

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

MIRI



Indexation



ESJI Eurasian
Scientific
Journal
Index
www.ESJIndex.org



REVUE SEMESTRIELLE / N° 0010 / JUIN 2026

ISSN : 1987-1538

E-mail : revuemiri09@gmail.com

Tel. +237 6 99 56 34 79 / +223 75 35 97 82

Bamako - Mali

PRESENTATION

La Revue Internationale de Philosophie (Miri) est une collection périodique spécialisée du Centre Africain de Recherche et d'Innovations Scientifiques (CARIS) et de ses partenaires dans le but de renforcer et d'innover la recherche en histoire de la philosophie, philosophie de la logique, philosophie du langage, métaphysique, épistémologie, philosophie des sciences, philosophie morale et politique, esthétique, philosophie du droit, histoire des idées, philosophie de l'environnement, théologie et en ontologie.

Les objectifs généraux de la revue portent sur la valorisation de la recherche philosophique à travers le partage des résultats d'avancées scientifiques, l'innovation thématique, et la culture de l'esprit critique.

Son objectif spécifique est de redynamiser la production des thématiques pertinentes sur les réalités sociales africaines, les théories de la connaissance, la philosophie du développement, la philosophie des médias, la crise de l'identité de l'Afrique moderne, la philosophie de l'information et la pensée philosophique africaine.

EQUIPE EDITORIALE

DIRECTEUR DE PUBLICATION

Pr Belko OUOLOGUEM (Mali)

DIRECTEUR ADJOINT

Pr Sékou YALCOUYE (Mali)

COMITE SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE

Pr Mahamadé SAVADOGO (Professeur des universités, Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

Pr Yodé Simplicie DION (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan),

Pr Jean Maurice MONNOYER (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

Pr Mounkaïla Abdo Laouli SERKI (Professeur des Universités Abdou Moumouni de Niamey)

Pr Samba DIAKITÉ (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Isabelle BUTERLIN (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

Pr Yao Edmond KOUASSI (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Akissi GBOCHO (Professeur des universités Félix Houphouët-Boigny, Cote d'Ivoire)

Pr Gbotta TAYORO (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan)

Pr Blé Marcel Silvère KOUAHO (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Abdoulaye Mamadou TOURE (Professeur des universités UGLC SONFONIA, Conakry, Guinée)

Pr Jacques NANEMA (Professeur des universités Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

Pr Nacouma Augustin BOMBA (Maitre de conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Ibrahim CAMARA (Maitre de conférences, ENSup, Mali)

Dr Souleymane KEITA (Maitre de Conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

COMITE EDITORIAL

Pr Sigame Boubacar MAIGA (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

Dr Siaka KONÉ (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Ibrahim Amara DIALLO (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Oumar KONÉ (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Amadou BAMBA (Economie, Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)

Dr Eliane KY (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Samba SIDIBE (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

M. Souleymane COULIBALY (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

REDACTEUR EN CHEF

Dr Mahmoud ABDOU (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

COORDINATRICE

Dr Palaï-Baïpame Gertrude (Histoire, Université de Douala, Cameroun)

COORDINATEUR ADJOINT

M. Fousseyni BAGAYOKO (Informaticien, responsable technique de la Revue)

POLITIQUE EDITORIALE

La revue internationale de Philosophie (MIRI) est une revue qui paraît deux (2) fois l'année et publie des textes qui contribuent au progrès de la connaissance dans tous les domaines de la philosophie et des sciences humaines. Revue MIRI publie des articles de qualité, originaux, de haute portée scientifique et des études critiques.

« Pour qu'un article soit recevable comme publication scientifique, il faut qu'il soit un article de fond, original et comportant : une problématique, une méthodologie, un développement cohérent, des références bibliographiques. » (Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur CAMES)

- ✓ La bibliographie doit être présentée dans l'ordre alphabétique des noms des auteurs.
- ✓ Classer les ouvrages d'un même auteur par année de parution et selon leur importance si des ouvrages de l'auteur sont parus la même année.
- ✓ Tous les manuscrits soumis à la revue MIRI sont évalués par au moins trois chercheurs, experts dans leurs domaines respectifs.
- ✓ Suite à l'acceptation de son texte, l'auteur-e s'acquitte des frais d'instruction et de publication avant poursuite du reste de la procédure.
- ✓ Un texte ne sera pas publié si, malgré les qualités de fond, il implique un manque de rigueur sémantique et syntaxique.
- ✓ Chaque auteur reçoit son Tiré à part dès la publication du numéro.
- ✓ Les droits de traduction, de publication, de diffusion et de reproduction des textes publiés sont exclusivement réservés à la revue MIRI.
- ✓ Après le processus d'examen, l'éditeur académique prend une décision finale et peut demander une nouvelle évaluation des articles s'il a des présomptions sur la qualité de l'article.

SOMMAIRE

1. Yao Abraham KONAN

Démarches méthodologiques du progrès de la science dans les perspectives de Karl R. POPPER et de Thomas S. KUHN.....1

2. Kouakou Hervé NIAMIEN

Re-penser le paradigme ontologique du couple hétérosexuel en contexte marital contemporain.....13

3. IDI OUNFANA Nassirou, MADDOU Harouna

La révolution : entre condamnation et justification chez Emmanuel KANT et Hannah ARENDT.....28

4. Seydou SOUMANA

Sciences logico-mathématiques et développement des sciences de la nature et des sciences humaines et sociales.....43

5. KONE Seydou, koffi KOUAMÉ

La reddition des comptes des élites politiques : l'échec africain ?.....60

6. Drahamane Elhadji TOURE, Oumarou TOGOLA, Ahmadou MAIGA

La perception des enseignants face à l'absence de motivation des élèves dans les écoles fondamentales du district de Bamako (Rive -Gauche) : Approche Cognitive.....73

7. YAO Akpolê Koffi Daniel

Philosophie et vérité : fondement métaphysique d'un discours.....89

8. Oumar DIARRA

La référence bibliographique comme indicateur de la scientificité de la recherche du savoir savant.....102

9. Oumar DIARRA

De l'intelligence artificielle à la reconquête d'une identité humaine.....113

10. Fatima Doumbia, Dibi Koffi Ulrich

La question du développement en Afrique : une mise en abîme à partir du paradigme social et écologique.....125

11. ACHY Ayenon Georges Yannick, KAMARA Moussa

Le capitalisme et l'environnement.....142

12. TARABA Dieudonné

Existentialisme et transhumanisme : vers une ontologie du sujet modifiable.....153

13. Bledoumou Cédric-Blanchard APPENAN, Atchey Aymar Desjoie MOUA

Du lieu du dialogue au dialogue des lieux : réflexion sur la pensée topique de Fabien Eboussi Boulaga.....167

14. Dieudonné TOUGOUMA

Philosophie analytique et intelligence artificielle : de la formalisation de la rationalité à la pensée computationnelle.....184

15. Souleymane KEITA, Ibrahim Amara DIALLO, Agnès Luopou DORE

Du parricide à l'affirmation de soi : les métamorphoses de Nietzsche.....204

16. Mahmoud ABDOU, Sigame Boubacar MAIGA

Les formes de radicalité (juridique, morale, religieuse) face au défi de la paix : quelles perspectives pour une vie meilleure ?.....217

17. Christophe ONGUENE ONGUENE

Le panafricanisme : jalon pour la construction d'une politique intérieure à l'échelle du continent.....228

18. Mahmoud ABDOU, Sigame Boubacar MAIGA

Respect de l'altérité et de la diversité culturelle comme conditions de la paix chez Sartre.....240

19. Armand Marc BEYENE

La déconstruction du progrès chez Pierre-André Taguieff : entre ambivalence et nécessité.....250

EXISTENTIALISME ET TRANSHUMANISME : VERS UNE ONTOLOGIE DU SUJET MODIFIABLE

TARABA Dieudonné

Doctorant en Métaphysique et histoire de la philosophie

FALSH Université de Maroua/Cameroun

tarabadieudonne1@gmail.com

Tel (+237) 696912974

Résumé

Le rapport entre l'existentialisme et le transhumanisme offre un terrain métaphysique fécond pour questionner la condition humaine contemporaine. Pour l'existentialisme, l'humain apparaît comme un être sans essence prédéfinie, condamné à se choisir dans un monde marqué par la contingence et la mort ; ce qui débouche sur la volonté de l'homme de s'auto-crée, d'être son propre dieu. A l'inverse, le transhumanisme affirme la possibilité de transformer radicalement la nature humaine par la technique, jusqu'à envisager un sujet modifiable, potentiellement affranchi de certaines limites biologiques. Cet article propose de penser la rencontre critique entre ces deux horizons. L'étude suggère que la transformation technique du sujet oblige à repenser l'ontologie de l'existence comme processus modulable. L'article soutient que la confrontation entre existentialisme et transhumanisme révèle une mutation profonde de la métaphysique du sujet : l'humain n'est plus seulement un projet à réaliser, mais un projet techniquement reconfigurable, dont les limites et la signification demeurent à penser.

Mots clés : Existentialisme ; Transhumanisme ; Sujet ; Liberté ; Ontologie

Abstract

The confrontation between existentialism and transhumanism offers a fertile metaphysical ground for questioning the contemporary human condition. For existentialism, the human being appears as a being without a predefined essence, condemned to choose itself in a world marked by contingency and death. In contrast, transhumanism affirms the possibility of radically transforming human nature through technology, to the point of envisioning a modifiable subject, potentially freed from certain biological limitations. This article proposes to examine the critical encounter between these two horizons. The study suggests that the technological transformation of the subject compels a rethinking of the ontology of existence as a modulable process. It argues that the confrontation between existentialism and transhumanism reveals a profound transformation in the metaphysics of the subject: the human being is no longer merely a project to be realized, but a technically reconfigurable project whose limits and meaning remain to be fully explored.

Keywords: Existentialism; Transhumanism; Subject; Freedom; Ontology

Introduction

L'époque contemporaine est marquée par une transformation profonde des conditions d'existence humaines sous l'effet conjugué des biotechnologies, de l'intelligence artificielle et des dispositifs d'augmentation du corps et de l'esprit. Dans cette perspective, l'idée même de « sujet humain » semble entrer dans une phase de reconfiguration radicale. Alors que l'existentialisme a longuement interrogé la liberté, la finitude et la responsabilité comme structures constitutives de la condition humaine, les discours transhumanistes annoncent désormais la possibilité d'un sujet modifiable, capable de transformer techniquement sa propre nature. On assiste ainsi à une cohabitation problématique entre deux paradigmes : d'une part, l'héritage existentialiste qui conçoit l'humain comme un être de projet, condamné à se choisir dans la contingence et la finitude; d'autre part, une vision technoscientifique qui tend à faire de l'humain un objet modifiable.

Formé à partir d'une réflexion sur la liberté et la responsabilité d'un côté, et d'une promesse d'auto-transformation technique de l'autre, le sujet contemporain se présente comme une entité hybride, c'est-à-dire à la fois héritier d'une ontologie de la finitude et porteur d'une ambition de dépassement de ses limites biologiques. Cette tension a conduit certains auteurs à affirmer que le transhumanisme prolonge l'intuition existentialiste d'un humain comme projet ouvert, tandis que d'autres voient une rupture radicale, marquée par la négation de la vulnérabilité et de la condition tragique de l'existence. Pour eux, la possibilité technique de modifier l'humain conduirait à une dissolution de la responsabilité et du sens, en transformant la liberté existentielle en simple capacité d'ingénierie de soi. Cette mutation soulève une interrogation centrale : le sujet transhumaniste demeure-t-il un sujet existentialiste, ou l'existentialisme permet-il d'examiner la question du destin ou de la condition de l'homme sans Dieu dont on perçoit déjà les linéaments dans le mouvement transhumaniste ?

La problématique qui structure cet article peut ainsi se formuler comme suit : dans quelle mesure le projet transhumaniste redéfinit-il les catégories existentialistes de finitude, de liberté de responsabilité et d'authenticité, et comment penser philosophiquement l'avènement d'un sujet technologiquement modifiable sans dissoudre l'expérience existentielle elle-même ? Autrement dit, s'agit-il d'une continuité radicalisée de l'existentialisme ou d'une rupture ontologique conduisant à un nouveau paradigme anthropologique ? Ou du moins, les transformations techniques contemporaines impliquent-elles une nouvelle ontologie du sujet, ou reconduisent-elles, sous d'autres formes, les structures fondamentales de la condition humaine ?

Notre hypothèse principale défendue dans cet article est que le transhumanisme, loin de prolonger simplement l'idéal existentialiste d'auto-crédation, introduit une mutation profonde du concept même de subjectivité. En substituant à la liberté existentielle une capacité technique d'auto-modification, il tend à transformer le sujet en objet d'optimisation, risquant ainsi de fragiliser les fondements éthiques et ontologiques de la responsabilité humaine. C'est dans cet espace de tension que se dessine aujourd'hui une ontologie du sujet modifiable, appelant une relecture critique de la liberté, de l'humanisme et de la condition humaine à l'ère des technologies d'augmentation.

L'objectif du présent article est double. Il s'agit, d'une part, de clarifier les présupposés ontologiques et anthropologiques du transhumanisme à la lumière de la tradition existentialiste, afin de mettre en évidence les continuités et les ruptures conceptuelles. Il s'agit, d'autre part, de proposer les bases d'une ontologie du sujet modifiable, capable d'articuler la plasticité technologique de l'humain avec l'exigence existentielle de sens, de liberté et de responsabilité.

Pour atteindre ces objectifs, l'étude adopte une approche pluridimensionnelle, combinant l'analyse conceptuelle, herméneutique philosophique et la critique éthique. Elle s'appuie sur une lecture croisée de l'existentialisme et du transhumanisme contemporains, tout en intégrant les apports de la philosophie des techniques et de la bioéthique.

1. Les fondements existentialistes de la condition humaine

Avant que le transhumanisme n'envisage la modification technique du corps et de l'esprit, l'existentialisme a élaboré une ontologie du sujet fondée sur la liberté, la finitude et la responsabilité. Par exemple, Chez Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger ou encore Simone de Beauvoir, la condition humaine se définit moins par une essence stable que par une existence à accomplir. L'existence de l'homme précède son essence. L'homme, est inscrit dans un monde de contraintes, de temporalité et de vulnérabilité. Pour justifier sa propre existence et donner un sens à sa vie ne peut compter que sur lui-même. Cette première partie examine les structures ontologiques qui fondent cette conception de l'existentialisme : liberté, facticité, finitude, angoisse et responsabilité.

1.1. Liberté, facticité et finitude : l'humain comme projet sans essence

L'existentialisme s'ouvre par cette formule : « l'existence précède l'essence » (Sartre, 1943 : 625). Par cette formule, Sartre affirme que l'homme n'est pas déterminé par une nature préalable; il se constitue par sa propre expérience et se construit en recourant à ses seules forces à travers ses choix. Dans *L'existentialisme est un humanisme*, il précise : « L'homme n'est rien

d'autre que ce qu'il se fait » (Sartre, 1996 : 30). La condition humaine apparaît ainsi comme un devenir, et non comme une donnée. Nous devons nous considérer comme délaissés, c'est-à-dire livrés à nous-mêmes. Ce qui engendre le désespoir qui est le sentiment de ne pouvoir s'attendre à aucun secours ni du ciel, ni d'une autre doctrine toute faite car, l'homme est libre. Cette liberté se déploie dans une situation déterminée que Sartre nomme facticité : « La facticité est la seule réalité que la liberté peut découvrir, la seule qu'elle puisse néantiser par la position d'une fin, la seule à partir de laquelle cela ait un sens de poser une fin » (Sartre, 1943 : 551). L'individu est toujours déjà jeté dans un monde, un corps, une histoire, une époque. La liberté ne consiste pas à échapper à ces conditions, mais à les assumer et à leur donner sens. C'est pourquoi Sartre peut écrire que « nous sommes condamnés à être libres » (Sartre, 1943 : 34) : la liberté est inséparable de la situation, « Il n'y a de liberté qu'en situation et il n'y a de situation que par la liberté » (Sartre, 1943 : 546).

L'articulation entre liberté et finitude trouve un écho décisif chez Heidegger. Dans *Etre et temps*, l'existence humaine (Dasein) est définie comme « être-pour-la-mort » (Heidegger, 1986 : 305). C'est à partir de l'interrogation générale sur l'Etre que Heidegger va poser le problème de la condition humaine. Pour Heidegger, l'homme qui existe ici-bas, le Dasein, se découvre dès qu'il prend conscience de lui-même et du monde comme étant déjà là, comme ayant reçu la charge de l'existence sans l'avoir choisie, comme « jeté dans le monde ». Pour Heidegger, la liberté n'est pas une simple capacité de choix, mais l'être-pour-la mort et l'être-au-monde. L'homme n'est libre qu'en assumant sa finitude, en choisissant son être propre au lieu de se conformer à la dictature du on (opinion commune). La liberté authentique consiste à se libérer du règne du « on » pour s'approprier son propre destin et ses possibilités en particulier celle de mourir.

La finitude n'est pas un accident biologique : elle constitue la structure même de l'existence. La mort révèle à l'homme son caractère de possibilité ouverte et l'oblige à se projeter vers l'avenir. Seulement le Dasein, toujours investi par un passé qui lui échappe, se projette vers un avenir. Telle est selon Heidegger la liberté de l'homme, liberté qui est projet, anticipation et souci, liberté qui demeure paradoxale puisque « le Dasein est appelé à faire son existence sans avoir fait son exister » (Heidegger, 1986 : 304). Même en se projetant sur l'avenir l'homme se heurtera d'ailleurs à sa finitude radicale : à l'horizon de tous ses possibles se profile en effet ce néant absolu, sa mort. Heidegger souligne que « la mort est la possibilité la plus propre, la plus certaine et la plus indépassable du Dasein » (Heidegger, 1986 : 306). Ainsi, loin de supprimer la liberté, la finitude en est la condition. Cette conception sera reprise et nuancée par

Simone de Beauvoir, qui insiste sur l'ambiguïté constitutive de la condition humaine. L'homme est à la fois liberté et situation : « l'homme n'est ni pure chose ni pure liberté ; il est un être ambigu » (De Beauvoir, 1947 : 16). La condition humaine apparaît alors comme un entre-deux : l'humain est à la fois déterminé et libre, fini et ouvert, incarné et transcendant. L'existentialisme établit ainsi une ontologie du sujet fondée sur la tension entre projet et limite. L'humain est un être sans essence fixe, mais jamais sans condition.

1.2. L'angoisse et la responsabilité comme structures ontologiques du sujet

Si l'homme est liberté, cette liberté n'est pas vécue comme une simple puissance d'action; elle se manifeste d'abord sous la forme de l'angoisse. Dans *L'Être et le néant*, Sartre précise que c'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté ou, si l'on préfère, l'angoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être. Il affirme :

Nous répondrons d'abord que l'angoisse ne nous est pas apparue comme une preuve de la liberté humaine : celle-ci s'est donnée à nous comme la condition nécessaire de l'interrogation. Nous voulions seulement montrer qu'il existe une conscience spécifique de liberté et nous avons voulu montrer que cette conscience était l'angoisse. Cela signifie que nous avons voulu établir l'angoisse dans sa structure essentielle comme conscience de liberté. (Sartre, 1943 : 69).

Chez Sartre, l'angoisse est le sentiment qui accompagne la conscience de notre responsabilité radicale. « L'angoisse est la conscience d'être l'auteur de mes actes » (Sartre, 1943 : 66). Elle ne révèle pas d'une pathologie psychologique, mais d'une structure ontologique : l'homme se découvre sans garantie extérieure et doit assumer seul ses choix.

Dans *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre radicalise cette idée : « En me choisissant, je choisis l'homme » (Sartre, 1996 : 38). Chaque décision engage non seulement l'individu, mais une certaine image de l'humanité. La responsabilité devient universelle, car toute action contribue à définir ce que signifie être humain. Cette dimension éthique et ontologique de la responsabilité fonde l'humanisme existentialiste : l'homme est responsable de lui-même et du monde qu'il contribue à instituer.

Heidegger, pour sa part, analyse l'angoisse comme une expérience révélatrice du rapport de l'homme à l'être. Dans l'angoisse, « le monde a le caractère d'une totale insignifiance » (Heidegger, 1986 : 186). L'angoisse détermine l'être du dasein. Voilà pourquoi,

S'angoisser, c'est découvrir originalement et directement le monde comme monde. Ce n'est pas du tout que la réflexion se détourne d'abord de l'étant intérieur au monde pour penser un monde, devant quoi naît ensuite l'angoisse ; au contraire l'angoisse étant un mode de la disponibilité, elle découvre avant toute chose le monde comme monde. (Heidegger, 1986 : 236-237).

Par les questions « pourquoi » et « par quoi », il est là, l'homme est confronté à l'angoisse. Cette expérience dévoile le néant qui entoure l'existence et libère le sujet des déterminations anonymes du « on ». L'angoisse ouvre ainsi la possibilité d'une existence authentique, où l'individu assume sa finitude et sa singularité.

D'autres penseurs du XX^e siècle ont prolongé cette réflexion. Chez Albert Camus, l'absurde exprime la confrontation entre le désir humain de sens et le silence du monde. « L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde » (Camus, 1991 : 32). L'homme doit alors inventer un sens sans recours à une transcendance garantie. Chez Emmanuel Levinas, la responsabilité prend une dimension éthique radicale : « Je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque » (Levinas, 1990 : 117). La subjectivité n'est plus seulement liberté individuelle, mais responsabilité pour autrui. L'ontologie du sujet se transforme en éthique de la vulnérabilité et de la relation. Ainsi, l'existentialisme ne définit pas seulement l'humain par la liberté ; il l'inscrit dans une structure d'angoisse, de responsabilité et de finitude. Le sujet est un être qui doit se choisir, assumer ses actes et répondre du sens qu'il donne à son existence.

L'existentialisme a profondément renouvelé la métaphysique du sujet en affirmant que l'humain est un être de liberté situé dans la finitude. Loin d'être une substance stable, le sujet apparaît comme un projet ouvert, traversé par l'angoisse et chargé de responsabilité. La condition humaine se définit alors comme une tension entre facticité et transcendance, limite et possibilité, vulnérabilité et liberté. Cependant, l'émergence des technologies contemporaines d'augmentation semble remettre en question ces structures fondamentales. Si l'humain peut modifier son corps, son esprit et ses capacités, la finitude demeure-t-elle la condition de la liberté ? La responsabilité change-t-elle de nature lorsque l'existence devient techniquement transformable ? Ces interrogations ouvrent la voie à l'examen du transhumanisme, qui propose une reconfiguration technique du sujet et invite à repenser l'ontologie de la condition humaine. C'est donc vers l'analyse du projet transhumaniste et de la figure d'un « humain augmentable » que se tourne désormais notre réflexion.

2. Transhumanisme et reconfiguration technique du sujet

Si l'existentialisme a défini la condition humaine à partir de la finitude, de la liberté et de la responsabilité, l'émergence du transhumanisme introduit une mutation décisive : l'humain devient techniquement transformable. Les avancées de la biotechnologie, de l'intelligence artificielle et de la cybernétique ouvrent la possibilité d'une modification du corps, de l'esprit et des capacités cognitives. Le sujet n'est plus seulement un projet existentiel à accomplir dans

la finitude; il devient un projet d'ingénierie, susceptible d'être optimisé et reconfiguré. Dès lors, la question métaphysique change de registre : que devient l'ontologie du sujet lorsque l'humain peut intervenir sur sa propre nature ?

2.1. L'humain augmentable : promesse d'auto-transformation et dépassement des limites

Le transhumanisme se présente d'abord comme un projet d'amélioration de la condition humaine par la technique. L'un de ses théoriciens majeurs, G. Hottois définit ce courant comme « un mouvement philosophique et culturel soucieux de promouvoir les modalités responsables d'utilisation des technologies en vue d'améliorer les capacités humaines et d'accroître l'étendue de l'épanouissement humain » (Hottois, 2014 : 32). L'humain n'est plus considéré comme une donnée stable, mais comme une réalité perfectible et transformable.

Dans cette perspective, les limites biologiques : maladie, vieillissement, mortalité apparaissent comme des contraintes susceptibles d'être dépassées. Le transhumanisme repose sur l'idée que la science et la technologie modernes peuvent non seulement pallier les faiblesses humaines, mais également transcender les limites biologiques pour permettre à l'être humain de se perfectionner et d'améliorer radicalement la condition humaine. Ce mouvement transhumaniste représente la position éthique en faveur du dépassement des limites biologiques afin d'améliorer les caractéristiques physiques et mentales des êtres humains par les progrès technologiques. Comme le souligne Dominique Bourg :

Les techniques ne se voient plus assigner la seule mission d'aménager l'existence, de la rendre plus confortable, mais visent désormais la transformation de la condition humaine, visent à l'arracher à toutes ces imperfections et pesanteurs, à tout ce qui la condamne au malheur, à commencer par la mort elle-même. (Bourg, 2018 : 84).

Loin d'accepter la finitude comme condition ontologique, le transhumanisme propose de la traiter comme un problème technique. Cette volonté de dépassement s'inscrit dans une histoire plus longue de la modernité technologique. Déjà, Gilbert Simondon affirmait que la technique participe à la constitution de l'humain : « L'homme est le médiateur de l'individuation technique » (Simondon, 1989 : 9). La technique ne se contente pas de servir l'homme; elle participe à son devenir. Le transhumanisme radicalise cette intuition en faisant de la transformation technique une dimension constitutive de l'existence humaine. A travers les biotechnologies, l'intelligence artificielle, le génie génétique et les interfaces cerveau-machine, il ne s'agit plus seulement de comprendre l'homme mais de le modifier, de l'améliorer et de le reconfigurer selon les critères de performance.

Julian Huxley, qui introduit le terme « transhumanisme » en 1957, affirmait déjà que « l'espèce humaine peut, si elle le souhaite, se transcender elle-même » (Huxley, 1957 : 17). L'humain devient ainsi un être capable de se dépasser consciemment. Le sujet humain cesse alors d'être une fin en soi pour devenir un matériau perfectible. Cette mutation conduit à une transformation radicale de l'anthropologie philosophique : l'homme est désormais envisagé comme un système optimisable dont les limites biologiques apparaissent comme des défauts techniques à corriger. Cette idée rejoint, d'une certaine manière, l'intuition existentialiste d'un humain comme projet ouvert, mais elle la déplace vers une logique d'auto-transformation technique. Toutefois, les promesses d'augmentations soulèvent des interrogations. Pour Jürgen Habermas, l'intervention technique sur la nature humaine risque de modifier les conditions mêmes de l'autonomie morale. Il avertit que « la manipulation génétique pourrait transformer la compréhension que l'individu a de lui-même comme auteur de sa propre vie » (Habermas, 2003 : 63). Si les caractéristiques fondamentales d'un individu sont programmées, la responsabilité et la liberté risquent d'être redéfinies.

Ainsi, l'humain augmentable apparaît comme une figure ambivalente : promesse d'émancipation pour certains, menace pour l'autonomie pour d'autres. La transformation technique du sujet ouvre un champ de possibilités inédites, mais elle modifie également les structures traditionnelles de la condition humaine.

2.2. Vers une ontologie du sujet modifiable : identité, corps et technologie

Au-delà de l'amélioration des capacités, le transhumanisme introduit l'idée d'un sujet modifiable. La notion de « sujet modifiable » désigne un être qui ne possède pas une identité définitivement close, mais dont l'être se constitue dans un processus continu de transformation, d'auto-construction et de réinterprétation de soi. Cette notion s'inscrit à la croisée de l'ontologie, de l'anthropologie philosophique et de l'éthique. Elle suppose que le sujet humain ne soit ni une substance immuable, ni une essence définitivement donnée, mais une réalité ouverte, historique, relationnelle et perfectible. Ainsi compris, le sujet modifiable est un sujet capable de devenir autre sans cesser d'être lui-même. La modification ne signifie donc pas destruction de l'identité, mais dynamique de reconfiguration de l'existence. Le corps, longtemps considéré comme le lieu de la finitude, devient un espace d'intervention technique. Pour André Pierre Kablan, la figure du cyborg symbolise cette transformation :

L'avenir de l'identité humaine marquée par l'émergence d'hybrides génétiques, la transformation de l'homme en cyborg, les modifications durables de la personnalité, la mutation des valeurs et des droits de l'homme ne ferment pas la liste de ces questions qui affectent notre sens de la notion même de dignité humaine. (Kablan, 2020 : 11).

Cette hybridation remet en question les frontières traditionnelles entre nature et technique, humain et machine. La modification du corps entraîne également une transformation de l'identité personnelle. Si les capacités cognitives peuvent être augmentées ou si la conscience peut être transférée vers des supports numériques, la notion de sujet stable devient problématique. Ray Kurzweil évoque la perspective d'une « fusion entre l'intelligence humaine et l'intelligence artificielle » (Kurzweil, 2005 : 9), qui pourrait conduire à une redéfinition radicale de l'identité humaine.

Cette mutation a été anticipée par Gunther Anders, qui parlait déjà d'un « décalage prométhéen » entre les capacités techniques de l'homme et sa capacité à en assumer les conséquences. Selon lui, « nous sommes inférieurs aux produits que nous fabriquons » (Anders, 2002 : 33). L'humain risque de devenir étranger à lui-même dans un monde où la technique dépasse ses propres capacités de compréhension. Plus récemment, Peter Sloterdijk a souligné que l'histoire humaine peut être comprise comme une série de techniques d'auto-domestication. Dans *Règles pour le parc humain*, il affirme que « l'histoire de l'humanité est l'histoire de ses techniques d'élevage » (Sloterdijk, 2000 : 46). Le transhumanisme représenterait alors une nouvelle étape de cette auto-transformation, où l'humain devient l'ingénieur de sa propre évolution.

Cependant, cette ontologie du sujet modifiable soulève des questions éthiques et métaphysiques majeures. Si l'identité peut être transformée par la technique, qu'est-ce qui garantit la continuité du sujet ? Si la vulnérabilité et la finitude sont réduites, que devient l'expérience humaine du sens et de la responsabilité ? Pour certains penseurs, la modification technique du sujet risque de conduire à une dissolution de l'humanisme. Pour d'autres, elle ouvre la possibilité d'un nouvel humanisme, adapté aux conditions technologiques contemporaines.

Ce qui démontre que le transhumanisme apparaît comme une mutation profonde de l'idée de sujet. Là où la philosophie classique et existentialiste concevait l'homme comme un sujet libre, irréductible et porteur de dignité intrinsèque, le transhumanisme tend à le transformer en objet d'optimisation. Le corps devient un support technique, l'intelligence une performance mesurable, la personnalité un ensemble de paramètres modifiables et l'identité un programme perfectible.

Le transhumanisme introduit une reconfiguration profonde de la condition humaine. L'humain n'est plus seulement un être de projet dans la finitude; il devient un être modifiable, susceptible d'intervenir sur sa propre nature. Cette transformation technique ouvre des

possibilités inédites d'émancipation, mais elle remet également en question les structures fondamentales de la liberté, de l'identité et de la responsabilité. Entre promesse d'augmentation et risque de déshumanisation, le sujet contemporain apparaît comme une entité hybride, située à la croisée de l'existentialisme et de la technoscience. La question n'est plus seulement de savoir ce que l'humain est, mais ce qu'il peut devenir lorsqu'il se transforme lui-même. Il convient dès lors d'examiner les implications métaphysiques et éthiques de cette transformation. Comment penser la liberté lorsque l'existence devient techniquement modifiable ? Comment repenser l'humanisme à l'ère d'un sujet transformable ? C'est à l'élaboration d'une métaphysique critique du sujet transformable que sera consacrée la troisième partie.

3. Vers une métaphysique critique du sujet transformable

L'analyse de l'existentialisme a montré que la condition humaine se définit par la liberté, la finitude et la responsabilité. L'examen du transhumanisme a ensuite révélé l'émergence d'un sujet techniquement modifiable, inscrit dans une logique d'augmentation et d'auto-transformation. La confrontation de ces deux horizons impose désormais une tâche métaphysique : penser les conditions de possibilités d'une liberté et d'un humanisme à l'ère de la transformation technique de l'humain. Si l'homme devient capable d'intervenir sur sa propre nature, la structure ontologique de la responsabilité est-elle encore intacte ? La modification technique de l'existence supprime-t-elle la finitude ou la reconfigure-t-elle sous d'autres formes ? Cette troisième partie propose d'élaborer une métaphysique critique du sujet transformable, attentive aux enjeux de liberté, de vulnérabilité et de sens dans un monde technologique.

3.1. La liberté à l'épreuve de la modification technique de l'existence

L'existentialisme a établi que la liberté humaine est inséparable de la finitude et de la situation. Chez Jean-Paul Sartre, la liberté n'est pas une simple faculté de choix, mais la structure même de l'existence : « L'homme est condamné à être libre » (Sartre, 1943 : 34). Cette liberté implique une responsabilité totale, car « l'homme est responsable de ce qu'il est » (Sartre, 1996 : 29). Or, la possibilité d'une modification technique du corps et de l'esprit semble introduire une nouvelle dimension dans cette ontologie de la liberté. Si l'humain peut transformer ses capacités cognitives, prolonger sa vie ou modifier ses dispositions biologiques, la liberté change de statut. Elle ne consiste plus seulement à choisir dans une situation donnée, mais à transformer la situation elle-même. La liberté devient puissance d'ingénierie.

Cette mutation a été interrogée par Jürgen Habermas, qui souligne que l'intervention technologique sur la nature humaine risque d'affecter l'auto-compréhension morale du sujet. Selon lui, « la manipulation génétique pourrait altérer la symétrie des relations interpersonnelles » (Habermas, 2003 : 53). Si certains individus sont programmés ou optimisés avant leur naissance, leur rapport à eux-mêmes et aux autres pourrait être modifié. La liberté ne serait plus seulement l'assomption de soi, mais le produit d'un processus technique. Cette inquiétude rejoint les analyses de Hannah Arendt, qui voyait dans la modernité technologique une menace pour la spontanéité humaine. Dans *Condition de l'homme moderne*, elle affirme que « la capacité d'agir repose sur la natalité » (Arendt, 1983 : 247). L'action humaine suppose un commencement imprévisible, une capacité d'initier quelque chose de nouveau. Or, si l'humain devient entièrement programmable, cette dimension de spontanéité pourrait être réduite. Cependant, la modification technique de l'existence ne supprime pas nécessairement la liberté ; elle en déplace les conditions. Comme le suggère Paul Ricœur, l'identité humaine est toujours narrative : « L'identité personnelle se construit dans le temps par le récit » (Ricœur, 1990 : 138). La transformation technique du corps ou des capacités pourrait alors être intégrée dans une histoire de soi, sans abolir la responsabilité.

Il convient donc de penser une liberté élargie, capable d'assumer la dimension technique de l'existence sans se réduire à elle. La modification de l'humain ne supprime pas la nécessité de choisir; elle multiplie les choix possibles et renforce la responsabilité de ceux qui les effectuent.

3.2. Repenser l'humanisme : vulnérabilité, sens et responsabilité à l'ère posthumaine

La perspective transhumaniste a souvent été interprétée comme une rupture avec l'humanisme classique. En cherchant à dépasser les limites biologiques, cela semble remettre en question la centralité de la finitude et de la vulnérabilité dans la définition de l'humain. Pourtant, plusieurs penseurs contemporains invitent à repenser l'humanisme plutôt qu'à l'abandonner. Chez Emmanuel Levinas, la subjectivité est définie par la responsabilité pour autrui. « Je suis responsable d'autrui avant d'être responsable de moi » (Levinas, 1990 : 114). Cette responsabilité ne dépend pas des capacités biologiques ou techniques; elle repose sur la relation éthique. Même dans un monde technologique, la vulnérabilité d'autrui demeure le fondement de l'éthique.

De même, Hans Jonas a proposé une éthique de la responsabilité adaptée à la puissance technologique moderne. Dans *Le principe de responsabilité*, il affirme : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » (Jonas, 1990 : 36). L'augmentation des capacités techniques implique une

responsabilité accrue, non seulement envers les individus présents, mais envers les générations futures. Certains auteurs voient dans cette situation l'occasion d'un nouvel humanisme. Pour Catherine Malabou, la plasticité du cerveau et du corps humain montre que l'identité n'est jamais figée. Elle écrit que : « la plasticité désigne la capacité à recevoir et à donner forme » (Malabou, 2004 : 12). L'humain est déjà un être transformable ; la technique ne fait qu'explicitement cette dimension.

Cependant, cette plasticité ne doit pas conduire à une dissolution du sens. Comme le rappelle Bernard Stiegler, la technique est ambivalente : elle peut émanciper ou aliéner. « La technique est un pharmakon : à la fois remède et poison » (Stiegler, 1994 : 23). La transformation technique de l'humain exige donc une réflexion critique sur ses finalités et ses effets. Repenser l'humanisme à l'ère posthumaine suppose ainsi de maintenir l'attention à la vulnérabilité, au sens et à la responsabilité. L'humain transformable reste un être relationnel, inscrit dans un monde commun et responsable de ses actions.

La confrontation entre existentialisme et transhumanisme conduit à une reconfiguration de la métaphysique du sujet. L'humain apparaît désormais comme un être à la fois libre et modifiable, vulnérable et transformable. La technique ne supprime pas la condition humaine ; elle en modifie les contours et en intensifie les enjeux. La liberté, loin de disparaître, se trouve élargie et complexifiée par la possibilité d'une auto-transformation technique. Mais cette extension de la puissance humaine exige une responsabilité accrue. Repenser l'humanisme à l'ère posthumaine ne signifie pas abandonner la finitude ou la vulnérabilité, mais les intégrer dans une réflexion sur le devenir technique de l'humain. Ainsi se dessine une métaphysique critique du sujet transformable : une pensée capable d'articuler liberté, technique et responsabilité dans un monde où l'humain devient à la fois l'auteur et l'objet de sa propre transformation.

Conclusion

L'interrogation qui a guidé cette étude portait sur la possibilité de penser conjointement l'héritage existentialiste et l'horizon transhumaniste afin d'éclairer la condition humaine contemporaine. Loin d'être des perspectives entièrement opposées, ces deux paradigmes révèlent une tension constitutive de la modernité : celle d'un sujet à la fois libre et fini, mais désormais capable d'intervenir sur ses propres conditions d'existence. L'existentialisme a montré que l'humain n'est pas une essence donnée, mais un projet à réaliser dans la finitude, la responsabilité et l'angoisse. Le transhumanisme, quant à lui, radicalise l'idée d'un humain comme projet en introduisant la possibilité d'une transformation technique du corps et de

l'esprit. Loin d'abolir la condition humaine, cette transformation en déplace les coordonnées ontologiques.

Il apparaît ainsi que la possibilité d'une modification technique de l'humain ne supprime ni la liberté ni la responsabilité, mais en intensifie les enjeux. Si l'homme peut désormais agir sur sa propre nature, il devient responsable non seulement de ses actes, mais aussi de la forme qu'il donne à son existence biologique, cognitive et sociale. La liberté ne consiste plus seulement à choisir dans un cadre donné; elle inclut la capacité de transformer ce cadre lui-même. Cependant, cette extension de la puissance humaine ne doit pas être interprétée comme une libération totale de la finitude. La vulnérabilité, la dépendance et la relation à autrui demeurent des structures fondamentales de l'existence, même dans un contexte d'augmentation technologique. La confrontation entre existentialisme et transhumanisme conduit ainsi à l'élaboration d'une métaphysique critique du sujet transformable. L'humain apparaît comme un être de plasticité, capable de se modifier, mais toujours inscrit dans un horizon de sens, de responsabilité et de relation. La technique ne remplace pas la condition humaine; elle en révèle les tensions et en amplifie les défis. Dans ce contexte, repenser l'humanisme ne signifie pas défendre une essence immuable de l'homme, mais réfléchir aux conditions d'une liberté responsable dans un monde où l'humain devient à la fois l'auteur et l'objet de sa propre transformation.

En définitive, cet article soutient que la question n'est plus seulement de savoir ce qu'est l'homme, mais ce qu'il peut devenir sans perdre la dimension éthique et relationnelle qui fonde son humanité. Entre finitude et augmentation, entre projet existentiel et projet technologique, la condition humaine contemporaine se déploie comme un espace de responsabilité accrue. Penser l'ontologie du sujet modifiable revient alors à affirmer que toute transformation de l'humain doit être accompagnée d'une réflexion sur le sens, la justice et la dignité, afin que la puissance technique demeure au service d'une humanité toujours à construire.

Bibliographie

Anders, G. (2002). *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (C. David, Trad.). Paris: Éditions de l'Encyclopédie des nuisances.

Arendt, H. (1983). *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy.

De Beauvoir, S. (1947), *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris: Gallimard.

Bourg, D. (2018). *Une nouvelle Terre*. Paris: Desclée de Brouwer.

Camus, A. (1991). *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard.

Habermas, J. (2003), *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* (C. Bouchindhomme, Trad.). Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1986). *Être et temps* (F. Vezin, Trad.). Paris: Gallimard.

Hottois, G. (2014), *Le transhumanisme est-il un humanisme ?* Bruxelles: Académie Royale de Belgique.

Huxley, J. (1957). *New Bottles for New Wine*: Cambridge: Cambridge University Press.

Jonas, H. (1990). *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (J. Greisch, Trad.). Paris: Éditions du Cerf.

Kablan, A. P. (2020). *Le transhumanisme : De la controverse autour d'un paradigme idéologique révolutionnaire à l'élaboration d'un nouveau contrat éthique*. En ligne, <https://www.cairn.info/revue-droit-santé-et-société-2020-3-page-II.htm> consulté le 17 février 2026.

Kurzweil, R. (2005). *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. Viking.

Levinas, E. (1990). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Editions Albin Michel.

Malabou, C. (2004). *Que faire de notre cerveau ?* Paris: Bayard.

Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

Sartre, J-P. (1943), *L'être et le néant : Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

Sartre, J-P. (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard.

Simondon, G. (1989). *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.

Sloterdijk, P. (2000). *Règles pour le parc humain*. Mille et une nuits.

Stiegler, B. (1994). *La technique et le temps 1 : La faute d'Épiméthée*. Galilée.