DE L'EXISTENTIALISME AU TRANSHUMANISME : LE DEVENIR DE L'HUMAIN EN QUESTION

[Etapes de traitement de l'article]
Date de soumission : 24-04-2026 / Date de retour d'instruction : 06-05-2026/ Date de publication : 15-07-2026

Dieudonné TOUGOUMA
Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso
dieudonnetougouma@gmail.com

Résumé : À l'exception de quelques courants marginaux comme la philosophie analytique, l'humain et le devenir de l'humanité sont au centre des préoccupations des courants philosophiques modernes et contemporains. Si de l'Antiquité au Moyen-âge, l'homme était généralement perçu comme un être ayant une « nature » – un ensemble de principes qui le définit, à partir de la Renaissance et surtout à la période moderne, cette perception change radicalement : l'homme n'est plus pensé comme un être en qui échoit une essence fixe, mais comme un être substantiellement indéterminé et perfectible continuellement. Cette approche de l'homme est reprise par de nombreuses doctrines contemporaines et particulièrement l'existentialisme de Jean-Paul Sartre, qui considère l'homme comme un être de liberté, de projet et responsable de son devenir. S'inscrivant dans la même perception de l'humain comme être libre et responsable de son devenir, le transhumanisme impulse un projet d'amélioration et d'augmentation des capacités physiques et intellectuelles de l'homme à travers l'ingénierie génétique et les technologies émergentes. Faut-il alors penser que ce courant philosophico-scientifique adopte la même logique que les courants précédents ? La réponse à cette question montre que bien qu'il y ait des similitudes entre le transhumanisme et les courants de pensées précédents, leurs points de divergence sont assez importants. Ainsi, tout en soulignant que le transhumanisme pousse à son terme des logiques déjà présentes, cet article laisse entrevoir qu'il inaugure une rupture radicale dans la manière de penser l'humain, en voulant améliorer et augmenter ses capacités, mais aussi en nourrissant l'idée de mettre fin à la mort.

Mots clés : corps, existentialisme, finitude, humanité, transhumanisme.

FROM EXISTENTIALISM TO TRANSHUMANISM: THE FUTURE OF HUMANITY IN QUESTION

Abstract : Except for a few marginal currents such as analytic philosophy, humanity and its future are central concerns in modern and contemporary philosophical movements. While from Antiquity to the Middle Ages, humankind was generally perceived as a being with a "nature"—a set of principles that define it—from the Renaissance onward, and especially in the modern period, this perception changed radically: humanity is no longer conceived as a being endowed with a fixed essence, but as a substantially indeterminate being, continually perfectible. This approach to humanity is taken up by many contemporary doctrines, particularly the existentialism of Jean-Paul Sartre, who considers humankind as a being of freedom, of purpose, and responsible for its own future. Following the same perception of humans as free beings responsible for their own destiny, transhumanism promotes a project to improve and augment human physical and intellectual capacities through genetic engineering and emerging technologies. Should we then assume that this philosophical and scientific movement adopts the same logic as previous movements? The answer to this question shows that while there are similarities between transhumanism and previous schools of thought, their points of divergence are quite significant. Thus, while emphasising that transhumanism pushes existing logics to their extreme,

this article suggests that it inaugurates a radical break in the way we think about humanity, by seeking to improve and augment its capacities, but also by fostering the idea of ending death.

Keywords : body, existentialism, finitude, humanity, transhumanism.

Introduction

La réflexion philosophique contemporaine est dominée par une interrogation profonde et renouvelée sur la nature, le statut et le devenir de l'homme. Loin de constituer une donnée stable et évidente, l'humanité apparaît désormais comme un concept problématique, traversé par des tensions théoriques et des mutations historiques. Cette situation découle en grande partie de l'évolution des grands courants de pensée qui, depuis le XXe siècle, n'ont cessé de remettre en question les fondements traditionnels de l'humanisme. Dans cette perspective, l'existentialisme, notamment avec Jean-Paul Sartre, a marqué un tournant décisif en définissant l'homme comme un être de liberté, indéterminé et responsable de lui-même. En affirmant que l'existence précède l'essence, il a déplacé l'attention philosophique vers l'expérience vécue, le choix et l'engagement. L'homme n'y est plus conçu comme porteur d'une nature fixe, mais comme un projet en devenir, inscrit dans une condition marquée par la finitude et l'incarnation.

Si l'homme n'a pas une nature fixe, s'il est un être libre et responsable de son devenir, pourquoi ne ferait-il pas usage des technologies émergentes pour améliorer son être biologique et mental ? C'est en réponse à cette interrogation que s'inscrit l'émergence du transhumanisme, courant de pensée qui propose de dépasser les limites biologiques de l'homme grâce aux avancées technoscientifiques. À travers les travaux de Nick Bostrom ou de Ray Kurzweil, se dessine une nouvelle figure de l'humain : celle d'un être augmenté, avec des capacités qui peuvent être améliorées, voire transformées par la technique. Le corps et l'esprit deviennent alors des objets d'intervention, susceptibles d'être optimisés selon des critères de performance et d'efficacité.

Une telle perspective suscite des interrogations. En cherchant à dépasser la finitude humaine, le transhumanisme ne remet-il pas en cause les conditions de l'existence humaine telles qu'elles avaient été pensées par les courants antérieurs ? La transformation technique de l'homme constitue-t-elle le prolongement logique des évolutions de la pensée contemporaine ? Ne marque-t-elle pas plutôt une rupture radicale dans la manière de concevoir l'humain, le corps et la rationalité ? Dès lors, le problème central qui se dégage est celui qui consiste à savoir si le transhumanisme représente l'aboutissement logique des transformations de la pensée contemporaine, ou s'il inaugure une rupture radicale dans la manière de penser l'humain. En se fondant sur une recherche documentaire, notre étude engage une réflexion à la fois historique, conceptuelle, herméneutique et critique, visant à mettre en lumière les continuités et les ruptures qui traversent l'existentialisme et le transhumanisme.

Pour atteindre l'objectif visé, il conviendra d'analyser, dans un premier temps, la manière dont l'existentialisme définit l'homme comme un être de liberté et de finitude. Il faudra par la suite étudier le projet transhumaniste de transformation de l'humain. Enfin, il s'agira d'évaluer si ce projet s'inscrit dans la continuité des évolutions précédentes ou s'il constitue une rupture anthropologique et éthique.

1. La liberté et la finitude de l'homme au cœur de l'existentialisme

La période contemporaine a vu émerger d'importants courants philosophiques, notamment la phénoménologie, l'existentialisme, le structuralisme, le post-structuralisme, la philosophie

analytique. En dehors de la philosophie analytique dont l'objet était orienté vers la méthodologie de l'analyse philosophique, la condition humaine et le devenir de l'humanité sont les principales préoccupations de ces courants de pensée. L'existentialisme, surtout celui développé par Jean-Paul Sartre, fut celui qui a véritablement produit une approche originale de l'homme en le définissant à partir de la liberté et de la finitude.

1.1. L'homme comme projet libre et indéterminé

La pensée existentialiste opère un renversement décisif dans l'histoire de la philosophie en substituant à la perception essentialiste de l'homme une conception dynamique et ouverte de l'existence humaine. La tradition métaphysique classique assignait à l'homme une nature préalable, fixe et déterminée. Dans une dynamique d'opposition, l'existentialisme affirme que l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. En effet, l'existentialisme est un courant philosophique qui postule que les individus créent le sens et l'essence de leur vie par leur action et leur courage. Chaque personne est un être unique qui est maître non seulement de ses actes et de son destin, mais également (pour le meilleur comme pour le pire) des valeurs qu'il décide d'adopter. Comme l'indique A. Lalande, il s'agit d'une « mise en relief de l'importance philosophique qu'a l'existence individuelle, avec ses caractères irréductibles » (1926, p.319). Les philosophes Sören Kierkegaard et Friedrich Nietzsche sont reconnus comme les précurseurs de l'existentialisme quoiqu'aucun d'eux n'ait utilisé le terme « existentialisme ».

C'est certainement Sartre qui a contribué à donner à l'existentialisme sa figure originale. Dans *L'existentialisme est un humanisme*, Jean-Paul Sartre laisse entrevoir l'idée selon laquelle « l'existence précède l'essence » chez l'homme. Plus précisément, il affirme :

> l'existentialisme athée, que je représente, est plus cohérent. Il déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité humaine.
>
> J-P. Sartre (1966, p. 21).

Cette thèse signifie que l'homme surgit dans le monde sans une nature fixe, sans définition préalable, sans finalité inscrite dans une quelconque nature humaine, et qu'il ne se constitue qu'à travers ses actes. Une telle conception confère à l'existence humaine un caractère fondamentalement indéterminé. L'homme n'est pas déterminé par une essence fixe, mais ouvert à une pluralité de possibles. Cette indétermination n'est pas une simple absence de détermination ; elle constitue au contraire la condition même de la liberté. En effet, si l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait, alors il est intégralement responsable de ce qu'il devient. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Sartre précise par la suite que « l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait » (1966, p. 22). Ainsi, l'existence humaine se définit comme un processus continu de projection de soi vers des possibles à réaliser.

Cette approche projective de l'existence est au cœur de l'analyse existentialiste. L'homme est un être qui se dépasse constamment vers l'avenir ; il est ce que Sartre nomme un « projet ». Le projet ne renvoie pas ici à un plan préétabli, mais à une dynamique d'auto-construction par laquelle l'homme se donne à lui-même sa propre signification. Exister, c'est ainsi se choisir en permanence, dans un mouvement qui ne connaît ni repos ni fondement ultime. Toutefois, cette liberté radicale ne doit pas être interprétée comme une puissance absolue et désincarnée. Elle s'inscrit toujours dans une situation concrète. L'homme est un être situé, engagé dans un monde qu'il n'a pas choisi, mais qu'il doit assumer. C'est ce que Sartre exprime lorsqu'il affirme :

> je suis condamné à exister pour toujours par-delà mon essence, par-delà les mobiles et les motifs de mon acte : je suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même ou, si l'on préfère, que nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres.
>
> J-P. Sartre (1943, p. 484).

La condamnation à la liberté sous-entend que l'homme ne peut échapper à la nécessité de choisir, même lorsqu'il se trouve dans des conditions qui semblent limiter ses possibilités. C'est la raison pour laquelle il estime que « même les tenailles du bourreau ne nous dispensent pas d'être libres » (J-P. Sartre, 1943, p. 551). La liberté ne disparaît pas sous le poids des circonstances ; elle s'exerce à partir d'elles.

L'articulation entre liberté et situation permet de comprendre la profondeur de l'expérience humaine telle que la conçoit l'existentialisme. L'homme n'est ni un pur produit de ses déterminations, ni un être totalement affranchi de toute contrainte. Il est un être qui doit composer avec ce qui lui est donné pour en faire quelque chose. En ce sens, la liberté n'est pas l'absence de contraintes, mais la capacité de leur donner un sens ou de les surmonter. Une telle conception trouve un écho significatif dans l'analyse de S. Beauvoir (1949, p. 13), qui souligne qu'« on ne naît pas femme, on le devient ». Cette phrase, bien que formulée dans le cadre d'une réflexion sur la condition féminine, prolonge la thèse existentialiste en insistant sur le caractère construit de l'identité humaine. L'existence est un devenir, non une donnée.

Dans cette perspective, la liberté humaine apparaît indissociable de la responsabilité. Chaque choix engage non seulement celui qui choisit, mais aussi une certaine image de l'homme. Sartre le précise dans *L'existentialisme est un humanisme* :

> Quand nous disons que l'homme se choisit, nous entendons que chacun d'entre nous se choisit, mais par là nous voulons dire aussi qu'en se choisissant, il choisit tous les hommes. En effet, il n'est pas un de nos actes qui, en créant l'homme que nous voulons être, ne crée en même temps une image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être. Choisir d'être ceci ou cela, c'est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons, car nous ne pouvons jamais choisir le mal ; ce que nous choisissons, c'est toujours le bien, et rien ne peut être bon pour nous sans l'être pour tous.
>
> J-P. Sartre (1966, p. 25-26).

À l'examen de ce passage, nous voyons poindre une dimension universelle de la liberté, ce qui confère à l'existence humaine une portée éthique fondamentale. L'homme ne peut se dérober à la responsabilité de ses actes sans tomber dans ce que Sartre appelle la « mauvaise foi », c'est-à-dire une fuite devant sa propre liberté. La notion de mauvaise foi désigne précisément le refus d'assumer cette liberté constitutive. Dans *L'Être et le Néant*, Sartre analyse ce phénomène comme une forme de mensonge à soi-même, bien différente du mensonge cynique : « dans la mauvaise foi, il n'y a pas mensonge cynique, ni préparation savante de concepts trompeurs. Mais l'acte premier de mauvaise foi est pour fuir ce qu'on ne peut pas fuir, pour fuir ce qu'on est. » (J-P. Sartre, 1943, p. 105). En cherchant à se réduire à une essence, à un rôle (le garçon du café) ou à une fonction, l'homme tente d'échapper à l'angoisse de la liberté. Mais cette tentative est vouée à l'échec, car la liberté constitue la structure même de son être.

L'angoisse, précisément, joue un rôle central dans la révélation de cette condition. Elle n'est pas simplement une émotion négative, mais l'expression de la conscience que l'homme a de sa liberté. Comme le montre M. Heidegger, l'angoisse dévoile l'homme à lui-même comme possibilité pure. Dans *Être et Temps*, il écrit : « l'angoisse manifeste dans le *Dasein* l'être-pour le pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire l'*être-libre pour* la liberté du se-choisir-et-se-saisir-

soi-même » (M. Heidegger, 1986, p. 157). Bien que la démarche de Heidegger diffère de celle de Sartre, elle converge sur ce point essentiel : l'homme n'est pas une substance, mais une ouverture à des possibles. Ainsi comprise, l'existence humaine se caractérise par une tension permanente entre indétermination et engagement, entre ouverture et responsabilité. L'homme est un être qui n'est jamais donné, mais toujours à faire. Cette conception confère à la liberté une dimension ontologique fondamentale ; elle n'est pas une propriété parmi d'autres, mais la structure même de l'être humain. Dès lors, toute tentative voulant réduire l'homme à un ensemble de déterminations, qu'elles soient biologiques, sociales ou techniques, apparaît problématique. Si l'homme est essentiellement liberté, peut-il être entièrement défini, programmé ou optimisé sans perdre ce qui constitue son humanité même ? Cette question, qui se profile à l'horizon de la réflexion post-existentialiste, trouve dans l'existentialisme un point d'ancrage critique majeur. En affirmant la primauté de l'existence sur l'essence, l'existentialisme rappelle que l'homme ne saurait être pensé comme un objet parmi d'autres, mais comme un sujet en devenir, irréductible à toute forme de fixation définitive, mais n'échappant pas à la finitude.

1.2. La finitude et le corps comme conditions de l'existence humaine

Dans la dynamique de l'existentialisme, la liberté, la capacité à se projeter et à modeler son devenir sont les caractéristiques intrinsèques de la condition humaine, ce sans quoi l'homme perdrait le sens de son existence. Cependant, certains déterminants de l'existence humaine semblent contredire et remettre en cause ces caractéristiques intrinsèques. C'est le cas du déterminisme biologique qui se manifeste à travers le corps et la finitude. Comment l'homme peut-il être libre, maître de son devenir s'il est soumis aux contingences biologiques – éléments le prédisposant à des manières d'être non choisies – et au spectre de la finitude ?

Il est nécessaire de souligner que la compréhension existentialiste de l'homme comme projet libre et indéterminé ne saurait être complète sans la prise en compte de sa condition fondamentale, notamment la finitude. Sans contredire la liberté humaine, la finitude en constitue au contraire le cadre concret et la condition de possibilité. L'homme n'est pas un pur esprit, détaché de toute contingence ; il est un être incarné, situé dans un monde, et exposé à la temporalité, à la souffrance et à la mort. C'est dans cette tension entre liberté et finitude que se déploie véritablement l'existence humaine. Chez J-P. Sartre, cette condition est exprimée à travers le concept de « situation ». L'homme est toujours déjà engagé dans un ensemble de circonstances qu'il n'a pas choisies : son corps, son époque, son environnement social ; « je ne suis "libre" ni d'échapper au sort de ma classe, de ma nation, de ma famille, ni même d'édifier ma puissance ou ma fortune, ni de vaincre mes appétits les plus insignifiants ou mes habitudes » (J-P. Sartre, 1943, p. 526-527). Toutefois, ces données ne déterminent pas absolument son existence. Comme il le souligne : « je ne suis rien en effet que le projet de moi-même par-delà une situation déterminée et ce projet me pré-esquisse à partir de la situation concrète comme il illumine d'ailleurs la situation à partir de mon choix » (J-P. Sartre, 1943, p. 597). Ainsi, la finitude ne supprime pas la liberté ; elle en constitue le point d'appui.

Parmi les dimensions de cette finitude, le corps occupe une place centrale. Loin d'être un simple objet parmi d'autres, le corps est le lieu à partir duquel l'homme est au monde. Il ne s'agit pas seulement d'un organisme biologique, mais d'une structure vécue, à travers laquelle l'homme perçoit, agit et se rapporte aux autres. Sartre distingue à cet égard le corps comme « être-pour-soi » et le corps comme « être-pour-autrui », montrant que le corps est à la fois vécu de l'intérieur et exposé au regard d'autrui (J-P. Sartre, 1943, p. 342-345). Cette double dimension du corps révèle sa complexité ontologique. D'un côté, il est ce par quoi je suis au monde ; de l'autre, il est ce par quoi je peux être objectivé par autrui. Cette tension est particulièrement visible dans l'expérience du regard, où le sujet se découvre comme objet pour

un autre sujet. Le corps apparaît alors comme le lieu d'une médiation fondamentale entre soi et autrui, entre subjectivité et objectivité.

La phénoménologie a profondément éclairé cette dimension vécue du corps. M. Merleau-Ponty insiste sur le fait que le corps n'est pas un objet dans le monde, mais « […] notre ancrage dans un monde » (1945, p. 169). Cette formule met en évidence le caractère originaire de l'incarnation : c'est par le corps que le monde se donne à nous, et non l'inverse. Le corps n'est donc pas un simple instrument que l'on pourrait modifier à volonté sans altérer l'expérience elle-même. Dans cette perspective, toute transformation du corps engage nécessairement une transformation du rapport au monde. Le corps n'est pas extérieur à l'identité du sujet ; il en constitue une dimension essentielle. C'est pourquoi la réduction du corps à un objet manipulable, comme nous le verrons dans le transhumanisme, pose un problème philosophique majeur. Elle tend à effacer la distinction entre le corps vécu et le corps objectif, entre l'expérience et la chose.

La finitude humaine se manifeste également à travers la temporalité. L'homme est un être temporel, orienté vers l'avenir, mais marquée par la limite ultime de la mort. Cette limite confère à l'existence sa gravité et son urgence. Comme le montre M. Heidegger, la mort n'est pas un simple événement biologique, mais une possibilité constitutive de l'existence. La mort ne se contente pas de mettre fin à la vie ; elle structure l'existence en lui donnant une finitude irréductible. Cette confrontation à la mort joue un rôle décisif dans l'authenticité de l'existence. En prenant conscience de sa finitude, l'homme est amené à assumer pleinement sa liberté et à donner un sens à sa vie. La mort, loin d'être simplement négative, devient ainsi un principe de lucidité. Elle rappelle à l'homme qu'il ne dispose pas d'un temps infini et que ses choix sont irréversibles.

Cette dimension tragique de l'existence est aussi mise en évidence par A. Camus, pour qui la condition humaine est marquée par l'absurde, c'est-à-dire par l'écart entre le désir de sens et le silence du monde. Dans *Le Mythe de Sisyphe*, il affirme : « je définis ainsi le problème du suicide et l'intérêt qu'on peut porter aux conclusions de la philosophie existentielle » (A. Camus, 1942, p. 10). Cette formule souligne que la question du sens de l'existence ne peut être dissociée de la conscience de la finitude. Vivre, c'est affronter l'absurde sans s'y résigner. La finitude humaine ne se réduit pas à une limitation négative ; elle constitue une dimension structurante de l'existence. Elle définit le cadre dans lequel la liberté peut s'exercer et prendre sens. Sans finitude, il n'y aurait ni choix véritable, ni responsabilité, ni engagement. Dans ces conditions, toute tentative de supprimer ou de dépasser la finitude pose une question philosophique décisive. Si l'homme devenait indéfiniment modifiable, voire potentiellement immortel, que deviendrait le sens de ses actions ? La disparition de la limite ne risquerait-elle pas d'entraîner une perte de signification ? En effet, c'est parce que le temps est limité que les choix humains ont du poids et de la valeur. De même, si le corps est profondément transformé, voire remplacé, peut-on encore parler d'une expérience humaine au sens plein du terme ? La réduction du corps à un support technique ne risque-t-elle pas d'effacer sa dimension vécue au profit d'une conception purement fonctionnelle ?

Ces interrogations montrent que la finitude et l'incarnation ne sont pas des accidents de l'existence humaine, mais des éléments constitutifs de sa structure. Elles rappellent que l'homme ne peut être compris indépendamment de ses limites, et que c'est précisément dans ces limites que se déploie sa liberté. Toute réflexion sur le devenir de l'humanité doit donc prendre en compte cette donnée fondamentale : l'homme est un être fini, incarné, et c'est à partir de cette condition qu'il se définit et se transforme. C'est justement cette perception de l'existence humaine qui est remise en cause dans la perspective transhumaniste.

2. Le transhumanisme et la reconfiguration technoscientifique de l'humain

Le transhumanisme semble être un mouvement relativement récent, d'autant plus la première utilisation du concept remonte en 1957 par Julian Huxley, dans son œuvre intitulée *New Bottles for NewWine*. Par contre, pour d'autres penseurs transhumanistes, notamment Nick Bostrom, il s'insère dans l'idéologie issue des mythes antiques de la recherche de l'immortalité par l'homme. Qu'il soit un mouvement récent ou ancien, ce qu'il faut retenir du transhumanisme est son ambition d'un dépassement de la condition humaine actuelle, jugée peu satisfaisante, pour une condition future empruntée de « perfection », et le tout sous le prisme de la technoscience. Il s'agit donc d'un courant philosophique de l'époque contemporaine qui s'insère dans l'idéologie issue de l'humanisme moderne selon laquelle l'homme serait un être perfectible indéfiniment, mais qui la dépasse en appelant à une amélioration intrusive et instrumentale de l'homme. En redéfinissant le corps et la rationalité, en impulsant une dynamique de dépassement de la condition humaine, nous verrons que le transhumanisme est un mouvement assez complexe et ambitieux.

2.1. Le transhumanisme et le projet de dépassement de la condition humaine

La pensée transhumaniste s'inscrit dans une dynamique de transformation radicale de la condition humaine, en se fondant sur l'idée selon laquelle les limites biologiques de l'homme ne constituent ni une fatalité ni une norme intangible. À la différence des courants philosophiques antérieurs qui invitaient à penser la maladie, la vieillesse et la finitude comme des éléments constitutifs de l'existence humaine, le transhumanisme propose de les envisager comme des imperfections de la réalité humaine susceptibles d'être dépassées. Il s'agit dès lors de promouvoir une conception de l'homme comme être perfectible par la technique, capable d'améliorer indéfiniment ses capacités physiques, cognitives et même morales. Comme l'explique R. Tirvaudey,

> par définition, le transhumanisme, ou H+, c'est placer le progrès scientifique et technologique au service du progrès humain. Au sens large, nous sommes tous des transhumains depuis longtemps, au vu de certaines prothèses électroniques que nous aimons tant, tels que nos smartphones. Et au sens restreint, être transhumaniste c'est être un dieu fou, souhaitant être immortel, cybernétique, délaissant une biologie à bout.
>
> R. Tirvaudey (2021, p.15)

Cette définition met en évidence le caractère programmatique du transhumanisme : il ne s'agit pas seulement d'une réflexion théorique, mais d'un projet d'intervention sur l'humain. Au cœur de ce projet se trouve l'idée d'augmentation (*enhancement*), entendue comme l'ensemble des techniques visant à accroître les performances humaines au-delà de leur état naturel. Cette notion implique une rupture avec la médecine traditionnelle, dont l'objectif est de restaurer un état de santé jugé normal. Le transhumanisme impulse une nouvelle approche de la médecine qui, classiquement, était perçue comme toutes les techniques utilisées sur l'organisme vivant en vue de le faire passer du pathologique au normal. La médecine est, traditionnellement, perçue comme restauratrice : il s'agit de restaurer le corps, le ramener dans son ancien état jugé « normal ». Dans la perspective transhumaniste, il ne s'agit plus de guérir, mais d'améliorer. D'une médecine curative et thérapeutique, les transhumanistes envisagent une médecine d'augmentation ; une médecine des « 4P » dira L. Alexandre (2011, p. 172), c'est-à-dire une médecine Prédictive, Préventive, Personnalisée et Participative. Dans ce cas de figure, il ne s'agira plus d'attendre l'apparition de la maladie à travers les symptômes pour tenter une cure palliative ; mais, à travers l'ingénierie génétique, d'anticiper afin d'empêcher

l'apparition même de la maladie. Cette idée de transcendance collective marque une inflexion majeure dans la manière de penser l'évolution humaine.

L'augmentation des capacités humaines s'inscrit dans le cadre des avancées technoscientifiques contemporaines, notamment celles regroupées sous l'acronyme NBIC (nanotechnologies, biotechnologies, informatique et sciences cognitives). Ces technologies permettent d'envisager des transformations profondes du corps et de l'esprit humains : la « cyborgisation » de l'homme. Il s'agit d'un processus d'intégration croissante entre l'homme et la machine, conduisant à une fusion entre intelligence biologique et intelligence artificielle. Ainsi,

> Ray Kurzweil, l'un des principaux théoriciens du transhumanisme, tente de schématiser cette « cyborgisation » de l'homme en exposant les différentes étapes de cette mutation dans son œuvre intitulée *Humanité 2.0 : la bible du changement*. Cette transformation de l'homme se fera principalement grâce aux nanorobots développés par les nanotechnologies. Selon ses estimations, « d'ici 2030, la rétroingénierie du cerveau humain sera complétée et l'intelligence non biologique fusionnera avec notre cerveau biologique. » Autrement dit, dans moins d'une dizaine d'années, l'interface cerveau-ordinateur sera une réalité, permettant à l'homme d'utiliser simultanément les ressources de son cerveau biologique et celles de l'Intelligence Artificielle.
>
> D. Tougouma **(**« Le mystique bergsonien versus le cyborg transhumaniste », 2025, p. 4)

Cette perspective repose sur une conception particulière de l'humain, envisagé comme un système informationnel susceptible d'être modifié, optimisé et reconfiguré. Le corps lui-même tend à être pensé comme un support technique, dont les fonctions peuvent être améliorées ou remplacées. Cette approche s'inscrit dans une logique d'ingénierie, où l'homme devient un objet d'intervention. La frontière entre le naturel et l'artificiel tend ainsi à s'estomper.

L'un des objectifs majeurs du transhumanisme est la lutte contre le vieillissement et la mort, considérés comme des problèmes techniques susceptibles d'être résolus. Cette ambition est explicitement formulée par Nick Bostrom à travers « La fable du dragon-tyran » (N. Bostrom, 2005).

> Des multiples tentatives de lutte contre la sénilité et la mort, suivies des différents échecs en passant par la résignation développée et entretenue par les religions pour terminer par une victoire de l'homme face à ces fléaux, la fable du dragon-tyran laisse percevoir l'idée selon laquelle le vieillissement et la mort ne doivent plus être considérés comme des fatalités.
>
> D. Tougouma (« Les enjeux d'un "probable" triomphe de l'homme sur la vieillesse et la mort », 2025, p. 529.)

La mort cesse alors d'être une limite ontologique pour devenir un défi scientifique. Cette redéfinition de la finitude s'accompagne d'une valorisation de la performance et de l'efficacité. L'homme augmenté est conçu comme un être capable de dépasser ses limites naturelles pour atteindre des niveaux supérieurs de puissance et de contrôle. Cette orientation prolonge, sous une forme radicalisée, l'idéal moderne de maîtrise de la nature. Comme l'écrivait déjà R. Descartes (1999, p. 168), il s'agit de se rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature ». Le transhumanisme apparaît comme une extension de ce projet, appliqué à la nature humaine elle-même. Ainsi, le projet transhumaniste d'augmentation et de dépassement des limites humaines marque une transformation profonde de la manière de penser l'humain. Il substitue

à une conception fondée sur la finitude et la liberté une approche centrée sur la performance et la perfectibilité technique. Cette mutation ouvre des perspectives inédites.

Cependant, cette volonté de dépassement soulève des interrogations philosophiques majeures. En cherchant à éliminer les limites constitutives de l'existence humaine, le transhumanisme ne risque-t-il pas de transformer radicalement la nature de l'humain ? Si l'homme devient indéfiniment modifiable, peut-on encore parler d'une identité humaine stable ? La notion même d'humanité ne se trouve-t-elle pas mise en question ? Par ailleurs, la logique d'augmentation pose la question des finalités. Améliorer les capacités humaines en vue de quoi ? La performance peut-elle constituer une valeur en soi ? Ces interrogations rejoignent les critiques formulées par Hans Jonas, qui met en garde contre une puissance technique dépourvue de réflexion éthique. Dans *Le Principe responsabilité*, il souhaite que la technoscience ne travestisse pas le visage de l'homme (H. Jonas, 1990). L'augmentation des capacités humaines doit donc être interrogée à l'aune de ses conséquences.

2.2. La redéfinition du corps et de la rationalité par la technique

L'un des aspects les plus significatifs du projet transhumaniste réside dans la redéfinition conjointe du corps et de la rationalité, désormais envisagés à l'aune des possibilités offertes par la technique. Là où la tradition philosophique, notamment existentialiste et phénoménologique, considérait le corps comme le lieu original de l'expérience et la rationalité, comme une faculté intrinsèque du sujet, le transhumanisme veut les reconfigurer dans une perspective instrumentale et technoscientifique. Il en ressort une transformation profonde des catégories à partir desquelles l'humain se pense lui-même.

Dans cette nouvelle configuration, le corps cesse d'être appréhendé comme une donnée irréductible pour devenir un objet modifiable, susceptible d'amélioration, de remplacement et d'optimisation. Cette mutation s'inscrit dans une logique déjà perceptible dans la modernité, mais que les technologies contemporaines rendent désormais opératoire. Comme le soulignent Gilbert Hottois, Jean-Noël Missa et Laurence Perbal, selon la vision des transhumanistes, « des robots conscients prendront la relève des êtres humains et les personnalités humaines seront transférées dans des superordinateurs. Telle serait la posthumanité, héritière de l'humanité présente, mais non biologique. » (G. Hottois, J-M. Missa et L. Perbal, 2015, p. 10). Dans cette dynamique, les limitations corporelles ne constituent plus des frontières définitives, mais des contraintes techniques appelées à être surmontées.

Cette perspective repose sur une conception du corps comme système fonctionnel, décomposable en éléments susceptibles d'être remplacés ou augmentés. Les avancées en biotechnologies et en nanotechnologies permettent d'envisager une substitution progressive des organes biologiques par des dispositifs artificiels plus performants. Dans *Humanité 2.0 : la bible du changement,* Ray Kurzweil échelonne temporellement les différentes étapes par lesquelles chaque organe du corps humain devra être remplacé par un organe artificiel plus performant : d'abord le système digestif, ensuite les poumons et graduellement tous les autres organes en terminant par le cerveau (R. Kurzweil, 2007). Le corps tend ainsi à devenir une plateforme technologique, ouverte à des interventions multiples. Dans cette logique, la distinction entre organisme et machine tend à s'estomper.

La redéfinition du corps s'accompagne d'une transformation parallèle de la rationalité. Le transhumanisme valorise une rationalité de type technoscientifique, orientée vers l'efficacité, la performance et la maîtrise. Cette rationalité s'inscrit dans le prolongement de ce que Martin Heidegger appelle l'intelligence calculatrice, caractérisée par une approche instrumentale du réel et bien différente de l'intelligence méditative :

> L'intelligence calculatrice est la source de toutes les initiatives humaines de maîtrise et de transformation du monde. Toutes les prouesses scientifiques et technologiques de l'homme en proviennent. Quant à l'intelligence méditative, c'est elle qui nous empêche de percevoir le monde que d'un point de vue instrumental et calculateur ; elle fait naître en nous ce sentiment d'émerveillement à l'égard de la nature. Cette forme de rationalité privilégie le comment au détriment du pourquoi, les moyens au détriment des fins.
>
> D. Tougouma (« Le mystique bergsonien versus le cyborg transhumaniste », 2025, p. 7.)

Dans la perspective transhumaniste, cette rationalité devient dominante. Elle oriente les recherches vers l'optimisation des performances humaines, sans toujours interroger les finalités de ces transformations. L'homme est alors appréhendé comme un système à améliorer, selon des critères d'efficacité et de rendement. Cette approche tend à réduire la complexité de l'existence humaine à des paramètres quantifiables. Cette réduction est particulièrement visible dans les projets d'interface cerveau-machine, qui visent à augmenter les capacités cognitives en intégrant des dispositifs technologiques au fonctionnement du cerveau. La pensée elle-même devient un objet d'ingénierie.

Il faut dire que cette extension de la rationalité technoscientifique soulève des interrogations fondamentales. En privilégiant une approche instrumentale, ne risque-t-on pas de négliger les dimensions qualitatives, existentielles et symboliques de l'expérience humaine ? La rationalité peut-elle être réduite à une capacité de calcul et d'optimisation ? Ces préoccupations sont au cœur de la critique développée par Jürgen Habermas, qui distingue la rationalité instrumentale de la rationalité communicationnelle. Dans *Théorie de l'agir communicationnel* (1987), il met en évidence les limites d'une conception purement technicienne de la rationalité. En outre, la transformation du corps et de la rationalité pose la question de l'identité humaine. Si le corps est profondément modifié et si les capacités cognitives sont augmentées par des dispositifs artificiels, qu'advient-il de l'unité du sujet ? Peut-on encore parler d'un sujet autonome, ou assiste-t-on à l'émergence d'une entité hybride, à mi-chemin entre l'humain et la machine ? Ces préoccupations questionnent à leur tour l'affiliation du transhumanisme. En s'imposant comme un courant contemporain profondément révolutionnaire, le transhumanisme doit-il être perçu comme une continuité ou une rupture avec les courants qui l'ont précédé ?

3. Le transhumanisme : continuité ou rupture avec les courants contemporains ?

Le projet transhumaniste d'amélioration et d'augmentation des capacités physiques, intellectuelles et même morales de l'homme a impulsé une redéfinition du corps et de la rationalité par la technique. En ouvrant des perspectives inédites en matière d'amélioration des capacités humaines, le transhumanisme transforme également les conditions de l'expérience et de l'identité. Elle a substitué à une conception vécue du corps une approche instrumentale, et à une rationalité réflexive une rationalité calculatrice, engageant une mutation profonde de l'humain, dont les implications philosophiques demeurent encore largement à explorer. Il se pose alors la question de savoir si cette ambition des transhumanistes peut être continuatrice des courants philosophiques qui l'ont précédé.

3.1. Le transhumanisme comme prolongement des courants contemporains

Il est possible d'interpréter la posture transhumaniste comme un aboutissement des grands courants de la pensée contemporaine en ce sens que qu'elle ne constitue pas une rupture

absolue, mais plutôt une radicalisation de transformations déjà à l'œuvre dans la modernité et dans les philosophies du XXe siècle. Sous cet angle, le transhumanisme apparaîtrait comme l'expression la plus avancée d'un processus historique de redéfinition de l'humain, marqué par l'essor de la rationalité technoscientifique et la volonté de maîtrise croissante du réel. Cette continuité peut être d'abord mise en évidence à partir de l'héritage de la modernité philosophique. Le projet de maîtrise de la nature, formulé par René Descartes, constitue à cet égard un point de départ décisif. Dans le *Discours de la méthode*, il affirme que la connaissance scientifique doit permettre aux hommes de se rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature » (R. Descartes, 1999, p. 168). Cette ambition de domination rationnelle du monde naturel trouve dans le transhumanisme une extension logique : la nature humaine elle-même devient un objet de maîtrise et de transformation. Cette dynamique est renforcée par le développement de la rationalité instrumentale à la période moderne qui tend à réduire la rationalité à une capacité de calcul et d'efficacité, orientée vers la maîtrise technique. Le transhumanisme s'inscrit pleinement dans cette logique, en mobilisant les avancées scientifiques pour optimiser les capacités humaines.

Par ailleurs, le transhumanisme entretient un rapport étroit avec l'humanisme développé dans le siècle des Lumières et poursuivi dans l'existentialisme sartrien où il n'est plus question de considérer l'homme ou les sociétés comme une entité immuable, mais plutôt comme des réalités susceptibles de se perfectionner indéfiniment. Bien avant le transhumanisme, l'humanisme, et plus tard l'existentialisme, s'inscrivait déjà dans une dynamique de progrès continu de l'humain ; progrès aussi dans toutes les dimensions sociétales. L'essentiel des penseurs modernes et précisément ceux du siècle des Lumières sont unanimes sur l'absence d'une nature humaine prédéfinie et donnée une fois pour toute à l'homme. Tout ce qu'on reconnaît comme donné à l'homme est un ensemble de virtualités qu'il devra actualiser permanemment. L'homme est le principal architecte de son être et dans ce sens il peut utiliser les moyens technoscientifiques pour s'améliorer continuellement. Cette idée de perfectionnement continu où l'homme est le principal maître constitue également un prolongement de l'existentialisme sartrien. Dans cette perspective, le transhumanisme peut être interprété comme une étape supplémentaire dans ce processus de maîtrise par l'homme de son devenir. Si l'homme n'est pas une essence stable, alors rien n'interdit de le transformer, voire de le dépasser. L'homme devient un objet de transformation, ce qui correspond précisément à la logique transhumaniste.

Cette continuité est également perceptible dans la manière dont le transhumanisme prolonge certaines intuitions de la philosophie de la technique. Gilbert Simondon met en évidence le caractère évolutif des objets techniques et leur intégration croissante dans la vie humaine. Dans *Du mode d'existence des objets techniques*, il souligne que l'objet technique est un médiateur entre l'homme et la nature (G. Simondon, 1958). Le transhumanisme radicalise cette médiation en intégrant directement la technique au corps et à l'esprit humains. De même, l'idée d'un dépassement de l'homme n'est pas étrangère à la tradition philosophique. Friedrich Nietzsche évoquait déjà la figure du surhomme comme horizon de transformation de l'humanité. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra* (1972), il estime que l'homme est une réalité susceptible d'être surmonté. Bien que le projet nietzschéen diffère profondément du transhumanisme contemporain, notamment par son orientation existentielle et non technologique, il témoigne néanmoins d'une volonté de dépasser les limites de l'homme.

Le transhumanisme peut ainsi être compris comme une synthèse de plusieurs dynamiques : la maîtrise technique de la nature, la capacité à dessiner et à modeler son futur, et l'idée de dépassement de l'humain. Il ne surgit pas *ex nihilo*, mais s'inscrit dans une continuité historique et philosophique. Cette lecture permet de relativiser l'idée d'une rupture radicale, en montrant que les fondements du transhumanisme sont déjà présents dans les courants

antérieurs. La technique ne se contente plus de transformer le monde ; elle transforme les conditions mêmes de l'existence humaine. Ainsi, envisagé comme prolongement des courants contemporains, le transhumanisme apparaît à la fois comme l'aboutissement d'une évolution historique. Il pousse à son terne des logiques déjà présentes, tout en en exposant les implications les plus radicales. En ce sens, il constitue un moment décisif pour la pensée contemporaine, qui se trouve confrontée à la nécessité de repenser les fondements de l'humain à l'ère de la technoscience.

3.2. Le transhumanisme comme la manifestation d'une rupture profonde

Si le transhumanisme peut être interprété comme le prolongement de certaines tendances de la pensée contemporaine, il peut également être envisagé, à un niveau plus radical, comme une rupture anthropologique et éthique. En effet, en proposant de transformer l'homme dans sa constitution biologique et cognitive, il ne se contente pas d'étendre les capacités humaines ; il en modifie les conditions mêmes de définition. Ce déplacement engage une redéfinition profonde de ce que signifie être humain.

L'un des aspects les plus visibles de cette rupture réside dans la remise en cause de la frontière entre le donné et le fabriqué. Traditionnellement, l'homme était compris comme un être à la fois naturel et culturel, dont certaines caractéristiques fondamentales, notamment biologiques, échappaient à toute intervention volontaire. Or, les technologies contemporaines permettent désormais d'envisager une transformation directe de ces caractéristiques. Cette transformation peut conduire à une instrumentalisation de l'humain. En fait, il y a un risque de délitement de l'identité personnelle dans la mesure où ce qui exprime la particularité de l'homme réside dans sa capacité à être une conscience individuelle à part entière. Avec l'ambition transhumaniste d'augmentation et d'hybridation de l'homme à la machine, il y a un risque de délitement de cette identité personnelle. En réalité,

> la réalisation du cyborg implique une transformation radicale de l'homme à travers la substitution et l'optimisation de certains organes naturels par des organes artificiels ou par l'intermédiaire d'une manipulation génétique. Quel que soit le procédé utilisé, il risque de dénaturer profondément l'humain. En fait, l'« augmentation » dont il est question ne concerne que certains attributs au détriment d'autres non moins importants. Lorsque les transhumanistes défendent la perspective d'une augmentation de l'homme, il est généralement question d'un accroissement des capacités physiques et intellectuelles de ce dernier, un agrandissement de sa matérialité. Or la nature humaine va au-delà de sa matérialité pour prendre en compte sa vie intérieure, sa spiritualité. Accroître la matérialité de l'homme sans en faire autant pour sa spiritualité – une spiritualité qui ne doit pas être comprise dans le sens religieux du terme – pourrait conduire à son développement partial et partiel ; ce qui impliquerait un travestissement de la nature humaine, voire sa destruction.
>
> D. Tougouma **(**« Les implications éthiques des technologies émergentes », 2025, p. 115)

On perçoit alors que cette nouvelle donne a des implications anthropologiques majeures. Si l'homme peut être conçu, modifié ou amélioré selon des critères déterminés, alors il cesse d'être un être simplement né pour devenir un être produit. Cette évolution remet en cause l'idée d'une nature humaine commune, fondement traditionnel des conceptions éthiques et politiques. Elle introduit une différenciation potentielle entre individus selon leur degré d'augmentation, ouvrant la voie à de nouvelles formes d'inégalités.

Il faut préciser que l'approche transhumaniste qui considère le corps comme un objet modifiable, un simple support susceptible d'être remplacé par un support plus performant entre en tension avec la phénoménologie du corps développée par Maurice Merleau-Ponty, pour qui le corps ne saurait être réduit à un objet parmi d'autres. Dans *Phénoménologie de la perception*, il affirme que c'est par le corps que nous avons un « […] ancrage dans un monde » (M. Merleau-Ponty, 1945, p. 169). Cette conception insiste sur le caractère vécu du corps, irréductible à une simple structure matérielle. Transformer le corps, ce n'est pas seulement modifier un support biologique ; c'est transformer les conditions mêmes de l'expérience. En effet, le corps n'est pas seulement une réalité acquise biologiquement, il représente également un fond culturel et psychologique. L'existence humaine n'est pas uniquement mécanique ; les affects que nous avons à travers le corps pendant le plaisir, pendant la douleur et au fil du temps constituent un élément non négligeable de la personnalité de chaque homme. Ôter à l'homme son corps, c'est lui retrancher une grande partie de sa personnalité (A. Péquignot, 2021).

La rupture est également perceptible dans la manière dont le transhumanisme redéfinit le rapport de l'homme à la finitude. Là où la tradition philosophique voyait dans la mortalité une condition constitutive de l'existence humaine, le transhumanisme tend à la considérer comme un problème technique à résoudre. Or, une telle conception modifie profondément le sens de l'existence humaine. Comme le souligne Hans Jonas, la finitude joue un rôle essentiel dans la structuration de l'expérience humaine. Dans *Le Principe responsabilité*, il met en garde contre les conséquences d'une puissance technique illimitée. La suppression des limites naturelles risque de priver l'existence de ses repères fondamentaux, notamment en ce qui concerne la responsabilité et le sens.

Il est nécessaire de noter que la rupture transhumaniste se manifeste aussi sur le plan éthique. Les principes traditionnels de l'éthique, fondés sur l'idée d'une dignité humaine universelle, se trouvent fragilisés par la possibilité d'une transformation différenciée des individus. Si certains peuvent accéder à des formes d'augmentation radicale tandis que d'autres en sont exclus, la notion d'égalité morale devient problématique. L'homme n'est plus une fin en soi au sens kantien, mais risque de devenir un objet d'optimisation. Cette inquiétude est au cœur de la réflexion de Francis Fukuyama, qui considère le transhumanisme comme une grande menace : « la menace la plus grave exercée par la biotechnologie contemporaine est bien la possibilité qu'elle altère la nature humaine » (2004, p. 31). Selon lui, la modification de la nature humaine pourrait compromettre les fondements mêmes de la démocratie libérale, en introduisant des inégalités biologiques irréversibles.

Pour terminer, précisons que la transformation de l'humain en objet technique soulève la question de l'autonomie. Si les caractéristiques fondamentales d'un individu sont déterminées avant sa naissance par des interventions technologiques, peut-on encore parler d'un sujet libre ? L'individu risque de se percevoir comme le produit de décisions extérieures, ce qui pourrait affecter sa capacité à se considérer comme l'auteur de sa propre vie. Cette problématique rejoint les analyses de Jürgen Habermas, qui insiste sur l'importance de préserver une distinction entre ce qui relève de la nature et ce qui relève de la décision. Il souligne que l'autonomie morale suppose que l'individu puisse se comprendre comme l'origine de ses propres actions, et non comme le résultat d'un programme imposé. La manipulation génétique, en introduisant une intention étrangère dans la constitution de l'individu, risque de compromettre cette autonomie. En fait, le problème de la manipulation génétique des embryons est qu'elle offre aux parents la possibilité de prédisposer leur progéniture à des manières d'être qui ne seront pas nécessairement du goût de ces derniers. Un enfant « manipulé » pour qu'il soit athlète aura peut-être, une fois devenu grand, une préférence pour le métier des sciences ; un autre prédisposé à une carrière scientifique voudra peut-être être

un athlète. Cette situation pourrait conduire à une déresponsabilisation de l'homme du futur. Jürgen Habermas estime que « les enfants qui naîtraient de ces opérations pourraient alors, plus tard, demander des comptes aux fabricants de leur génome et les rendre responsables des conséquences, non désirées à leurs yeux, qu'a entraîné le point de départ organique de leur biographie » (2002, p. 26-27).

Il dès lors perceptible que le transhumanisme ne se contente pas de prolonger les tendances de la pensée contemporaine ; il introduit une mutation qui affecte les fondements mêmes de l'anthropologie philosophique. En remettant en cause la distinction entre nature et technique, en redéfinissant le rapport à la finitude et en fragilisant les bases de l'éthique, il ouvre un champ de réflexion inédit, mais profondément problématique. Il ne s'agit plus seulement de penser l'homme, mais de décider de ce qu'il doit devenir ; et, ce faisant, de redéfinir les conditions mêmes de son humanité.

Conclusion

L'analyse conduite à travers les trois moments de cette réflexion permet de mettre en lumière une dynamique fondamentale de la pensée contemporaine : celle d'un déplacement progressif du centre de gravité de l'humain, depuis une conception fondée sur la liberté et la finitude vers une approche marquée par la transformation technoscientifique et la reconfiguration des conditions mêmes de l'existence. Dans un premier moment, l'existentialisme, notamment sous l'impulsion de Jean-Paul Sartre, a posé les bases d'une compréhension de l'homme comme être de liberté, indéterminé et responsable, dont l'existence se construit dans et par le choix. Cette conception, profondément humaniste, insistait sur la centralité du sujet, tout en reconnaissant son inscription dans une condition marquée par la finitude, le corps et la temporalité. L'homme y apparaissait comme un être à la fois libre et limité, dont l'identité se déploie dans la tension entre projet et situation. C'est dans ce contexte théorique que le transhumanisme trouve sa possibilité et sa cohérence. En proposant de dépasser les limites biologiques de l'homme par la technique, il s'inscrit dans une dynamique révolutionnaire de transformation évolutive de l'homme.

Toutefois, cette évolution ne saurait être interprétée de manière univoque. Elle peut être comprise, comme nous l'avons montré tout au long de notre analyse, soit comme un aboutissement des grands courants de la pensée contemporaine, soit comme une rupture anthropologique et éthique. En effet, si le transhumanisme prolonge certaines tendances, à savoir la maîtrise technique et la valorisation de la rationalité instrumentale, il en modifie également profondément les implications, en remettant en cause les distinctions fondamentales entre nature et technique, sujet et objet, donné et fabriqué. Les analyses critiques de Jürgen Habermas et de Hans Jonas mettent en évidence les risques associés à cette mutation. La possibilité de transformer l'humain dans sa constitution même soulève des questions inédites quant à l'autonomie, à la dignité et à l'égalité. Si l'homme devient un produit technique, peut-il encore se penser comme un sujet libre ? Si ses capacités sont modifiables, peut-on encore parler d'une nature humaine commune ? Dès lors, la question centrale au cœur de cette réflexion et qui consiste à savoir si le transhumanisme représente l'aboutissement logique des transformations de la pensée contemporaine, ou s'il inaugure une rupture radicale dans la manière de penser l'humain reste ouverte, d'autant plus que l'analyse montre que ces deux interprétations ne s'excluent pas nécessairement. Le transhumanisme apparaît à la fois comme le produit d'une histoire intellectuelle et comme le point de bascule vers une nouvelle configuration de l'humain.

Bibliographie

ALEXANDRE Laurent. 2011. *La mort de la mort : comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*. Paris, JC Lattès.

BEAUVOIR Simone de. 1949. *Le Deuxième Sexe, tome II*. Paris, Gallimard.

BOSTROM Nick. 2005. « La fable du dragon-tyran ». Traduction de Didier Coeurnelle. *Journal of Medicalethics*, Vol. 31, N°5, p. 273-277, [En ligne], Url: https://nickbostrom.com/fable/dragon-tyran

CAMUS Albert. 1942. *Le Mythe de Sisyphe*. Paris, Gallimard.

DESCARTES René. 1999. *Discours de la méthode*. Paris, Vrin.

DESCARTES René. 1992. *Méditations métaphysiques*. Traduction de Michelle Beyssade. Paris, GF Flammarion.

FUKUYAMA Francis. 2004. *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique.* Traduction de Denis-Armand Canal. Paris, Gallimard.

HABERMAS Jürgen. 1987. *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1. Traduction de Jean-Marc Ferry. Paris, Fayard.

HABERMAS Jürgen. 2002. *L'avenir de la nature humaine*. Traduction de Christian Bouchindhomme ; Paris, Gallimard.

HEIDEGGER Martin. 1986. *Être et Temps*. Traduction de François Vezin. Paris, Gallimard.

HOTTOIS Gilbert, MISSA Jean-Noël et PERBAL Laurence. 2015. *Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme. L'humain et ses préfixes*. Paris, Vrin.

JONAS Hans. 1990. *Le Principe responsabilité*. Traduction de Jean Greisch. Paris, Cerf.

KURZWEIL Ray. 2007. *Humanité 2.0 : la bible du changement*. Traduction de Adeline Mesmin. Paris, PEARSON.

LALANDE André. 1926. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, PUF.

MERLEAU-PONTY Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.

NIETZSCHE Friedrich. 1972. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Traduction de Georges-Arthur Goldschmidt. Paris, Le Livre de Poche.

PEQUIGNOT Adrien. 2021. « Corps et transhumanisme. Quelle forme de rapport à soi les prothèses transhumanistes induisent-elles ? ». *Le portique : Revue de philosophie et de sciences humaines*, N° 37-38, [En ligne], consulté le 10/05/2026, URL : https://journals.openedition.org/leportique/2876

SARTRE Jean-Paul. 1943. *L'Être et le Néant*. Paris, Gallimard.

SARTRE Jean-Paul. 1966. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, Nagel.

SIMONDON Gilbert. 1958. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris, Aubier.

TIRVAUDEY Robert. 2021. *Transhumanisme et humanisme*. Paris, L'Harmattan.

TOUGOUMA Dieudonné. 2025. « Les enjeux d'un "probable" triomphe de l'homme sur la vieillesse et la mort ». *Akiri : Revue des Sciences Humaines et Sociales, Lettres, Langues et Civilisation*, vol 3, n°2, pp.524-542, [En ligne], consulté le 10/05/2026, URL : https://revue.akiri-uao.org/papers/volume-10/issue-1/les-enjeux-dun-probable-triomphe-de-lhomme-sur-la-vieillesse-et-la-mort/.

TOUGOUMA Dieudonné. 2025. « Les implications éthiques des technologies émergentes : Njoh Mouelle et l'urgence d'une régulation supraétatique » . *Kurukan Fuga : Revue Africaine des*

Lettres, des Sciences humaines et sociales, Vol. 4, N°13, pp. 112-126, [En ligne], consulté le 10/05/2026, URL : https://revue-kurukanfuga.net/10-kurukanfuga-mars-2025-togouma-burkina/.

TOUGOUMA Dieudonné. 2025. « Le mystique bergsonien versus le cyborg transhumaniste », *Bergsoniana*, n°6, [En ligne], consulté le 10/05/2026, Url : https://doi.org/10.4000/154jj