilité ». En fait, ce principe de perfectibilité, qui est lui-même caméléonesque du point de vue de son univers sémantique, a néanmoins revêtu une acception progressiste moralement connotée. Cette acception, qui s'inscrit toujours dans les limites de l'humain, postule et même radicalise l'idée suivant laquelle l'homme, « est le seul être vivant

non déterminé, non lié à tel ou tel comportement (...) C'est cette indétermination qui fonde la dignité de l'homme » (E. N. Mouellé, 2017, p. 56). Dès lors, serait-ce donc au nom de cette indétermination constitutive de l'ipséité humaine que le projet transhumaniste contemporain trouverait-il un socle et un ancrage de légitimation et/ou de justification de son "idéologie" ? Pour en savoir davantage, tant philosophiquement, scientifiquement que politiquement, il convient d'interroger un philosophe contemporain au fait de ce qui a court et se joue au cœur de l'idéologie transhumaniste, à savoir Luc Ferry.

Cet auteur, liant philosophie et actualité dans l'esprit et la lettre de la formule hegelienne du philosophe comme conscience de son temps par la pensée, a consacré deux livres à deux questions qui cristallisent notre contemporanéité, à savoir l'Intelligence Artificielle (IA) et le transhumanisme, et qui sont respectivement et chronologiquement intitulés *La révolution transhumaniste. Comment la biomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies ?* et *IA. Grand remplacement ou complémentarité ?* Pour les besoins de notre cause dans le cadre de cette réflexion, nos regards, presque exclusivement, seront portés sur le livre dont le titre est le concept-pivot de notre réflexion, à savoir celui traitant directement et fondamentalement du transhumanisme. En effet, Luc Ferry, dans le titre de l'ouvrage sus-mentionné, fait fi de l'approche définitionnelle pour entrer, pourrait-on dire, dans le vif du sujet. Ce faisant, il aborde la problématique du transhumanisme suivant son angle idéologique relativement à l'ambition, voire la présomption de ses concepteurs ; et ce, avec ce que le projet transhumaniste implique sur les plans anthropologique, politique, socio-économique, voire civilisationnel. Pour le philosophe, avec le transhumanisme contemporain, à grand renfort de scientisme auquel ses thuriféraires donnent aveuglement foi, il s'agit de militer, avec l'appui des moyens scientifiques et matériels considérables, en faveur d'un recours aux nouvelles technologies, à l'usage intensif des cellules souches, au clonage reproductif, à l'hybridation homme/machine, à

l'ingénierie génétique et aux manipulations germinales, celles qui pourraient modifier notre espèce de façon irréversible, en vue d'améliorer la condition humaine (L. Ferry, 2016, p. 9).

Cette pensée ferrienne, qui annonce les couleurs du projet transhumaniste techno-scientiste, gagne en précision, toujours sous la plume du philosophe, dans le second livre mentionné plus haut. Ainsi, pour l'auteur de *L4. Grand remplacement ou complémentarité* ? les partisans du transhumanisme, ultimement, proposent de résoudre le problème qui hante l'humanité depuis l'aube des temps et qui nourrit toutes les religions : parvenir à l'immortalité. Ils sont en effet convaincus que le projet transhumaniste de lutter "seulement" contre la vieillesse et d'augmenter "seulement" la longévité en bonne santé est à la fois trop lent et trop timide (...) c'est vers l'immortalité qu'il faut aller (L. Ferry, 2025, p. 19).

En révélant ainsi le centre nerveux du projet transhumaniste techno-scientiste qu'est l'immortalité de l'homme, Luc Ferry touche à la dimension idéologique, ambitieuse et même prétentieuse au demeurant, de ce courant de pensée sur laquelle il importe, à présent, de braquer nos projecteurs.

1.2. Du projet idéologico-anthropologique du transhumanisme

Dans son *Introduction à une politique de l'homme*, E. Morin (1965, p. 60), dans une sorte de vaticination futuriste note que : « L'humanité sera amenée à considérer sérieusement, scientifiquement, (...) son inacceptation de la mort, son aspiration à l'amortalité. Du reste, les progrès médicaux, à un moment donné, franchiront un seuil décisif dans la lutte contre le vieillissement ». Cette pensée, aux allures prophétiques au moment de son énonciation semble aujourd'hui trouver, avec le transhumaniste scientiste avec notamment son courant posthumaniste, une partie de sa réalisation. Cela, d'autant plus que le transhumanisme techno-scientiste, cette « nouvelle idéologie (...) développée aux

États-Unis, avec ses prophètes et ses savants, ses éminences et ses clercs, (...) soutenu par les géants du Web, à l'instar de Google, et doté de centres de recherche aux financements quasi illimités » ainsi que le souligne (L. Ferry, p. 2016, p. 9), vise à mettre fin, relativement à l'espèce humaine, à ce que l'auteur de *L'homme et la mort* à qualifier de « notre pire fatalité biologique, la mort » (E. Morin, 1970, p. 13). C'est dire que, pour les idéologues du transhumanisme techno-scientiste, la mort, considérée comme étant destinale pour l'être humain pourra, et même devra, grâce à la convergence des NBIC³, être reléguée au rang d'accidentel. Autrement exprimé, il s'agit, pour les tenants de l'idéologie de la révolution transhumaniste, de faire radicalement pièce à la formule bien connue du philosophe Martin Heidegger suivant laquelle « l'homme est un être pour la mort ». En effet, contrairement à l'imaginaire primitif des sociétés humaines qui, conscientes de la naturelle mortalité de l'homme, la prenait culturellement en charge dans une théorie cosmique de la connaissance comme œcuménisme portant en creux le transhumanisme en tant que modalité de l'humanisme, le transhumanisme contemporain veut mettre littéralement fin à la mort de l'homme. Car, à rebours de la conscience de la mort comme étant naturelle à l'homme qui trouvait compensation dans les conceptions religieuses de la continuité de la vie dans un ailleurs, la rationalité techno-scientiste, appliquée au domaine médical et dont se targuent les adeptes du transhumanisme veulent faire passer l'immortalité de l'homme, ainsi que le note J. Guébo (2020, p. 12), « de l'espérance sotériologique à l'expérience technologique ». Cela étant, et pour terminer avec la crainte partagée au demeurant avec Luc Ferry à propos des inconséquences de la révolution de l'idéologie transhumaniste, il sied de mettre en évidence, sous l'angle anthropologique, la dichotomie que celle-là introduirait, voire instituerait au sein même de l'humanité. Cette dichotomie, pour l'auteur de *La révolution transhumaniste*, a pour noms, d'une part « le transhumanisme

³ nanotechnologies, biotechnologies, technologies de l'information et sciences cognitives.

biologique » (L. Ferry, 2016, p. 49) et d'autre part, « le posthumanisme » (L. Ferry, 2016, p. 51). Dès lors, quel pourrait être le sens de cette dichotomie anthropologique et quelles implications socio-économiques pourrait-elle induire ?

Le « transhumanisme biologique », progéniture du transhumanisme techno-scientiste « qui se réclame volontiers (...) [de] la tradition humaniste » (L. Ferry, 2016, p. 49), « est en effet l'héritier (...) d'une certaine forme d'humanisme classique, celui qui insiste (...) sur la perfectibilité infinie de cet être humain qui n'est pas au départ enfermé dans une nature intangible et déterminante comme peut l'être un animal guidé par le seul logiciel de l'instinct naturel à son espèce » (L. Ferry, p. 48). Dans cette optique, le « transhumanisme biologique » pourrait être comme un usage des NBIC à des fins réparatrices de l'humain en restant toujours dans l'humain, c'est-à-dire une amélioration qui ne porte atteinte à la dotation biologique de départ. Tel est le cas, par exemple, des personnes unijambistes ou estropiées qui, grâce à la prothèse, arrivent à recouvrer, dans une certaine mesure, l'usage de leur faculté pédestre.

Cependant, contrairement au « transhumanisme biologique », le « transhumanisme posthumaniste », selon ses thuriféraires, revient en dernière instance à n'être qu'une sortie hors de l'espèce humaine pour en fabriquer une autre radicalement différente. Celle-ci, selon l'analyse qu'en fait L. Ferry (2016, p. 50-51), serait l'

inquiétant projet "cybernétique" d'une hybridation systématique homme/machine symbolisant la robotique et l'intelligence artificielle davantage que la biologie (...) Il s'agit bien ici de créer une espèce nouvelle, radicalement différente de la nôtre, des milliers de fois plus intelligente et plus puissante qu'elle, une autre humanité (...) dont (...) tout ce qui ressortit à la vie de l'esprit pourraient être stockées sur des supports matériels d'un type nouveau, un peu comme on télécharge des fichiers sur une clé USB.

Comme on peut le constater, cette potentielle rupture anthropologique qu'introduirait la révolution transhumaniste ne serait pas, socialement et socialement, sans inconvénient en termes de creusement des inégalités intellectuelles et économiques, et ce parce que le « transhumanisme posthumaniste » ne serait pas, en raison de la transformation et la modification de l'homme en vue de son immortalité, à la bourse du premier venu. Cela, on pourrait le déduire, interpelle et interroge sur ce qu'il adviendra de la vie sociale entre une humanité à double détente entre, d'une part, ceux qu'on pourrait qualifier d'humains ordinaires ou naturels et, d'autre part, des humains dit augmentés, transformés, voire immortels. Cette éventuelle inégalité sociale que rendrait possible et même effectif le projet transhumaniste techno-scientiste, est soulignée par Michael Sandel, l'un des critiques de la prétention démesurée des adeptes du transhumanisme. Celui-ci, dont l'écho nous est relayé par le prisme de Luc Ferry, souligne que, l'actualisation du projet transhumaniste, serait désastreuse pour la vie humaine en général et la vie sociale en particulier. Car, avec

les nouveaux pouvoirs de l'homme sur l'homme, les familles seront loin d'être à égalité. L'ingénierie génétique coutera cher (...) et les différences de fortunes seront dans ces conditions moins supportable que jamais, puisqu'elles deviendront tout simplement question de vie et de mort (...) Du reste, les partisans du transhumanisme sont bien conscients du problème puisqu'ils en viennent à reconnaître la nécessité d'un minimum d'intervention de l'État pour favoriser l'accession de tous à la posthumanité (L. Ferry, 2016, p. 125).

En terminant cette pensée par la mention de l'État, Michael Sandel, via Luc Ferry, nous tend la perche et ouvre la brèche de l'implication du politique dans la réalisation du projet de la révolution transhumaniste. Dès lors, est-ce en termes de crise du politique ou de maîtrise de celui-là qu'il convient de parler à l'"ère" du transhumanisme techno-scientiste ?

Suivant l'analyse de Luc Ferry, qui situe le projet révolutionnaire du transhumanisme non comme une insularité, mais surtout comme ayant court dans une totalité culturelle et civilisationnelle prenant en compte le politique, celui-là, immergé et submergé dans et par l'économicisme, a perdu la vocation initiale et fondamentale à lui confiée. Pour l'auteur de *La révolution transhumaniste*, le politique, dans configuration démocratique actuelle caractéristique de la majorité des États, a perdu prise et emprise sur l'évolution du monde en général et de ce qui a court dans le projet de la révolution transhumaniste en particulier. Car, celle-là, parce que soutenue par des multinationales telles que Google, Apple, etc., et dont la rentabilité est essentiellement d'ordre économique que politique et philanthropique, met en crise nos démocraties. Ainsi qu'il le souligne, « nos démocraties restent quasiment muettes face aux nouvelles technologies qui vont pourtant bouleverser nos vies de fond en comble » (L. Ferry, 2016, p. 28). C'est pourquoi pour lui, la révolution transhumaniste devrait donner l'occasion aux gouvernants de s'adonner véritablement à la chose politique comme anthropolitique⁴, c'est-à-dire une pratique politique qui prend en charge l'être humain à la fois comme individu, espèce et être communautaro-social car, à ces différents niveaux, l'homme tend inexorablement à subir, sous les coups de la révolution transhumaniste et son versant posthumaniste, de graves entorses identitaires. Dans cette perspective, à l'endroit des dirigeants politiques, l'auteur de *La révolution transhumaniste*, respectivement aux pages 254-255 et 264, souligne ce qui suit : d'abord, qu'« il est (...) indispensable que le politique (...) ne se déleste pas de ces questions (...) C'est au cœur de la vie politique (...) qu'il faudra afficher la volonté de ne pas (...) se laisser déborder par le monde de la technique » (L. Ferry, 2016, p. 254-255). Ensuite, qu'« il est donc crucial que nos démocraties ne soient pas dépassées par la rapidité et la technicité des révolutions en cours, que nos politiques (...) fassent l'effort

⁴ Nous devons la paternité de ce terme à Edgar Morin, et dont il fait usage dans son livre *Introduction à une politique de l'homme*.

(...) d'investir du temps et de l'intelligence dans la compréhension du monde qui vient au lieu de se contenter, comme c'est encore le cas aujourd'hui, des bon vieux débats du XIXe siècle entre socialistes et libéraux » (L. Ferry, p. 264). Si tel en est le cas de la signification, enjeux et défis du projet de la révolution transhumaniste en général du point de vue théorique, alors il convient de lui donner un ancrage particulier, africain plus précisément, et singulièrement de l'Afrique ancienne.

2. De l'idée du transhumanisme et la question de l'immortalité de l'homme dans l'imaginaire culturel de l'Afrique ancienne : entre humanisme horizontal et humanisme verticalo-transversal

2.1. L'idée d'immortalité à travers le prisme de l'humanisme horizontal

En partant d'une acception de la culture comme « le noyau qui abrite la conception de la vie et la vision du monde des hommes » ainsi que le souligne (J. M. Kapolyo, 2007, p. 134), nous postulons que la culture, comme tel, nous enseigne et renseigne sur ce qu'est l'homme en termes de sa signification et sa vocation. Dans cette perspective, il est possible, au regard d'un discours culturellement orienté sur l'homme, de faire voire la manière dont la problématique de l'immortalité, l'arôme spirituel de la révolution transhumaniste, est prise et fait sens. Mais, eu égard à la complexité qu'il y a à parler et traiter de culture africaine au singulier suivant un ordre homogène unanimement admis par tous, il importe, pour lever les "obstacles épistémologiques", d'indiquer la porte par laquelle nous entrons dans ce que nous appelons imaginaire culturel traditionnel sur fond duquel nous lisons la question l'idée du transhumanisme. Dès lors, d'où partons nous pour situer notre discours ?

Pour les besoins de notre cause⁵, nous avons limité notre corpus à trois livres dont les auteurs, respectivement, sont Joe M

⁵ Et surtout en raison de la complexité du sujet.

Kapolyo, Eden Kodjo et Amadou Hampate Ba. Ces auteurs en effet, par-delà la singularité de leurs respectives trajectoires intellectuelles, convergent, à des degrés près relativement au noyau culturel dans lequel prend forme l'anthropologie africaine traditionnelle. Sous cet angle, et en reconnaissant avec l'auteur de *L'homme. Visions biblique et africaine* que « la condition humaine est trop complexe pour se satisfaire d'une approche purement biologique et psychologique (...) [et que] cette complexité doit être pleinement prise en compte » (J. M. Kapolyo, 2007, p. 16), il s'ensuit, pour mesurer l'ampleur de cette complexité, que l'on procède par une conception métaphysique de l'homme dont rendent compte, en l'occurrence ici, les cosmogonies africaines dont des pans transparaissent dans les écrits d'Eden Kodjo, et surtout chez Amadou Hampate Ba. Que nous disent donc ces deux penseurs quant à l'anthropologie africaine traditionnelle ?

D'abord, Eden Kodjo. Celui-ci, dans un chapitre de son célèbre voire éponyme livre⁶ intitulé « Le respect de la vie », nous livre une perception de qu'est l'être humain suivant l'imaginaire culturel à l'œuvre dans l'Afrique ancienne. Pour lui, en avançant que « c'est un fait indéniable que l'idée que l'homme se fait du monde, de la vie et de sa propre existence influe sur l'organisation sociale qu'il se donne dans tous les domaines » (E. Kodjo, 1985, p. 71), il en vient à inférer qu'

il est possible de cerner la pensée africaine profonde dans ses contours pour mieux déterminer son rôle comme support de l'ensemble des formations sociales de l'Afrique traditionnelle (...) Une théorie africaine de la genèse du monde, une cosmogonie particulière d'où découle une philosophie de la vie, une conception de l'homme et de son existence sur la terre (...) (E. Kodjo, 1985, p. 72)

À la lumière et sur fond de ce substrat cosmogonique, qui au demeurant est symptomatique d'un certain imaginaire culturel, l'anthropologie africaine traditionnelle se peut être orientée dans deux bifurcations complémentaires qui pourraient avoir pour

⁶ ...Et demain l'Afrique

noms humanisme horizontal d'une part et, d'autre part, humanisme vertical, voire transversal. Dans son versant horizontal, l'humanisme traditionnel africain est conceptualisé par ce que l'on appelle « ubuntu ». Dès lors, de quoi le mot « ubuntu », dans le cadre de notre préoccupation, est-il la chose ?

Pour J. M. Kaolyo (2007, p. 36), « (...) ubuntu n'est pas un pur concept (...) mais (...) il se manifeste au travers d'une action commune à laquelle participent les autres membres de la famille et de la communauté ». Si tel en est le cas, c'est justement parce que pour l'auteur de *L'homme. Visions biblique et africaine*, et ce en résonance avec Eden Kodjo, « Ubuntu (...) signifie "faire partie de l'humanité" (...) Employé à propos d'une personne, ubuntu indique la présence en elle de certaines caractéristiques telles que la gentillesse, la charité et l'amour du prochain » (J. M. Kapolyo, 2007, p. 31). Cette acception de l'« ubuntu » et partant sa conception de l'homme est intelligible dans la perspective des cosmogonies africaines traditionnelles comme dans lesquelles l'être humain, à l'instar des autres êtres, n'est qu'une modalité du vivant. Dans cette optique, et parce que la vie, ainsi que le souligne E. Kodjo (1985, p. 74), est un « don de l'Être suprême, (...) [elle] sacrée (...) [et est] réglée selon des principes dont Dieu est l'ordonnateur (...) ». En effet, en tant que don de Dieu, la vie, qui est le partage de tous les êtres dans le cadre de l'horizontalité de l'anthropologie africaine traditionnelle, est ce au nom de quoi les rapports interhumains sont placés sous le sceau de l'égalité, de la convivialité, de l'hospitalité, voire de la sacralité.

En somme, selon la catégorie de l'ubuntu qui, ici, est une modalité de l'humanisme horizontal, être humain consiste, au nom du principe vital qui irrigue tous les êtres vivants, à savoir que n'accédons pleinement au statut d'homme de fait de notre socialité, ou mieux, de notre sociabilité suivant les valeurs et vertus susmentionnées sous la plume de Joe M Kapolyo. Dans ces conditions, il appert que, l'idée d'immortalité que porte en creux l'humanisme horizontal de l'anthropologie africaine traditionnelle et que traduit ubuntu, est d'ordre symbolique. Car, vivre selon les

valeurs d'ubuntu, c'est vivre en pratiquant, autant que faire se peut, le bien ; lequel, parce qu'il laisse des traces, permet à l'homme d'être, d'une certaine manière, immortelle. Si tel en est le cas de l'idée de l'immortalité suivant l'imaginaire culturelle à l'œuvre dans l'anthropologie africaine traditionnelle sous sa forme d'ubuntu, qu'en est-il, alors, de l'idée de l'immortalité dans ce que dans ce que, et toujours suivant cette même anthropologie, il est possible de qualifier d'humanisme vertical ou transversal ?

2. 2. L'idée d'immortalité à travers le prisme de l'humanisme vertical ou transversal

La saisie de l'idée d'immortalité dans l'anthropologie africaine traditionnelle suivant ce que nous qualifions d'humanisme vertical ou transversal sous l'égide toujours du principe vital inhérent à tous les êtres, passe par ce que l'on pourrait appeler un cosmisme. Ce cosmisme, nous l'avons perçu par la médiation des *Aspects de la civilisation africaine* d'Amadou Hampate Ba. Dans ce livre en effet, le sage africain développe, entre autres idées, que l'humanisme, dans la culture africaine traditionnelle, n'est pas à appréhender comme un pur fait anthropologique isolé, c'est-à-dire dans une optique disjointe de l'homme d'une part, et de l'univers d'autre part. Ainsi qu'il écrit, ce n'est qu'à partir d'une « conception fondamentale de l'unité de la vie et de l'inter-relation, au sein de cette unité, de tous les niveaux d'existence » (A. H. Ba, 1972, p. 26) que l'humanisme transversal, alteronyme de ce que nous avons qualifié de cosmisme, ne peut et doit être compris. Dans cette perspective de l'humanisme comme cosmisme, l'être humain entretient, fondamentalement et vitalement, des rapports et des correspondances avec les autres espèces constitutives de l'Univers, voire les ancêtres et même les morts. En fait, suivant l'idée de l'humanisme transversal dans la dynamique du cosmisme,

la personne n'est pas close sur elle-même, telle une boîte bien fermée. Elle s'ouvre sur plusieurs directions, plusieurs dimensions, pourrait-on dire, à la fois intérieures et

extérieures (...) la personne humaine n'est pas coupé du monde naturel qui l'entoure, et entretient avec lui des rapports de dépendance et d'équilibre, codifiées par des règles de comportement que lui enseigne la doctrine traditionnelle (A. H. Ba, 1972, p. 16).

Ainsi, la problématique de l'immortalité que prend technonscientifiquement à son compte le transhumanisme actuel trouve, dans les cosmogonies et métaphysiques qui ont structuré l'imaginaire culturel des sociétés africaines anciennes, l'une de ses occurrences et/ou manifestations. Car, comme on peut le voir, et ce en raison même des relations de correspondances et de réciprocité dans la dépendance rendue possible par l'unité de la vie consubstantielle à tout être vivant, la disparition physique de l'homme ne signifie pour autant pas son départ éternel ni son oubli définitif. Cela, parce que, écrit E. Kodjo (1985, p. 73), « il y a bien une unicité fondamentale de l'univers avec l'interdépendance ». Celle-ci, dans le cas précis de la mort, est illustrée par l'auteur des *Aspects de la civilisation africaine*. Celui-ci souligne en effet que, dans l'humanisme transversal ou cosmisme caractéristique de l'imaginaire culturel des sociétés africaines traditionnelles, la mort n'est pas un mal en soi, ni un départ définitif. Dans cette veine, il écrit que : « La mort permet à l'âme de retrouver sa fluidité astrale, une fois débarrassée de son poids charnel qui la maintenait à fleur de terre (...) Une fois désincarnée, l'âme trouve une base valable d'où elle peut s'envoler à chaque appel pour écarter le danger qui menace l'individu ou la collectivité » (A. H. Bâ, 1972, p. 119). C'est dire que, l'idée d'immortalité, dans le cosmisme caractéristique de l'humanisme africain traditionnel dans sa mouture transversale sur fond de vitalisme, n'interdit pas le départ physique de l'homme qui, parvenu à un certain stade, rétrograde pour ce qui est de ses facultés mentale, biologique et physique. Mais, en raison de l'unité de vie qui le relie aux autres éléments de la Nature, aux ancêtres et même aux morts, celui-là, sous une autre modalité d'existence, continue de vivre.

Cette conception que nous pouvons qualifier d'anthropolitique et de cosmosophique, Achille Mbembe, dans *La communauté terrestre*, nous en livre la signification. En effet, dans cet ouvrage où l'auteur, sur fond d'une perspective animiste nous instruit d'une poétique de la relation et du soin suivant un systémisme équilibré entre tous les êtres de la nature en raison du principe de vie qui leur est transversal, il est possible d'y lire l'idée de transhumanisme transversal ou vertical qui, ici, nous intéresse. En fait, Selon Achille Mbembe, dans les métaphysiques animistes des Africains anciens, « les humains, les espèces animales, végétales et minérales, les microbent, les vents, les tornades, les ouragans, les bactéries et les virus ainsi que les océans, les cieux, le climat (...) font inséparablement partie [du Vivant] (...) Toutes ces forces ne participent pas de la même espèce et il s'agit, à proprement parler, d'entités différentes mais elle sont, chacune à sa manière, des *esquisses du vivant* » (2023, p. 17). En fait, ce qu'il convient de comprendre par cette pensée, c'est que, à propos du vivant, c'est de la Terre dans son intégralité dont il s'agit et qui, en tant que tel, confirme l'humanité de l'homme dans la mesure où dans logique des cosmogonies animistes des sociétés africaines précoloniales, c'est en effet dans la relation que nous avons avec l'ensemble du vivant que se manifeste, en dernière instance, la vérité de ce que nous sommes, c'est-à-dire de notre humanité qui a, substantivement, la vie en partage avec les autres êtres. Dans la logique d'une telle rationalité, note A. Mbembe (2023, p. 18), « il n'existe aucun mur étanche entre les formes vivantes, régies qu'elles sont par la circulation permanente des flux et des énergies (...) Les humains empruntent aux plantes qui, à leur tour, prennent la forme d'animaux, lesquels n'hésitent pas à revêtir le masque des ancêtres, sur fond d'infinies variations, le long des lignes souvent fort éloignées les unes des autres ». En somme, la cosmogénèse et l'anthropolitique, dans la quiddité des cosmogonies et métaphysiques des sociétés africaines précoloniales, postulent et même radicalisent la thèse suivant laquelle la vie, élément à la fois transversal et substantiel à tout être, rend plausible l'idée de la prise

en charge de la problématique de l'immortalité au cœur du transhumaniste technoscientiste actuel comme ayant été élucidée par l'imaginaire culturel dans sociétés africaines anciennes.

En définitive, l'idée de transhumanisme et son projet d'immortalité n'est pas, en soi, étrangère à l'imaginaire culturel ayant eu cours dans les sociétés africaines anciennes qui, prenant conscience de la fragilité et l'éphémarité inextricable et irréversible de l'homme, ont réfléchi aux conditions de possibilité de son immortalité en tant que mortel. Et, c'est ce que cette réflexion, dans son économie générale, a voulu mettre en lumière. Est-elle parvenue à bon port ou a-t-elle fait fausse route ? Que conclure, en laissant le soin à la lectrice ou au lecteur de juger, de notre réflexion ?

Conclusion

En définitive, il est à noter que, la problématique actuelle du transhumanisme, par son ultime projet de prendre technoscientifiquement en charge l'ancienne et lancinante angoisse de l'immortalité de l'homme, n'est pas exclusivement commensurable à sa version contemporaine qui, au demeurant, suscite une abondante littérature. En fait, les Africains « d'autrefois », ayant pris pleine conscience de la fragilité de l'homme, ont développé, par le truchement d'un imaginaire culturel *sui generis*, l'idée qui constitue la colonne vertébrale de l'idéologie transhumaniste contemporaine, à savoir celle de l'immortalité de l'homme.

Pour rendre compte de cette idée du transhumanisme suivant l'imaginaire culturel à l'œuvre dans les métaphysiques et cosmogonies africaines anciennes, nous sommes partis, dans la première articulation de notre raisonnement, de l'idée de transhumanisme dans sa version contemporaine. Le second moment de notre étude, quant à lui, a mis l'accent sur l'idée "proprement" africaine du transhumanisme dans les sociétés africaines anciennes. Comme on a pu le constater en effet, cette

approche africaine de l'idée du transhumanisme, qui s'est déployé suivant notre raisonnement à une double entente et détente, relie l'homme horizontalement à ses semblables, et transversalement aux autres être de la nature avec lesquels, sur fond d'une dynamique cosmique, il a en partage le principe vital et dont il n'est, en tant qu'humain, qu'une singulière modalité. C'est dire que, grâce aux méthodes herméneutique et analytique, il est possible de débusquer, dans les cosmogonies et métaphysiques africaines traditionnelles, l'idée d'un transhumanisme qui, parce qu'acceptant et assumant la mort physique comme passage obligé pour la continuation de la vie dans un autre ordre, développent une théorie de l'immortalité.

Cependant, n'est-ce pas surtout ce transhumanisme, sur fond de vitalisme aux fondements métaphysiques que récusent justement les thuriféraires de l'idéologie transhumaniste actuel d'obédience technoscientiste ?

Références bibliographiques

Bachir, Souleymane, 2024, *Ubuntu*, EHSS, Paris.

Barbey, Francis, 2023, *De l'infériorité de la femme dans les civilisations et les religions. Où quand l'idéologie égalitaire devient un autre problème*, l'Harmattan, Paris.

Cyrulnik, Boris et Morin, Edgar, 2026, *Dialogue sur la nature humaine*, Marabout, Paris.

Derville, Tugdual, 2017, *Le temps de l'homme. Pour une révolution de l'écologie humaine*, Plon, Paris.

Ferry, Luc, 2016, *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies ?*, Plon, Paris.

Ferry, Luc, 2025, *LA. Grand remplacement ou complémentarité ?*, L'Observatoire, Paris.

Guébo, Josué (dir), 2025, « Transhumanisme et développement de l'Afrique », N°3.

- Guébo, Josué**, 2020, *Réflexions sur le transhumanisme. L'intersubjectivité et écophilosophie*, l'Harmattan, Paris.
- Guébo, Josué**, 2025, *L'idéal transubuntu. Une approche africaine du transhumanisme*, Riv'E, Abidjan.
- Hampate Ba, Amadou**, 1972, *Aspects de la civilisation africaine*, Présence africaine, Paris.
- Hottois, Gilbert**, 2014, *Le transhumanisme est-il un humanisme ?*, Bebooks, Belgique.
- Kapolyo. Joe M**, 2007, *L'homme. Vision biblique et africaine*, Farel, Paris.
- Kodjo, Edem**, 1985, ... *Et demain l'Afrique*, Stock, Paris.
- Mbembe Achille**, 2023, « En Afrique, il faut réarmer la pensée », inédit.
- Mbembe Achille**, 2023, *La communauté Terrestre*, La Découverte, Paris.
- Morin, Edgar**, 1965, *Introduction à une politique de l'homme*, Seuil, Paris.
- Morin, Edgar**, 1970, *L'homme et la mort*, Seuil, Paris.