



HAL
open science

ÉTHIQUE DU TRANSHUMANISME : QUELLES VALEURS AFRICAINES DANS LE DÉBAT ?

Zie Emmanuel Tuo

► **To cite this version:**

Zie Emmanuel Tuo. ÉTHIQUE DU TRANSHUMANISME : QUELLES VALEURS AFRICAINES DANS LE DÉBAT ?. Revue de la Société Ivoirienne de Transhumanisme (Retfè), 2025, 3, pp.149-165. <hal-05431459>

HAL Id: hal-05431459

<https://hal.science/hal-05431459v1>

Submitted on 25 Dec 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

Rétjè

Revue de la Société Ivoirienne
de Transhumanisme

ISSN : 3008-0835

ISBN : 978-2-9598101-0-7

EAN : 9782959810107

www.revue-retfe.net

Transhumanisme et développement de l'Afrique

Numéro 3
Juin 2025



REFERENCEMENTS ET INDEXATIONS



TOGETHER WE REACH THE GOAL

<https://sijfactor.com/passport.php?id=24258>



<https://reseau-mirabel.info/revue/22096/Rete-Revue-de-la-Societe-ivoirienne-de-transhumanisme>



<https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/1025614>



<https://journalseeker.researchbib.com/view/issn/3008-0835>



<https://portal.issn.org/resource/ISSN/3008-0835>

EDITORIAL

Quitter la marge technologique

Dans un monde marqué par l'essor fulgurant des technologies, l'Afrique doit-elle continuer de se tenir dans la marge ? Les questions soulevées par ce que Ferry nomme la quatrième révolution peuvent-elles être passées par pertes et profits ? Le présent numéro de la Revue Retfe en y répondant par la négative entend s'attaquer à un enjeu décisif : le transhumanisme et ses répercussions possibles sur les dynamiques de développement du continent.

À la fois horizon philosophique et projet technoscientifique, le transhumanisme promet le franchissement des bornes biologiques de l'humain, tout en faisant surgir des inquiétudes sociales, morales et politiques. Or, continent jeune, inventif et profondément ancré dans ses héritages, l'Afrique ne saurait demeurer simple témoin de ces secousses planétaires.

Dans une contribution soutenue, les Drs Pancrace Aka et Kouadio Julien Kouassi scrutent l'imaginaire et l'accueil, en contexte africain, des androïdes, des voitures sans conducteur et du transhumanisme. Ils y mettent au jour, d'un même mouvement, la fascination suscitée par ces ruptures et les réserves façonnées par des référents culturels et religieux. Hamidou Diomandé prolonge l'investigation en évaluant les multiples incidences du transhumanisme sur l'homme africain d'aujourd'hui, tandis que Samo Damanan Vincent en propose une lecture critique sous l'éclairage rousseauiste, rappelant l'impératif d'une veille éthique et civique.

La dimension axiologique y occupe une place cardinale. L'article « Éthique du transhumanisme : quelles valeurs africaines dans le débat ? » met en conversation la pensée africaine — en particulier l'Ubuntu — avec les ambitions transhumanistes, montrant comment des matrices communautaires peuvent féconder la bioéthique mondiale.

Au-delà du dossier thématique, cette livraison accueille des travaux hors-champ d'égale portée. Komi Begedou examine le harcèlement racial et les logiques de résilience dans la nouvelle de Reginald McKnight, *The Kind of Light that Shines on Texas*, mobilisant la Critical Race Theory pour éclairer les mécanismes d'exclusion et de résistance en milieu scolaire américain.

N'da Brou Ninon Koua épouse Koffi interroge l'entreprise carnapienne de constitution et la perspective d'un idiome scientifique universel, sondant les soubassements épistémologiques de la rationalité moderne. Guina Bernard, Apia Christian, Fofana Karamoko, Groyou Arnaud Fabrice, ainsi que le tandem Irié et Koffi signent des études philosophiques et littéraires variées, qui attestent de la vigueur des humanités et de leur puissance à nourrir la discussion sur l'humain et son devenir.

Par la richesse de ses voix, le présent numéro réaffirme l'orientation de Retfe : ouvrir un carrefour où convergent technosciences, philosophie, lettres et sciences sociales, afin de penser l'avenir des sociétés africaines à l'ère de la mondialisation. Face aux promesses comme aux périls du transhumanisme, l'enjeu n'est ni l'adhésion béate ni le rejet réflexe, mais une appropriation critique, arrimée à nos valeurs et tendue vers un développement éthique, inclusif et solidaire.

Josué GUÉBO

Directeur de Publication

DIRECTION

ADMINISTRATION

- Directeur de Publication : GUÉBO Josué Yoroba
- Rédacteur en Chef : AKA Pancrace

COMITÉ SCIENTIFIQUE

1. YAPI Ayenon Ignace, Professeur (Epistémologie), Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire), Président de la Société Ivoirienne de Bioéthique d'Epistémologie et de Logique (Côte d'Ivoire)
2. GADEGBEKU Samuel, Professeur (Médecine), Académie des sciences des arts, des cultures d'Afrique et des Diasporas Africaines (ASCAD)
3. FELTZ Bernard, Professeur (Philosophie des sciences et sociétés), Université de Louvain-La-Neuve (Belgique)
4. GADJI Yao Abraham, Professeur (Droit de l'environnement), Université Felix Houphouët-Boigny, (Côte d'Ivoire)
5. TAKO Antoine, Professeur (Neuropsychologie), Université Felix Houphouët-Boigny, (Côte d'Ivoire)
6. KENMOGNE Emile, Professeur (Philosophie pratique), Université de Yaoundé
7. NGUESSAN Depry Antoine, Professeur (Epistémologie), Université Félix Houphouët-Boigny, (Côte d'Ivoire)
8. TANOJ Jean Gobert, Professeur (Métaphysique), Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
9. FOGOUE Anatole, Professeur (Bioéthique), Université de Maroua (Cameroun)
10. GADOU Dakouri, Maître de Conférences (Sociologie), Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)
11. SEKA Georges Kouassi, Maître de Conférences (Epistémologie), Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)
12. YAPO Séverin Maître de Conférences (Phénoménologie), Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)
13. GAHÉ GOHOUN Cynthia, Maître de Conférences (Philosophie Morale), Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)
14. GUÉBO Josué Yoroba, Maître de Conférences (Epistémologie), Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

COMITÉ DE LECTURE

1. YAPO Séverin Maître de Conférences (Phénoménologie), Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)
2. GAHÉ GOHOUN Cynthia Maître de Conférences (Philosophie Morale), Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)
3. GUÉBO Josué Yoroba, Maître de Conférences (Epistémologie), Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

PROCOLE DE REDACTION

Pour la Revue rétfè, se conformer aux exigences rédactionnelles suivantes :

Titre

Titre clair et concis (entre 12 et 15 mots). Le titre centré, est écrit en gras, taille 14.

Mention de l'auteur

Après le titre de l'article et 2 interlignes, alignée à gauche, comportant : Prénom, NOM (en gras, sur la première ligne), Nom de l'institution (en italique, sur la deuxième ligne), e-mail de l'auteur ou du premier auteur (sur la troisième ligne). L'ensemble en taille 10.

Résumé

Un résumé en français et en anglais ou dans la langue officielle du pays de l'institution d'attache de l'auteur. N'excédant pas 250 mots, il se limite à une brève description du problème étudié et aux principaux objectifs atteints ou à atteindre. Il présente à grands traits sa méthodologie. Il fait un sommaire des résultats et énonce ses conclusions principales.

Mots-clés – Se limiter à 3 mots minimum et 5 mots maxi. Les mots-clés sont indiqués en français et en anglais.

NB : Le résumé est rédigé en italique, taille 10. Les mots-clés sont écrits en minuscules et séparés par une virgule. L'ensemble (titre + auteur+ résumé (français et anglais) + mots-clés) doit tenir sur une page.

Bibliographie – Elle reprend tous les livres et articles qui ont été cités dans le corps de son texte.

Recommandations de pagination

Marges : haut 2 cm, bas 2 cm, gauche 2 cm, droite 2 cm.

Style et volume : Bell MT, taille 14 pour le titre de l'article et pour le reste du texte Garamond taille 12 (sauf pour le résumé, les mots-clés et la bibliographie qui ont la taille 10), interligne 1,5 ; sans espace avant ou après. Le texte ne doit pas dépasser 12 pages (minimum de 8 pages & maximum de 12pages). Le titre de l'article, l'introduction, les sous-titres principaux, la conclusion et la bibliographie sont précédés par deux interlignes et les autres titres/paragraphes par une seule interligne.

Titres et articulations du texte : Le titre de l'article est en gras, aligné au centre. Les autres titres sont justifiés ; leur numérotation doit être claire et ne pas dépasser 3 niveaux (exemple : 1. – 1.1. – 1.1.1.). Il ne faut pas utiliser des majuscules pour les titres, sous-titres, introduction, conclusion, bibliographie.

Notes et citations – Les citations sont reprises entre guillemets, en caractère normal. Les mots étrangers sont mis en italique. Le nom de l'auteur et les pages de l'ouvrage d'où cette citation a été extraite, doivent être précisés à la suite de la citation. Exemple : (Cékoré, 2003 :10) NB : Les notes de bas de page sont à éviter.

Tableaux, schémas, figures – Ils sont à numéroté, doivent comporter un titre en italique, au-dessus du tableau/schéma. Ils sont alignés au centre. La source est placée en dessous du tableau/schéma/figure, alignée au centre, taille 10.

Présentation des références bibliographiques :

Dans le texte : les références des citations apparaissent entre parenthèses avec le nom de l'auteur et l'année de parution ainsi que les pages. Exemple : (Akakpo, 2010 : 15). Dans le cas d'un nombre d'auteurs supérieur à 2, la mention *et al.* en italique est notée après le nom du premier auteur. En cas de deux références avec le même auteur et la même année de parution, leur différenciation se fera par une lettre qui figure aussi dans la bibliographie (a, b, c, ...)

A la fin du texte : Elle reprend tous les livres et articles qui ont été cités effectivement dans le texte.

Pour un article : le Nom de l'auteur et son prénom sont suivis de l'année de la publication entre parenthèses, du titre de l'article entre guillemets, le nom de la Revue en italique, du numéro du volume, du numéro du périodique dans le volume et des pages. Lorsque le périodique est en anglais, les mêmes normes sont à utiliser avec toutefois les mots qui commencent par une majuscule.

Exemple : LAMOUREUX Sophie (2001), « La codification ou la démocratisation du droit », Revue française de droit constitutionnel, n° 48, 801-824.

Pour les ouvrages : on note le Nom et le prénom de l'auteur suivis de l'année de publication entre parenthèses, du titre de l'ouvrage en italique, du lieu de publication et la maison d'édition.

Exemple : GUEBO Josué (2020), *Réflexions sur le transhumanisme. L'intersubjectivité et l'écosophie*, Paris, L'Harmattan.

Pour les extraits d'ouvrages : le Nom de l'auteur et le prénom, suivi de l'année de publication entre parenthèses, le titre du chapitre entre guillemets, le titre du livre en italique, le lieu de publication, le numéro du volume, le prénom et le nom des responsables de l'édition, le nom de la société d'édition, et les numéros des pages concernées.

Pour les thèses ou mémoires : NOM et Prénom (s) de l'auteur Année de publication entre parenthèse, Zone titre. Thèse de doctorat, Ville, Université.

Exemple : KONE Odanhan Moussa (2022), *Les enjeux géopolitiques et géoéconomiques internationaux du conflit du Sahara-Occidental*, Thèse de doctorat, Bouaké, Université Alassane Ouattara.

Pour les actes de colloques : les références sont traitées comme les extraits d'ouvrages avec notamment l'intitulé du colloque mis en italique. Si les actes de colloques sont sur CD ROM, indiquer : les actes sur CD ROM à la place du numéro des pages.

Pour les papiers disponibles sur l'Internet : le nom de l'auteur, le prénom, l'année de la publication entre parenthèses, le titre du papier entre guillemets, l'adresse Internet à laquelle il est disponible et la date du dernier accès.

Exemple : SEVESTRE Marc (2022), « Intelligence Artificielle : Démiurge ou Démon ? »

<https://www.linkedin.com/pulse/intelligence-artificielle-d%C3%A9miurge-ou-d%C3%A9monmarcsevestre/?originalSubdomain=fr> consulté le 25 mars 2021.

SOMMAIRE

1. **Arnaud Fabrice GROYOU** : Critique génétique de la réécriture du manuscrit des *Soleils des Indépendances* d'Ahmadou Kourouma.[8-21]
2. **Begeudou KOMI**: Interpersonal Conflict and Resilience: Bullying in Reginald McKnight's "The Kind of Light that Shines on Texas".....[22-30]
3. **Bernard Gills Olivier GUINA**: La philosophie de la guerre, le cyberterrorisme et la cyberdéfense.....[31-40]
4. **Bi Zah Sylvain IRIE, N'guessan Yves KOFFI**: Intelligence artificielle et gouvernance en Afrique : entre enthousiasme et inquiétude.....[41-57]
5. **Christian Arnaud APIA dit OUSMANE** : Le devoir de paix chez Kant : fondements rationnels et actualité philosophique.....[58-71]
6. **Damanan Vincent SAMO** : Le transhumanisme à la lumière de la philosophie de Rousseau.....[72-88]
7. **Hamidou DIOMANDÉ** : Le transhumanisme et la médecine en Afrique : vers une santé augmentée ?.....[89-101]
8. **Karamoko FOFANA** : Le choc transhumaniste dans le cyberspace : opportunités et défis de la socialité virtuelle.....[102-110]
9. **N'da Brou Ninon KOUA Épouse KOFFI** : Le projet carnapien de constitution : quel langage pour un idéal scientifique ?.....[111-126]
10. **N'guessan Rémi BLASSI** : Transhumanisme et développement de l'Afrique : promesses technologiques, défis éthiques et responsabilités africaines.....[127-136]
11. **Pancrace AKA, Kouadio Julien KOUASSI** : Robots humanoïdes, véhicules autonomes et transhumanisme : entre perception et réception en Afrique.....[137-148]
12. **Zié Emmanuel TUO** : Éthique du transhumanisme : quelles valeurs africaines dans le débat ?.....[149-165]

ÉTHIQUE DU TRANSHUMANISME : QUELLES VALEURS AFRICAINES DANS LE DÉBAT ?

Zié Emmanuel TUO

Histoire des Sciences et Bioéthique Éthique environnementale

Résumé

Le transhumanisme, courant philosophique et technoscientifique visant à dépasser les limites biologiques de l'humain, repose sur l'idée de la perfectibilité de l'homme par la technique. Pourtant, cette visée, essentiellement ancrée dans l'imaginaire occidental du progrès, suscite un débat éthique lorsqu'elle est confrontée à d'autres paradigmes axiologiques. Dans les sociétés africaines, où l'humain se laisse saisir à travers une éthique communautaire, spirituelle et cosmique, les promesses transhumanistes appellent à une relecture critique. Cet article propose une analyse des fondements axiologiques africains de la personne humaine, du rapport à la communauté, de la place de la spiritualité et du rapport au vivant. Il s'agit d'évaluer leur compatibilité et ou leur tension avec les idéaux transhumanistes. Il en ressort que l'éthique africaine peut enrichir le débat global en y apportant une lecture holistique, communautaire et intergénérationnelle de l'humain augmenté.

Mots-clés : *Transhumanisme – Éthique africaine – Ubuntu – Bioéthique – Humanité augmentée.*

Abstract

Transhumanism is a philosophical and technological movement that aims to transcend the biological limitations of human beings. It is based on the idea that humans can be perfected through technology. However, this goal is essentially rooted in the Western concept of progress and gives rise to ethical debates when considered alongside other value systems. In African societies, where the human being is understood through communitarian, spiritual, and cosmic ethics, the promises of transhumanism require critical reconsideration. This article analyses the African axiological foundations of the human person, their relationship with the community, their relationship with spirituality, and their relationship with living things, in order to assess the compatibility or tension between these foundations and transhumanist ideals. The analysis reveals that African ethics can contribute to the global debate by offering a holistic, community-centred, and intergenerational perspective on the concept of the augmented human.

Keywords: *Transhumanism, African ethics, Ubuntu, Intercultural bioethics, Enhanced humanity.*

Introduction

Le XXI^e siècle est le théâtre d'une mutation onto-technique, où la ligne de démarcation entre le biologique, le numérique et le machinique n'est plus évidente. Émergeant de ce contexte, le transhumanisme se donne comme une révolution qui vise à améliorer ou à dépasser la finitude humaine par le moyen de la technoscience (L. Ferry, 2016 ; N. Bostrom, 2005). Matérialistes et monistes, les transhumanistes s'inscrivent dans une logique post-darwinienne de l'évolution où l'homme a la possibilité, grâce à la convergence des

nanotechnologies, des biotechnologies, de l'informatique et des sciences cognitives, de rompre avec la contingence de la vieillesse, de la maladie et de la mort (L. Alexandre, 2011). Il annonce une nouvelle ère : celle « *de la chance au choix* » (Buchanan et al., 2001). En filigrane de cette promesse démiurgique se trouve des présupposés anthropologiques, axiologiques et éthiques, qui soulèvent de profondes interrogations éthiques quant à la définition de ce qu'est l'homme et de son humanité, au rapport au corps, à la mort et à la nature, mais aussi à la justice d'accès aux technologies qu'aucun enthousiasme ne saurait subsumer (E. Kleinpeter, 2013). L'idéologie transhumaniste demeure pour l'essentiel tributaire des imaginaires occidentaux, hérités des philosophies des Lumières, du rationalisme prométhéen et du libéralisme individualiste qui ont proclamé la perfectibilité de l'homme (Ferry, 2016). Laquelle perfectibilité est biologique.

Or, dans d'autres paradigmes anthropologiques, la représentation de l'homme, de son devenir et de son rapport au monde se comprend selon des schèmes de pensée sensiblement différents. Dans les conceptions négro-africaines, à l'opposé des sociétés modernes occidentales, l'homme est compris comme un *être-en-relation* et non comme un être autonome, d'une part, et le corps est saisi comme organicité (support) et réceptacle de la force vitale (Heyer & Lumbala, 2011). Cette différence essentielle sur la conception de l'homme, de son rapport à soi et au monde est incompatible avec les fondements du transhumanisme. Pourtant, l'Afrique est concernée, à la fois comme espace d'expérimentation technologique et comme acteur émergent de la bioéthique globale (Ramosé, 1999).

Dès lors, nous posons la question de savoir dans quelle mesure les valeurs éthiques issues des traditions africaines peuvent-elles enrichir ou questionner le projet transhumaniste, et contribuer à une réflexion plurielle et contextualisée sur l'avenir de l'humanité augmentée ? Si dans sa formulation actuelle l'éthique transhumaniste est en tension avec les valeurs de spiritualité du vivant, de respect du rythme naturel de la vie, une mise en perspective critique permettrait de construire une bioéthique globale transhumaniste.

Pour explorer ces hypothèses, il s'agira d'abord d'exposer les fondements éthiques du transhumanisme dans le débat, d'analyser ensuite les principales valeurs africaines relatives à la personne, à la nature et à la technique. Enfin, nous discuterons des convergences, des tensions et des perspectives d'un dialogue éthique entre le transhumanisme et les philosophies africaines, en vue d'une gouvernance technologique plus inclusive.

1. Vision africaine de l'humain : décoloniser l'axiologie

La décolonisation axiologique du transhumanisme est une exigence, voire une nécessité. Loin de nier l'universalité du questionnement, cette volonté vise à faire émerger une pluralité de réponses. En tant que mouvement, d'idées ayant un grand impact dans les champs scientifique, technologique, politique et

économique, qui visent à améliorer les performances, voire à dépasser les limites de l'humaine condition, le transhumanisme, soulève des interrogations profondes. S'il est la marque de la reconnaissance de la possibilité technoscientifique d'augmenter l'homme, la question de l'opportunité de le faire reste entière. C'est pourquoi, tout propos sur le transhumanisme à partir d'un référentiel africain suppose, en amont, une interrogation préalable sur la manière dont l'Afrique pense l'humain, sa dignité et les conditions de son accomplissement. Notons que pour l'essentiel, le transhumanisme, repose sur l'individualisme, la culture la performance, et la maîtrise technologique (Ferry, 2016), alors que l'anthropologie négro-africaine offre une autre intelligibilité de l'humain : celle d'un *vivre ensemble ontologique*, où l'homme ne se comprend qu'en lien, et la dignité se reçoit avant de se conquérir.

1.1. Les fondements éthiques d'un transhumanisme africain

Le transhumanisme, tel qu'il s'est élaboré dans les cercles technoscientifiques, émerge d'une anthropologie fondée sur l'autonomie, la perfectibilité technique de l'homme en vue d'un dépassement biologique de l'homme. Né aux USA dans les années 70, ce mouvement, mise sur l'idée que l'avenir l'homme va connaître une métamorphose par le développement conjoint des Nanotechnologies, les Biotechnologies, l'Informatique et le Cognitivism se renforçant les unes les autres, à l'horizon duquel apparaîtra une nouvelle forme d'humain soit supérieure, soit radicalement différente dans les proportions jusqu'alors inconnues. Oscillant donc entre technoscience et idéologie, le transhumanisme prend sa source

(...) dans une culture marquée par la « mort de Dieu », dans un monde qui ne reconnaît plus guère le sacré comme quelque chose de positif. La connaissance a pris ses distances par rapport au sacré et, avec le courant transhumaniste, s'approprie l'initiative de son destin. Les sciences cognitives et l'intelligence artificielle abolissent la finitude des corps. (B. Jousset-Couturier, 2016 : 110)

Le rapport au corps humain y est purement instrumental, comme matière malléable à souhait. Par contre, dans les traditions africaine, la représentation de l'humain s'inscrit dans une ontologie relationnelle, où l'individu n'est jamais une entité isolée, mais plutôt un nœud de relations, une construction intersubjective dont l'accomplissement passe par l'harmonie communautaire ou cosmique. Le sacré est visiblement une catégorie fondamentale de la *psyché* de l'homme africain.

Presque tous les événements, dans le monde matériel, ont une signification dans l'ordre spirituel et y possèdent son pendant. Il n'y a pas de cloison étanche entre ce qui est de l'ordre du spirituel et du sacré et ce qui est de l'ordre matériel, physique et donc profane. (M. H. Karaboily, 2021 :380) Les rapports aux autres, à la vie, au corps, à l'engagement et à l'action dans la société s'en trouvent affectés. En termes de systèmes axiologiques, le problème central est celui des conflits pouvant se produire entre les valeurs transhumanistes

et celles des traditions africaines. Dès lors, penser un transhumanisme africain exige de repenser l'axiologie sous-jacente à l'idéal d'augmentation. Autrement dit, au nom de quelles valeurs souscrire au projet transhumaniste d'amélioration de l'humain, pour quelle finalité et selon quel rapport au corps et au vivant ? D'où la nécessité de décoloniser l'axiologie, qui, ici, revient à interroger les fondements du transhumanisme global : ceux qui valorisent l'efficacité, la performance, la rationalisation du vivant, au détriment d'une vision plus holistique et communautaire de l'homme. Les prémisses d'une telle critique épistémologique sont visibles chez des auteurs africains, tels que Cheikh Anta Diop, Hamapâté Bâ, qui appellent à une appropriation critique de la modernité technoscientifique, sans soumission mimétique aux paradigmes occidentaux. Suivant cet appel, un transhumanisme africain ne saurait donc être une simple transposition des idéaux de l'homme augmenté, mais une formulation enracinée dans les logiques éthiques endogènes, en vue de sélectionner dans les valeurs africaines comme dans l'idéologie transhumaniste les éléments d'une éthique globale.

De même, il faut souligner que dans les systèmes axiologiques africains, le devenir humain n'est pas principalement technologique, mais plutôt éthique et spirituel. La maturité de l'individu passe par son intégration progressive dans des cercles de responsabilités et de relations à l'égard des anciens, des jeunes, des ancêtres, de la nature et du cosmos. La sacralité du corps humain, du corps social, de l'esprit ne prend sens que dans la mesure où elle renforce cette dynamique de participation au monde vivant. Le dépassement de soi, dès lors, ne consiste pas à s'émanciper du biologique, mais à approfondir son inscription dans l'ordre cosmique. Ainsi donc, poser les fondements éthiques d'un transhumanisme africain implique de dépasser l'opposition classique entre technophobie et technolâtrie. Loin de rejeter les technologies d'augmentation, il faut les passer aux cribles des schèmes de pensée endogènes, de la communauté, du respect du vivant et de la spiritualité¹. Ce cadre pourrait ainsi permettre d'orienter le choix de l'appropriation des innovations transhumanistes qui sont en résonance avec l'amélioration de la vie humaine dans sa totalité — physique, sociale, spirituelle — et non celles qui la désagrègent.

1.2. Ubuntu : une personne en devenir relationnel

L'un des préceptes de l'éthique bantoue se résume dans le concept *Ubuntu*, qui signifie « je suis parce que nous sommes » (H. M. Sakanyi, 2017 : 81.). Plus qu'un axiome humaniste, *Ubuntu* est l'affirmation d'une ontologie relationnelle. En elle, l'identité de l'individu se forge dans l'interdépendance, dans l'insertion dans

¹ Mais précisons à ce niveau, comme l'a remarqué A. Hampâté Bâ (1991 : 12) parlant de la tradition africaine, qu'il ne faut pas céder à la tentation de la généralisation. « Il n'y a pas *une* Afrique, il n'y a pas *un* homme africain, il n'y a pas *une* tradition africaine valable pour toutes les régions et toutes les ethnies. Certes, il existe de grandes constantes (présence du sacré en toute chose, relation entre les mondes visible et invisible, entre les vivants et les morts, sens de la communauté, respect religieux de la mère, etc.), mais aussi de nombreuses différences : les dieux, les symboles sacrés, les interdits religieux, les coutumes sociales qui en découlent varient d'une région à l'autre, d'une ethnie à une autre, parfois de village à village. »

une communauté vivante, structurée par des liens d'affection, de respect mutuel et d'obligations. À l'inverse de l'idéologie transhumaniste, pour qui « l'exigence de liberté individuelle est bien à la fois le moteur et la revendication première du transhumanisme, sa visée dernière » (L. Ferry, 2016 :43) et dont le but ultime se situe clairement dans une perspective utilitariste, Ubuntu rappelle que l'humain est toujours un *être-en-relation*, que sa dignité est fondamentalement fonction de sa capacité à entretenir et nourrir ces relations avec son environnement. Comme l'indique Hottois (2004 :54), « le transhumanisme est profondément attaché à l'individualisme libéral, voire néolibéral, et même libertaire ». En revendiquant pour chaque individu le droit inconditionnel de se choisir lui-même, d'opérer librement le passage « de la chance au choix », ce courant s'inscrit dans la logique d'un subjectivisme radical, où l'autonomie de la volonté devient principe absolu. Mieux, la condition humaine qui, depuis toujours, était de l'ordre du donné et de l'intangible, est désormais susceptible d'être objet de manipulations intentionnelles. Or, transposé dans les contextes africains, cet appel à une liberté souveraine entre en dissonance avec les catégories fondamentales de la pensée traditionnelle. Loin de concevoir l'individu comme « un empire dans son empire », sujet autonome, suffisant et maître de son devenir, la vision africaine de l'humain l'inscrit dans un tissu relationnel, communautaire et cosmique, où l'existence se reçoit autant qu'elle se construit (Hampâté Bâ, 1991). Ce décalage met en lumière l'une des tensions axiologiques majeures entre un transhumanisme fondé sur l'auto-détermination individuelle et une anthropologie africaine centrée sur l'interdépendance et la co-appartenance.

Par ailleurs, un autre aspect problématique du transhumanisme réside dans sa posture moniste et matérialiste avec la tentation de réduire l'humain à un matériau malléable. Une telle réduction, opérée au nom de l'efficacité ou de la performance, fait fi de la profondeur existentielle et relationnelle de la condition humaine. Contrairement à cette posture, la vision africaine, celle d'Ubuntu, postule que la véritable grandeur de l'homme ne saurait être technique, mais plutôt morale. De sorte que, l'homme accompli n'est pas celui dont les capacités cognitives ou la longévité ont été, par le moyen d'artifice, augmentées, mais celui qui, par sa conduite, agit avec sagesse, respect et solidarité. L'humain augmenté est un *amplificateur d'humanité*, capable d'élargir les boucles de résonance entre soi, l'autre et le monde.

La pensée africaine Ubuntu engage également une autre manière de penser le temps pris comme une temporalité étendue, traversée par la mémoire des ancêtres et la responsabilité envers les générations à venir. Être humain, sous cet angle, c'est être pris dans une double dette en tant qu'héritier du passé et garant de l'avenir. Cette conscience intergénérationnelle entre en contradiction avec le court-termisme des discours transhumanistes, focalisés sur la conservation du corps, la négation de la mort ou la quête d'immortalité numérique. Là où le transhumanisme cherche à s'émanciper du temps, la tradition africaine invite à l'habiter

dans une logique de transmission, de filiation, de fidélité. Toute innovation technologique, dès lors, doit être interrogée à partir de son impact sur les liens sociaux, les pratiques rituelles et les équilibres communautaires. De ce fait, Ubuntu n'est pas seulement une sagesse existentielle, il constitue aussi un principe normatif capable d'orienter l'évaluation de ces nouvelles technologies. La question ne saurait être : « *est-ce faisable ?* », mais : « *est-ce souhaitable humainement ?* » (E. Kleinpeter, 2013). Ce changement de perspective impose un critère éthique fondamental : toute technologie qui rompt les liens, qui isole l'individu, ne saurait être améliorative. Elle relève d'une déshumanisation subtile, masquée sous les oripeaux du progrès.

1.3. Humanité, dignité et sacralité du vivant

Dans de nombreuses traditions africaines, « l'homme est essentiellement un être-relation et la vie et la mort font partie de cette dynamique » (F. Yumba, 2023 : 5). L'homme est une entité vivante qui déborde la sphère d'organisme biologique. C'est un être sacré, porteur d'une dignité enracinée dans sa participation au vivant et à l'invisible par la médiation d'une « force vitale ». Le corps humain est ainsi le lieu d'une présence, le support d'une force vitale qui le relie aux ancêtres, à la communauté et à la nature. Dans les cosmologies Senoufo, notamment chez les Tagbana, l'homme est pensé selon une tripartition constitutive : *Wré* (le corps), *ñli* (l'âme), et *ñmivè* (la force vitale), selon l'analyse de Keletigui (1978). Cette triple dimension indique que l'humain est à la fois chair incarnée, souffle animé, et énergie en circulation, traversée par le monde et ses puissances. La force vitale renvoie à un principe dynamique d'harmonisation entre les êtres, entre les règnes, entre les générations. C'est cette vitalité partagée, cette union avec le Tout, qui fonde la dignité de la personne humaine dans son inscription cosmique. Dès lors, toute intervention sur le corps ne relève pas seulement d'un geste technique, mais d'un acte moral, voire cosmique. Cela implique une profonde responsabilité éthique.

La sacralité du corps, dans les traditions africaines, entre en tension avec certains projets transhumanistes, qui tendent à réduire le corps humain à un objet à manipuler, à améliorer, voire à remplacer. Dans la pensée transhumaniste radicale, le corps est vu comme une limite qu'il faudrait transcender : il est fragile, périssable, faillible. Or, dans la vision africaine, c'est précisément cette fragilité, cette finitude, qui fonde la dignité humaine. Le corps est un héritage reçu, un lieu de passage, et non un simple matériau disponible pour l'expérimentation. Cette tension invite à poser une limite fondamentale à l'idéologie de l'augmentation. Tous les changements corporels ne sont pas moralement équivalents. Certains peuvent renforcer la santé, soulager la souffrance, restaurer une dignité blessée ; d'autres peuvent introduire une rupture dans le rapport au monde, une altération du lien avec la communauté ou avec le cycle naturel de la vie. Dans ce sens, respecter la sacralité du corps, c'est respecter l'équilibre entre nature, communauté et

spiritualité. De plus, la sacralité du vivant concerne aussi les autres formes de vie. Les cosmologies africaines sont souvent marquées par une continuité ontologique entre l'humain, l'animal, le végétal et les forces invisibles. De cette manière, toute technologie qui affecte cet équilibre — biogénétique, cybernétique ou algorithmique — doit donc être évaluée à l'aune de son impact sur l'ensemble du vivant. La dignité humaine, dans cette perspective, ne peut être isolée de la dignité du monde vivant dans son ensemble.

2. La nature et la technologie : continuité ou rupture ?

Le transhumanisme repose sur une rupture assumée avec les lois naturelles, au nom du progrès et de l'émancipation technologique. Mais ce rapport instrumental à la nature n'est pas universel. À l'observation, les traditions africaines entretiennent, au contraire, un rapport holistique avec le monde, où l'humain, le vivant et l'invisible co-existent dans une continuité symbolique et cosmologique.

2.1. Une cosmologie de la continuité entre humain, nature et esprit

Comme nous l'avons dit plus haut, les cosmologies africaines ne conçoivent pas l'humain comme séparé de la nature ou du monde invisible. Loin de l'anthropocentrisme moderne ou du dualisme cartésien opposant matière et esprit, corps et âme, nature et culture, les systèmes de pensée africains s'appuient sur une ontologie de la continuité. Dans ces systèmes, l'homme se trouve dans une trame relationnelle qui inclut les ancêtres, les esprits, les animaux, les éléments naturels et les objets. Cette unité du vivant n'implique pas une confusion des genres, mais une complémentarité dynamique, fondée sur des équilibres symboliques, rituels et pratiques.

Dans la tradition dogon du Mali, par exemple, l'univers est structuré selon une hiérarchie d'émanations, où les êtres vivants, les éléments cosmiques et les objets techniques sont animés d'une force vitale qui circule entre eux. Le forgeron, en tant qu'artisan du métal, est un acteur sacré, détenteur d'un savoir cosmique (M. Griaule, 1975 : 82). La technique, au lieu d'être arraisonnante, n'est pas opposée à la nature. Elle est le prolongement sacré, à condition d'être maîtrisée, ritualisée et insérée dans une cosmologie du respect. Cette vision permet de penser une autre articulation entre nature et technique que celle du transhumanisme occidental.

Là où le transhumanisme postule une nature humaine dépassable et améliorable, les cosmologies africaines tendent à valoriser une co-évolution harmonieuse entre l'humain et son environnement. De sorte que, s'il n'est pas interdit d'interdire, l'augmentation doit être orientée vers le maintien (thérapeutique) ou le renforcement des équilibres vitaux. Une technologie qui accroît les inégalités, rompt les rythmes du vivant ou isole l'individu du corps social n'est pas, dans ce sens, éthique. La continuité cosmique implique que toute

innovation doit être jugée non seulement selon sa performance technique, mais aussi selon ses effets sur les liens invisibles qui unissent les êtres.

Ainsi, penser la nature comme un continuum nous invite à déconstruire la notion même de rupture anthropo-technique, si centrale dans la rhétorique transhumaniste. Il ne s'agit pas de nier les innovations, mais de les inscrire dans une logique du vivant, où l'humain ne s'arroge pas le droit de remodeler l'univers à son image, mais se reconnaît comme un vicaire au sein d'un cosmos sacré, dont il doit prendre soin.

2.2. La technique comme prolongement du vivant, non rupture

Dans la pensée occidentale moderne, la technique est souvent conçue comme ce qui sépare l'homme de la nature : l'outil, la machine, la technologie sont des manifestations de sa capacité à s'émanciper des déterminismes biologiques (O. Spengler, 1969). À l'inverse, les traditions africaines tendent à envisager la technique comme un prolongement du vivant, et non comme une rupture. Elle est intégrée dans une chaîne de relations où l'humain reste solidaire du monde naturel et spirituel. Les objets techniques traditionnels — outils agraires, instruments de musique, objets rituels — sont rarement considérés comme neutres ou désincarnés. Ils sont investis de significations spirituelles, inscrits dans des cycles de production sacrés, transmis selon des rites. La fabrication et l'usage de la technique ne relèvent donc pas de la pure fonctionnalité, mais d'un processus symbolique (M. Griaule, 1975). Cette vision est incompatible avec une approche transhumaniste technocentrée, qui valorise la domination de la matière par l'esprit humain, voire la fusion de l'esprit avec des artefacts numériques.

De ce fait, l'acceptabilité éthique d'une innovation technologique est fonction, non pas de sa sécurité ou de son efficacité, mais plutôt de son inscription dans un ordre symbolique. Les exosquelettes, les *brainchips* et autres prothèses avancées, contrôlées par la pensée que propose Neuralink², démontrant les possibilités réelles de ces technologies à rendre possible l'augmentation des capacités humaines, pour selon la mission que s'est assignée la startup « créer une interface cérébrale généralisée pour redonner de l'autonomie à ceux qui ont des besoins médicaux non satisfaits aujourd'hui et libérer le potentiel humain de demain » (Neuralink, 2024), ne peuvent trouver une légitimité s'ils ne respectent la symbolique du corps, les équilibres du vivant et les règles de la communauté. Une telle approche invite, alors, à reconsidérer l'idéal d'innovation. De sorte que, ce qui importe n'est pas le techniquement possible, mais ce qui reste humainement et cosmologiquement acceptable.

² Fondé par Elon Musk en 2016, Neuralink est une entreprise qui développe des implants cérébraux d'interfaces directes neuronales.

Dans ce contexte, la technique devient un acte de co-création avec le vivant, et non un geste d'appropriation ou de dépassement. Cette perspective est en résonance avec certaines critiques contemporaines qui insistent sur le double statut de la technique comme *pharmakon* (à la fois poison et remède). Une pensée technique enracinée dans les valeurs africaines permettrait de préserver cette ambivalence et d'éviter les dérives d'une technoscience qui se conçoit elle-même comme autonome et autoréférentielle.

2.3. Vers une technologie renouvelée

Ce que nous entendons par décoloniser l'axiologie transhumaniste doit s'appréhender non pas comme un rejet du progrès, mais comme une relocalisation de la technique dans un cadre de significations endogènes. Le transhumanisme doit reposer sur une technologie qui tient compte des effets qu'elle produit sur les liens sociaux, les équilibres cosmiques et les représentations du sacré. Une technologie conçue non comme un instrument de puissance, mais comme une médiation entre les êtres, entre les générations, entre les mondes. Cela suppose une métamorphose du projet technologique. Autrement dit, au lieu de viser la maximisation de la performance individuelle, il faudrait viser la maximisation de la cohésion communautaire et du soin du vivant. Un tel projet pourrait inspirer des choix techniques spécifiques : par exemple, prioriser des biotechnologies qui réparent plutôt que celles qui modifient, développer des systèmes d'Intelligence Artificielle qui assistent les solidarités plutôt qu'elles ne les remplacent, ou encore concevoir des dispositifs médicaux qui respectent les tabous locaux et les pratiques thérapeutiques traditionnelles au lieu des disruptives.

Une technologie renouvelée a aussi son pendant politique qui oblige les sociétés africaines à pouvoir définir elles-mêmes leurs besoins technologiques, leurs priorités en matière de santé, de mobilité, d'éducation, selon leurs contextes culturels (S. Diakité, 1994). La standardisation technologique imposée par les règles de la globalisation — le plus souvent dictée par des logiques de profit ou de domination géopolitique — représente une forme de violence symbolique. Repenser la technologie dans une perspective africaine, c'est aussi revendiquer le droit de penser autrement le progrès. Sous cet angle, il est crucial de créer un dialogue entre savoirs techniques et savoirs spirituels, entre ingénierie et cosmologie, entre innovation et sagesse. Ce dialogue pourrait constituer le socle d'une bioéthique technologique plurielle.

3. Enjeux culturels en Afrique et risques de choc éthique

L'importation du paradigme transhumaniste dans les sociétés africaines ne peut se faire sans précaution ni discernement. Car au-delà des aspects techniques, c'est tout un horizon culturel, moral et

symbolique qui accompagne les technologies d'augmentation. L'importation d'un transhumanisme (axiologiquement occidental) induira des risques de choc éthique entre, d'une part, les logiques individualistes et technocentrées, et d'autre part, les visions holistes, communautaires et spirituelles propres aux sociétés africaines. D'où la nécessité de penser avant coup les tensions entre rationalités et de plaider pour un dialogue interculturel authentique, condition d'un ancrage légitime et durable des innovations.

3.1. L'importation de valeurs sans contextualisation : un risque de néo-colonialisme bioéthique

L'un des défis majeurs du transhumanisme, à l'instar des autres innovations, en Afrique se résume dans la logique d'importation idéologique, où celles-ci sont présentées comme des avancées neutres. Alors qu'elles sont toutes porteuses de valeurs, de visions du monde et d'horizons normatifs spécifiques. En d'autres termes, nous pensons que la modernité technique, notamment le transhumanisme, promu comme expression d'un idéal universel, porte en filigrane une axiologie implicite de maîtrise de la nature, d'autonomie individuelle et d'idéal post-biologique. C'est pourquoi le transfert de paradigme, sans mise en dialogue avec les valeurs africaines, constitue une forme de néo-colonialisme bioéthique. En effet, le phénomène d'universalisation des valeurs technologiques, sans considération des spécificités culturelles africaines, rappelle l'histoire de la "médecine conventionnelle" imposée en dépit des savoirs locaux. La transposition des schèmes bioéthiques occidentaux dans des contextes africains, en matière de génétique, de procréation médicalement assistée (PMA), etc. reproduit cette asymétrie. Le danger est d'autant plus grand que les institutions et les infrastructures de gouvernance technologique sont encore à l'état embryonnaire ou inexistant dans de nombreux pays africains. L'absence de politiques et de cadres juridiques, d'instances délibératives inclusives, et de politiques publiques éthiquement orientées, ouvre la porte à des pratiques peu contrôlées, à des expérimentations médicales sans transparence, ou à une implantation de dispositifs technologiques sans validation culturelle. L'avènement du transhumanisme, dans un tel contexte, peut devenir un facteur de dépossession symbolique qui marginalise les savoirs endogènes.

Face à un tel état de fait, il est important d'œuvrer pour une contextualisation de la bioéthique, c'est-à-dire un enracinement des choix technologiques dans nos systèmes de valeur. Cela suppose un travail de médiation interculturelle, un effort de traduction conceptuelle et la mise en place de cadres participatifs qui permettent aux populations d'exprimer leur consentement, leurs craintes et leurs aspirations.

3.2. Les tensions entre individualisme technologique et holisme africain

Le transhumanisme se présente souvent comme une extension de la liberté individuelle par la promotion de la liberté de choisir son apparence, sa santé, sa longévité, voire sa conscience. Cette éthique,

expression paroxystique de l'auto-détermination, repose sur un individualisme ontologique, où la personne est considérée comme détentrice absolue de son corps, libre d'en disposer selon son bon vouloir. En Afrique, cette représentation de l'humain entre en collision avec une anthropologie communautaire, fondée sur l'holisme éthique. Pensé comme un être-pour-les-autres, l'individu, dans les traditions africaines, est membre d'un tissu de relations qui le précède et le dépasse. Il n'est jamais totalement autonome : ses choix ont des conséquences sur la dignité et l'honneur de la famille, la lignée, le clan, la communauté, et même sur les ancêtres. De la sorte, toute décision engage une série d'interdépendances, de dettes symboliques et de responsabilités collectives. L'idée que l'on puisse modifier son corps ou son esprit sans s'en référer à la communauté constituée, dans cette perspective, une atteinte à l'équilibre du monde.

Cette tension entre individualisme et communautarisme n'est pas simplement théorique. Elle se manifeste déjà dans des débats sur la cryogénéisation, le statut à accorder aux embryons créés par manipulation génétique, etc. Dans tous ces cas, le défi de la régulation et le débat éthique interroge non seulement les droits individuels, mais aussi les effets de ces choix sur le tissu social. Car, une décision médicalement légitime peut être éthiquement problématique si elle perturbe le sens commun. Cette manière de procéder n'est nullement dans l'optique de rejeter la liberté individuelle, mais de la penser dans une perspective relationnelle. Le philosophe Kwasi Wiredu (1996) parle à ce titre d'une « démocratie consensuelle », portée sur la délibération communautaire. Sous cet angle, toute innovation technique doit être évaluée collectivement, à l'aune de ses conséquences sociales et spirituelles.

3.3. La marginalisation des épistémologies africaines dans les débats globaux

Par son caractère idéologique, le transhumanisme porte en lui des enjeux politiques. L'un de ces enjeux est celui de la représentation minoritaire des opinions africaines dans les forums internationaux qui structurent le débat bioéthique global. En effet, les grandes instances de régulation technologique (OMS, UNESCO) fonctionnent souvent selon des modèles épistémiques dominants, qui excluent de facto les conceptions non occidentales de la personne, de la dignité ou du vivant. Cette marginalisation intellectuelle renforce l'hégémonie de certaines visions du progrès, au détriment de la diversité des rationalités. Or, il est évident que les traditions africaines ne sont pas dépourvues de conceptualisation éthique. Elles disposent de grilles de lecture cohérentes enracinées dans l'expérience historique et spirituelle des peuples. La philosophie africaine contemporaine, avec des figures comme Marcien Towa, Kwasi Wiredu ou Mogobe Ramose, a démontré la capacité des rationalités africaines à produire des normes critiques, des catégories éthiques, des concepts opératoires. Les ignorer dans le débat transhumaniste revient à appauvrir la réflexion sur les devenirs de l'humain.

L'adoption de certaines mesures pendant la pandémie de la COVID-19 montre que les politiques technologiques mises en œuvre en Afrique sont parfois dictées par des modèles importés, non adaptés aux contextes locaux. Les experts africains sont rarement invités à participer à l'élaboration des normes bioéthiques internationales. Il en résulte donc un déficit de souveraineté cognitive, où les sociétés africaines se voient imposer des choix techniques et moraux sans réelle participation à leur élaboration. Renverser cette tendance revient alors à promouvoir une pluralité épistémique. Il s'agit de reconnaître que la rationalité n'est pas une, mais plurielle, et que chaque culture dispose de ressources pour penser la condition humaine et ses transformations. Un véritable dialogue bioéthique global implique donc non seulement l'exportation des innovations technologiques, mais aussi l'importation des concepts africains dans l'architecture morale mondiale.

3.4. Vers un dialogue interculturel et une éthique située

Pour éviter le choc des rationalités, il faut engager un dialogue interculturel, où chaque tradition est écoutée avec sa singularité, ses symboles et ses références. Le transhumanisme, en tant que projet universel, doit s'ouvrir à la pluralité des visions du monde. Cela passe par la création de cadres de concertation éthique, au sein desquels les visions africaines sont considérées comme des partenaires de plein droit. Ce dialogue, qui ne peut être théorique, doit s'appuyer sur des pratiques concrètes de coopération éthique. Il faudrait, par exemple, de mettre en place des comités éthiques africains, composés de diverses couches de la population, dans les débats sur les innovations technologiques, et de fonder les politiques de santé à partir des référentiels moraux contextualisés. La co-construction est donc la condition d'une bioéthique juste et durable.

L'émergence d'un problème éthique suscité par une nouvelle technologie invite à remettre en cause ses présupposés scientifiques, techniques, économiques, etc. généralement considérés comme acquis, pour les examiner sous un angle pluridisciplinaire et orienter les développements technologiques de manière différente. (M. Zacklad & A. Rouvroy, 2022)

Dans une telle perspective, il faut penser l'éthique du transhumanisme à partir des pratiques, des identités et des relations spécifiques à chaque contexte. D'où l'idée d'une éthique située. Cette approche pragmatique de l'éthique nous semble une alternative pertinente à des approches parfois un peu incantatoires. Cela, en Afrique, signifie de prendre en compte la place des ancêtres, les rôles genrés, les rites de passage, les tabous corporels et toutes les médiations symboliques qui structurent l'expérience humaine. Une telle approche permettrait de construire des politiques d'augmentation ou de soin véritablement ancrées. Ce dialogue pourrait enrichir le transhumanisme lui-même. En s'ouvrant à d'autres conceptions du lien, du corps

et du sacré, le projet transhumaniste pourrait se transformer en un humanisme augmenté, non par la technologie seule, mais par la sagesse des peuples.

4. Vers une bioéthique africaine du transhumanisme ?

Plutôt que d'opposer des visions du monde, il convient de chercher des voies d'articulation et de créativité éthique. Il faut donc esquisser les contours d'une possible bioéthique africaine du transhumanisme, capable d'articuler les apports technologiques contemporains avec les valeurs de relation, de mémoire, de sagesse et de sacralité portées par les traditions africaines. Cette bioéthique devrait s'articuler autour d'une anthropologie dynamique, mais non techniciste, une spiritualité du corps et une éthique du lien, à l'effet de montrer comment l'Afrique peut contribuer, à la redéfinition même du transhumanisme — non comme fuite hors de l'humain, mais comme approfondissement de son humanité.

4.1. Une éthique relationnelle et communautaire

Face aux visions transhumanistes qui privilégient une éthique centrée sur l'individu, les traditions africaines se focalisent sur une éthique relationnelle. Le paradigme africain ne nie pas la liberté individuelle, mais la situe dans un ensemble de relations constituées par le commerce avec la famille, le lignage, la communauté, les générations passées et futures, ou encore le vivant dans son ensemble. Elle postule que le bien n'est jamais un accomplissement solitaire, mais une construction collective. De cette manière, une bioéthique africaine du transhumanisme évaluerait donc chaque innovation selon son impact sur la communauté. L'amélioration de la performance cognitive ou la prolongation de la vie ne peuvent être justifiées que si elles renforcent les solidarités, la transmission intergénérationnelle et l'équilibre des rapports humains.

Toute technologie qui isole, qui fracture ou qui désagrège les liens sociaux serait éthiquement suspecte, même si elle est techniquement réalisable. Cela signifie aussi que la santé, en Afrique, est comprise de manière holistique comme étant un état d'harmonie entre les dimensions physiques, sociales, psychiques et spirituelles de la personne. Une bioéthique relationnelle s'intéresse moins aux droits abstraits qu'aux effets concrets des choix sur le tissu social et place au cœur de la décision le dialogue, la médiation et la responsabilité partagée. L'objectif n'est pas de rejeter le transhumanisme en bloc, mais de le relier aux valeurs qui donnent sens à la vie en société.

4.2. Une anthropologie dynamique, mais non techniciste

Il serait erroné de croire que les traditions africaines sont figées ou technophobes. L'humain y est compris comme un être en devenir, engagé dans un processus constant de maturation, d'apprentissage et de transformation. L'anthropologie africaine est donc dynamique : elle valorise la croissance morale, le perfectionnement spirituel, la transmission des savoirs, l'adaptation créative aux défis du réel (Hampâté Bâ, 1991). Toutefois, ce devenir ne repose pas sur la technologie comme seule modalité de transformation. La bioéthique africaine dans ce sens pourrait ainsi valoriser les technologies qui soutiennent ce devenir pour permettre à l'humain de mieux s'éduquer, de mieux se soigner, de mieux vivre en lien avec les autres. Mais elle résistera à l'idée selon laquelle la technologie est la voie royale du progrès humain. Le perfectionnement ne passe pas uniquement par les outils, mais par l'éthique, la sagesse, l'apprentissage des limites. Car, le vrai dépassement de soi est moral avant d'être machinique.

Cela conduit à une critique de la technicisation croissante de l'anthropologie contemporaine. Si l'homme est conçu comme un système modifiable à volonté ou une structure biochimique à améliorer, on court le risque de perdre de vue ce qui fait sa valeur propre : sa vulnérabilité, sa responsabilité, son aptitude à tisser du sens. L'homme ne devient pas meilleur parce qu'il court plus vite ou mémorise davantage, mais parce qu'il agit avec justesse, loyauté, empathie. Cette anthropologie dynamique repose sur la valeur des techniques, sans leur attribuer un pouvoir démiurgique. Elle invite à redéfinir le progrès, non comme fuite en avant dans l'artificialité, mais comme approfondissement du lien, du soin et du sens.

4.3. Spiritualité, sacralité du corps et limites morales

Dans de nombreuses cultures africaines, la spiritualité n'est pas une sphère séparée de la vie quotidienne, mais une dimension transversale qui structure le rapport de l'homme au monde, au corps, à la maladie et à la mort (Keletigui, 1978). Le corps humain est porteur de forces vitales, de symboles sacrés et de mémoires ancestrales, traversé par des énergies invisibles qui participent à l'équilibre du cosmos. Ainsi, toute manipulation du corps engage des responsabilités spirituelles. Le respect du corps passe par le respect de ses significations symboliques, de ses fonctions rituelles, de ses interdits culturels. Alors que dans son élaboration actuelle, la bioéthique ignore ces dimensions. La transgression de ces éléments peut entraîner des déséquilibres graves, non seulement pour la personne, mais pour toute la communauté.

Il ne s'agit pas de sacraliser le corps au sens d'un immobilisme, mais de reconnaître qu'il existe des limites morales au pouvoir technique. L'homme ne peut pas tout se permettre, même s'il en a les moyens. Certaines interventions heurtent l'ordre symbolique, fragilisent le lien communautaire ou violent la mémoire des ancêtres. Une bioéthique africaine du transhumanisme devrait donc établir des critères de légitimité qui

tiennent compte de ces limites, à partir de nos systèmes de croyances. Cela implique également une réévaluation du rapport à la mort. Là où le transhumanisme rêve d'immortalité, les traditions africaines valorisent l'acceptation du cycle de la vie, l'inscription de la mort dans une continuité cosmique et la transmission intergénérationnelle.

La plupart des sociétés subsahariennes s'efforcent avant tout de rendre la mort familière, de l'intégrer au cycle de la vie, d'en faire une étape parmi d'autres de ce cycle. Les sociétés subsahariennes, telles qu'elles ont pu être appréhendées dans le cadre qui a été le leur jusqu'à il y a encore peu de temps, ne laissent guère de place à l'individu et ne l'encouragent pas à se tailler une stature singulière. Celui-ci n'existe que par les liens qui le relient au groupe. La mort, phénomène d'abord individuel, est minorée par la minorisation même de l'individu. Et le lien qui faisait exister l'individu à travers son groupe d'appartenance n'est pas rompu avec la mort, sauf si celui-ci avait, de son vivant, pris le risque de s'exclure du groupe. (J. Barou, 2022 : 5).

L'homme n'est pas destiné à vivre indéfiniment, mais à bien mourir, c'est-à-dire à transmettre, à s'effacer dans la mémoire, à rejoindre les ancêtres. Vouloir abolir la mort par la technologie revient à rompre l'ordre du monde.

4.4. Pour une sagesse technologique à la croisée des mondes

Plutôt que de rejeter le transhumanisme ou de l'accepter, l'éthique devrait s'élaborer dans le sens d'une sagesse technologique capable de discerner entre les usages valables éthiquement et ceux qui menacent l'intégrité humaine. Une telle sagesse ne s'oppose pas à l'innovation, mais la replace dans un cadre de sens, de prudence et de responsabilité. Une telle sagesse s'élabore à la croisée des dualités entre science et spiritualité, entre raison et mémoire, entre progrès et continuité. Cette sagesse suppose de décloisonner les disciplines, de mettre en dialogue les sciences et les humanités. Car, seule la transversalité reste une condition viable pour éviter les dérives d'une technoscience déconnectée des réalités humaines.

Dans cette optique, l'Afrique a une contribution singulière à apporter. Non seulement en tant que terreau d'expérimentation (bénéficiaire) de technologies, mais en tant que source de réflexions critiques, de visions du monde. Son ancrage dans la médiation entre le visible et l'invisible, entre le corps et l'esprit pourrait enrichir les débats éthiques sur le devenir humain à l'ère des machines. L'homme augmenté peut devenir aussi l'homme relié. La bioéthique africaine du transhumanisme ne serait ni un refus du futur, ni une idéalisation du passé, mais une tentative de penser le futur à partir d'une mémoire vivante. Elle proposerait une nouvelle figure. Cette figure pourrait inspirer un humanisme renouvelé, à même de traverser les bouleversements à venir sans renier les fondamentaux de l'humanité.

Conclusion

Le transhumanisme, projet philosophique et technoscientifique de dépassement de la finitude humaine, soulève des questions éthiques d'une ampleur inédite. Or, ces interrogations ne peuvent se résoudre à partir des schèmes de pensées issus de la modernité occidentale. La réflexion doit s'ouvrir aux autres formes d'humanité. Dans cette perspective, l'Afrique ne représente pas un simple réceptacle des innovations mondiales, mais un creuset conceptuel et spirituel susceptible d'enrichir le débat.

L'éthique africaine, fondée sur les principes d'Ubuntu, de sacralité du vivant, de responsabilité intergénérationnelle et relationnelle, offre une approche alternative aux idéaux transhumanistes. Ne rejetant pas les technologies d'augmentation, elle les soumet à une évaluation centrée sur la relation, l'équilibre et la dignité. Elle rappelle que l'humain n'est pas un projet individuel d'auto-perfectionnement, mais une construction communautaire, spirituelle et cosmique.

Face à la tentation d'un transhumanisme technocentré et réductionniste, il est impératif de promouvoir une bioéthique située, ancrée dans les cultures et les valeurs propres à chaque peuple. Cela implique de décoloniser les cadres normatifs, de réhabiliter les épistémologies africaines et de créer les conditions d'un dialogue interculturel. Ce n'est qu'à ce prix que le projet d'augmentation humaine pourra éviter de devenir un vecteur d'exclusion, de fragmentation ou de domination. La question n'est pas seulement de savoir jusqu'où nous pouvons aller, mais comment nous souhaitons devenir. L'Afrique, par son rapport à la relation, au sacré et à la mémoire, peut contribuer à penser ce transhumanisme. C'est là, probablement, le cœur de l'éthique à venir : non pas augmenter l'homme hors du monde, mais le relier plus profondément à ce qui fait de lui un vivant parmi tant d'autres.

Références bibliographiques

ALEXANDRE Laurent (2011), *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser le monde*, JC Lattès, Paris.

BAROU Jacques (2022), « Représentations religieuses de la mort et évolution des rites funéraires chez les migrants d'Afrique du nord et d'Afrique subsaharienne », *Bulletins de l'Observatoire international du religieux*, halshs-03929040

BOSTROM Nick (2005), « In Defense of Posthuman Dignity », *Bioethics*, 19(3), 202-214.

BUCHANAN Allen et al. (2001), *From chance to Choice: Genetics and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.

DIAKITÉ Sidiki (1994), *Technocratie et question africaine de développement*, Abidjan, Strateca diffusion.

- FERRY Luc (2016), *La révolution transhumaniste*, Paris, Plon.
- GRIAULE Marcel (1975), *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Librairie Arthème Fayard, Paris.
- HEYER René et LUMBALA Kabasele François (2011), « Théologie africaine et vie », *Théologiques*, 19 (1), 5–12.
- HOTTOIS Gilbert (2004), *Philosophie et technologies nouvelles*. Vrin.
- JOUSSET-COUTURIER Béatrice (2016), *Le transhumanisme. Faut-il avoir peur de l'avenir ?* Eyrolles, Paris.
- KARABOILY Mah Hortense (2021), « La problématique du sacré dans le processus de développement de l'Afrique », *Zaouli*, 02, 378-397.
- KELETIGUI Jean-Marie (1978), *Le senoufo face au cosmos*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Abidjan.
- KLEINPETER Édouard, (dir.) (2013), *L'homme augmenté*, Paris, CNRS Éditions.
- Ramose Mogobe, 1999, *African Philosophy through Ubuntu*, Mond Books.
- SAKANYI Henri Mova (2017), *Le manifeste des jeunes ubuntu. Pour une transformation positive de la société congolaise*, Paris, l'Harmattan.
- SPENGLER Oswald (1958), *L'homme et la technique*, coll. Idées, Paris, Gallimard.
- TOWA Marcien (1971), *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE.
- Wiredu Kwassi (1996), *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press.
- YUMBA François (2023), « Fin de vie, spiritualité et inculturation », *Cahiers francophones de soins palliatifs*, 23 (1), pp. 1–10.
- ZACKLAD Manuel et ROUVROY Antoinette (2022), « L'éthique située de l'IA et ses controverses », *Revue française des sciences de l'information et de la communication* [en ligne], 25, 2022 <http://journals.openedition.org/rfsic/13204>.