

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

FACULTÉ DES ARTS, LETTRES
ET SCIENCES HUMAINES

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES
ET ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE
SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES

DÉPARTEMENT DE
PHILOSOPHIE



UNIVERSITY OF YAOUNDE I

FACULTY OF ARTS LETTERS
AND SOCIAL SCIENCES

POST GRADUATE SCHOOL
FOR THE SOCIAL AND
EDUCATIONAL SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH
UNITY FOR SOCIAL
SCIENCES

DEPARTMENT OF
PHILOSOPHY

**HUMANISME ET DEVENIR DE L'HOMME. REFLEXION
SUR EXISTENCE ET VALEURS, URGENCE DE LA
PHILOSOPHIE, DE PIUS ONDOUA OLINGA**

Mémoire défendu et soutenu le 09 septembre 2024

Spécialité : Histoire de la philosophie et philosophie africaine

Présenté par

ABDOU KARIM PEMPEME

18Q856

Licence en Philosophie

Jurys :

Président du jury. Professeur owono zambo Nathanaël Noël

Examineur. Docteur foumane foumane Delamour

Rapporteur. Professeur Menyomo Enerst



SEPTEMBRE 2024

SOMMAIRE

SOMMAIRE	i
REMERCIEMENTS.....	iv
RESUME.....	v
ABSTRACT	vi
INTRODUCTION GENERALE.....	1
PREMIERE PARTIE : HUMANISME ET PERSPECTIVES ONTOLOGIQUE ET METAPHYSIQUE DE L’HUMAIN CHEZ PIUS ONDOUA OLINGA : ETAT DE LA QUESTION ET ARCHEOLOGIE	11
CHAPITRE I : LA NATURE HUMAINE ET LA THEORIE HUMANISTE CHEZ PIUS ONDOUA	13
CHAPITRE II : CRISE HUMANISTE ET IDEOLOGIES NEGATIONISTES DE L’HOMME ET LEURS CRITIQUES	33
CHAPITRE III : DEVENIR ET RECREATION DE L’HOMME, L’URGENCE D’UN NOUVEL HUMANISME	49
DEUXIEME PARTIE : LES ERREMENTS METAPHYSIQUES DE L’HUMAIN CHEZ PIUS ONDOUA ET LE CULTE DE L’IMPERFECTIBILITE DE L’HOMME	70
CHAPITRE IV : DE L’HUMANISME SACRE A L’HUMANISME REFORMATEUR	72
CHAPITRE V : LES BIOTECHNOLOGIES, UNE CHANCE POUR L’HUMANITE ?	91
CHAPITRE VI : JUSQU’OU LA CREATION DE L’AVENIR DE PIUS ONDOUA ?	112
TROISIEME PARTIE : POUR UNE RECONSIDERATION DE L’ONTOLOGIE DE L’HOMME VALEUR ET UNE REOUVERTURE A L’HUMANISME DU DEVENIR	130
CHAPITRE VII : POUR UNE REAPPROPRIATION DE LA PERCEPTION DE L’HOMME CHEZ PIUS ONDOUA.....	132
CHAPITRE VIII : ONTOGENESE ET ONTOLOGIE DE L’ÊTRE VALEUR POUR UNE SAISIE DE LA NATURE ET DU STATUT HUMAIN.....	150
CHAPITRE IX : DEVENIR DE L’HOMO-TECHNICUS FACE A LA MONDIALISATION	162
CONCLUSION GENERALE.....	173
BIOBLIOGRAPHIE	179

A

Mes chers parents :

Gnamsie Amidou et Kinjouon Rahamatou

REMERCIEMENTS

Nos remerciements vont d'abord à l'endroit de notre directeur de mémoire, le Professeur MENYOMO Ernest pour sa rigueur méthodologique, le suivi permanent de ce travail, sa disponibilité et son sens d'écoute. Au cours de ce travail, nous avons également eu, avec notre encadreur, des échanges heuristiques qui ont contribué à consolider nos efforts. Ses conseils et ses recadrages méthodiques ont été fructueux pour ces recherches.

Nous tenons également à remercier les Docteurs et Professeurs Jean-Bertran Oumarou Mazadou, MOUCHILI NJIMOM Issoufou Soulé, Alice Ngah Ateba, Philippe Nguéméta, Amougou Afoubou, dont les enseignements en MASTER II nous ont été d'une grande utilité. Ces remerciements vont à l'endroit de tous les autres enseignants du département de philosophie pour leurs encadrements.

Notre reconnaissance est exprimée spécifiquement à l'endroit du professeur Owono ZAMBO Nathanaël dont les enseignements en master I, nous ont permis de découvrir et de forger cette thématique et ses nouveaux horizons.

Notre reconnaissance est exprimée à l'endroit CPPSA (Cercle Philo-Psycho-Socio-Anthropologie) dont la documentation et le personnel nous ont été scientifiquement d'une utilité grandiose.

Une profonde reconnaissance au couple Ngoumoun chouaïbou et Patouossa Salamatou, MAASHUT Nji nzié et le fondateur de l'institut Islamique Nouriyat, Issah Foupouapognigni, pour leurs grandes assistances financières et matérielles.

Aussi profonde est notre reconnaissance à nos frères et amis salamatou, Hamidou Majid Pefoura, Ntendap Youssouf Fofan, Apoamen Isofa Docteur Mboutngam Ismaila, avec qui nous avons eu régulièrement des échanges subtils et enrichissant concernant ce travail.

Enfin, nos sincères remerciements s'adressent à mon épouse Fousie Mfouapon Salamatou qui n'a jamais cessé de me reconforter quand le découragement et la fatigue se faisaient ressentir, et à ma fille Kinjouon Pempeme Ynaya Nadra dont la présence contribuait à booster ma détermination à arriver à bout de ce travail.

RESUME

Parler de l'humanisme et du devenir de l'homme chez Pius Ondoua Olinga, revient à mener une réflexion, à partir de son texte *Existence et Valeurs Tome 1*, sur la condition de l'humain en contexte de mondialisation. Cette nouvelle donne, dont le projet vise à briser les frontières entre les Etats est animée par les idéologies technoscientifiques et néolibérales. Considérées par l'humanisateur comme des idéologies négationnistes de la *valeur absolue* de l'homme, elles sont fondées sur *l'impératif déontique* qui consiste à aller au-delà du cadre thérapeutique et de la politique humaniste, pour envisager la catastrophe *ontologique* au détriment de *l'ontologie de l'être-valeur*. Philosopher dans ce cadre avec l'axiologue, revient à réaffirmer le statut de *l'être-valeur* et à envisager une *technosapiens* pour un devenir viable de l'homme et un rapport symbiotique et *pan-humaniste* entre les citoyens du monde. A travers une approche analytico-prospective, notre travail vise, à la lumière du texte du disciple de francfort, à mener une réflexion sur les vicissitudes en cours dans le monde, tout en dégagant les risques pour le sujet humain et à penser un devenir plus rassurer grâce à une réforme *éthico-axiologique* pour l'homme. Ce parti pris pour l'humain ne nous a pas empêché de relever les errements métaphysique présents dans la perception de l'homme chez l'auteur. Cette perception est teintée du substantialisme qui appelle à un discours sur l'homme à l'absence de l'homme et d'une projection infinie de ce dernier vers un ailleurs qui paraît irréalisable. Cependant, il convient de retenir que la position *technosapiens* ne constitue pas un culte de la phobie, mais un appel à la responsabilité et à la prise en compte de l'homme dans la réalisation biotechnologique. Si le paquet ontologique de l'homme est constitué à la fois de la liberté, la subjectivité et la raison, tout projet sociétal, politique et scientifique doit militer pour la réaffirmation de ce dernier.

Mots clés : humanisme, devenir de l'homme, être valeur, l'impératif déontique, technosapiens, symbiotique, pan-humaniste, éthico-axiologique

ABSTRACT

Talking about humanism and future in Pius Ondoua amounts to reflecting, based on his text *Existence and Values* volume 1, on the condition of humans in the context of globalization. This new situation, the project of which aims to break down the borders between States, is driven by technoscientific and neoliberal ideologies. Considered as negationist ideologies of the absolute value of man, they are based on the deontic imperative which consists of going beyond the therapeutic framework and humanist politics, to consider the ontological catastrophe to the detriment of the ontology of being value. Philosophizing in this framework with Pius Ondoua amounts to reaffirming the status of being value and considering a technosapiens for a peaceful future of man and a symbiotic and pan-humanist relationship between citizens of the world. Through an analytical and prospective approach, our work aims, in the light of Pius Ondoua's text, to reflect on the vicissitudes underway in the world, while identifying the risks for the human subject and to think about a more reassuring future. thanks to an ethical and axiological reform for man. This bias towards humans did not prevent us from noting the metaphysical errors present in Pius rOndoua's perception of man. However, it should be remembered that the technosapiens position does not constitute a cult of phobia, but a call for responsibility and the consideration of man in biotechnological achievement. If the ontological package of man is constituted and reason, any societal, political and scientific project must campaign for the reaffirmation of the latter.

Key words : humanism, future of man, being value, the deontic imperative, technosapiens, symbiotic, pan-humanist, ethical and axiological

INTRODUCTION GENERALE

Pius Ondoua Olinga est un philosophe camerounais, auteur d'une importante production scientifique, au rang desquelles *Existence et Valeurs tome I*, sous-titré *Urgence de la philosophie*, ouvrage sur lequel nous avons adossé notre travail. L'auteur s'illustre et s'identifie sur la scène philosophique comme étant le produit et le défenseur de l'idéologie de l'école de Francfort. Une école fondée en 1923 sous le pseudonyme de l'« Institut de recherche sociale » par entre Max Horkheimer et Théodor Adorno. Le but de cette institution sera celui de promouvoir une « *théorie Critique* » à l'endroit des absolutités capitaliste, débordement technoscientifique ou encore néolibéral.

Après avoir été influencé par entre autre les œuvres de Jean Marc Gabaude, Herbert Marcuse, Jurgen Habermas, Edgar Morin et même le Platonisme, Pius Ondoua Olinga, mènera une philosophie purement humaniste, un parti pris pour *l'homme et pour les hommes par l'homme*. Pour lui, l'humanité de l'homme est perçue par Pius Ondoua comme étant « *Ensemble des caractères communs à tous les hommes y compris la vie, l'animalité* »¹ Autrement dit, parler de l'humanité de l'homme, revient à ressortir ce qui caractérise identiquement et en permanence l'homme par rapport aux autres espèces. Bien plus, cette dérivation ne relève pas d'une simple vue phénoménologique ou vue de l'extérieure, elle embrasse également la dimension normative et axiologique. Cette dimension octroie le devoir à l'homme de développer son humanité. Parler

« *Du développement de son humanité, nous dit Ondoua Pius, c'est reconnaître que cette humanité, à développer et qui est un ensemble de caractères spécifiques, n'est pas donnée totale, figée dès le départ. Elle est ouverture, elle est en gestation. S'il y a universalité de l'humanité, cette humanité est potentielle à actualiser, en contexte humain* »².

Dans ce sens, on note que l'humain n'a pas une nature préétablie, il est le fruit d'une construction, d'une socialisation. Le concept d'homme quant à lui, renvoie à l'« *Ensemble de fortuités inéluctables (...) ces fortuités inéluctables intègre, pour l'homme, la conception, la naissance, la constitution(bagage) générique et le sexe, les capacités (aptitudes) physiques et mentales, la senescence, la mort* »³ A travers cet extrait, nous comprenons que, c'est l'ensemble de constituants biologiques qui confèrent à l'homme son être. Toutes fois, chez l'hominisateur, on doit noter une *dialectique interrelationnelle* du caractère biologique et caractère social. Dit autrement, « *Il y a inséparabilité du genos (origine, naissance) et du phenos (le paraître, les*

¹ Pius Ondoua, *Existence et Valeurs*, Tome 1, Paris l'harmattan, 2009. p. 326.

² *Ibid.*, p. 327.

³ *Ibid.*, p. 328.

caractères somatiques apparents »⁴ cette complémentarité entre le générique et la génétique montre à suffisance que l'homme ne se définit pas seulement à travers ses facultés biologiques, il faut intégrer son cadre existentiel. C'est la raison pour laquelle dans la perception de Lucien

Sève de l'humanité de l'homme, il fait remarquer que cette humanité est *sortie de l'animalité*. Dans l'analyse du mot *sortie*, il y confère deux sens : Le premier renvoie à la provenance c'est-à-dire que l'homme garde et puise ses racines dans le *genos* et dans le second sens, l'humanité est appelée à devenir tout autre. Cette complémentarité générique et génétique montre également que l'homme ne se limite pas exclusivement sur le plan spirituel, il faut associer sans compromettre le biologique et le socio-culturel. Nous ne sommes pas dans une logique alternative pure, mais dans une corporation de la complexité par ce qu'on note en chaque être l'omniprésence génétique et événementiel du développement individuel. Ainsi, se structure le processus d'homínisation chez l'auteur. Cette trajectoire vers l'homme s'appréhende à cet effet comme,

*« Un processus transcendant par rapport au simple plan biologique ; elle implique une appropriation par l'homme du patrimoine socio-culturel du groupe social et, d'une manière générale, de l'ensemble de l'humanité, (objets et outils, langages, pratiques et représentations, institutions). Cette transition du biologique au culturel est simultanément rupture et accumulation »*⁵

Dans ce sens, l'homme se sentira humain par sa capacité et son aptitude cognitive à assimiler les ressources mises à sa disposition par la nature et la société, et par son aptitude à pouvoir organiser son milieu de vie. Pour l'auteur des *Existences et Valeurs*, être l'homme empiriquement, *« Est de manière incontestable le produit de l'actualisation, c'est-à-dire du développement de ses structures bio-neurophysiologique, actualisation qui est qualitativement différente d'un individu à un autre »*⁶ autrement dit, la *structure bio-neurophysiologique* est considérée comme le moteur préalable qui matérialise le vécu de l'homme tout en assurant la production de son humanité. C'est pourquoi, on ne peut parler que de production différentielle de l'humanité de l'homme à cause de l'immensité de cultures et de civilisations. La nature humaine devient dans ce cas une inclusion d'éléments externes au soi de l'homme pour la constitution d'un soi temporaire. Nous sommes au cœur de l'ontologie de l'indétermination et de l'ouverture c'est-à-dire dans une posture où l'individualité, singularité, subjectivité et relationalité s'entremêlent.

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibid.*, p. 330.

⁶ *Ibid.*, p. 331.

A ce niveau de décryptage, l'impression qui en découle est celle d'une assimilation de l'homme à l'humain dans la mesure où l'homme de Pius Ondoua tout comme sa définition de l'« *humain* » trouvent leur sens dans la socialisation ou en contexte social.

A cet effet, l'humanisme est selon lui, un mouvement dont le projet principal est celui de réaffirmer la valeur absolue de l'homme et ayant pour pilier idéologique la préservation du sujet humain contre tout *attentat ontologique*. Rejetant le projet humaniste de la renaissance (parce qu'il prône l'individualité ou la subjectivité du sujet et le sacrifice de l'intersubjectivité), Le défenseur de l'homme se forge une vision propre de l'humanisme. Pour lui, l'humanisme est une réflexion d'« *Un homme, sur l'homme et les hommes et surtout, pour l'homme* »⁷ En tant que tel, l'humanisme s'articule autour de trois points fondamentaux :

Espace-temps : Il est question de mener une réflexion sur l'homme, situé dans un cadre existentiel et temporel bien précis, loin des encombrements mystiques et substantialiste. Dans cette logique, elle devient une historialisation de l'humain. Il est question de penser le sujet dans son être de déploiement et de dévoilement puisqu'inséré dans le temps, l'humain ne saurait avoir une configuration fixiste et atemporelle. Dit autrement, cette réflexion s'« *Inscrit dans cette contemporanéité, dans cette historicité qui est la mienne, et se trouve déterminée par elle, dans sa structure, ses ruptures, ses évolutions, ses insistances et même ses silences* »⁸. Il s'agit d'une prise en charge de la société et de ses conjectures par l'humanisme, dans un espace-temps qui est celui du penseur, dans la mesure où, cette réflexion, n'est pas élaborée hors contexte, mais plutôt une herméneutique effectuée par un sujet libre et emporté par sa sensibilité rationnelle. L'humanisme serait une analyse non substantielle du réel et de l'existence, mais une concrétisation de la philosophie comme *fille de son temps*, selon la terminologie de Friedrich Hegel. Fille de son temps, parce que le sujet ne tombe pas tout fait du ciel, il pousse de terre comme de champignons, il est le fruit et le produit de son temps ou de son milieu au sens marxiste du terme.

L'essence de l'homme : cette réflexion est « *Non pas seulement au plan phénoménologique et descriptif, (...) Mais elle porte sur l'essentiel : l'essence de l'homme, sa nature générique et aussi sur la réalisation ou non de cet essentiel, de cette essence de l'homme* »⁹ c'est-à-dire que, l'humanisme ne saurait se résumer uniquement en une herméneutique existentielle du réel, il porte d'avantage sur l'être authentique de l'homme : son

⁷ Ibid., p. 20.

⁸ Idem.

⁹ Idem.

ontologie, il faut noter que cette ontologie de l'homme selon l'auteur est caractérisée par le triadisme: *liberté-subjectivité-valeur*. Dans ce sens, l'humanisme doit permettre à l'homme de :

« Devenir ce qu'il est et étant ce qu'il est devenu, se crée, se réalise, en créant et réalisant, plus ou moins totalement, les conditions mêmes de son déploiement. C'est dire que l'homme est loin d'être un donné simplement figé, déjà là. S'il se pose et s'expose, c'est en s'opposant au réel, à la nature, à la société, et en les modifiant de manière à réaliser sa propre essence »¹⁰

Ceci revient à dire que le substrat ontologique de l'homme est caractérisé fondamentalement par la liberté. Cette liberté prédispose le sujet humain à se frayer un potentiel chemin en fonction de ses aspirations.

Pouvoir et manière : Ici, l'humanisme interroge la capacité et le comment dont le sujet vivant devrait se disposer pour la réalisation de cette essence. Le sujet « *Humain, historique, étant rappelé à son essence qui implique un impératif : celui de devenir ce qu'il est au sens nietzschéen* »¹¹ il s'agit de la transcendance, de la capacité qu'a le sujet humain de faire abstraction des absolues négationnistes de son ontologie, afin de s'auto-affirmer en tant qu'être libre-conscient-subjectif et instersubjectif.

En grosso modo, l'humanisme renvoie à ce niveau, « *A la position de l'homme, de l'être humain, comme centre des intérêts tant de la connaissance que de l'action* »¹² Le mot centre est entendu ici comme étant à la fois centripète et centrifuge. « *Centrifuge parce que c'est de l'homme que l'on part à l'exclusion dans un premier temps de la transcendance extérieure qui occulterait le sujet, et centripète parce que c'est à l'homme que l'on revient, comme finalité* »¹³ Autrement dit, la réflexion humaniste part du sujet pensant, du sujet préoccupé et préoccupant de son être et de son devenir et elle tend vers l'homme kantien en tant que fin et finalité de toute chose. L'intérêt de tout projet doit viser l'homme et doit être mené par le sujet humain. Cette conception sera accoucheuse de *la gnoséologie* (connaissance) et de *l'éthique*, deux éléments qui fondent également la nature humaine et permettent au sujet pensant de maîtriser et de se définir un art de vie.

Telle est sur le plan général la conception et la configuration que Pius Ondoua confère à l'humanisme. Cette perception globale lui permet de mettre le cap analytique sur le sens de l'humanisme dans sa configuration globale.

¹⁰Idem.

¹¹Idem.

¹²Ibid., p. 21.

¹³ Idem.

Dans le cadre de notre temps, où la mondialisation oblige, l'humanisme renvoie à trois choses essentielles : « *Un décryptage du réel et son sens, un rejet de l'inhumain, et un projet de réalisation de l'humain tendanciellement maximal* »¹⁴ Ce décryptage du réel et son sens, revient à une investigation sur la « *Figure actuelle de l'histoire, marquée par une unidimensionnalisation du monde, de la société et de la pensée* »¹⁵ Ce projet porte sur la mise en berne de l'essence triadique de l'homme (liberté-subjectivité-valeur) et une séquestration de « *De la liberté de l'homme, un refoulement de la moralité et l'enfermement dans un opérationnalisme théorique et pratique* »¹⁶ Dans notre contexte, cette jouissance de la liberté, de la subjectivité voire de l'intersubjectivité semble être étouffée au regard de la montée en puissance des technologies négationnistes qui n'ont pour seul but de s'ériger en une recette à défendre, à recevoir et à incarner par les autres peuples dits non scientifique. C'est la raison pour laquelle cette conception de l'humanisme renvoie au *néant ontologique et au néant d'éthique*. Il s'agit d'une confiscation ontologique qui appelle à la suppression des ontologies pour une ontologie et d'une promotion de l'éthicide. Cette mondialisation suicidaire est phénoménal à travers l'intensification d'une vision monologique et unilatérale par les prêtres et les chapelles du model de civilisation. Nous sommes à l'ère de ce que l'on peut surnommer *toutpermiste et solutionniste* C'est-à-dire dans une configuration où les visions des uns sont mieux à s'y conformer que celles des autres. Ce projet désigne le caractère de musèlement de l'homme dans les biotechnologies et leur quête absolue et incessante de la plus-value marchande au detriment de la réaffirmation de *l'être-valeur*. C'est pourquoi l'auteur s'est donné pour mission de poser les jalons d'un nouvel homme et nouvel humanisme à travers la critique du présent. Cette critique a pour téléologie la re-définition de notre devenir dépouillé de tares idéologiques. L'humanisme devient dans ce sens la *finalité de la philosophie*, dans la mesure où, cette réflexion est « *Ouverte à la transcendance pour assumer à partir d'elle les questions de l'origine et le sens de l'être et l'histoire* »¹⁷ il est question pour l'homme de se démarquer de toutes les entraves ontologiques. Pius Ondoua parle dans ce contexte de l'*éthico-axiologique* c'est-à-dire que l'humanisme est une :

« *Analyse et synthèse des problèmes du sens. Sens de l'être, sens de l'homme, sens de vie, sens du monde, les problèmes de l'essence, l'essence de l'homme et l'essence du réel et son traitement humain. Les problèmes de limitations, l'illimitations, (liés à ceux de l'ouverture sur*

¹⁴ Ibid., p. 27.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

un avenir qui ne devrait être que celui qui permettront les possibilités hominisantes et les problèmes des valeurs et de des fins, compte tenu de la nature éthico-axiologique »¹⁸

Pour asseoir ce plan humaniste, l'auteur use de deux méthodes fondamentales à savoir : *analytique et programmatique*. L'analytique parce qu'elle « *Mettra en lumière les figures du présent, dont les caractéristiques essentielles, sont grosso modo, l'unidimensionnalisation de la pensée et de l'existence ainsi qu'une négation de l'humain* »¹⁹

Programmatique puisqu'elle « *Visera par l'impulsion de la conscience des droits et de des devoirs humains à poser aussi bien la maîtrise du social et du réel dans son ensemble, que la visée d'universel, comme horizon téléologique d'une existence humaine véritable* »²⁰ Naturellement, sur une réflexion aux horizons multiples elle porte sur Une « *Réflexion simultanément ontologique, historique, axiologique et politique, une réflexion qui ne se contente pas seulement de saisir analytiquement, la totalité sociale présente, mais qui vise à penser, prospectivement, l'avenir en le définissant à partir d'une normativité spécifique* »²¹ cette prospection vers l'avenir implique de penser le devenir de l'homme et le devenir de son cadre existentiel, à partir du présent en vue de l'avenir, c'est-à-dire de la création de l'avenir humaniste. Il est question de considérer le présent et ses aléas comme une source d'inspiration qui devrait permettre de réinventer notre *être-au-monde* tout en évitant les erreurs d'hier. Tel est le projet de l'humanisme chez le théoricien de l'onto-axiologie.

Ainsi, le *devenir de l'homme* est une création ou une projection non seulement d'un nouvel humain, mais également l'instauration d'une socialité humanisante et la considération de l'homme comme unité de mesure existentielle. Le *devenir-sujet de l'homme* se présente ainsi comme étant un appel à la responsabilité du sujet humain face à son cadre existentiel car, il se doit de donner un sens raisonnable à sa vie et d'assurer sa survie. Il affirme à cet effet que

« Et Le devenir de l'homme va de pair avec le devenir même de la société : le devenir-sujet de l'homme renvoie à l'autoréflexion, (ou capacité de l'homme d'être conscient de lui-même) d'une part ; il renvoie aussi à l'auto-fondation (ou capacité des hommes, de l'humanité, à fonder le destin humain), d'autre part »²² .

Le devenir est ainsi une prise de conscience par l'homme de sa condition présente, de son projet de réalisation et de l'humanisation de l'homme et son milieu. Penser le devenir de

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 298.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, p. 90.

²² *Ibid.*, p. 328.

l'homme renvoie à cet effet à trois grands axes : « *La conscience des droits et des devoirs humains ; la maîtrise humanisante du réel et la convergence panhumaine et la visée de l'universel, par le dépassement du particularisme et de la limitation* »²³

Dans le premier axe, il est question de comprendre le statut de l'homme valeur et de savoir que la prise en compte de ses droits et devoirs doivent consister à assurer *la libre expression, le libre déploiement et la création diversifiée des nécessaires de subsistances*. Cette prise de conscience a facilité : « *La déclaration universelle de l'homme qui fonde donc cette capacité intellectuelle, de créativité, d'aptitude au sens moral, de capacité de construire et de manipuler des concepts* »²⁴ Dans la mesure où le projet et le souci de cette déclaration est de parvenir à un monde meilleur et continuellement amélioré de l'homme.

Au second axe, il s'agit d'une urgence de prise de l'humain comme unité de mesure, à travers laquelle les thèses négationnistes doivent mesurer leurs productions et leurs orientations. L'homme constitue à cet effet celui vers qui doivent se tendre toute production scientifique et tout projet économiste. « *Révolutionnaire, agissante, géniale, elle (la révolution scientifique et technique) est aussi aveugle, ivre titubante. Il y a donc nécessité d'une conscience révolutionnaire qui puisse domestiquer la science* »²⁵ Il n'est plus question que l'homme soit arrosé par ses productions.

Pour le dernier axe, il est question de dépasser « *La clôture individualiste, pour assurer l'ouverture, la tolérance, la paix au-delà de toute terreur, de toute violence, de tout arraisonnement* »²⁶ Car le sujet humain se déploie en contexte social, il s'agit de l'humanisme fait essentiellement du *pacifisme* et de *cosmopolitisme*, tout étant ouvert à l'idée de la contractualité, il est ici question de la condamnation de la guerre et de faire « *Triompher les intérêts moraux de l'homme, de l'humanité, un triomphe sans médiation de la violence* »²⁷ Sous cet angle, trois choses sont à retenir : toutes les civilisations se valent, non usage de violence dans les rapports entre les individus et la production historique ou contextuel de l'humain : il s'agit de l'homme « *symbiotique* » ouvert au monde certes, mais assume *son être pour soi* et assure son être *pour autrui*. C'est dans cette atmosphère que nous avons reformulé notre thématique : « **Humanisme et devenir de l'homme. Réflexion sur Existence et Valeurs, Tome 1, de Pius Ondoua Olinga** », à travers laquelle, nous questionnons l'être de

²³ *Ibid.*, p. 315.

²⁴ *Ibid.*, p. 316.

²⁵ *Ibid.*, p. 317.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

l'homme dans un monde à moitié pleine des biotechnologies et le culte d'une civilisation univoque. Nous voulons comprendre et cerner l'interrogation plus que lancinante sur l'humanité du cyborg. Qu'est-ce qu'il en est et en sera de sa conscience, sa mémoire, de son savoir de son identité ? Si on venait définitivement à rallier cerveau et disque dur externe, et l'informaticien en charge, sera-t-il accuser de meurtre, s'il s'exerçait à effacer ce programme ? Face à l'humanité *inter-cérébro-net*, quel *homo* aurions-nous désormais, puisse que, l'*homo sapiens* est marquée par sa capacité imaginative, l'usage de la parole, de l'écriture et la communication, par sa conquête de la planète grâce son intelligence suite à l'évolution du cerveau, son adoption de l'agriculture et l'élevage, sa créativité, sa spiritualité, sa culture, l'architecture, l'art, la maîtrise de l'espaces urbains et ruraux et son élaboration des institutions étatiques ? Mieux, on veut savoir si l'on tend vers une bipolarisation de l'*homo sapiens* ou vers l'extinction définitive. Nous le disons par ce que nos « Réactions spontanées, nos émotions, notre capacité d'anticipation ne peuvent être perçues comme des phénomènes programmables. L'homme est homme en fonction des circonstances, des événements, des lieux et du temps »²⁸

Pour mener à bien ce travail, nous avons opté la méthode analytico-prospective, analytique parce qu'il s'agit de comprendre les enjeux ou l'impact de la mondialisation vis-à-vis de l'homme. Il sera question de déceler à travers l'analyse les idéologies négationnistes de l'homme, leur *modus operandi* et le statut que l'homme devrait avoir. A travers la prospection, nous allons voir l'urgence de façonner un nouveau futur. Loin d'un futurisme irréalisable, il sera question d'envisager un futur sans risque ni peur, grâce à la mise en marche de *l'éthique de la responsabilité* et une politique *sybiotique*, *panhumaniste* et un appel à la *technosapiens*.

Ainsi, ce travail sera structuré en trois grandes parties, comportant chacune trois chapitres.

La première partie, intitulée « humanisme et perspective ontologique –métaphysique de l'humain chez Pius Ondoua Olinga : état de la question et archéologie » nous promènera d'une part dans la perception de l'homme et de l'humanisme chez Pius Ondoua et d'une autre part, elle nous permettra de comprendre les crises humanistes auxquelles le monde fait face, afin d'en envisager les projections pour le devenir meilleur de l'homme. C'est pourquoi, nous analyserons les théories de paix que propose Pius Ondoua, *la symbionomie*, *le pan-humanisme*, *le pacte d'avenir commun* et *la technosapiens* pour marquer l'issue favorable

²⁸ Houssenatou Nzie, « Du mécanisme biologique de la pensée : une analyse de la pensée de Jean-Pierre Changeux » in « la connaissance de l'homme », sous la direction de Issoufou soulé mouchili, Paris, L'Harmattan, 2023. p. 37.

Dans la deuxième partie intitulée « Les errements métaphysiques de l'humain chez Pius Ondoua et son culte de l'imperfectivité de l'homme » il sera question ici, de nuancer les propos de notre auteur en montrant quelques manquements récupérés par les biotechnologies. Il s'agira de revenir sur les non-dits et les oubliettes du disciple de francfort en analysant sous un autre angle la conception que l'auteur s'est fait des biotechnologies.

Dans la troisième partie « Pour une reconsidération de l'ontologie de l'être valeur et une réouverture vers le nouvel humanisme » Les analyses ici, porteront sur la pertinence de la vision de l'auteur face aux vicissitudes actuelles. Il sera question pour nous de revenir sur la plus-value de la pensée de l'auteur, pour montrer comment son triadisme de l'homme liberté-raison-historiciste doit être réaffirmée et réappropriée en cette ère de la mondialisation.

**PREMIERE PARTIE : HUMANISME ET PERSPECTIVES
ONTOLOGIQUE ET METAPHYSIQUE DE L'HUMAIN CHEZ
PIUS ONDOUA OLINGA : ETAT DE LA QUESTION ET
ARCHEOLOGIE**

INTRODUCTION PARTIELLE

L'humanité actuelle traverse une période animée par une multiple crise de valeurs et leurs perceptions. Pius Ondoua s'efforce dans un tel contexte, à ressortir et à condamner tout ce qui peut constituer un moyen de musèlement de l'homme. Si la conjoncture de son temps est essoufflée par la montée en puissance des technologies, l'analyse du philosophe camerounais s'inscrit dans une logique de rejet et de projet. Rejet d'un *néant ontologique* ou d'un *néant d'éthique* visible dans l'idéologie technoscientifique. Pour cette idéologie, l'homme n'est porteur d'aucune nature qui se veut être stable, par conséquent il peut et doit se départir de ses imperfections issues de la sélection naturelle. A cet effet, les partisans de ce nouvel humanisme peuvent se permettre de toutes manipulations génétiques possibles, tant qu'elles peuvent octroyer à l'homme, l'économie, la puissance et l'efficacité, tout en excluant la valeur de l'espèce humaine. Sans être un réactionnaire techno-pessimiste, ni un bio-conservateur extrémiste, l'auteur de *l'Existence et Valeurs* s'active à mettre en exergue son sens philosophique ou humaniste. Il est question de mener un projet qui à travers la philosophie, redonne à l'homme son statut de *l'être valeur*. C'est-à-dire de considérer ce dernier, comme unité de mesure à toutes les productions technoscientifiques.

Par problématique de l'humaine et sa thèse ontologico-métaphysique, cette partie vise, à la lumière de l'analyse philosophique de notre auteur, à comprendre l'homme à partir de son statut ontologique. Elle s'inscrit dans une volonté analytico-prospective. Car il s'agit d'examiner les idéologies négationnistes qui assujetties l'homme et son cadre existentiel, afin de fixer un projet d'humanisation de ce dernier. Dans cette vision réformatrice, le premier chapitre de cette partie dévoile les appréhensions de l'homme ou de l'humain chez le philosophe humaniste. Par la suite, il importera de questionner la logique et l'esprit qui jonchent les anti-ontologistes de l'homme et la place qu'ils entendent occuper dans la vie de cet être valeur. Ce deuxième chapitre a pour intention de critiquer la chute de l'homme, en cours dans l'histoire. Cette critique nous permettra d'envisager un notre type d'homme à venir et son nouvel cadre de déploiement. Le dernier chapitre de cette partie promeut une ré-humanisation de l'homme. Cette hominisation-de-l'être vivifie le panhumanisme et la symbionomie. L'homme symbiotique pensera désormais sa nouvelle existence, celle qui n'est plus entachée et teintée du subjectivisme, de l'individualisme, de la violence, de l'avoir et même du pouvoir. Il s'agira de

repenser une cohabitation harmonieuse ayant pour finalité la promotion d'une ontologie de l'être valeur.

CHAPITRE I : LA NATURE HUMAINE ET LA THEORIE HUMANISTE CHEZ PIUS ONDOUA

I. ESSENCE ET SENS DE L'HOMME CHEZ PIUS ONDOUA

I.1 De l'odyssée de l'homme : controverse

L'homme a effectué une véritable et incroyable trajectoire qui présente plusieurs soubresauts et énigmes pour les hommes de science. La charge conceptuelle conférée à l'odyssée de l'homme est celle de l'évolution de ce dernier ou de l'humanité dans sa totalité de son être archaïque à son être moderne. Inséré dans l'espace-temps, l'homme ne cesse de se subjuguier et de s'interroger au sujet de son origine. Si sa trajectoire implique celle de l'univers et celle de la vie, l'homme ne reste pas indifférent face aux interrogations de savoir : D'où vient-il ? Pourquoi est-il dans le monde plutôt qu'ailleurs ? Qu'est-ce que la vie ? Quel sens doit-il s'auto conféré ? D'ailleurs, ces questionnements n'ont-ils pas occupé une place importante dans les philosophies de Kant et de Leibniz ?

Il ne s'agit pas seulement de constater (selon la vision de Pius Ondoua), au niveau du vivant qu'il y a une pluralité d'espèces au milieu desquels se situe l'homme. Il ne s'agit non plus de trouver de mécanisme pour s'appropriier la nature, loin s'en faut, il est d'avantage question de saisir l'homme dans sa spécificité à la fois réflexive et identitaire. Cette réflexivité implique chez *l'homo sapiens*, une analyse de son origine ou encore de sa contexture.

En effet, lorsque Pius Ondoua Olinga examine la question du parcours de l'homme, le projet est celui de comprendre et d'analyser : *L'« évolution de l'humanité, des formes archaïques initiales d'hommes préhistoriques à la figure de l'homme moderne, l'homme actuel, de l'homme « accompli » que nous sommes, que nous connaissons et qui constitue un aboutissement historique »*²⁹ Il faut noter que cette trajectoire depuis son instant initial appelle à la cosmogénèse, à la biogénèse (naissance de la vie) et à l'anthropogénèse en elle-même, c'est-à-dire la naissance de l'homme. Cela voudrait dire que, pour le philosophe Pius Ondoua,

²⁹ Pius Ondoua, *Trajectoire vers l'homme-Dieu, Quelle ontologie de l'homme au post-homme*, Paris, L'harmattan, 2020. p. 1.

comprendre l'origine nécessite avant tout, un examen du cadre d'émergence de l'homme, de la possibilité de sa subsistance, avant d'en arriver à son être en tant qu'homme.

Si la problématique de l'instant zéro ne fait l'objet des analyses scientifiques que tout récemment, la métaphysique et la religion lui ont toujours accordé une attention particulière. Sans nous soucier de la pertinence de leur discours, chacune d'elle donne en fonction de son paradigme, le regard qu'elle porte sur la question du commencement. Si la science relève le doute et les incohérences qui planent dans les hypothèses émises par ces deux visions, métaphysique et religieuse, elle ne résout pas aussi à son tour, définitivement le problème. La théorie du *Bigbang* qui est considérée comme discours objectif sur l'origine de l'univers ne manque pas d'essuyer de nombreuses critiques et de controverses.

En fait, dans la conception métaphysico-religieuse de l'instant zéro de notre univers, deux grandes théories sont à remarquer : La première est celle qui confère à l'univers un élément déclencheur et source de tout ce qui se superposent dans notre monde. L'argumentaire mobilisé par les adeptes de cette théorie est celui d'une *fin et d'une finalité inhérentes* à l'évolution du cosmos et de l'homo sapiens. Sous cet angle, les notions de causalité, de finalité et de téléonomie s'entremêlent pour justifier le principe du premier moteur³⁰ qui serait à l'origine du monde. Cette *cause non causée* chère au philosophe Aristote s'illustre dans sa théorie de quatre causes (cause matérielle, cause formelle, cause efficiente et cause finale)³¹ qui sont selon lui, les conditions nécessaires pour qu'une chose vienne à l'existence. Cette théorie aristotélicienne sera reprise dans la philosophie kantienne, notamment dans sa *Critique de la faculté de juger* et de Pierre Teilhard de Chardin dans son *Phénomène Humain* et de Thomas d'Aquin.

La deuxième théorie est celle religieuse. Elle octroie à Dieu le point de commencement de la nature, de la vie et de l'homme, à travers ce que les partisans appellent *injonction divine*. *Le Fiat lux (que la lumière soit)* et le *Fiat mundus (que le monde soit)*, seraient les injonctions que le grand architecte de l'univers aurait utilisé pour donner corps au monde et ses constituants.

³⁰ Aristote, *métaphysique livre II*, tome premier, Paris, libraire-éditeur, 1840.

³¹ **La cause matérielle** renvoie à la matière dont une a été faite, **la cause formelle** est le modèle inspirant de la chose, **cause efficiente** est ce qui est au fondement de changement ou mouvement qu'effectue la chose **et la cause finale** ce vers quoi tend la chose.

Pius Ondoua relèvera les ambiguïtés dont recèle une telle affirmation : Elle ne nous donne pas la position de Dieu par rapport au temps et à l'espace, « *mais l'absence de toute puissance de Dieu une fois qu'il est inséré dans le temps et l'espace* »³².

Face à la Christo-genèse³³ (développée par Teilhard de Chardin), du monde et de l'homme, les explications scientifiques, nous dit Pius Ondoua, opposent la théorie du Bigbang³⁴. Elle rallie l'odyssée de l'univers et de la vie à celle de l'homme. En claire, le Bigbang donne à l'instant zéro une origine explosive. Dit autrement, pour cette théorie l'homme émerge d'un déferlement des particules dont le début fut dense, chaud et minuscule. Pour le physicien Etienne Klein par exemple : Le bigbang « *Désigne l'apparition simultanée de l'espace, du temps, de la matière et de l'énergie. Il renvoie à l'idée selon laquelle l'univers est né d'un point géométrique de volume nul et densité infinie : la singularité initiale* »³⁵ Nous notons que, le Bigbang justifie grâce à sa théorie de la *singularité initiale* la logique d'une émergence de l'univers et de l'homme hors de l'espace et du temps. Ce mythe de l'origine semble d'après le penseur camerounais nous plonger dans un autre mystère. Car il ne livre pas de manière claire et précise la nature de cet élément générateur de la vie et partant de tous les possibles qui entourent l'homme. Pius Ondoua le dit en ces termes :

« *Le Big Bang lui-même ne manque pas de susciter des nouvelles interrogations : et si le Big Bang n'était pas l'origine ultime, le terminus a quo absolu ; s'il n'était qu'une simple hypothèse scientifique ou alors herméneutique parmi d'autres pour expliquer l'univers primordial ? A supposer qu'il n'ait donc été qu'une étape de l'évolution cosmologique, qu'une simple transition à partir d'états cosmologiques différents, de pro-univers, qui lui auraient été antérieurs, et qui existeraient de toute éternité* »³⁶

Cette complexité face à l'origine de l'homme nous laisse percevoir tout un lot de controverses (autour de la pertinence ou non du bigbang). Dans ce sens, la certitude est peut-être bien élaborée sur le lieu, sur la sortie de l'homme dans un coin de l'univers, mais la question de : *Et avant ?* est sans cesse rebondissant et ne manque pas de tarauder l'esprit de l'homme en quête de son essence, de sa vie et de l'univers dans lequel il se trouve coincer. Pour Jean-Jacques Hublin :

³² *Ibid.* p. 11.

³³ Vision d'une genèse du monde ou de l'homme à partir du Christ.

³⁴ Renvoie à l'idée selon laquelle l'univers est né d'un point géométrique de volume nul et de densité infinie : la singularité initiale selon Etienne Klein.

³⁵ Etienne Klein, Pour la science. Hors-série. N°97. *Et si le Big-Bang n'avait pas existé ?* Novembre-Décembre, 2017, p. 17.

³⁶ *Ibid.* p. 8.

« Nous essayons de reconstituer un arbre très complexe, mais nous n'avons en main que quelques branches. Tout un pan de la préhistoire récente nous échappe. On a bien un scénario sur la sortie d'Afrique des hommes modernes il y a 100 000 ans, mais (...) On a très peu d'éléments. Pour certains il est apparu en Afrique de l'Est ou du Sud avant de remonter ensuite vers la mer rouge. Je pense plutôt, ajoute-t-il qu'une lente évolution sur le plan anatomique, comportemental et cérébral s'est passée à l'échelle de l'ensemble du continent africain avec échange sur de longues distances, jusqu'à l'émergence du premier homme que l'on veut appeler « moderne » il y a 200 000 ans »³⁷.

Cet extrait de Hublin nous révèle un autre aspect de la constitution de l'homme visible chez Ondoua Pius. Pour le philosophe camerounais l'incertitude qui plane sur l'origine nous livre une certitude que toute étude de l'homme devrait prendre en considération : celle du *principe anthropique* qui fait de l'humanité une connivence avec l'univers dans lequel l'homme évolue. Il est question de comprendre qu'au-delà de l'énigme de l'origine, nous devons plutôt élucider l'émergence ou l'évolution de l'être humain à partir du cosmos. Dans ce cas la théorie de *l'humanisation du cosmos* se démarque de celle de *la complexité du premier instant*, donnant ainsi le droit à la pré-valorisation de l'idée d'un modelage ou d'une transformation du cosmos par l'homme. L'homme imprimera sa marque, son sens défini, son orientation sur un univers dont le caractère plastique est avéré. C'est de l'hominisation de l'humain qu'il faudrait désormais partir pour tout discours sur l'odyssée de ce dernier. Il faudrait pourtant partir affirme Pius Ondoua de :

« L'hominisation pour ce qui est de notre examen de l'humain, dans une perspective évolutionniste, qui dérive de l'idée d'évolution biologique des espèces par la sélection naturelle novatrice pour une grande part. Dans ce contexte donc, l'hominisation renvoie à la genèse de l'être humain, dans des conditions déterminées. Ces conditions sont ici résumées dans le principe anthropique »³⁸.

Nous notons à l'issue de ce fragment que face à la reconstitution incertaine du film du point de départ de l'homme, contre les argumentaires plus ou moins sujet à caution, le penseur camerounais intensifie d'avantage le contenu de son hominisation du cosmos. Pour lui, l'apparition de l'homme n'a eu lieu qu'au cours de l'histoire. Comprendre son origine revient à cet effet à saisir l'ensemble de transformations à la fois environnemental, culturel, anthropologique et biologique ayant marqué son évolution. Il ajoute à cet effet :

« Dans la constitution génétique (de l'homme), il y a inséparabilité du génos (origine, naissance) et phénos (le paraître, les caractéristiques somatiques), inséparabilité du générique et de la génétique, du générateur simultanément

³⁷ Jean-Jacques, *La recherche*, Hors-série. N°17. Mars-Avril 2016. p. 9.

³⁸ *Ibid.*, p. 17.

régénérateur d'une part, et de l'individualité singulière dans la spécificité d'un environnement d'autre part »³⁹.

On parle dans ce cas du *phénomène de la coévolution*. L'idée véhiculée est celle d'un homme issu de la *sélection naturelle*. C'est-à-dire interaction entre milieu et l'élément du milieu ou l'être du milieu. Depuis le temps moderne, la sélection naturelle est substituée par la sélection artificielle. Autrement dit, le phénomène humain est étroitement lié à nos inventions techniques et culturelle d'une part et notre biologie, notre physiologie et nos capacités cognitives d'une autre part. Malgré l'absence d'une réponse définitive, cela n'éteint en rien la plus-value de la question du parcours de l'homme.

Ceci étant, nous comprenons que la question de la trajectoire de l'homme est entachée des controverses, mais cette incertitude permet selon Pius Ondoua de repenser à sa manière une forme de l'essence de l'homme à travers son *principe anthropique*. L'objectif n'est plus de ressortir les liens ontologico-causales entre les phénomènes qui peuvent justifier ou pas la naissance de l'homme, il est question de mettre en exergue une loi qui justifie l'apparition de l'homme au cours de temps. Il s'agit de comprendre au sens de Teilhard de Chardin :

« La pré-vie c'est-à-dire la terre juvénile ; la vie, notamment son apparition et son expansion, on parle de la terre-mère ; la pensée ou encore la terre-moderne manquant la noosphère ou naissance de la pensée et enfin la survie, la terre finale justifiant l'issue collective »⁴⁰.

C'est pourquoi, reprenant Karl Marx dans son appréhension de l'essence de l'homme, Pius Ondoua affirme : *« L'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé ; dans la réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux »⁴¹* Une fois que la controverse de l'odyssée de l'homme est campée, il revient au philosophe camerounais de nous élucider le sens ontologique de cet homme. On veut savoir ce qui fait l'humanité de cet homme dont l'essence est largement controversée.

1.2. Le triadisme ontologique de l'homme

La métaphysique et l'ontologie traditionnelle ont eu une perception restreinte à la fois du réel et de l'être. Cette perception a structuré une nature limitée et définitive de l'être. Cette ontologie face à la montée en puissance des technologies s'est évaporée. Saisit de l'affaire, Pius

³⁹ Pius Ondoua, *Existence et Valeurs tome I L'urgence de la philosophie*, Paris, L'harmattan, 2009. p. 51.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁴¹ *Ibid.*, p. 51.

Ondoua aura pour ambition de réarmer l'homme des capacités nécessaires pouvant lui permettre de tenir face à l'attentat ontologique programmé dans les technosciences. Contre l'homme sans nature, le penseur camerounais va réaffirmer le substrat triadique de l'homme.

En effet, l'homme selon Ondoua Pius, s'apparente à la perception qu'André Lalande en fait de ce dernier, c'est-à-dire : « *Un ensemble de caractères communs à tous les hommes, y compris la vie, l'animalité* »⁴² Pius Ondoua Olinga en dégage de là l'identité permanente de l'homme comme élément fondamental du genre humain vis-à-vis des autres espèces. Ce caractère du genre humain est perçu sous deux angles : angle phénoménologique qui renvoie à l'homme vue de l'extérieure et l'angle *normatif et axiologique*. Le second donne le droit à l'homme de développer son humanité. Cela montre clairement que « *l'homme est un ensemble de fortuites inéluctables, s'actualisant dans le cadre d'un processus progressif en contexte social* »⁴³ nous comprenons à travers ce fragment, une interconnexion du biologique et du social dans la saisie de l'homme chez Pius Ondoua. C'est dans cette même veine qu'il structura son triadisme ontologique, afin de livrer son appréhension de la nature de l'homme. L'homme selon Ondoua Pius est un être à la fois **liberté-raison-historiciste**.

En tant que **liberté**, l'homme est sujet transcendant, indéterminé et auto-affirmatif. Autrement dit, la liberté selon Pius Ondoua est un surpassement de soi et un dépassement de tout déterminisme tant naturel, religieux, politique, conceptuel voire économique. C'est un acte anti-universalisme, contre l'unidimensionnalisation de la perception de l'homme. L'homme libre au sens de Ondoua Pius est un être *pour soi*, et non pour autrui. C'est pourquoi l'homme dans cet aspect est appelé à devenir :

« *Ce qu'il est, et étant ce qu'il est devenu, il se crée, se réalise, en créant et en réalisant, plus ou moins les conditions mêmes de son déploiement. C'est dire qu'il est loin d'être un donné simplement figé, déjà là. S'il se pose et s'expose, c'est en s'opposant au réel, à la nature, à la société, et en les modifiant de manière à réaliser sa propre essence* »⁴⁴.

L'essence de l'homme devient, dans ce cas, l'ensemble de ses rapports sociaux, comme l'avait pensé Karl Marx. Cette liberté dont il incarne doit le porter et le propulser vers un monde ouvert, pluridimensionnel ou multidimensionnel, afin de lui permet de réaliser son interminable être. C'est un être sans terminus, un être sans fin-défini, c'est-à-dire jamais fini, toujours en train de tendre vers son devenir meilleur. Ceci nous permet de comprendre que l'homme est un

⁴² André Lalande. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris. PUF. 1968. p. 424.

⁴³ *Ibid.*, p. 328.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 20.

être aléatoire et un vulnérable, dans la mesure où il n'est embrigadé dans une logique univoque. Certes il est renfermé dans un corps, mais il est libéré : « *Dans ce sens qu'il est transcendance, indétermination, auto-détermination transcendant la détermination initiale* »⁴⁵ Cette liberté est phénoménologique et se perçoit dans l'action intentionnelle de l'homme. C'est dire qu'elle est au sens Husserlien, le propre de l'homme. Car cette liberté permet à l'homme de s'opposer et de s'imposer face à toute forme de contrainte. Cet homme est au sens Sartrien et nietzschéen sujet issu du néant et en quête de la *volonté de puissance*. Définissant l'homme, Jean-Paul Sartre affirme : « *Il n'y a point de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est libéré* »⁴⁶ C'est la raison pour laquelle dans sa trajectoire vers l'homme-Dieu, le philosophe Pius Ondoua estime que cette liberté est une arme redoutable qui permet de briser tous les carcans technoscientifiques et leur logique totalisante et éternitaire. A travers cette ontologie de l'indétermination, l'être humain répond à l'interrogation de **Quelle humanité voulons-nous être ?** s'opposant ainsi à l'humanité préfabriquée par les idéologies. L'homme est donc selon Pius Ondoua : « *Une transcendance, dynamique d'émergence de l'être, c'est-à-dire une dynamique ontique* »⁴⁷

Outre son statut de l'être pour la liberté, l'homme est aussi caractérisé par la raison, mieux il est doué de raison. Cette nature de *l'homme-raison* est aussi triadique, c'est-à-dire à la fois **attitude**, **méthode** et **idéal**. Sous son aspect **idéal**, la raison humaine renvoie à la norme ou à la normativité, elle revient « *A ce que l'individu doit être (avec reconnaissance implicite de l'inadéquation de ce qu'il est avec ce qui doit être, notamment lorsque triomphent les passions)* »⁴⁸ Il est question d'une constatation par l'homme de sa situation, de son statut au monde et sa propre prise en charge. Dans ce cadre, la raison peut renvoyer à la rationalité c'est-à-dire à un « *conformisme aux principes et aux normes de la raison* »⁴⁹ Par son attribut **méthode**, la raison devient une règle pour l'esprit au sens cartésien. Il s'agit d'une canalisation « *De la pensée vers la connaissance vraie, certaine, et vers l'action juste* »⁵⁰ sans que cette vérité ne soit Vérité ou vérité absolue.

Sous l'angle **attitude**, l'homme est sujet apte d'analyser, de décrypter et de comprendre son vécu, d'envisager les modalités d'éjection de tout ce qui pourra entacher l'existence. Elle

⁴⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁶ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970. p. 5.

⁴⁷ *Ibid.* p. 49.

⁴⁸ *Ibid.* p. 59.

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Idem.*

est pour cela « *Une manière, pour l'homme, de penser sa situation humaine, son rapport au réel, à son histoire, passée ou à venir* »⁵¹ En conclusion, Pius Ondoua, parlant de la raison de l'homme dira que « *Nous définissons en philosophie l'homme comme (...) raison (...). La raison est simultanément technique, principe, ou mieux ensemble de principes, valeur* »⁵² Cette vision de l'homme comme raison a été déjà vu par Emmanuel Kant quand il invitait l'homme à « *Oser se servir de son entendement* »⁵³, afin de sortir de sa minorité obscurantiste pour la lumière de la raison. Il faut noter que cette appréhension de la raison ne renvoie pas une absolutisation du sens uniquement rationnel de l'homme. Car loin d'être : « *Refoulement et occultation programmatique de l'irrationnel, est essentiellement, **dialogue avec l'irrationnel*** »⁵⁴ Cette raison ouverte et dialoguant doit d'après Edgar Morin : « *Reconnaître l'a-rationnel. Car on ne pouvait se borner au diptyque de la rationnel-irrationnel. Il faut ajouter l'ar-rationnel : l'être et l'existence ne sont ni absurdes, ni rationnel ; ils sont. Elle peut et doit reconnaître également le sur-rationnel* »⁵⁵ l'homme doué de raison ne saurait être enfermé face aux éléments inconscients dont l'existence a été prouvée par Sigmund Freud. Cette caractéristique de l'homme doit lui permettre, selon Pius Ondoua, de ne pas être un absolu de raison au sens dogmatique du terme. Elle doit assumer la transcendance qu'incarne l'homme. Cet homme libre et rationnel se déploie dans un cadre spatial bien précis. Il est dans ce cas un être pour un milieu, pour la société par conséquent historique.

Au-delà de la liberté et de la raison, l'homme est également un être historial, un être qui subit l'impact de la société et qui impacte la société. Loin d'être un sujet substantialisé, l'homme se définit par son ancrage dans la société. C'est pourquoi Aristote parlait à son époque de l'« *Animal politique* » pour désigner la sociabilité et la socialité de l'homme. Cette appréhension de l'homme est perçue par Heidegger dans son *Etre et Temps* comme une *historialisation*. Pour Pius Ondoua, il s'agit d'un « *Sujet humain histoire : ses prédicats liberté et raison se déploient dans l'histoire, dans l'expérience de la socialité* »⁵⁶ Cette ontologie nous a permis de percevoir le caractère d'homme-valeur dont le sujet humain incarne. Comment se structure l'absolu de valeur chez Pius Ondoua ? Pourquoi l'homme se présenterait-il comme tel ?

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Idem.*

⁵³ Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les lumières ?* 1784, Réédition de 1991, Flammarion, p 43.

⁵⁴ *Ibid.* p. 64.

⁵⁵ Edgar Morin, *La méthode Tome III, La connaissance de la connaissance.* p. 67.

⁵⁶ *Idem.*

I.3. De l'homme comme absolu de valeur

L'homme est un être de valeur et attributaire de valeurs par ce qu'il est l'espèce qui a réussi à s'imposer au milieu des autres espèces en tant que maître organisateur et structurel de la vie, du vécu et de l'avenir. Le poser comme tel, selon le penseur camerounais, c'est l'extraire au milieu de l'absolu de l'avoir et l'absolu du pouvoir. Ces absolus s'entremêlent dans les idéologies de domination à savoir : l'idéologie technocratique et celle positiviste. Elles sont porteuses de plusieurs dérives (Elles sont animées par une vision unidimensionnelle du réel et par une accumulation illimitée de l'avoir et du pouvoir), qui méritent la réaffirmation de l'homme en tant qu'absolu de valeur. Cette quête incessante du bien-être pseudo-universel asservit l'homme en ce sens qu'elle ne permet pas à ce dernier de se positionner comme valeur, mais simplement comme moyen. C'est pourquoi le promoteur de la valeur de l'homme estime que poser

« L'homme comme absolu, c'est choisir l'homme, entre plusieurs autres absolus : dans la civilisation technocratique positiviste, peuvent être considérées comme absolus l'avoir, devenu mesure de l'homme, mesure de l'être (avec les conséquences et les dérives que l'on connaît et notamment la dérive de l'unidimensionnalité), le pouvoir, par lequel l'individu pense exprimer la pleine réalisation de son être »⁵⁷.

De même, l'homme posé comme absolu de valeur est un sujet pris comme l'unité sémiotique sur laquelle devraient se mesurer et se lire toutes les productions. Car la personne humaine est le référentiel du tout parce qu'il est affectataire de sens aux réalités qui émergent sans lui. C'est la prise en compte de l'homme et de son statut ontologique dans l'élaboration des projets tant scientifique, politique qu'économiste. L'homme n'est plus *arraisonné* et démesuré par ses propres productions. Il s'agit de « *Réaffirmer l'essence de l'humaine à créer et à recréer en hominisant* »⁵⁸ Dit autrement, l'homme est le point de départ et d'aboutissement vers lesquels l'hyper-technologisme et autres formes d'idéologies doivent tendre. En qualité de l'homme valeur ou absolu de valeur, l'homme ne devrait pas se voir arroser par ses propres productions. Dans la mesure où ce statut lui permet d'avoir une pression de connaître et de maîtriser le réel d'une part ; et d'une autre part, il lui donne le droit d'exprimer son individualité comme sujet conscient et son intersubjectivité en tant qu'être avec les autres. Cette intersubjectivité ne traduit pas la dissolution de *l'homme valeur* dans le tout, elle « *Renvoie au devoir de reconquête de soi, au-delà de tout-autodissolution ou de toute aliénation, et aussi à*

⁵⁷ *Ibid.* p. 157.

⁵⁸ *Idem.*

*l'obligation de liberté pour réaliser la destination même de l'homme comme appel à la perfection de son être »*⁵⁹ A travers ce fragment de texte d'*Existence et valeurs*, nous saisissons la réalisation de *l'être valeur* non comme conformisme à un programme, mais comme destination, c'est-à-dire autodétermination et quête de la perfectibilité. Dans ce sens, *l'homme valeur* se présenterait comme un être ailleurs et sans qu'il ne soit un ailleurs qui demeure, mais celui qui se projette perpétuellement.

Comment mêler cette quête de l'authenticité avec le souci pour *l'homme valeur* de maîtriser le réel, si ce n'est par la dialectique de *transfiguration et de l'unification de l'individuel et l'universel*. Nous pouvons ici évoquer l'une des maximes kantienne : « *Agis de telle sorte que tu peux vouloir en même qu'elle (ton action) devienne une loi universelle* »⁶⁰ Dans ce cadre, nous dit, l'ontologue « *L'homme n'a pas le choix d'être libre ou de ne pas être libre* »⁶¹ Au-delà de son surgissement et de son irruption fortuite dans le monde, il est liberté et se libère en ce qu'il surpasse le fixisme biologique, sans toutefois le nier : il est question de la dialectique de la rupture et de continuation. A cet effet il a le devoir de vivre et de se propulser vers le devenir.

L'homme valeur est un sujet qui n'est pas englouti dans une destinée fixiste, où il ne fait que suivre sa vie, loin s'en sans faut, *l'homme valeur* est un sujet qui est appelé « *A se faire et à se refaire, ne réalisant qu'imparfaitement sa double soif d'absolu et de perfection* »⁶² *se faire et se refaire* expriment le caractère non statique de l'homme ; la *réalisation imparfaite* renvoie au désir de perfectionnement. Pour réaliser et concrétiser cet homme *absolu de valeur*, celui-ci doit se munir d'un certain nombre de droits fondamentaux qui lui sont octroyés par son statut de l'être transcendant : droit à la vie et à l'avenir, droit au développement de ses potentialités et le droit au sens et à la pratique et historique. Son *droit à la vie et à l'avenir* revient à la préservation des potentialités biologiques dont disposent l'homme et qui lui permettent, lorsqu'elles sont activées, de briser tout obstacle ontologique. Le droit au développement de ses potentialités consiste à soumettre ses capacités créatrices, inventives, anticipatives aux épreuves de l'intersubjectivité, l'altérité ou la socialité, afin d'outiller les potentialités à la connaissance et maîtrise du réel. Car : « *La spécificité de l'homme note Axel Kahn, est bien évidemment l'ensemble de ses capacités intellectuelles, sa créativité, son*

⁵⁹ *Ibid.* p. 335.

⁶⁰ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique de mœurs*. Editions victor Delbos. Delagrave. 1973. p. 36.

⁶¹ *Ibid.* p.336.

⁶² *Idem.*

aptitude au sens moral, sa capacité de construire et de manipuler des concepts »⁶³. Le dernier renvoie à la production non aliénée par l'homme, à sa participation à la gestion de la cité et à la réaffirmation du statut transcendantal de l'homme.

Cette volonté de redonner à l'humain tout son statut ontologique de l'être valeur c'est-à-dire être libre, raisonnant et historiciste a occasionné dans l'histoire de la philosophie l'avènement d'un système restaurateur de la nature indépendante de l'homme appelé mouvement humaniste.

Qu'est-ce que l'humanisme ? et Quelle perception le philosophe Pius Ondoua en fait-il de ce mouvement ?

II. L'APPREHENSION DE L'HUMANISME CHEZ PIUS ONDOUA

II-1 Humanisme comme réalité ontologico-axiologique de l'homme

La période de la renaissance est celle à laquelle l'humanisme révolutionnaire est rattaché. Mais avant cette période, il y a eu une pensée pré-humaniste présente dans les courants tels que : l'épicurisme et le stoïcisme. Cette ère est marquée par une dialectique de rejet et de l'affirmation. Rejet de la conception chrétienne du monde et affirmation ou exhortation d'un retour aux antiquités gréco-latines. Ce retour ne traduisait aucunement une régression de l'esprit philosophique, bien au contraire, il justifiait le souci qu'a l'homme d'avoir une autonomie de l'esprit, de penser par soi et pour soi, non par procuration de la foi. C'est pourquoi André Lalande montre que cet

*« Humanisme n'est pas que l'homme qui connaît les antiques et s'en inspire ; il est celui qui est tellement fasciné par leur prestige qu'il copie, les imite, les répète, adopte leurs modèles et leurs modes, leurs exemples et leurs dieux, leur esprit et leur langue. Un pareil mouvement poussé à ses extrémités logiques ne tendait à rien qu'à supprimer le phénomène chrétien »*⁶⁴.

Avec André Lalande, nous notons que l'humanisme de la renaissance est un chamboulement qu'a connu le monde, à partir duquel l'art, la technique, la science, la politique ont tourné le dos aux canons prescrits par l'église au profit de la vision faite par l'homme lui-même. Ce mouvement du XVI^e siècle marquait ainsi un tournant décisif dans l'histoire de l'humanité.

⁶³ Axel Kahn, *Et l'homme dans tout ça ? Plaidoyer pour un humanisme moderne*. Nil Editions. 2000. pp. 12-13.

⁶⁴ *Ibid.* p. 421.

Au sens du défenseur de l'urgence de la philosophie, l'humanisme est l'« Urgence de réaffirmation de l'homme comme but et simultanément acteur principal de l'évolution historique. Réaffirmation de l'homme, prévention d'une évolution catastrophique propre à modifier de fond en comble le statut ontologique »⁶⁵ Autrement dit, l'humanisme a pour pilier fondamental l'homme. Ce qui laisse dans l'appréhension de l'humanisme chez le pan-humaniste, percevoir un anthropocentrisme existentiel qui permet à l'homme de mener une réflexion spatio-temporelle sur lui-même. Il est question d'une réflexion qui n'est pas coupée de la réalité sociale dans laquelle le sujet se meut, mais une analyse et une prise en charge des problèmes de son temps par la pensée. On parle avec le dialecticien, de la dialectique virtualité et réalité. Dans cette dialectique, il s'agit de fixer le perfectionnement de l'homme comme possible et comme but à atteindre. Car à travers son statut axiologique, l'homme est appelé à être une fin. Cette fin n'est pas achèvement, mais but non fini à atteindre. Loin d'être une substantialisation de l'homme au sens platonicien, il s'agit selon l'auteur de *L'Existence et Valeurs* d'un : « Décryptage du réel et son sens, un rejet inhumain, et projet de réalisation de l'humain de manière tendanciellement maximale »⁶⁶. Ce décryptage n'est pas exclusivement une vue phénoménologique, il est surtout une analyse de l'essence de l'homme et les conditions de sa réalisation. Une réalisation asphyxiée par une l'unidimensionnalisation (selon Hebert Marcuse) du monde, de la société et de la pensée, dont l'on se doit de libérer. Si le monde est celui de l'homme y compris la société et la pensée, l'esprit humaniste selon Ondoua Pius devient la : « *Position de l'homme, de l'être humain, comme centre des intérêts tant de la connaissance que de l'action* »⁶⁷. L'auteur ne manque pas de souligner l'ambivalence du concept *centre* : en tant que centrifuge, l'humanisme a pour point de départ l'homme et comme centripète, il revient vers l'homme. Autrement dit, l'humanisme est une réflexion à la fois *rejet et projet*.

Le projet parce qu'elle « *rejette un présent aux limites multiples* »⁶⁸, c'est-à-dire que dans son souci de réaffirmation de l'homo axiologique, l'humanisme ressort les éléments muselant, de l'homme dans le but d'une dépollution du vécu. Projet car elle « *projette qui manifesterait la transcendance véritable du sujet humain, de l'esprit humain* »⁶⁹. Il s'agit d'une

⁶⁵ *Ibid.* p. 29.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 298.

⁶⁹ *Idem.*

restauration de valeurs de l'homme qui est prise en otage par les idéologies humanicidaires ou les partisans de l'antivaleurs. (Idéologie technocratique, capitaliste, néolibérale.)

Cet homme n'est pas un sujet virtualisé ou intemporel, il est un homme géographiquement situé. C'est dire que l'humanisme sous son aspect ontologico-axiologique est l'intensification du pouvoir absolu de l'homme en tant sujet libre et raisonnable. Il est surtout réalisation de cette valeur dont l'homme incarne. Dans la mesure où, elle permet à l'homme de se déterminer dans la perspective de l'axio-politique, axio-économique, axio-sociale, bref axio-existence. Ces additions de valeurs montrent la place de choix que l'homme occupe et doit occuper dans son espace-temps. Car il y a

« Au cœur de l'humanisme une prise de conscience du temps historique, corrélative à l'idée de progrès et de praxis du sujet, un sujet appelé à exercer une action décisive sur le réel, au niveau proprement empirique. C'est précisément à ces deux idées que se rattache celle de la transcendance du sujet. D'où au niveau axiologique, sa valorisation absolue, en tant que valeur et source de valorisation et de sens »⁷⁰.

Cette valeur de l'homme est dû à la capacité de ce dernier de se façonner une vision propre des choses. Cela revient à dire que la vie en elle-même ne saurait avoir de sens, si ce n'est que par l'intermédiaire des orientations que nous lui conférons. C'est la raison pour laquelle Sartre dans son *Existentialisme est un humanisme* définit la valeur comme étant « *Le sens que nous choisissons de conférer à la vie* »⁷¹ dit autrement, l'humanisme au sens ontologico-axiologique est la jonction substrat de l'homme et sa réalisation. Il est question du positionnement de l'homme dans la société en tant que liberté-raison-historial. Qu'en est-il de l'aspect humaniste de volonté de puissance ?

II-2 L'humanisme comme volonté de Puissance

L'angle ontologico-axiologique de l'humanisme nous a offert la théorie de la virtualité et de la réalité, c'est-à-dire qu'elle nous a permis de cerner la mise en marche de la projection vers la perfectibilité de l'homme. Cette trajectoire vers l'autonomie est accoucheuse, chez Pius Ondoua, de la volonté de puissance. Ce terme cher au philosophe Allemand Friedrich Nietzsche renvoie dans le cadre de notre travail à la volonté qu'à l'homme d'être autonome dans la créativité, la prise de décisions, la connaissance et sa pratique, la politique voire même la croyance. Il est question du point de vue de Ondoua Pius de la :

⁷⁰ *Op. cit.* p. 301.

⁷¹ *Op. cit.* p. 13.

« Formation permanente de l'homme total grâce à laquelle il accède à l'autonomie : autonomie créatrice dans l'ordre de la connaissance et de l'art, autonomie pratique et décisionnelle au niveau de la foi, de la croyance, des choix multiples, éthiques ou politiques. Le tout adossé à une valorisation du sujet »⁷².

A la différence du Nietzsche, Pius Ondoua est pour la mise sur pied d'un ensemble de droits ou des règles dont le but est de canaliser les agissements des hommes, le respect de l'homme, mieux l'harmonisation de l'intersubjectivité. Mais ses lois doivent être élaborées pour l'homme, par les hommes, pour les hommes : Pas de majorité ou minorité universalisant. Elles doivent porter vers la suprématie de l'homme. C'est la raison pour laquelle il parle de :

« Emergence à l'être comme résultat de la procréation. Auto-centration et réflexivité auto-référencement. Ouverture essentielle de l'être et plasticité ontologique, identique comme position et expression de l'intériorité, complexité, mais totalité (...) Choix d'essence et ontologique de l'être-valeur : être, droit d'être et devoir d'être, sacralité de la vie et de l'homme (...) Créativité et production de son monde selon son projet : statut de « l'homme-dieu » désormais atteint »⁷³.

Sans que cette créativité ne soit pour l'homme un outil impactant ou portant atteinte à sa dignité et son statut d'homme valeur. Pour ce faire, il est nécessaire de promouvoir l'accès à l'éthicité qui se traduit par la maîtrise de la violence. Il est à noter que l'éthicité renvoie ici à la maîtrise de la violence psychologique. Pour l'auteur Du développement humain, elle s'inscrit dans la finitude de l'homme. Elle demande la transcendance de « *La dictature des passions qui produit l'étouffement de la raison, la négation de l'autonomisation personnelle, la dictature de l'imagination dont l'altération en imaginaire violent crée une intensification et une aggravation de la violence* »⁷⁴.

Cette quête de l'autonomie s'impose à l'humanité de manière naturelle et sans atteinte à l'essence humaine. Elle est visible dans le parcours de l'humanité sous plusieurs angles : perfectibilité éthique, politique, institutionnelle et gestion de la cité, économique voire biologique et améliorative de la condition de vie des hommes. Mais le constate est que les deux dernières perfectibilités se sont illustrées dans l'idéologie technoscientifique.

Dans ce technoprophétisme la perfectibilité de l'homme est substituée à l'humancide par contre, dans les domaines politique et morale, on a assisté naturellement à une trajectoire

⁷² Op. cit. p. 302.

⁷³ Pius Ondoua, « « Augmentation » de l'homme et anéantissement de l'humain » ? l'« ontologie » du posthomme en question » in *La trajectoire vers l'homme-Dieu*, sous la direction de Pius Ondoua, Paris L'harmattan, 2020. pp. 61-64.

⁷⁴ Pius Ondoua, *La raison unique du « village planétaire », mythes et réalités de la mondialisation*, L'harmattan, Paris, 2010. p. 208.

qui s'étend de l'état de nature à l'Etat civil, c'est-à-dire de la fin de la violence, fin de la guerre de tous contre tous et de chacun contre chacun, à l'instauration de pacte social et du contrat social. Ici, seules les institutions font la force d'un Etat et concourent à la perfectibilité de l'homme. Thomas Hobbes parle du Pouvoir souverain dans le cadre du pacte et Jean-Jacques Rousseau quant du pouvoir du peuple dans le cadre du contrat social. Sans que ces systèmes ne soient immuables, ils seront toujours perpétuel perfectionnement. Il s'agit chez Ondoua Pius de la

« Perfectibilité, qui apparait comme dimension ontologique d'un être humain en recherche permanente du plus d'être, se décline comme on peut le voir ici, sous divers angles : -l'angle éthique, - l'angle politique et institutionnel, -l'angle de l'économie et de la gestion de la société, -l'angle biologique et de l'amélioration des conditions de la vie pour le bien être, l'angle de la maîtrise du réel et de la production du développement »⁷⁵.

Autrement dit, il est question du pouvoir d'innovation de l'homme et du positionnement de ce dernier comme auteur de la créativité. Cette valorisation du sujet doit être adossé sur le précepte kantien cité par Pius Ondoua: *« Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité en toi et chez les autres, toujours comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »⁷⁶*

Cette trajectoire vers l'autonomie dont l'humanisme en est le défenseur est également saisie dans une perspective providentialiste par le philosophe camerounais. Dans ce volet, le philosophe camerounais parle de la liberté créatrice dans la préscience et la volonté divine. Il procède par une ré-examen de la question du libre arbitre dans le processus auto-crétif de l'homme. Il nous montre que malgré la présence de la nécessité, si la volonté de puissance peut exprimer son refus et/ou son accord, cela justifie à suffisance que la liberté de l'homme n'est pas en berne. Car si *« La volonté peut accorder et refuser son consentement, c'est la preuve de l'existence de la liberté »⁷⁷*. En saisissant de prêt la volonté de l'autonomie chez Pius Ondoua, on constate que cette puissance de l'homme lui est octroyée par le divin. Ce don divin est dans ce cadre une affirmation de l'auto-détermination de l'homme.

Cette expérience de la volonté de *puissance dans la nécessité* a été faite par René Descartes et amorcée par Erasme, l'un des ré-affirmateurs de la valeur de l'homme dans l'Antiquité. Connu par sa célèbre affirmation de l'homme comme processus et acquis. Autrement dit, pour Erasme l'homme ne naît pas homme, mais il le devient.

⁷⁵ Ibid., p. 63.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Idem.

Pour un Descartes, par exemple, le *cogito* est l'expérience ontologico-métaphysique qui nous permet de nous sentir en tant que liberté et de nous reconnaître comme tel. Cette liberté est la prise de conscience de notre état limite et la course vers la perfectibilité. Cette trajectoire vers l'autonomie, nous dit l'auteur de *trajectoire vers l'homme-Dieu* :

« Se fonde autant sur l'affirmation de la liberté que sur celle, fondamentale, du progrès par l'effort. On y lit déjà l'articulation de la théorie et de la praxis, de même que l'affirmation nette de la réalité (celle du sujet et celle du monde) en tant que production, résultat de la praxis humaine »⁷⁸.

L'humanisme comme volonté de puissance revient à opérer une transcendance, à cette ère où la négation de l'homme est devenue rationnelle et légitime. L'humanisme chez Pius Ondoua prône l'« *Humanité comme rapport à la finitude et trajectoire vers l'authenticité* » *« Deviens ce que es »*⁷⁹ Le sujet humain en tant que autonome se forme et se déploie en contexte social. Il n'est donc pas étrange de retrouver dans la doctrine humaniste de Pius Ondoua toute une pensée politique militant pour un humanisme hominisant.

II.3. L'humanisme, une hominisation du cadre existentiel de l'homme

Il est question ici de l'humanisme dans son volet politique. L'humanisme sous l'angle politique est caractérisé chez le philosophe humaniste Ondoua Pius par le pacifisme, le cosmopolitisme et le contractualisme. Lorsqu'on parle du pacifisme et du cosmopolitisme, il est question de penser un rapport harmonieux entre les individus. Il s'agit davantage de la remise en question à la fois de la guerre externe et de toute rationalité de totalisation. Autrement dit, l'humanisme dans sa conception politique milite pour une gestion non-violente de l'intersubjectivité et une préservation de la vie publique. Dans la mesure où la guerre ou encore la violence est considérée comme le mal fatale. C'est la raison pour laquelle à côté du pacifisme, du cosmopolitisme, du contractualisme on ajoute l'œcuménisme. Pius Ondoua le précise le sens de cet humanisme en ce terme :

« Le sujet humain, liberté et raison, formé à l'autonomie, se déploie en contexte nécessairement social. Il n'est pas étonnant de retrouver dans l'humanisme toute une pensée politique, faite essentiellement de pacifisme et de cosmopolitisme, tout en étant ouverte à l'idée de contractualité. S'agissant spécifiquement de pacifisme et de cosmopolitisme, nous pensons à la condamnation de la guerre. Puisque la guerre est considérée comme le plus grand des maux. Pacifisme, œcuménisme, cosmopolitisme, contractualisme, voilà ce qui, grosso modo, en politique, caractérise l'humanisme, qui développe le souci de faire triompher en permanence

⁷⁸ Ibid. p. 304.

⁷⁹ Ibid. p. 64.

*les intérêts moraux de l'homme, de l'humanité, un triomphe sans médiation de la violence »*⁸⁰.

Nous notons à travers cette précision du sens de l'humanisme politique, on distingue trois grandes spécificités caractérisant l'humanisme politique chez Pius Ondoua : chaque civilisation est porteuse d'une valeur qui sied avec ses aspirations, le culte du dialogue dans le rapport interhumain et la production historique du social et de sa structure, doit être une réalité. Tout ceci visant à rendre le cadre existentiel hominisant et hominisé. Dans le cadre de l'équivalence des sociétés humaines, il est constaté par l'auteur du *Le « vivre-ensemble » harmonieux*, qu'elles sont animées par une préoccupation de réconciliation avec elles-mêmes et la quête de l'harmonie, de l'équilibre, de la paix et de l'affirmation de leur authenticité. Cela est dû au conflit occasionné par les recherches des intérêts sociaux d'une part et de leur souci de totalisation ou d'englobement d'autre part. Face à cet état de lieu, l'hominisation de la politique devient une nécessité humaniste. Cette hominisation consiste à ressortir l'élément qui fragilise le cosmopolitisme et qui met en péril l'humanisme du cosmo-citoyenneté, de l'Etat nation, de droit et de la démocratie. En effet, pour l'hominisateur le rapport intersubjectif et de différentialité est entaché par une rationalité instrumentale à laquelle, il faut substituer la rationalité communicationnelle.

La rationalité communicationnelle approuve le cosmopolitisme en luttant contre les dérives humanistes telles que : l'individualisme, l'ethnocentrisme, hyper-valorisation occidentale, la valorisation du particularisme ethnique ou clanique. Cette rationalité : *« Constitue une forme alternative à la rationalité instrumentale. Elle apparaît au premier abord comme correctif de la modernité, en termes de la pondération. Une modernité dont les idéaux conceptuels, techniques et pratiques, ont été profondément ébranlés »*⁸¹

Ces types rationalités inspirés de Jürgen Habermas nous permettent de percevoir que la rationalité communication est fondé sur un humanisme pacifiste, dialoguant, critique, ouverte et non close ou définitive. Son arme est l'argumentation et son principe est la force des arguments au détriment de l'argument de force. Dans cette logique, le consensus et l'entente sont les plus privilégiés dans la résolution des conflits, car le slogan calligraphie le rapport interhumain c'est le souci de la préservation du statut l'homme-valeur. Jürgen Habermas spécifie cet humanisme communicationnel en ces termes :

⁸⁰ *Ibid.*, p. 304.

⁸¹ Pius Ondoua, « *La rationalité communicationnelle et ses apports au projet du vivre-ensemble* » in *Le « vivre-ensemble » harmonieux*, sous la direction de Pius Ondoua, Paris, L'harmattan, 2020. p. 19.

« Ce concept de rationalité communicationnelle, dit-il, comporte des connotations qui renvoient finalement à l'expérience centrale de cette force sans violence du discours argumentatif, qui permet de réaliser l'entente et de susciter le consensus. C'est dans le discours argumentatif que des participants différents surmontent la subjectivité initiale de leurs conceptions, et s'assurent à la fois de l'unité du monde objectif et de l'intersubjectivité de leur contexte de vie grâce à la communauté de convictions rationnellement motivées »⁸².

Cet extrait nous expose humanisme pacifique en affirmant la force des relations intersubjectives, de la primauté de l'argumentation et de la discussion, la critique de l'enfermement, la primauté de la consensualité comme mentionné plus haut. Il s'agit en effet *« pour les divers sujets d'avancer, pour l'action qu'ils choisissent et mènent, des raisons à justifier de manière rationnelle, de manière argumentée et surtout publiquement »⁸³* Cette activité vise une intercompréhension et la quête d'un accord dialogué, différent d'un accord imposé par la violence. C'est la raison pour laquelle le langage est considéré dans comme *« le médium primordial communicationnelle »*, l'arme outil dans la prise de décision collective. Pour Pius Ondoua : *« La dimension langagière de l'activité communicationnelle est une donnée de premier ordre qui fonde, même dans une perspective épistémologique, la vérité scientifique sur l'accord intersubjectif, la simple évidence subjective ne pouvant la connaissance objective »⁸⁴* L'humanisme est ainsi ouverture à la contestation, possibilité et possibilisation de la réfutation.

L'humanisme dans cette vision promeut un être-pour-le-dialogue et qui éprouve de la nausée pour la violence et le rejet de l'homme. Cet aspect montre que le mouvement humaniste selon Pius Ondoua consiste dans un contexte social à redonner à l'homme son statut de la conscience morale. Cela voudrait dire la réforme intérieure de l'homme est ce qui doit triompher et non la praxis révolutionnaire. C'est pourquoi Pius Ondoua estime que *« Le sens de l'histoire et la continuité du destin de l'humanité font préférer une réforme intérieure à un renversement brutal des institutions sociales, car ils restent persuadés du triomphe nécessaire de l'esprit »⁸⁵.*

Nous retenons à travers cette analyse, un parti pris pour l'esprit et une considération de celui-ci comme élément majeur dans la maîtrise de soi et du monde. On note également un accent sur l'homme qui nécessite un contexte véritablement hominisé et hominisant, pour un

⁸² Jurgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome I. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard, 1981. pp.26-27.

⁸³ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁴ *Ibid.*, p.22.

⁸⁵ *Idem.*

déploiement sain. L'humanisme dans sa configuration politique est donc caractérisé par une évacuation de condition muselée de l'homme, un combat ontologique. Si le monde est le seul théâtre dans lequel l'homme se meut, vit et survit, l'encadrement de l'homme doit être une fin en soi. Il est question de la :

« Promotion conjointe de l'homme et l'humanisme : l'essence de l'homme doit en effet se déployer comme sa propre fin et comme valeur essentielle à partir d'un rejet inconditionnel de l'inhumain, de la violence et de la guerre c'est-à-dire de tout attentat à l'essence de l'homme et à la nature grâce à la réalisation résolue d'un vivre-ensemble de paix, d'intercompréhension et d'harmonie entre les hommes, fils du cosmos, fils d'un cosmos-pour-homme impliqués tous et chacun dans l'aventure d'une existence commune »⁸⁶

Nous sommes toujours dans la perspective du culte de l'éthique du dialogue au détriment des conflits, de l'in-humanisme et de tout ce qui pourrait hypothèque le devenir.

Au terme de ce chapitre nous retenons une définition triadique de l'homme(liberté-raison-historiciste), au-delà de la contradiction qui jonche sur la problématique de son origine, son instant zéro. Cette appréhension de l'homme nous a permis de saisir le statut ontologique de l'homme. Il s'est agi d'une ontologie de l'être-valeur. Cela a contribué à la mise sur pied d'humanisme réaffirmation de cette valeur de l'homme. Malgré cette valorisation, ce statut de l'homme s'est confronté à des idéologies négationnistes qui ont contribué à la crise humaniste.

⁸⁶ Ibid., p.10.

CHAPITRE II : CRISE HUMANISTE ET IDEOLOGIES NEGATIONISTES DE L'HOMME ET LEURS CRITIQUES

I. SENS DE L'IDEOLOGIE ET ANATHEME DE L'IDEOLOGIE LEBERO-ECONOMIQUE

I.1. Le précipice analytique de l'idéologie

Pour mieux saisir le qualificatif du terme « *idéologie* » que Pius Ondoua Olinga attribue aux tendances négationnistes de l'homme en cours dans le monde, il est important de marquer un temps d'arrêt analytique sur le concept même de « l'idéologie » selon les terminologies de l'auteur. Pour ce faire, la question que l'auteur se pose est celle de savoir si dès leurs genèses, les idées ont une existence en soi ou elles sont le produit de la socialisation. Il veut davantage comprendre la démarche téléologique des idéologies et leur qualitatif en tant qu'élément suicidaire pour l'homme. Mieux, on veut répondre à la question de l'intention qui prédomine dans le mouvement idéologique qu'elle soit négationniste ou restructuratrice (Dans le cadre de la lutte de préservation de la nature humaine).

A la problématique de la provenance des idéologies, la vision essentialiste de l'origine des idées s'affronte et se confronte à celle matérialiste. Pour la première dite platonicienne, loin d'être seulement une science des idées, l'idéologie est une perception non mobiliste du sens ou de l'existé. C'est la réalité absolue qui donne corp au réel sensible. Autrement dit, l'idéologie sous l'angle substantialiste renvoie l'évacuation de tous ce qui est susceptible au changement ou au mouvement. La seconde appréhension, cher au philosophe Allemand Karl Marx, fait du cadre social le lieu d'engendrement des idées. Les idées deviennent ainsi, selon les propos de Pius Ondoua : « *Le langage de la vie réelle, les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes qui apparaissent ici comme l'émanation directe de leur comportement matériel* »⁸⁷ Cette déclaration démontre à suffisance la place sociale des idéologies d'une part, et prouve d'une autre part, qu'elles ne tombent pas toute faite du ciel, mais elles sont issues de l'homme, des hommes et de la cohabitation de ces derniers. Cela voudrait dire que l'idéologie est une examination de l'histoire en tant que politique qui prédomine ou qui est en cours dans le monde. Cette examination s'est fait dans le but soit d'universaliser son point de vue et de le

⁸⁷ Ibid., p. 99.

placer comme modèle (Idéologie dominante), soit de plaider pour la substitution de celle-ci. (Idéologie dominée). On peut jeter un regard dans l'histoire, afin de comprendre la dualité idéologie capitaliste-communiste. Chez Karl Marx, les idéologies correspondent à la représentation de la conscience c'est-à-dire elles sont liées à l'activité matérielle des hommes, elles peuvent militer pour le changement ou la conservation d'un système politique.

A ce niveau, nous pouvons noter l'abandon de la conception substantialiste de l'idéologie au profit de celle historiciste. C'est cette seconde perception qui contribue selon Pius Ondoua, à fournir les éléments qui meublent et traduisent fidèlement le vécu de l'homme. En outre, la question subséquente est celle téléologique qui permet de saisir ce que les hommes se représentent dans le mouvement idéologique. Face à cette question, le philosophe camerounais répond à travers cette formule qu'il emprunte à Luis Althusser : « *Les hommes représentent dans l'idéologie leur rapport aux conditions d'existence* »⁸⁸ c'est dire que dans un mouvement idéologique, les hommes ne déploient pas leur être en soi, mais leur condition existentielle, leur *être-au-monde* voire leur vécu quotidien. Par conséquent, le discours idéologique s'adoptera en fonction du lieu d'engendrement et du contexte qui l'a fabriqué. C'est suite à cela que le disciple de francfort dira qu'« *Il n'y a pas de discours idéologique monolithique, mais des discours idéologiques pluraux et antagonistes* »⁸⁹ ayant chacun une téléologie bien précise : on parlera alors, du discours idéologique dominant et du discours idéologique dominé.

Il sera qualifié de dominant, tout discours idéologique dont les aspirations sont en mage de l'ontologie de l'homme. Tout discours ou toute pratique ayant pour volonté la conservation et la domination totale du réel social. Car pour le philosophe de l'existence, l'idéologie dominante camoufle, abstrait et limite le réel devant existé. Elle s'impose comme discours : « *Rationnel en soi, discours clos qui masquant les conditions de son propre engendrement, prétend révéler celui de la réalité sociale empirique* »⁹⁰ Cette idéologie veille pour le maintien du *statu quo* et exprime son intérêt dans son application, dans la mesure où, elle est universalise sa perception du réel. C'est pourquoi dans l'idéologie bourgeoise, on observe une véritable négation de l'homme, marquée par la confiscation du système politique, le déploiement de la raison et du droit d'accès à l'usage cette raison. On observe dans l'idéologie dominante un dépouillement de l'homme de son propre être et sa capacité transcendante. Elle est marquée

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ *Ibid.*, p.102.

⁹⁰ *Ibid.*, p.104.

par : « *La monopolisation ethnocentrique de la rationalité. Cette rationalité intégrale se manifeste dans une rationalisation de plus en plus totale des rapports homme, nature et homme, homme. Evacue à la limite toute transcendance extérieure à l'individu même* »⁹¹

Cette analyse sur l'idéologie nous a permis de comprendre le caractère idéologique du mouvement libero-économique et le mouvement technoscientifique. Car nous observons avec la montée en puissance des biotechnologies une course, non seulement, à la quête acharnée de l'avoir, mais également une ouverture excessive à des possibilités au détriment de l'homme. Si les économistes ont désormais pris en otage les scientifiques, ceux-ci n'en restent pas moins impliqués dans le processus de la remise en cause de la valeur de l'homme et de son être transcendantal. C'est aux vues de ceci que l'idéologie dominée se constitue comme présentateur du réel dans sa réalité et comme expression du vrai être des hommes. Idéologie humaniste face aux idéologies dominantes, devient une science en ce sens qu'elle présente le réel tel qu'elle devrait être et milite pour la valeur de l'être. On peut classer au rang de ce type d'idéologie, l'humanisme dont le but est de veiller au maintien d'un monde humaniste, dans lequel la primauté de la valeur du sujet humain est constante. Il incombe à la philosophie de restituer ce côté humaniste de l'être. A la lumière de cette enquête sur la nature de l'idéologie, l'on veut savoir ce qui caractérise spécifiquement l'idéologie économico-capitaliste ou encore libero-économiste vis-à-vis de la valeur de l'homme. Pourquoi l'auteur d'*Existence et valeurs*, lui a-t-il collé l'étiquette de l'humanoicide ?

I.2. Industrie capitaliste : entre l'avoir et l'humanoicide

Nous avons occupé les lignes de notre précédent chapitre à montrer le statut de l'homme en tant que sujet libre. A travers celles-ci, nous avons pu démontrer que l'homme est perçu ainsi, grâce à sa capacité organisationnelle et structurelle de son cadre existentiel et par son pouvoir transcendantal. C'est-à-dire son pouvoir d'affranchissement. Cette liberté est mal acquise par certains idéologues, au point d'en faire de cette dernière un slogan de « *tout est permis* ». Par son ambition économique, l'idéologie néolibérale promeut la quête du gain à tout prix et à tous les prix au détriment du sujet humain. C'est pourquoi Pius Ondoua verra en cette liberté, une liberticide, c'est-à-dire une liberté meurtrière pour l'être humain. A cet effet, il estime que « *La radicalisation hypothétique de l'individu, cette absolutisation de la liberté et le droit individuel qui a pour conséquence l'exacerbation de l'intérêt personnel, est devenu le*

⁹¹ *Ibid.*, p.105.

socle sur lequel s'est développé le capitalisme »⁹² Il est à préciser ici avec l'auteur qu'il s'agit de la liberté qui n'intègre par les principes de valeur de justice et de l'amour collectif, une liberté sans principe moral ni éthique et ni politique. Autrement dit, la liberté sur laquelle s'appuie l'idéologie économiste est celle qui promeut l'individualisme au détriment de la symbionomie, de la collectivité et du vivre-ensemble. C'est suite à cela qu'André Véronneau a pu affirmer :

*« Aux Etats-Unis, par exemple, de puissances économiques, d'un côté propageant les idées néolibérales, celles-ci valorisant la déréglementation, de l'autre influençant indûment les gouvernements par différents moyens, dont les contributions électorales ne sont pas les moindres, ont réussi à faire adopter des lois libéralisant plusieurs pans de l'économie »*⁹³.

Nous notons entre ces lignes de Véronneau une prise de l'Etat en otage par les systèmes néolibéraux qui contribuent à l'adoption des lois qui glorifient la philosophie de l'avoir et du pouvoir. Cette course utilitariste est marquée chez le philosophe camerounais par : *« Le primat actuel de la négation de l'homme, l'occultation programmée des valeurs et de l'éthique, et le fétichisme de l'agent »*⁹⁴ Cette incessant quête du profit et du gain a participé à l'apparition des nouvelles idoles : la *précarité*, l'homme est devenu le plus misérables face à ses économies, il est désormais subordonné et aliéné par ses ressources, perdant ainsi sa casquette de l'être transcendant. La *peur*, il s'est créé des frustrations à travers ses créations non humanistes de richesses. La *désespérance*, il ne croit plus en lui, ce qui conduit à la mort *de la joie de vivre* et la *croissance des violences et des indécences*. Toutes ces pathologies trouvent leur véhémence dans *« L'acceptation de l'empire de l'argent sur nos êtres et sur nos société »*⁹⁵

Cette *rationalité prédatrice* justifie, à coup sûr, l'égoïsme de l'homme et sa mentalité démesurée et exacerbée pour l'avoir ou l'amasement matérialiste des biens. Elle est sans doute ce qui : *« Explique que l'homme puisse être arraché à son statut de personne valeur absolue pour devenir une valeur simplement relative aux yeux de tous »*⁹⁶ Il s'agit dans le jargon de l'humaniste camerounais d'un esprit de kamikaze orchestré par *l'homo colonicus* et qui ne peut qu'aboutir à de sérieux attentats et dommages ontologiques. Il est davantage question, chez l'auteur, d'une idéologie d'ensauvagement car il : *« Exhibe le droit et s'arrange le droit*

⁹² Ibid., p. 90.

⁹³ André Véronneau, « Dérives du libéralisme économique, fondement de la libre entreprise et nécessité étatique », in *L'Action nationale*. Mai-juin 2010. p. 25.

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ Evêque de Rome dans son pontificat du 19 mars 2013.

⁹⁶ Ibid., p. 93.

d'exhiber des « exotiques » dans des zoos, des cirques, donnant ainsi corps à cette réduction de l'homme au statut de marchandise »⁹⁷

Le philosophe camerounais Ebénézer Njoh-Mouélla est également assez édifiant à ce sujet, lorsqu'il affirme : *« Les entreprises privées ne se soucient en premier lieu que de la rentabilité de leurs investissements et que le client peut être à leur merci »⁹⁸* Il est question d'une véritable quête d'une santé économique au détriment de celle de l'humain. On produit non pas pour l'homme, mais pour la compétition économique. A ce titre Issoufou Soulé Mouchili peut décrier une *volonté de puissance* économiste exprimée dans les productions scientifiques. Pour lui : *« La technoscience s'est définitivement rattachée à l'idéologie capitaliste suspecte d'aliénation de l'homme au profit exclusif de la plus-value (...) ce qu'il faut remarquer ajout-t-il, c'est que le libéralisme politique a donné naissance à une déconstruction des valeurs à l'aide du marteau technique »⁹⁹.*

Notre contexte est animé à travers ce fragment par un arrimage des idéologies économicratiques au model capitaliste. *« La technologie est devenue un moyen capitaliste de rechercher de la puissance économique et non forcément celui de la promotion de l'homme »¹⁰⁰*, renchérit l'épistémologue camerounais. L'économie devient pour Pius Ondoua créatrice des *« nécessités »* au lieu de venir à bout des problèmes humains. Issoufou Soulé Mouchili, évoque : *« la nécessitation du superflu »¹⁰¹* pour parler de la création des besoins anodins par l'idéologie économiste qui mettent les économistes en course vers la chasse ou la quête de modes et de styles par exemple. Au regard de ceci, Mouchili revient sur la charge en ajoutant : *« L'homme semble ne plus avoir de repères précis. Il est déterminé par les besoins qui changent sans cesse. La technoscience (sous le joug économiste) est devenue à la fois une institution et une religion. Elle impose des façons d'être qui changent selon qu'elle invente de nouveaux gadgets. »¹⁰²* Il est question d'une idéologie consommatrice où la force et le pouvoir du marché sont au-dessus de la valeur de l'homme. La dialectique de la patience et de l'impatience trouve ainsi toute sa pertinence. Dans cette dialectique, la patience exprime le statut de l'homme en quête de son suivi de manière transcendante. L'impatience est activée par

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ Ebénézer Njoh-mouelle, *Transhumanisme marchands de science et avenir de l'homme*, Paris, L'harmattan, 2018, p. 44.

⁹⁹ Issoufou Soulé Mouchili, *Penser la philosophie à l'ère des technosciences*, Paris, L'harmattan, 2012, p. 39.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰¹ *Idem.*

¹⁰² *Idem.*

le capitalisme qui invente le besoin et maintient le sujet humain dans la recherche incessante et aliénatrice du gain. Le capitalisme s'inscrit dans une logique de la fin de l'histoire. Cette fin consiste à faire cette marchande une philosophie qui marque l'arrêt définitif de la politique commerciale.

I.3. Le libéralisme dans le sillage de la cessation inhumaine de l'histoire

Lorsque Pius Ondoua attribue à l'idéologie libéro-capitaliste une volonté de cessation inhumaine de l'histoire, il veut exprimer et dévoiler le caractère universaliste et unique de l'idéologie capitaliste. Il s'agit d'exposer un système économique dont le but est de fondre en une démocratie pour tous, au mépris de la liberté individuelle. C'est-à-dire : « *La forme libéralo-bourgeoise de la démocratie qui serait la meilleure possible, indépassable, fin/achèvement du processus de l'évolution historique des diverses sociétés* »¹⁰³

Cette homogénéisation du monde conduit à une véritable crise humaniste dans la mesure où elle appelle à une confiscation de la dialectique, ce qui revient à reconnaître la perception unique du réel et partant de l'ensemble de la réalité. Autrement dit, la perception que l'homme néolibéral s'est fait du réel est fermée et se trouve comme dictature économiste pour des individus évoluant dans le monde, à cause de sa non prise en compte d'une autre pente de la vérité. C'est dire que dans cette logique, la vérité est unique, tous ceci au mépris de la nature aléatoire et complexe de l'homme. Car : « *L'homme est une réalité ouverte, qui émerge d'une nature en évolution multidimensionnelle linéaire et discontinue à la fois. (...) Ce sujet va ressentir un vrai vertige face à son destin, face à son histoire* »¹⁰⁴ Le mérite revient à Pius Ondoua de souligner la « *Dédialectisation de l'histoire avec enfermement et blocage idéologique/matériel. Le libéralisme qui devrait être comme l'indique le terme, ouverture, pluralité, contribue plutôt à « Evacuer toute alternative, à arraisonner l'ensemble de la planète, à l'imposer la seule forme de rationalité* »¹⁰⁵ Ce projet est soutenu et défendu par Francis Fukuyama, cité par Pius Ondoua. Selon l'auteur de *L'Existence et valeurs*, la thématique de la fin de l'histoire défendue par Fukuyama est suicidaire pour l'humanité. Parce qu'elle renvoie : « *Au triomphe quasi définitif de la démocratie libérale de gouvernement. Elle serait*

¹⁰³ Pius Ondoua, *Existence et valeurs tome III, Avenirs pluriels*, Paris, L'Harmattan, 2009. p. 25.

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ *Idem.*

*simultanément fin de l'évolution idéologique de l'humanité et forme finale tout gouvernement des hommes »*¹⁰⁶

On comprend via cette déclaration un souci de modelage de globalisation égoïste et *humacidaire* pour l'ensemble de l'homme et de planète. Car, il est question du gommage des identités, de la différence, sacrifice du choix et de l'intersubjectivité. Cette idéologie pérennise la domination et se présente comme une sublimation des rapports interhumains :

*« Où les uns plus fort imposent aux autres, comme valeurs ou références universelles, ce qui n'est que l'expression de leurs perspectives particulières. Si la plus grande inhumanité, c'est quand une personne devient un être humain en général, sans citoyenneté et sans rien par quoi, elle s'identifie et se particularise ».*¹⁰⁷

Cette proclamation de la fin de l'histoire avec le triomphe de la démocratie libérale marque une volonté d'infiltrer à travers la mondialisation une raison économique pour tout le monde. Cette volonté s'inscrit dans le vaste chantier qui est celui de l'absolutisation du développement historique. Cela veut dire que la mondialisation économico-politique soutenue et encadrée par les grandes puissances se présente comme étant le super système de gouvernance dont les autres Etats devraient s'en inspirer ou s'en arrimer à la limite. Là où ce système se fourvoie et déränge, selon Pius Ondoua, c'est au niveau de la non prise en compte des réalités spécifique de chaque cadre existentiel des individus parce que les sociétés sont les lieux d'éclosion et de mouvance de l'homme, elles ne demeurent pas, elles varient et sont les fruits de la volonté de l'être humain. A cet effet, il y a nécessité d'une politique qui vivifie et sanctifie la valeur de l'homme en fonction des dispositifs présents.

La recherche absolue de la plus-value s'est toujours voulu s'ériger en une politique universelle, notamment avec la promotion de la subordination de l'économie à toutes les structures. Face à cette idéologie de l'avoir, Karl Marx et son mouvement vont opposer le communisme, mais elle va se solder par un échec. En se réjouissant de cette défaite, Francis Fukuyama estime que *« Rien de ce qui est survenu dans la politique mondiale ou l'économie globale durant ces dix dernières années ne remet en cause, à mon avis, ma conclusion : la démocratie libérale et économie de marché sont les seules possibilités viables pour nos sociétés modernes »*¹⁰⁸ Ceci justifie selon Pius Ondoua la légitimation de la violence, le formalisme du droit, l'illusion de la démocratie, puisque dans ce système verrouillé : *« Les fondements de*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.38.

¹⁰⁷ Alain Renaut, *« Les conditions d'un universalisme ouvert à la diversité »*, 2010. p. 07.

¹⁰⁸ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et dernier homme*. Paris Flammarion. 1992. pp. 169-170.

*l'économie libérale ne peuvent être relativisés, ni être remis en cause, théoriquement aussi bien pratiquement »*¹⁰⁹

A côté de cela, Pius Ondoua s'interroge sur le sens que va désormais prendre l'histoire dans une société globalisée où subsiste en permanence les inégalités structurelles, politique et relationnelle. L'histoire revient dans ce cas à une capitulation du monde dans lequel, on se rend à l'ennemi. C'est-à-dire que l'idéologie capitaliste est toujours la meilleure face aux autres idéologies historiques. Ce choix nous dit le promoteur des valeurs : *« Est loin d'assurer pleine réalisation/satisfaction des sujets et plein équilibre des sociétés à l'intérieur comme dans leurs relations avec les autres, pour autant que les inégalités sont au rendez-vous »*¹¹⁰

Il est clair que le sens de l'histoire sera celui de la domination en ce sens que la globalisation économique sera un moyen de faciliter les capitalistes à pouvoir asseoir leur anéantissement de l'être valeur et son arraisonnement, par conséquent son effondrement. On assiste à la modification du soi, de la perception sur soi-même et sur le monde en général, de la dilution de l'individu dans le tout aliénateur. Sous cet angle, le statut de l'homme ne lui confère plus la casquette de l'être fin en soi, puisque les risques sont énormes pour son autonomie, sa responsabilité, sa moralité. La dépossession de soi entretenue par l'idéologie économique nous renvoie à la fin de l'histoire, c'est le soi imposé qui a le pouvoir. Cela renvoie :

*« A la grande catastrophe multiforme tendancielle que nous évoquions. Dans cette grande croissance, l'individu se trouve résorbé, ravalé au rang d'élément d'un ensemble sur lequel il n'a pas prise, et dont il doit intégrer et assumer autant les valeurs que les choix stratégiques, en dépit d'une illusoire liberté. Cet individu lui-même aura essentiellement été modifié à cet effet. Dans cette grande croissance, les sociétés sont amenées à se dissoudre au sein d'un ensemble « global » dont la structure et la téléologie sont postulées comme positives ».*¹¹¹

Nous saisissons enfin de compte que l'idéologie néolibérale est appréhendée par Pius Ondoua comme une véritable crise de l'humanisme parce qu'elle prône une philosophie de la chasse du bien vivre et du vivre-mieux. Cette idéologie confisque dans cette lancée la portée ontologique de l'homme qui fait de celui-ci un être déterminé à être libre et porté par la liberté. Proclamer la fin de l'histoire mondiale par le triomphe définitif de la démocratie serait tué *« Le droit naturel inhérent à l'homme du fait même qu'il est homme, un droit imprescriptible, qui n'est point d'origine divine, mais qui repose sur l'existence de caractères communs à tous les*

¹⁰⁹ Ibid., p.350.

¹¹⁰ Ibid., p.351.

¹¹¹ Ibid., p. 353.

hommes d'où résulte dans le fond sa dignité »¹¹². Cette crise humaniste n'est pas seulement le propre de l'idéologie néolibérale, elle se situe également dans l'idéologie technoscientifique.

II. LE MUSELEMENT DE L'HOMME DE PAR L'IDEOLOGIE TECHNOSCIENTIFIQUE

II.1. Ontologie de l'être sacrifié

Les analyses précédentes nous ont permis de saisir le contenu ontologique de l'humain chez Pius Ondoua, notamment son triadisme liberté-raison-historicité. Cette analyse a contribué à exposer la théorie ontologique de l'homme valeur. Cependant, cet élément sacré chez le sujet humain s'est vu soumise aux manipulations de la technologie. Cette ontologie de l'être valeur est engloutie, enfouie et perdue dans les absolues technoscientifiques dans lesquelles la transcendance n'est qu'illusion. Cela nous laisse exhumer l'ontologie de l'être sacrifié qui ne rien d'autre que du sarcasme ontologique. Nous le disons parce que les éléments qui autrefois concouraient à donner de la pertinence à l'homme tel que l'éthique, la morale, la liberté, ont été substitués par la théorie du néant. Il s'agit chez Pius Ondoua: « *Du néant ontologique, néant d'éthique et néant d'humanisme* »¹¹³ Qu'est-ce à dire sinon qu'il y a une véritable néantisation de l'homme dans l'idéologie technoscientifique. Il est question chez Ernest MENYOMO d'une *désontologisation de l'homme*. En effet, dans son analyse de la logique esthétique des mutations sexuelles, l'esthète camerounais souligne que « *La technique moderne est réduite à un processus de fabrication conduisant à un résultat, c'est-à-dire à un instrument devant être utilisé pour satisfaire les besoins de l'homme – sexe, corps, artéfact – l'androïde, le mutant, le robot, le cyborg (...) La cyborgisation, la virtualisation, la robotisation du sexe contribue à un anéantissement de l'individu* »¹¹⁴. Amorcée dans le positivisme et pérenniser dans la technoscience, cette guerre sans merci contre l'ontologie de l'être valeur nous invite, dans le sens de la philosophie positive à ne s'être fiée qu'à la réalité phénoménale. Dit autrement, l'ontologie de l'homme est soumise à l'épreuve de la phénoménalité et à la technicité scientifique. L'auteur de la *raison unique du village planétaire*, constate dans cette idéologie de la positivité un sacrifice de la capacité imaginative, anticipative, de la capacité à produire des idées par l'homme, et surtout sa capacité rétrospective et prospective. Dans cette logique

¹¹² *Idem.*

¹¹³ *Ibid.*, p.32.

¹¹⁴ MENYOMO Ernest, « *La liberté esthétique du corps. Jusqu'où les mutations sexuelles ?* » *Revue africaine de philosophie et de sciences sociales*, NAZARI, Numéro 017 – Décembre 2023, pp. 39-52.

son pouvoir à penser son *en-soi* et son *être avec l'autre* est également battu en brèche. C'est pourquoi il se questionne sur cette disqualification de l'homme en ces termes :

*« Comment penser l'homme sans le poser comme : a) projet de soi (liberté) à partir de l'expérience de soi et non pas de l'expérimentations sur soi, b) projet du nous, c'est-à-dire de l'être ensemble, de la socialité, de la collectivité et c'est cela ajoute fondamentalement le projet politique, c) créativité c'est-à-dire comme expression de profondeur de soi, de l'être dans des pratiques telles que celle de l'art, celle de la religion ».*¹¹⁵

Dit autrement, la technoscience est constituante du « *vide ontologique* » qui renvoie chez l'auteur à une catastrophe ontologique orchestrée par l'homme sur lui-même, remettant ainsi en cause la prééminence de cet être rationnel. Elle bafoue la considération de l'homme comme référence ultime, en cultivant chez ce dernier la peur et l'angoisse. Pour le philosophe camerounais :

*« La modification de l'être même du sujet, de ce qui fait de son essence d'homme-sujet, à savoir l'éthicité (...) la préservation de cette éthicité ne s'impose-t-elle pas d'ailleurs, plus que jamais, comme une urgence absolue (...) quand on prend en considération la déconstruction, reconstruction technoscientifique de l'homme ».*¹¹⁶

Cette déconstruction porte également atteinte à l'aspect axiologique de l'humain en ce sens qu'elle est une hypothèque qui pèse lourdement sur l'autodétermination de l'homme, sur la société et la coexistence dont nourrit l'idéologie technoscientifique. Visiblement cette quête de l'autonomie et ce projet de devenir créateur final de lui-même sont entre-autre les éléments déclencheurs de la néantisation de l'homme.

Pour Yuval Noah Harari : *« En recherchant la béatitude et l'immortalité, les êtres humains essaient de hisser au niveau de dieux : parce que pour triompher de la vieillesse et de la misère, ils devront d'abord acquérir la maîtrise de leur substrat biologique »*¹¹⁷ Pour saisir ce projet de suicide ontologique en cours dans la technoscience, nous trouvons précieux de rappeler que le sujet humain est vulnérable, aléatoire, fragile car il émerge dans un cosmos complexe, il est ouverture et pluriel. Toutes ces caractéristiques concourent pour justifier le statut de l'être transcendant de l'homme. Cette transcendance appelle et présente ce dernier comme :

« Etant-pour-l'avenir », « Homme-avènement », « Ego-auto-référence » et un « Appel à l'avenir » Ceci confère à l'homme la prééminence : *« De la liberté,*

¹¹⁵Pius Ondoua, *Existence et Valeurs tome II, L'irrationnelle et rationalité*. Paris, L'harmattan, 2009. p.38.

¹¹⁶ Ibid., p.344.

¹¹⁷ Idem.

*d'ouverture réflexive et capacité de distanciation par rapport à lui-même à lui-même ; il est aussi capacité d'affectation de sens, de finalisation prospective, de valorisation, d'éthicisation et d'empathie, il est d'ailleurs intelligence et de capacité d'organisation du réel ».*¹¹⁸

Cette valeur de l'homme susmentionnée est prise au contrôle par la technique anti-homme. Pour Jean Marc Gabaude la technique est battue en brèche la capacité du sujet humain à : « Lier être, devoir-être, valeur, fin en soi, avenir, pratique rénovatrice, utopisation, hominisation, socialisation personnaliste »¹¹⁹ Pour le philosophe Français, « *L'ontologie du plus être et du mieux-être, de la futurologie aléatoire* »¹²⁰ sont tyrannisées par l'idéologie *technosolutioniste* pour parler comme le français Cédric Villani. La technoscience a monopolisé la méthode scientifique, ce qui a contribué à une emprise sur la raison et la rationalité plurielles.

II.2. Emprise sur l'homme et monopolisation de la rationalité

La raison est l'un des éléments caractéristiques de l'homme qui entre dans la définition de ce dernier. Elle est considérée par la philosophie comme étant le *logos libérateur* et *organisateur* de son vécu. Par contre, cette raison qui confère dignité et valeur, se mise à la quête et à la conquête des possibilités. C'est-à-dire à la recherche de tout ceci semble être vrai et accessible à l'homme. Cette quête lui a valu un exclusivisme de rationalité au point d'être une raison autodestructrice pour cet être fragile qu'est l'homme.

Elle nous livre une vision dont le caractère est à la fois théorie-pratique et réalisation. Dans sa posture réalisationnelle, la raison a connu, dans l'histoire, plusieurs évolutions normales au cours desquelles elle a été au service de l'homme (sortie de l'homme de l'état de nature, l'établissement des lois et les traités et la condamnation de la violence). En dépit de ses évolutions remarquables, il est à constater que la raison instrumentale ou technoscientifique s'est octroyé le droit de se présenter comme une méthode universelle, comme un modèle de rationalité à travers lequel la vérité doit se lire.

Dans ce cas :

« La rationalité technologique en tant que phénoménologie de la puissance, celle bien sûr d'une raison conquérante, dominatrice et capitaliste, laisse entrevoir une dérive de la rationalité vers ce qu'il convient de nommer la « surrationalité » qui, elle-même, devient « irrationnelle », vu que « c'est le renversement du rationnel en son contraire », un renversement rendu possible dans la mesure où, comme le montre. Une fois franchi un certain degré (...), la rationalité se renverse en

¹¹⁸ Ibid., pp.44-47.

¹¹⁹ Ibid., p.48.

¹²⁰ Idem.

irrationalité – son contraire, plutôt sa caricature, son universalisation idéologique ».¹²¹

Ce qui a conduit selon Pius Ondoua, à penser à la *genèse de l'inhumain*. Cette expression traduit chez l'auteur l'opérationnalité mondiale, pour désigner l'absoluité de la raison instrumentale. Elle a donné naissance en science à une panoplie de concepts parmi lesquels : *rationalité technologique* chez Herbert Marcuse, *rationalité instrumentale* de Jürgen Habermas, *la raison arraisonnable* chez Morin ou encore *raison unique* chez Ondoua Pius.

Pour Herbert Marcuse par exemple sa notion de *rationalité technologique* désigne un contrôle social et une exploitation de l'homme par la raison aliénatrice. Bien plus, elle renvoie également à l'anéantissement et l'opérationnalisme. Cela voudrait dire que la technoscience à travers, quelques succès obtenus dans le cadre de la réparation de l'homme et ses anomalies naturelles, envisage une ouverture vers la création de tous les possibles.

Pius Ondoua remarque à cet effet qu' : « *A l'intérieur d'un univers technologique nationalisé (arraisonnement concomitant de la liberté de l'homme), où la détermination et manque d'autonomie sont occultés, où la domination est légitimée et où la société devient rationnellement* »¹²²

La notion de *logos de la servitude* utilisée comme qualificatif pour cette idéologie, est pertinente car elle démontre le négationnisme de la raison instrumental vis-à-vis de l'être multidimensionnel. *La raison unique du village planétaire* trouve dans un tel contexte toute sa grandeur et sa pertinence par ce qu'elle dévoile l'hypostase de la raison technique, la pureté de la raison instrumentale. Pius Ondoua affirme à cet effet que : « *L'on peut alors observer, au sein de la raison, l'évaluation programmatique de la conjonction de l'identité et de l'altérité, du même et de l'autre ; elle fonde de l'hypostase de l'opérativité, puisque la rationalité s'est occultée à elle-même sa propre altérité, c'est-à-dire l'existence en elle-même de son propre envers* ».¹²³

Dans son déploiement, la raison instrumentale se présente vis-à-vis des autres rationalités comme supérieure et qualifie d'irrationnel, toute rationalité qui n'obéit pas aux normes qu'elle aurait de manière unilatérale élaborée. C'est pourquoi Pius Ondoua nous révèle que cette raison programmatique minore et marginalise certaines facultés de l'homme. Autrement dit, « *L'intuition, le mysticisme, la magie et les mythes, les passions, les puissances*

¹²¹ Ibid., p.145.

¹²² Ibid., p.62.

¹²³ Pius Ondoua, *Un monde différent. Défi du présent, utopie créatrice de l'avenir*. Paris, L'harmattan, 2009. p.103.

surréalistes ou transréalistes »¹²⁴ sont sacrifiés par la raison programmatique parce qu'elles n'obéissent pas aux axiomes fixés par cette dernière. L'auteur évoque la monopolisation de la rationalité pour exprimer la mise en berne de la rationalité plurielle. Pour Edgar Morin, « *Il s'agit d'une raison folle et elle devient ainsi « lorsqu'elle devient à la fois pur instrument du pouvoir et des puissances et de l'ordre* »¹²⁵ Jean-Marie Benoist parle quant à lui de la tyrannie de logos pour apprécier la domination de cette rationalité.

Cette tyrannie est décrite par le philosophe Ondoua Pius comme :

*« Appropriation tyrannique par le logos des formes de l'autre, l'annexion par le principe d'identité de tout le versant escarpé des différences, des altérités, des hétérogénéités, des aliénations résolues dans le triomphe d'une certitude tranquille, celle de l'identité rassurante de l'être à soi-même comme présence et proximité. Cette idéologie (...) renvoie à une perception fixiste et éternitaires ».*¹²⁶

Ce texte nous permet de lire la négation de l'autre présente dans l'idéologie technoscientifique. Elle milite pour l'éjection ou le refoulement de la différence et le triomphe définitif du même. Il est question d'une *objectivation du réel* et d'une *impersonnalisation* du sujet connaissant. Ceci est dû au fait que les technosciences ont bouleversé la perception traditionnelle du réel et se sont mises dans l'occultation de la subjectivité. Cela veut dire que la technologie dans sa démarche promeut l'objectivité. Elle est une extrapolation programmatique de la perception du réel d'une société, d'une culture, bref d'une vision du monde précise. Par contre, la compréhension du réel ne devrait pas être général et généralisé parce que dans la connaissance chez Jean Piaget par exemple, nous devons adjoindre la conscience de l'homme le milieu ou le lieu de son émergence. Mieux, la société contribue aussi dans l'élaboration du réel. C'est pourquoi Pius Ondoua rallie l'homme à la condition humaine dans le but de montrer comment, on ne peut dissocier la rationalité transcendantale qui renvoie à la raison et la rationalité empirique qui revient à la socialité.

Pour lui :

« Parler de l'homme, revient à parler de la condition humaine, qu'il faut pouvoir saisir à la confluence des disciplines diverses qui saisissent cet être émergent inséré dans le réel avec lequel il entretient des relations permanentes d'inter-détermination. Mais parler de l'être émergent ne renvoie-t-il pas à l'articulation nécessaire de l'homme empirique et de l'homme transcendantale, ce qui renvoie d'une part, à l'animalité de l'homme et d'autre part, à sa

¹²⁴ *Ibid.*, p.60.

¹²⁵ *Ibid.*, p.63.

¹²⁶ *Ibid.*, p.172.

*rationalité qui est émergence de l'animalité et qui le situe donc spécifiquement, comme homme ? ».*¹²⁷

Dans cette perspective, on note que le renfermement de la rationalité dans les seuls principes logiques de l'identité et du tiers exclu est assez suffisant pour exprimer la pluralité de la rationalité et son usage par tous. Cependant, dans les principes de l'objectivité, la zone d'intervention est circonscrite, ignorant les vérités pouvant découler des aspects non-rationnel de la raison. Il y a une absence de communication de la raison instrumentale avec l'irrationnel qui en réalité regorge un aspect du réel qui demande d'être investigué. Nous le mentionnons parce qu'à chaque fois que la raison a voulu se présenter comme rationalité absolue, elle s'est fourvoyée. Les successions positivistes, néopositivistes, école de vienne, école de Copenhague en sont des illustrations patentes de cette multiple chute qu'a connue la raison. Pour le philosophe camerounais, l'on ne peut balayer cette invitation de la communication irrationnel-rationalité dont, nous offre le réel lui-même. Avec la découverte de la présence de *l'inconscient dans le psychisme*¹²⁸ du sujet pensant, cela permis de venir à bout des explications rationnelles de certains actes manqués. Vu sous cet angle, nous admettons avec Ondoua la thèse instrumentaliste et limitative de la rationalité technoscientifique. Edgar Morin va distinguer deux principes dans la réalisation de la raison : le paradigme de simplification et paradigme de la complexité. Le premier paradigme nous livre le rôle de l'élimination de la contradiction qu'incarne la raison. Il s'agit ici de la raison traditionnelle qui ne se fie que à elle pour parvenir au résultat. Elle est dissociée à la réalité externe, dans ce cas livre une vérité unique et définitive. Cette façon est propre à celle de la rationalité instrumentale dans la mesure où, elle est exclusiviste par rapport à la conscience interne. Morin récuse à la rationalité instrumentale l'enfermement et univocité de la perception différente du paradigme complexité qui vision ouverte. Pour Pius Ondoua :

*« Cette course vers la créativité, l'inventivité, l'innovation dans les domaines technologiques au jour le jour pointus, affinés n'est pas en soi une course vers la préservation du cosmos, tant s'en faut, c'est d'ailleurs ainsi que nous sommes pressés, acculés et tirés vers le bas dans le cadre de l'anéantissement du présent, prélude au « néant » d'avenir ».*¹²⁹

¹²⁷ Ibid., p.238.

¹²⁸ Par Sigmund Freud dans sa théorie de la psychanalyse.

¹²⁹ Ibid., p.145.

Il est question du sacrifice du cosmos et la liquidation du devenir. Dans ce cas, nous nous trouvons dans la course et à la chasse des richesses à tout prix et par tous les prix : Nous sommes dans les prémisses de l'extinction et d'un avenir incertain.

II.3. Technocosme et extinction de l'homme et avenir incertain

L'homme du point de Pius Ondoua n'est pas extra-social, il est le produit de son milieu d'émergence et de développement. Ce milieu devrait être sain et pur, afin de permettre et de faciliter la réaffirmation de l'homme valeur. Mais avec l'explosion de la technique, on a assisté à une complication de ce milieu par la volonté qu'à la science de s'emparer du cosmos dans le but de le dompter et d'en prendre définitivement contrôle. Si la démarche d'être maître et possesseur de la nature aurait été amorcée par Bacon et Descartes, elle sera radicalisée par la technologie, mettant ainsi la condition de l'humain en danger. Cette quête des possibilités conduira vers un projet techno-cosmique, annonciateur de l'extinction de l'homme. On peut se poser question simple de *comment* ? La réponse consiste à jeter un regard synoptique sur les projets que la technoscience. Dans l'un de ses grands projets, la technoscience se donner pour mission d'aller à la conquête du cosmos. Cette conquête s'est faite à la marge de l'homme ou sans la prise en compte du sujet humain dans son déploiement. C'est suite à cela que Pius Ondoua a pu constater une crise anthropocentrique dans l'agir de la technique.

A cet effet, il pense qu' :

*« Une crise de l'anthropocentrisme, au sens où l'homme ne constituerait plus le centre du cosmos, mais un simple objet malléable au sein de ce cosmos. Le fait que l'anthropocentrisme se soit fondé comme socle idéologique du spécisme a au plan philosophique, éthique et politique, contribué à une prise en compte exclusive des intérêts des humains, considérés comme espèce au-dessus de toutes les autres ».*¹³⁰

La question du « *comment l'extinction de l'homme* », demeure ? Il faut noter que le projet *posthumaniste* en cours dans l'idéologie technoscientifique a pour toile de fond la substitution de l'homme par une nouvelle espèce qui étant le produit de la technique, devrait se développer et évoluer indépendamment de la manipulation machiniste. Mais, à quelle fin ? C'est à Pius Ondoua de nous faire savoir que l'on ne doit pas se laisser distraire par le sens réparateur cybernétique et l'avènement des *hommes bioniques* (homme moitié machine, l'homme en qui on a ajouté une prothèse électronique par exemple) propulsés par la technologie. Car le point culminant à atteindre, nous l'avons mentionné plus haut, est

¹³⁰ *Ibid.*, p.142.

l'évacuation de l'homme sapiens au profit des hommes entièrement bionique. Pour Ondoua Pius cela malmène la problématique du vivre-ensemble mondial.

Il faut voir en cela :

*« Une menace permanente sur l'être, le sens de la vie et même notre histoire. Or, ces oublis ne sont rien d'autre qu'une mise en exergue de la « technopuissance », de la puissance technoscientifique, qui se constitue ici en même temps en « technodémence », avec les multiples conséquences qui en découlent au rang desquelles les possibilités telles que de l'avenement de « l'abîme », de la catastrophe, du fait de la trajectoire ouverte par cette technopuissance vers le « néant être » et aussi vers le « néant d'avenir ». Le monde de « l'homme-dieu » est en réalité un espace tendanciuellement ou du moins potentiellement attentatoire à la vie individuelle, non pas parce qu'elle l'élimine de facto, mais beaucoup plus à cause de son télos, à savoir la substitution annihilante de l'être par des machines sans conscience, par des automates purs et simples ».*¹³¹

Nous comprenons que la course vers « l'abîme », c'est-à-dire vers la catastrophe se présente désormais comme un processus naturel, qui ne demande plus une nouvelle programmation puisque toutes les batteries sont mises en marche et nous tendons vers là. Nous le disons parce que, à lire à travers les lignes de l'auteur de *L'avenir du technocosme*, nous remarquons une désorientation du discours sur l'homme et sur son cosmos par l'idéologie instrumentale. Si l'auteur dénonce cela c'est grâce à un constat fait sur le *recentrement de la puissance technoscientifique* sur la quête et conquête de la divinité. C'est-à-dire que la technopuissance plaide et milite pour l'avènement de l'homme-dieu. Cet homme qui triomphe sur la mort et sur les imperfections humaines. Cette technodivination est auteure de la mégacatastrophe qui pèsera sur l'humanité.

Dominique Bourg le remarque en affirmant que :

*« Nous avons en réalité dépassé les limites planétaires sur quatre points : le cycle du carbone, l'érosion de la population et de la biodiversité, l'usage des sols, à cause de la déforestation, les flux d'azote et de phosphore, à cause de l'agriculture industrielle. Si ne nous ne nous en sommes par rendu compte, ces effets se feront ressentir avec plus d'acuité vu les dégâts de ce quadruple dépassement dans les décennies à venir ».*¹³²

Pour Pius Ondoua, il s'agit des « *Dérèglements divers et surtout de la destruction réelle dans l'immédiat et à terme, du cadre existentiel par la désorganisation et la destruction de l'équilibre écosystème* »¹³³ Cette destruction de la nature est fille de la destruction de l'homme.

¹³¹ Idem.

¹³² Dominique Bourg, « Pourra-t-on éviter la catastrophe écologique ? » In. *Le monde Hors-série. L'histoire de l'homme*. Edition 2017. p. 170.

¹³³ Ibid., p.236.

La révolution des sciences techniques a fait entrer l'univers dans une période de l'anthropocène. Ce terme décrit les bouleversements cosmiques engendrés par les technologies. Elles ont créé une peur ce qui fait que pour Pius Ondoua « *Elles font planer sur l'humanité, comme une épée de Damoclès, la perspective de l'apocalypse* »¹³⁴

L'anthropocène relève et précise le caractère nocif et catastrophique des activités de l'homme sur la nature. L'homme est à la fois auteur et victime, car il est responsable :

« *Des fontes des pôles et reculs des glaces des glaciers favorisent le réchauffement des mers, l'érosion des littoraux, l'avancée du désert émissions de co2, liées à la consommation d'énergies fossiles, pollution des sols, de l'air et de l'eau, l'écosystème globalement malmené par le productivisme une biodiversité en danger* ». ¹³⁵

La productivité est substituée par la *producticide*. Désormais l'homme est mal en point, car essoufflé par ses produits, il ressent le processus d'une extinction du cosmos.

Au regard de ce qui précède, ce chapitre nous a permis de passer en revue la crise humaniste que dénonce Pius Ondoua. Nous avons examiné les éléments capitalistes ou économique qui parsème et émascule le vécu de l'homme. De même, nous n'avons pas manqué de faire une exégèse de la technoscience, afin d'extraire les outils in-humanistes qui s'y trouvent. Cette analyse du présent nous donne doit de penser au devenir de l'homme valeur. La préoccupation majeure est celle de savoir quelle est la mission philosophique pour un lendemain meilleur ? Quels sont stratagèmes nécessaires pour une création ou une récréation de votre avenir ?

CHAPITRE III : DEVENIR ET RECREATION DE L'HOMME, L'URGENCE D'UN NOUVEL HUMANISME

I- LA MISSION PHILOSOPHIQUE FACE AUX THESES NEGATIONISTES

I.1. Le crédo de la philosophie chez Pius Ondoua

Dans son appréhension de la philosophie, le philosophe Ondoua Pius décline quatre éléments pour dévoiler son contenu philosophique : *La philosophie est une réflexion sur l'être, une réflexion sur la connaissance, une réflexion sur la pratique (morale et politique) et une*

¹³⁴ *Idem.*

¹³⁵ *Idem.*

réflexion sur le devenir et l'histoire (problème de la fin). La philosophie comme réflexion sur l'être ne consiste pas, selon l'auteur de *l'Existence et valeurs*, à exhumer la vieille problématique leibnizienne de « *Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?* »¹³⁶ Par contre, il s'agit de forger une réflexion sur l'existé c'est-à-dire sur l'homme, la nature ou le monde, la technoscience et partant toute existence. Dans ce sens, la philosophie revient à une analyse ou un décryptage de tous ce qui meuble l'existence, dans le but de dégager leur téléologie face au statut de l'être-valeur de l'homme. Dans le cas de notre actualité, Pius Ondoua estime que le réel phénoménal de notre ère c'est la mondialisation. Cette mondialisation est porteuse de multiples menaces pour l'homme :

*« Uniformisation du cadre conceptuel, totalisation à la fois théorique et pratique, uniformisation du cadre existentiel aussi bien politique qu'économique, autoritarisme répressif divers, hypothèque multiple sur le devenir individuel et sur le devenir-ensemble, finalisation inhumaine de l'histoire ».*¹³⁷

Face à ces hypothèques sur l'homme et sur son vécu, la philosophie doit réaffirmer son arme critique, afin de redonner au sujet humain la capacité de se positionner comme maître transcendant ou sujet libre. Il s'agit ici, nous souligne Pius Ondoua de *l'intentionnalité originelle*.

Elle consiste, selon lui, à une réappropriation par l'homme de son soi, de son essence de l'être à la fois raison, liberté et historicité. La philosophie, dans ce contexte, renvoie à une remise en cause de toute prétention à vouloir escamoter la subjectivité de l'homme ou son intersubjectivité pour le renfermer définitivement dans un tout ou un exclusivisme aliénateur. Il devient urgent dans une telle perspective de mener une réflexion :

*« Proprement ontologique à partir de laquelle la subjectivité humaine est affirmée comme absolu de valeur, tout en acquérant un statut de véritable transcendance, en cette heure où les menaces sur l'hominisation se multiplient et se constituent comme hypothèque au devenir individuel et au devenir-ensemble (en société et des sociétés) ».*¹³⁸

Cette réflexion sur l'être permet dans un contexte de *techno-divination* et du libéralisme économique, de penser l'utopisme. A priori, on peut conférer à ce concept un sens de rêve ou de l'imagination, mais à regarder de manière de prêt, chez Pius Ondoua, il renvoie à la capacité philosophique de militer pour l'éradication de toute idéologie ou tout réel qui se présente comme éternitaire, négatif, entrave pour l'épanouissement de l'homme et comme système clos.

¹³⁶ *Ibid.*, p.30.

¹³⁷ *Ibid.*, p.31.

¹³⁸ *Ibid.*, p.21.

L'utopie, à travers la philosophie, joue un rôle d'« *Exigence de la transcendance par rapport à réel empreint de négativité : elle a donc ici un contenu social et peut dès lors innover une praxis de transformation qualitative du système dominant* »¹³⁹ Le rôle ontologique de la philosophie consiste à remettre en question ce qui pourra porter atteinte à la dignité de l'homme ou l'arraisonner.

La philosophie sous l'angle de la connaissance, est une réflexion sur la production technoscientifique. Il s'agit de rejeter *l'impératif déontique traditionnel* technoscientifique. Autrement dit, il revient à la philosophie de rejeter l'invitation de la technoscience à la réalisation des possibles. Il invite quant à elle à une anticipation axiologique. C'est-à-dire qu'il revient à la philosophie d'introduire :

« *Le principe de la limitation et la sélection des seuls possibles qui ne provoqueraient aucune négation de l'humaine, ni à fortiori, aucune modification, aucune manipulation de l'essence humaine. Interroger cet outil, la raison, qui définit l'homme et lui confère son statut et sa dignité* ». ¹⁴⁰

On retient à travers de cette affirmation un rôle de préservation de la philosophie et un rôle interrogatoire vis-à-vis des productions technoscientifiques. La philosophie questionnera à cet effet ce dont la science *permet, provoque et bloque*. Dit autrement, la philosophie a pour crédo l'évaluation du niveau de conservation de la valeur de l'homme dans les différentes issues de la science technique.

Dans sa réflexion pratique, la philosophie est une discipline organisatrice, réglementatrice, régulatrice et vivificatrice de l'humanisme sous son aspect moral et politique. C'est pourquoi Pius Ondoua parle de *l'ontodunatologie et l'ontopraxie* pour désigner l'éthique et la pratique du sujet dans la mission philosophique. Ces deux concepts, nous dit-il renvoient « *A la dynamique d'évolution grâce à laquelle le sujet se fait de la volonté de perfection et d'illimitation qui le caractérise* »¹⁴¹ La philosophie dans cette logique rappelle la nouvelle vie dans et par l'évolution scientifique. Dans cette vie, la philosophie selon l'auteur : « *Rappelle la nécessité du vivre mieux qui a pour nom sagesse, dans un monde ouvert, transformé, aux défis multiples, aux urgences contradictoires* »¹⁴² L'éthique de la responsabilité de Hans Jonas se présente comme le fil conducteur tenu par la philosophie. En effet, pour Hans Jonas, le futur de l'homme dépend de son présent dans la mesure où l'action technoscientifique sur notre vécu

¹³⁹ *Ibid.*, p.145.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.31.

¹⁴¹ *Ibid.*, p.50.

¹⁴² *Ibid.*, p.31.

peut constituer un gène et une hypothèque pour le futur, s'il l'on n'implique pas l'éthique de la responsabilité et la philosophie en est vraiment la seule capable de nous ramener sur cette voie, parce qu'étant anthropocentrique, elle soucieuse de l'existence de l'homme et de son devenir. C'est pourquoi Hans Jonas estime que

*« L'homme doit en effet conserver aussi le cosmos, le cadre de vie, que de la possibilité même de l'émergence de l'homme et des générations futures. L'éthique de la responsabilité apparaît ici comme une éthique de la transcendance par rapport au présent, elle déploie alors une véritable métaphysique de l'avenir, en affirmant la primauté en termes de valeur de la vie et de l'avenir, et donc de la responsabilité qui découle de l'homme vis-à-vis de cette vie et cet avenir ».*¹⁴³

La philosophie du point de vue de l'histoire et de l'avenir, consiste à prôner une défection par l'homme de tout ce qui entrave la création de l'avenir et sa réorientation. Elle consiste à : *« Créer notre avenir, orienter notre histoire de manière à ce qu'elle soit une véritable phénoménologie de l'homme valeur, source de valorisation et de sens »*¹⁴⁴ La philosophie va questionner la surexploitation de la nature, la destruction de l'unité structurelle du monde, l'extinction de l'homme, la catastrophe qui pèse sur le présent et futur de la nature. La philosophie dé-dogmatisera la rationalité, des-enfermera la rationalité instrumentale, c'est dire que la philosophie est un plaidoyer pour un vivre-ensemble, un pacte d'avenir commun, un pan-humanisme, une symbionomie voire d'une techno-sapiens. Ici, le vécu de l'homme n'est plus pensé de manière exclusiviste, mais en fonction ou l'image de la dialectique, c'est-à-dire, pas d'auto négation, il s'agit pour la philosophie d'un postulat de la raison plurielle ou encore de la complexité, de la rationalité ouverte, de la démocratie plurielle. Cet extrait de Jean-Marie Benoist nous semble éclairant :

*« Il y a aujourd'hui (...) un devoir de lire la philosophie, en une époque où la spécialisation des prétendus savoirs ou des pratiques, dernière écume d'un logos épuisé par sa propre histoire, menace la culture et la liberté des textes. A l'heure où l'enseignement de la philosophie est en passe d'être supprimé, tombant sur les coups conjugués des augures un peu prompts à en décréter la mort, et des technocrates utilitaristes qui préparent dans les universités la cohorte passive des monotecniciens abrutis, il est urgent de retrouver le pouvoir libérateur de la philosophie ».*¹⁴⁵

¹⁴³ Hans Jonas, *principe de la responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique*. Traduit de l'allemand par Jean Griesch, Editions Cerf, 1990, p.49.

¹⁴⁴ *Ibid.* p.33.

¹⁴⁵ Benoist Jean-Marie, *La tyrannie du logos*. Paris. Editions de Minuit. 1975. p.19.

Cette mission philosophique saisie sur le plan général, nous permet de questionner la même mission sous l'angle essentiellement méthodique. On veut quelle méthodologie saine sans une volonté de néantiser les autres rationalités ni domination ?

I.2. L'indétermination de la rationalité

Le constat fait par Pius Ondoua dans le volet de la méthodologie technoscientifique, laisse entrevoir dans cette idéologie une monopolisation du chemin que doit emprunter le sujet pour aboutir à la vérité. En effet, l'issue méthodologique acceptable est celle logée dans l'opérationnalité expérimentale et surtout celle phénoménale. Autrement dit, l'unique méthode qui fait foi dans le jargon de la quête du réel est celle basée sur l'objectivité : on il s'agit de « *la vérité objective* ». Ce type de rationalité nous dit l'humaniste, contribue à quitter du *connaissable vers l'inconnaissable*, en ce sens que les modalités mobilisées pour la connaissance du réel sont cadrées et restreintes dans la logique rationnelle. A cet effet, toute perspective irrationnelle ou encore toute élévation de l'empirique vers le supra-empirique se retrouve inapte face à la connaissance du réel. Les vérités liées à l'âme et à Dieu, ajoute Pius Ondoua, ne renvoient aucunement à l'objectivité de type scientifique où « *Entrent en jeux et en ligne : la constitution du fait...la formulation des hypothèses...l'expérimentation...la vérification...la formulation de lois par l'établissement des relations stables et nécessaires* »¹⁴⁶ Pour sortir de cette impasse, Pius Ondoua milite pour *une rationalité ouverte*. Cette tâche incombe à la philosophie qui constitue une véritable arme contre les idéologies fixistes. Dans ce cadre la philosophie est restauratrice d'une rationalité de type habermasien, c'est-à-dire de la « *rationalité communicationnelle* ». A la différence de la *rationalité instrumentale*, la rationalité communicationnelle est basée sur l'intersubjectivité, le consensus, l'entente et la non-violence. Cette rationalité dont prône la philosophie est selon Pius Ondoua la voie par laquelle statut de l'être-valeur s'exprimera et jouira de son être libre. Il s'agit selon l'auteur du *vivre-ensemble Harmonieux* :

« *De l'affirmation, forte, dans le cadre des relations intersubjectives, de la primauté de l'argumentation et de la discursivité, au-delà de toute violence d'origine conatusienne et au-delà de la seule logique de la force, celle du désenfermement de la nature cathartique de la subjectivité par rapport aux clôtures diverses qui émanent de l'arrimage initial à la culture, à la foi et à la religion, ainsi qu'aux idéologies en général ; le caractère essentiel de l'ouverture à l'autre, à l'intersubjectivité, dans la mesure où le sujet humain est dans son essence même simultanément subjectivité et intersubjectivité ouverture dans et par la*

¹⁴⁶Ibid. p.177.

*communication ; la primauté de la consensualité, d'où découlent alors la tolérance et l'acceptation mutuelles ».*¹⁴⁷

A travers ce fragment, nous notons une rationalité non monopolisée, mais libre, ouverte et surtout communicationnelle, avec pour arme de déploiement le langage. Le langage est la voie par laquelle les subjectivités entretiennent et résolvent leurs contentieux tel un véritable idéal philosophique. Cette rationalité est contre l'imposition des points de vues dont les idéologies technoscientifiques et néolibérales défendent et universalisent. Ici, il y a une vivification de la critique, un dépassement de la subjectivité ou de la collectivité et la biodégradabilité de la vérité. Pour le philosophe camerounais Pius Ondoua, le sujet rationnel ne :

*« Ne dispose pas seulement de la rationalité d'un sujet qui agit judicieusement et rationnellement par rapport à une fin ; ni seulement de la rationalité d'un sujet moralement éclairé et pratiquement fiable, ou encore capable d'évaluer avec sensibilité et être réceptif sur le plan esthétique : il a outre la force de se rapporter de façon réflexive à sa propre subjectivité, et de percevoir à jour les limitations irrationnelles qui affectent systématiquement ses expressions cognitives ainsi que ses expressions pratiques, morales et esthétiques (...) individu...subjectivité...intersubjectivité...communauté...universalité ».*¹⁴⁸

En plus de cette rationalité communicationnelle, on peut ajouter la *raison plurielle*. Elle est activée par la philosophie. En effet, la *raison plurielle* est une critique de la *raison instrumentale*, une raison unique, universalisant voire dominatrice. Cette raison ne se défait pas de l'irrationnel parce l'irrationnel regorge une vérité qui nécessite un type de rationalité pour le comprendre d'où chez Pius Ondoua la notion de l'irrationnel-rationalité ou rationalité-irrationnel. Cette notion traduit le souci de la philosophie de tourner le dos à la raison fermée pour une raison dialoguant avec d'autres types de réel. Chez Azab à Boto, « *La raison, critère distinctif de l'humanité, ne saurait s'enfermer dans une seule figure figée, sans cerner, la conjonction de l'identité et de l'altérité, de même et de l'autre, sans envisager que la raison puisse porter en elle-même son envers, sa propre négation* ».¹⁴⁹ Il est question de l'affirmation d'une raison ouverte. Cette ouverture vise à repenser le pour soi c'est-à-dire, l'être du sujet humain couplé de la configuration sociétale qui la sienne. Cette configuration en appelle à une mise en œuvre d'une politique qui prend en compte les enjeux que nous imposent l'espace-

¹⁴⁷ *Idem.*

¹⁴⁸ *Ibid.* p.184.

¹⁴⁹ Lydie Christiane Azab à boto, « *Le « pacte d'avenir commun » Une vision nouvelle du vivre-ensemble* » in *La trajectoire vers l'homme-Dieu*, sous la direction de Pius Ondoua, Paris, L'harmattan, 2020, p.99.

temps. Elle en invite à revoir l'être pour autrui de l'homme dans un contexte de *sauve qui peut*, c'est-à-dire un contexte où les troubles techno-civilisationnelle ne cessent de refaire surface.

I.3. Hominisation du vécu de l'homme dans un contexte de sauve qui peut

La philosophie dans un milieu muselé et émasculé par la technocratie et la généralisation inhumaine de fin de l'histoire (à partir de la politique néolibérale ou le capitalisme), doit repenser une politique de gestion ouverte pour permettre au vécu de l'homme d'assumer avec lui l'ensemble de subjectivité et d'intersubjectivité. Ce vécu pourra ainsi, selon l'hominisateur, prendre en charge ou réévaluer son environnement, afin de réinventer un autre type d'homme capable de dé-crée et de me-crée la politique suicidaire hypostasiée par les idéologies négationnistes. Il est davantage question ici la promotion d'une éthique de type jonasien à (par la philosophie), l'éthique dont l'homme se doit d'initier et se doit d'arrimer à son intelligence et son développement. Il s'agit de *l'éthique de la responsabilité* et de *la reliance*.

Elle nourrit, le souligne Pius Ondoua,

*« L'ambition d'être une nouvelle éthique de la vie et du développement, qui instaure le pouvoir sur le pouvoir et la puissance, et en fin de compte privilégie le devoir-être et l'avenir (...) Elle dévoile comme nous allons le voir la contribution du philosophe pour l'invention d'un monde nouveau, d'un monde différent, invention qui se fonde sur une foi résolue en l'avenir. La primauté de l'éthique est réaffirmée avec force, ajoute Pius Ondoua, notre exubérante civilisation technoscientifique, adossée à l'espérance du progrès illimité, doit alors, dans son déploiement, s'arrimer à cette primauté, pour prévenir la possible transition « progrès extrême à l'extrême barbarie » ».*¹⁵⁰

Cette éthique doit être jumelée avec la vision technicienne, car elle mise et milite pour la primauté de l'humain, elle encadre son vouloir-vivre et son affirmation en tant qu'être authentique. Le devoir du philosophe à ce niveau, consiste en la mise à l'écart de la néantisation de l'humanité. Le philosophe doit axer sa mission sur la création éthico-politique pour faciliter l'hominisation de l'homme. L'axiologie devient alors son crédo et sa politique d'humanisation parce qu'elle contribue à *l'altermondialité* c'est-à-dire à la création d'un nouveau monde, plus favorable à l'homme. Si la philosophie est un *hymne à la vie* comme l'affirme Pius Ondoua, Jean-Marc Gabaude renforce ce point de vue parce que pour lui, les menaces qui pèsent sur l'humanité en générale et sur la vie humaine en particulier, surtout sous son aspect éthique ou politique, nécessite une prise en charge philosophique. C'est pourquoi, il affirme à cet effet que

¹⁵⁰ Pius Ondoua, *La « reliance » éthique chez Edgar Morin complexité du réel et illimitation de l'avenir* » in *L'avenir du technocosme, De l'expansion à l'extinction ?* Paris, L'harmattan, 2020, pp. 114-115.

« *Devant la menace d'un anéantissement de l'humanité, le philosophe a le devoir d'en appeler à une création éthico-politique et à une espérance. Reconnaître le primat de l'avenir est donc un devoir de l'homme, c'est l'impératif catégorique historique de demain, ce primat étant celui de la pratique de l'éthique, de l'axiologie, de la politique, de l'humanisme, de l'hominisation* ». ¹⁵¹

Dans la vision de Edgar Morin, il y a une sonnette d'alarme à lancer face aux menaces ontologiques entretenues dans la technologie. La responsabilité de l'homme oblige à une réinstauration du pouvoir et de la puissance de l'homme à se positionner comme maître du jeu scientifique, afin de venir à bout de l'asservissement et de la destruction de la vie. On comprend ici, comme le dit Pius Ondoua que la vie, la qualité de vie, de l'existence et la finalité de cette vie sont en jeu. L'éthique dont promeut Morin par rapport à la puissance et aux évolutions exponentiels et interrompus de la technoscience, montre plusieurs défis à relever : la conflictualité, la divergence, des guerres, l'affrontement, le terrorisme, l'insécurité. *L'éthique de la complexité* dont défend Edgar Morin, plaide pour un « *Devenir-plus homme de l'homme* » dans un itinéraire résolu vers l'authenticité. Cette *éthique d'espérance* est annonciatrice d'une *nouvelle humanité* et d'une *humanité nouvelle*. Comment se structure cette nouvelle éthique ?

Pour saisir de très près cette *éthique de la complexité*, il faut au préalable comprendre la complexité qu'incarne le sujet humain. En effet, l'homme selon Edgar Morin est une totalité complexe, il est capacité de connaissance et capacité de transcendance. Il est à la fois rationalité et irrationalité, c'est-à-dire qu'il est amour qui est ouverture et haine qui est fermeture. Il est situé entre un désir éternitaire, c'est-à-dire un désir de rester en vie et une disparition certaine. L'homme est un être qui regroupe en lui une pluralité d'attributs au point où saisir l'un de ses aspects donne à moitié la connaissance sur la réalité humaine. De manière brève, Pour Pius Ondoua, l'être humain regroupe en lui deux axes à la fois **éthiques** c'est-à-dire ordre et sens de valeurs qui dérive de la raison, du rationnel et **désordre** émergeant de *brouillement des passions* (pour rester dans les terminologies de Morin). Cet être humain émerge et se développe dans un cosmos aussi complexe, qui englobe à la fois la *physis* (nature) et le *bios* (la vie). Ce cosmos est toujours sans cesse en évolution, en expansion illimitée, on observe dans ce cadre l'explosion fulgurantes des astres, tamponnements des galaxies, collisions des astres. Promouvoir l'éthique de la complexité, revient à cet effet, à la prise en compte de toutes ses spécificités avant l'élaboration d'une solution efficace. Pius Ondoua réaffirme ici le fait

¹⁵¹Idem.

qu'Edgar Morin soit en train d'attirer notre réflexion sur le volet de la complexité du cosmos et de l'homme lui-même car

*« La cruauté objective de la nature va de pair avec la cruauté subjective d'un être humain, en situation refermeture égocentrique sur lui-même ; cette cruauté subjective de l'humain ajoute-t-il, se repère dans les relations entre individus, groupes, ethnies, religions, races, et elle se déploie sous de multiples formes, parmi lesquelles la barbarie actuelle de la civilisation, qui en constitue la forme paroxystique ».*¹⁵²

Pour Pius Ondoua, la pire cruauté du monde et bonté la plus sollicitée se combinent en l'être humain. Cela revient à dire que la production technoscience, étant le produit de l'homme, peut contribuer dans l'intensification du mal et le triomphe de tous les possibles. Lu sous cette base, l'éthique de la complexité dont défend Ondoua Pius, doit se positionner comme une plaidoirie pour la solidarité, la reliance cosmique voire l'amour. Pour un avenir qui assume l'effectivité de l'homme dans un contexte hominisé, l'éthique de la reliance est un outil de transcendance et d'établissement de condition favorable à l'homme. C'est une éthique *« De la solidarité, de l'amour, de la reliance cosmique. Elle est arrimée à l'autonomie de la conscience ainsi qu'au sens de la responsabilité. (...) Elle assume l'homme total, elle constitue au sens strict le déploiement total de la réflexivité du sujet humain. Elle (promeut) l'autoproduction de l'homme souverain »*¹⁵³ Dans ce projet d'hominisation, l'éthique de la reliance se positionne comme promotrice de *l'amour de l'humanité et l'humanité de l'amour*. Cette éthique de la responsabilité nous ramène à celle jonasienne, notamment à son articulation à la *technosapience*. En fait, la philosophie dans sa constatation d'une improbable cessation de l'évolution de la technoscience cultive selon Pius Ondoua la *technosapience*. Selon lui, il est métaphysiquement fondé de faire usage de la *technosapience* pour pallier aux menaces techniciennes dans la mesure où, elle affirme la primauté de l'être et le statut de l'être transcendant dans sa production ; elle postule et surpasse le caractère non éthique de la technoscience et articule la technoscience et la conscience pour une réalisation moralisée. Ainsi, nous retrouvons *« En plein téléologisation de la technopuissance, qui ne saurait se déployer en roue libre, de manière neutre, sans qu'il y ait une articulation véritable et plénière de l'authenticité de l'homme »*¹⁵⁴ Autrement dit, la *technosapiens* peut être renvoyé, (si nous nous permettons cette terminologie), à la technoconscience en ce sens que la technologie n'est plus laissée en divagation sans un encadrement vers la logique humaniste. Pour Pius Ondoua, il ne

¹⁵² Ibid. p.189.

¹⁵³ Idem.

¹⁵⁴ Ibid., p.90.

s'agit aucunement d'une *phobie ou une heuristique de la peur* proclamée par les détracteurs, loin s'en faut, il s'agit tout simplement de l'action philosophique menée dans le processus technologique. C'est « *La capacité de responsabilité, capacité d'ordre éthique, reposant sur la capacité ontologique de l'homme à choisir, surtout sciemment et aussi délibérément, entre des alternatives de l'action* »¹⁵⁵

Nous avons analysé tour à tour la trajectoire que la philosophie définit dans un contexte meublé par la néantisation de l'homme. Cette trajectoire nous a permis de saisir la propulsion philosophique pour un avenir meilleur. Quel humanisme pour l'avenir ?

II. LA SOCIETE ET LE NOUVEL HUMANISME : POUR UNE CREATION DE L'AVENIR

II.1. La convergence pan-humaniste

La convergence pan-humaniste dont Pius Ondoua fait allusion renvoie à l'aboutissement d'un long processus, qui passe par une prise de conscience de nos droits et devoirs humains, ensuite par la maîtrise humanisante du réel et enfin par le dépassement du particularisme ou la limitation individualiste. Il est question d'une équation qui fixe le meilleur devenir de l'homme à partir d'une mise en pratique de la politique d'ensemble ou de l'union. Le projet principal est celui de penser et de solutionner collectivement les grands défis que nous lancent les idéologies négationnistes. Dans cette union, il n'est pas question de sacrifier le subjectif au profit du collectif ni inversement.

Dans le cadre de la prise de conscience des droits et devoirs humains, il s'agit de la disposition autonome qui permet à l'homme de s'établir non seulement en tant que subjectivité, mais aussi comme être intersubjectif au-delà de l'individualisme qui apprécie la liberté comme indépendance totale des êtres dans laquelle l'individualité se soustrait de l'influence de l'autre. Ce repli sur soi est le fait de ne se soucier que de son *soi personnel*, à travers sa vision indépendante pouvant contribuer à une imposition de son moi à l'autre. Ce qui revient à dire que, pour Pius Ondoua, la problématique des droits et devoirs dans le cadre du pan-humanisme consiste à la réaffirmation de la valeur ontologique de l'homme. Il déclare à cet effet que

« Si l'homme est une valeur, ontologiquement, on comprend qu'il ait des droits : libre expression de la personne, libre déploiement, anticipation et choix, création

¹⁵⁵ *Idem.*

*diversifiée dans les œuvres de l'art et de la culture, orientation du devenir historique dans la politique ».*¹⁵⁶

La déclaration universelle de droit de l'homme ne contribue-t-elle à conserver cette spécificité humaine ? Cette grande marque ou considération de l'homme, perceptible grâce à sa capacité créatrice, à son aptitude morale, à capacité de l'homme à construire des concepts et à les manipuler, n'est pas le fruit du hasard, pour Axel Kahn, cette considération est dû au fait que l'homme est

*« Seul parmi toutes les espèces vivantes à la capacité de se poser lui-même cette question de sa dignité et de ses droits N'est-ce pas la capacité qu'à l'humanité de se forger par la raison une loi morale définissant les devoirs à remplir dans la liberté qui donne en effet des droits aux hommes ? Cette capacité que possède la personne humaine de se projeter comme sujet digne et doté de droits me semble fonder, en effet, une dignité telle qu'elle dépasse les conditions promises ».*¹⁵⁷

La conclusion à laquelle le transcendeur parvient à l'issue de cette analyse est celle de la nécessité de penser un avenir commun ou de choix collectif et non de choix imposé par une minorité à une majorité, notamment dans le cadre de la mondialisation. Il s'agit, ajout-il d'un « Avenir non seulement de tous et de chacun, mais de la planète toute entière, dont nous sommes tous collectivement responsables »¹⁵⁸ A la problématique du droit et devoir humain s'ajoute celle de la maîtrise du réel. Il est question ici de la saisie de *l'irrationnel technoscientifique* (visible dans la violence) et de la manipulation ontologique qui laisse la porte ouverte à tous les totalitarismes. Il s'agit dans le cadre de cette violence, de la dépossession de soi de la majorité faible par la minorité dite forte. Pour Pius Ondoua, cette violence est à la fois interne et externe. Dans son registre interne,

*« Elle est simultanément pouvoir de détruire et de possibilité d'être détruit, les figures de la violence se déploient de manière multiple : la dictature des passions qui produit l'étouffement de la raison, la négation de l'automatisation personnelle, la dictature de l'imagination dont l'altération en imaginaire crée une intensification ou aggravation de la violence ».*¹⁵⁹

Ce type de violence est visible dans le *conatus spinoziste* dans lequel l'auteur nous montre comment la violence consiste à s'opposer au déploiement libre l'être. La violence ici renvoie à l'offuscation de la raison par la technique ou à l'absence de la liberté. La sortie de cette impasse nécessite selon le francforique camerounais la *domestication de la technoscience*. Autrement dit, il est question d'un dressage et d'une éducation à inculquer à la technologie, afin

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.316.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.69.

¹⁵⁸ *Idem.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 208.

de mettre la technoscience hors d'état de nuire, d'ivresse, hors de son état titubant et aveuglant. Cette éducation permet à la fois la responsabilisation et la réintroduction de la problématique des valeurs et des fins au sein de la technique. Elle correspond également chez notre auteur à *l'itinéraire purificateur*. En effet, cet itinéraire permet de sanctifier les affres passionnelles de l'individu ou encore du pouvoir passionnel qui appelle à la réalisation de tous les possibles scientifiques. Cette théorie permet de migrer vers le pouvoir de la raison : celui de la libération. C'est pourquoi chez Pius Ondoua, il s'agit

*« D'une libération par rapport à une violence multiforme, dont les figures ressortissent des passions, de la méconnaissance de la nécessité et donc, de l'ignorance, de l'hypertrophie d'une volonté qui étoufferait dès lors la raison, le blocage du conatus dans la relation intermodale comme dans la relation sociale ».*¹⁶⁰

La maîtrise du réel doit nécessairement aboutir à la convergence *pan-humaniste* proprement dit. L'accent est mis ici sur la *visée universelle*. Elle consiste à déclencher l'état d'urgence sur les ravages et dérives d'une mondialisation négationniste de l'homme. Nous avons compris que cette mondialisation hypostasie le développement exponentiel du flux économique, de la croissance de la puissance, de l'avoir illimité, au sacrifice de l'être et des conditions hominisantes de l'existence. La mission philosophique qui s'inscrit dans la *création de l'avenir* à partir des manquements du présent doit dans le cadre de la visée universelle, *« Positionner nécessairement l'homme comme point de départ et aboutissement, comme sens et valeur. L'homme comme le seul universel qui soit, et ne peut prétendre à l'universalisation que ce qui valorise, en réalisation, son essence ».*¹⁶¹

L'homme doit être un impératif absolu. Cette absoluité de l'homme rallonge davantage de la vision humaniste et propulse vers un nouvel humanisme. L'urgence dans ce processus est d'assurer en permanence la valeur de l'homme. Cette valeur doit selon l'humaniste : *« Guider toute notre pratique historico-sociale »*¹⁶² tel un véritable parti pris pour l'homme. La position de l'homme comme être autonome et producteur de nouvelles valeurs dans un nouvel contexte. Ces valeurs appellent à une interconnexion entre *« Les valeurs de la créativité, de la croissance, de la communication, et les valeurs de la solidarité, de l'équilibre, de la coopération, permettent d'atteindre une symbiose sociétale »*¹⁶³ Cette symbiose renvoie à une vision

¹⁶⁰ Ibid., p. 204.

¹⁶¹ Ibid., p. 318.

¹⁶² Idem.

¹⁶³ Idem.

multiforme de la vie qui s'arrime avec les respects des identités dans un monde globalisé. Quel est le contenu de cette nouvelle donne dont promeut Pius Ondoua ? Pourquoi le positionné comme une philosophie de l'avenir et théorie de la paix durable ?

II.2. La symbionomie « utopie créatrice » de l'avenir

La symbionomie se présente selon Pius Ondoua comme l'antidote contre les affres des idéologies négationnistes. Elle est l'issue favorable pour le devenir de l'homme dans la mesure où, elle « *Est l'art de gérer la vie personnelle et la vie collective de l'organisme sociétal, condition a priori pour réussir l'avenir, c'est-à-dire pour construire la société actuelle et future donc préserver l'avenir de l'ensemble de la planète* »¹⁶⁴ Elle est ainsi un plaidoyer pour la primauté des valeurs, une lutte acharnée contre l'exclusivisme ou l'individualisme, sans être une globalisation suicidaire pour l'homme. Elle correspond chez Joël de Rosnay à une synthèse des cultures sans dissolution dans le tout : il parle de « *Culture fractale de l'homme symbiotique* »¹⁶⁵ L'homme symbiotique, encore appelé l'homme synthétique est celui qu'on obtient à la suite d'un éclectisme culturel, il agit désormais comme citoyenne du monde, il est responsabilisé, il est conséquent dans ses actes et veille à la préservation des valeurs. C'est un homme de paix et militant de paix, il trace les perspectives pour l'avenir, pour une réalisation effective de l'être de l'homme. Pius Ondoua indique à travers le projet symbiotique une récréation du cosmos à partir de l'injonction : « *Réinventons le monde* » ! Il affirme à cet effet que « *La symbionomie, pensée complexe de la complexité du sujet humain, du réel, de l'histoire et de sa trajectoire, dessine les axes de cette réinvention par le sujet, et la figure que devrait prendre l'avenir* ». ¹⁶⁶

Nous notons ici que le projet qui revient à *l'homme symbiotique* est celui d'une mise en marche d'un sujet individuel et collectif libre, créateur et instigateur des réformes cosmique. Dans cette logique la complexité consiste à la prise en charge et la purgation des lois économiques et libéralistes considérées comme naturelles par les idéologues. *L'utopie créatrice* de l'avenir devient la locomotive et le catalyseur du changement, le but est d'instaurer l'harmonie et la paix universelle dans un monde technicisé et capitalisé à des fins particulières. Pius Ondoua réitère à cet effet que

« *L'éthique symbionomique doit être située dans le sillage d'une « vision autre monde », fondamentalement salvatrice. Elle entend donner véritablement corps*

¹⁶⁴ *Idem.*

¹⁶⁵ Joël de Rosnay, *L'homme symbiotique. Regard sur le troisième millénaire*, Paris, Gallimard, 2000. p. 282.

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 192.

*projet de paix perpétuelle de Kant. Elle se constitue par ailleurs en un recentrage de la croyance au progrès qui ne se perçoit, de manière tout à fait limitée, que dans sa figure développementaliste libérale actuelle ».*¹⁶⁷

La symbionomie se présente comme une critique du libéralisme économique et tout ce qui est susceptible de porter atteinte à la dignité de l'homme. Dans ce cas, elle est fondatrice d'un avenir de paix perpétuelle et cela fait repréciser les quatre axes qui la définissent : la paix en l'homme, la paix entre les hommes, la paix entre les nations et la paix avec la nature. La paix en l'homme renvoie à l'action de la conscience ou de la capacité réflexive du sujet humain. La paix en l'homme sera perceptible au moment où cette conscience permettra à l'homme d'agir en tant qu'un être transcendant, un être auto-affirmatif et subjectif. On assiste ici selon Pius Ondoua à une fusion entre « *La transcendance qui articule l'expérience de l'existence et la perception du devoir et de la valeur ou le devoir-être, dans l'éthique, par l'éthique* »¹⁶⁸ Autrement dit, pour lui, *l'ontodunatologie* qui est la puissance auto-déterminante de l'être ou de l'homme s'articule avec *l'onto-praxie* c'est-à-dire la dimension auto-pratique du sujet humain. De manière restreinte la paix en l'homme consiste à la réalisation et à la réaffirmation des valeurs essentielles sur le plan de l'existence par l'homme, tributaire de valeur, donateur de vie pour une existence authentique. C'est la raison pour laquelle pour le philosophe camerounais Pius Ondoua,

*« Instaurer la paix en l'homme en lui permettant de réaliser sa propre authenticité, et ainsi de restaurer sa transcendance, renvoie ainsi à une révolution radicale, qui constitue la transition d'une philosophie du destin et de la détermination existentielle par la transcendance extérieure à une philosophie de l'ouverture du sujet, qui privilégie l'éthique et le devoir ».*¹⁶⁹

Cette philosophie devient une prise en charge du gommage de valeurs installé par les idéologies techniciennes et néolibérale, soutenues et encadrées par la théorie de la mondialisation.

La deuxième instance qui définit la symbionomie est la paix entre les hommes ou l'harmonie du con-vivre, tolérance et éthique de la communication vraie. La symbionomie prend effet, ici à partir de la prise en compte de la présence de l'homme dans un milieu. Ici, le sujet « je » se rend à l'évidence de l'existence de plusieurs subjectivités et s'impose sans

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 193.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 194.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp.195-196.

opposer à l'autre parce l'autre constitue un aspect autre de sa définition. L'homme se trouve ainsi au cœur de la dialectique « *De l'exclusion d'autrui par la subjectivité individuelle et aussi de l'inclusion de l'autre par la transsubjectivité*¹⁷⁰ » Il s'agit pour Pius Ondoua d'une redéfinition de l'homme à partir de la synthèse exclusive de son être au monde. Mieux, il est question d'une tolérance de la différence au profit de l'avenir collectif. Chez Edgar Morin, l'on parle de l'« *Identité pluriconcentrique* » et de l'« *Alter-identité* » pour designer la nouvelle vision de vie qui substitue la vision auto-puissante et divinatoire de la technoscience. Pour Ondoua Pius

*« Cette identité n'est ni clôture sur soi de l'identité, elle est plutôt une ouverture, mieux encre elle est ouverture-fermeture, solitude structurelle mais communication, dans la bio-culturalité ; elle est fondamentalement reconnaissance de la dépendance multiple ».*¹⁷¹

On note ici les sonorités et les louanges de la liberté qui sont ventées pour signifier la primauté d'un dépassement de soi, d'une sortie de soi, d'une authenticité qui se veut être auto-déploiement du sujet. Nous pouvons dans cette situation parler de la cohabitation des « je » dans laquelle tout le monde est « je » dans l'ensemble. L'éthique de la symbionomie revient à l'éthique de la construction de soi et celui de l'autre. Cette instance conduit à la troisième.

La paix entre les nations : au-delà de la dialectique des forces et les intérêts économicopolitiques. La symbionomie joue ici un rôle réformiste c'est-à-dire, elle permet une interrelation pacifique, fondée sur l'union de la différence, afin de faciliter un vivre-ensemble harmonieux. Une con-vivre en dépit des violences internes, de la lutte du pouvoir. L'homme symbiotique ayant pris acte de la diversité, va s'efforcer à la mise sur pied d'un équilibre de contraire héraclitéen. Pour Ondoua Pius

*« La paix entre les hommes, c'est-à-dire le convivre harmonieux, la symbionomie, découlent d'une construction rationnelle et patiente de la maîtrise des causalités intérieures de la violence et de la mise en place d'un pouvoir social qui permet, par une réelle équilibration dynamique des puissances, la pleine réalisation de l'être ».*¹⁷²

La symbionomie consiste dans ce contexte à la récréation d'un nouveau monde tel que voulu par l'homme, seul sujet vers qui, doivent converger les projets qui relèvent de la préservation de soi, de son être avec autre. Pour Pius Ondoua, cette récréation du monde renvoie sur le plan de la problématique de l'économie et du développement économique et social « *Au*

¹⁷⁰ *Idem.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p.197.

¹⁷² *Ibid.*, p. 198.

choix par l'homme d'un cadre de vie, conçu en fonction d'un projet personnel et collectif de vie organisé de manière consensuelle sur base d'une raison communicationnelle »¹⁷³ Cette recette économique permet une bonne santé politique ou de la quotidienneté de l'homme. Dans le cadre politique, la paix entre les nations selon Pius Ondoua, passera par la mise en marche d'une bonne stratégie de lutte contre le « tsunami terroriste ». Ce tsunami menace la liberté et l'état structurale de nos équipements sociaux. La philosophie à travers la symbionomie doit élaborer une stratégie défensive, offensives, préventives ou prévisionnelles, dans le but d'assurer la cohésion sociopolitique.

La dernière instance de la symbionomie est **la paix avec la nature : l'homme, fils du cosmos, et protecteur de son cadre de vie**. Après avoir pris acte de *la terre patrie* et des menaces destructrices qui pèsent sur elle et sur l'homme, sa préservation devient plus que nécessaire et plus qu'urgent. La symbionomie milite pour une justice écologique. Pius Ondoua affirme à cet effet que « *Ethiquement orientée, la symbionomie nous semble devoir constituer à coup sur la réponse adéquate à ce problème de civilisation, à partir d'une recentration radicale sur l'homme et sur l'avenir de la planète* »¹⁷⁴

La symbionomie est appelée à ne pas se soustraire du cadre social dans lequel il a pris corps, afin de constituer une véritable transcendance, pour une sauvegarde de l'homme, une humanisation du cosmos ou de la nature. Pius Ondoua confère à la symbionomie une « *Charte éthique de la civilisation* », elle est ouverte pour le devenir, assure la fonction critique et prospective, afin de rendre effective les conditions d'une société dite humaniste et restitutrice de valeur humaine. Pour l'auteur de la *trajectoire vers l'homme-Dieu*, l'éthique de la symbionomie

« Doit permettre à une nouvelle civilisation c'est-à-dire une nouvelle mondialisation non productrice évacuant tout consumérisme de l'extcentration et de l'extraversion, d'émerger à partir de l'application de ses principes éthiques fondamentaux et structurants, pour une réhabilitation résolue de la transcendance humaine ».¹⁷⁵

A l'issue des analyses faites dans les chapitres qui précèdent, nous avons fait ressortir les menaces qui n'ont cessé de rendre l'existence de l'homme plus émasculée ou asphyxiée et ceci tant sur plan ontologique, sociétale que politique. Nous avons constaté à travers la manipulation humaine qui est faite par les idéologies négationnistes une régression un retour à

¹⁷³ *Idem.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 203.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 206.

l'état de nature. Cette catastrophe a démontré l'échec du pacte social. Tout porte à croire à une véritable digression de l'homme vers l'état de la barbarie. Pour venir à bout de cette difficulté Pius Ondoua préconise le pacte d'avenir commun.

II.3. *Le pacte d'avenir commun* nouvel don pour le présent en vue du futur

L'état civil n'a pas sonné le glas à « *l'état l'homme loup pour l'homme* » de thomas Hobbes. Nous le disons parce que, pour Pius Ondoua Olinga, la présence de cet état est perceptible à travers l'usage instrumental de la raison dont la fin n'a aucun lien avec la préservation des valeurs de l'homme et la sécurisation de son cadre existentiel. Si l'homme est désormais considéré comme une entrave pour l'épanouissement de son semblable, surtout avec les mésusages de la technique, tout porte à croire selon Ondoua Pius, au grand retour de la guerre de tous contre tous et de chacun contre chacun encadrée par la course aux gains qu'entretiennent les idéologies négationnistes. Face à cela, la philosophie ne joue pas la mission de chaise vide, tout au contraire, elle invite à une révision du pacte social, qui jusqu'ici n'a été qu'un rapport de force en faveur des idéologies négationnistes. Pour le philosophe Camerounais Pius Ondoua le nouvel humain doit penser son vécu et son devenir avec *le pacte d'avenir commun*. En effet, ce pacte a la même charge conceptuelle que le pacte social, c'est-à-dire quitter de la barbarie vers un état intègre, sans violence, mais à la différence du pacte social, le pacte d'avenir commun

« Nous invite de manière urgente à instaurer de nouvelles valeurs concernant la gestion du monde. Il a comme mission de permettre l'éclosion réussie de notre avenir, qui ne peut exister que si nous déployons une volonté commune et moyens communs de mettre en œuvre et y parvenir, au travers de la contractualisation de nos liens pour leur conférer la légitimité nécessaire ». ¹⁷⁶

Il est question pour le *pacte d'avenir commun* de rendre le devenir de l'homme non seulement possible, mais aussi efficace, capable de résister au souffle du vent de la technicisation de l'homme. Il demande l'implication de tous, afin que les uns et autres puissent permaner la valeur du sujet humain. Le but visé doit être celui de la sortie de l'abîme technoscientifique et de l'arraisonnement de l'homme vers une vie et vécu ouverts. En ce sens, il se présente comme une purgation de la raison calculante, de la raison instrumentale et fonctionnaliste qui servent les intérêts des idéologies. Chez la philosophe camerounaise Azab à Boto, l'une des théoriciennes du « *pacte d'avenir commun* », il est question d'une *éthique de l'essence humaine*. Autrement dit, le *pacte d'avenir commun* constitue une épiphanie de la

¹⁷⁶ Ibid. p.98.

nature morale, de la justice et de la paix pour le sujet humain. Cela voudrait dire que la mission du pacte est d'encenser la valeur de l'être humain en mettant l'accent sur la responsabilité et la responsabilisation de ce dernier, sur l'éthique de l'intersubjectivité, de la gestion sociétale et de la purgation du cosmos. C'est pourquoi cette auteure camerounaise évoque dans son analyse *l'éthique de l'avenir, l'éthique de la responsabilité historique* pour désigner et caractériser ce pacte. L'avenir en question précise-t-elle n'est aucunement une « *futurologie utopique* » à la platonicienne, il s'agit d'un projet programmatique que certains ont désigné sous le pseudonyme de « *sybionomie d'émerger* ». Cela voudrait dire que *le pacte d'avenir commun* n'est pas une virtualisation ni une virtualité, dans la mesure où, il critique la situation ambiante en vue d'un meilleur avenir, dépourvu tout in-humanisme. Elle affirme à cet effet : « *Le pacte d'avenir se fonde essentiellement sur une éthique qui pose l'essence de la personne, l'homme « essentiel », comme conscience réflexive et personnalisante qui se définit par les idées morales de la liberté, de la justice et de la paix. C'est cet homme qui seul, peut construire un humanisme véritable et un monde viable et vivable* ». ¹⁷⁷

Outre la primauté de l'être dans la constitution du *pacte d'avenir commun*, il repense les rapports entre les nations eu égard de son caractère (le rapport) hypothétique dans un système de mondialisation. Le pacte milite dans un tel contexte à l'autonomisation des Etats, à la libération des citoyens et la formation des citoyens responsables par l'inculcation de l'éthique de la sybionomie, l'éthique de la « *sobriété heureuse* », l'éthique de la « *civilisation égalité* ». Ces cadences d'éthiques ont en commun la valorisation de l'humain et l'hominisation de son cadre existentiel. Cela montre que le « *pacte d'avenir de commun* » prend corps à partir du réel existant et y émerge, à cet effet, le pacte ne s'érige pas en tant qu'unidimensionalisation du réel, mais comme une vision transitoire et transcendante pour le réel. Rien ne fixe, ni définitive voire arrêté, car le pacte se réactualise avec le temps en fonction de l'actualité. Dans le cas échéant la charge qui revient au pacte est celle qui consiste à garder un regard critique sur les idéologies in-humanistes en cours. Ceci dans le but d'avoir une solution plurielle et diversifiée dans la résolution des problèmes. Le pacte d'avenir commun

« Milite pour la réaffirmation de l'homme qui est centre de tout, qui est dans le cadre de sa récréation permanente en trajet résolu vers sa propre authenticité. Il a ainsi comme objectifs fondamentaux la réalisation consensuelle de l'avenir commun, l'instauration de la paix et de sécurité, par l'affection aux progrès

¹⁷⁷ Christiane Azab à BOTO, « *Le pacte d'avenir commun, une vision nouvelle du vivre-ensemble* » in *La trajectoire vers l'homme-Dieu*, sous la direction de Pius Ondoua, Paris, l'harmattan, 2020. p. 118.

*d'objectifs fondamentalement humains. Le pacte d'avenir commun par-dessus tout, comme objectif essentiel, d'affirmer la primauté absolue de l'humain ».*¹⁷⁸

Dans ce projet commun, il n'est pas ignoré la complexité et fragilité d'une idéologie qui regroupe une multitude d'identités et de subjectivité, mais le défis qui revient au *pacte d'avenir commun* est celui du surpassement de la différence et surtout de la rupture que le pacte doit opérer en fonction de la nécessité. C'est pourquoi chez Pius Ondoua, le *pacte d'avenir commun* est un outil important pour penser la cosmos-citoyenneté parce qu'il défend le *tout-individuel* ou l'intersubjectivité. En effet, lorsqu'on parle de la cosmos-citoyenneté, il s'agit de la *citoyenneté mondiale* c'est-à-dire qu'on veut comprendre le statut du citoyen, son cadre d'existence (Etat-nation) face aux dialectiques internes et externes. A cet effet, le *pacte d'avenir commun* contribue au renforcement de la *citoyenneté mondiale*. Celle-ci surpasse tout ethnocentrisme, tout clanisme et tout enfermement (sans toutefois tuer l'idée du nationalisme), pour repenser le bien-être de tous et pour tous. La réforme qui paraît important le *pacte d'avenir commun* est cette capacité de booster la modification de l'Etat-nation face aux pressions de la mondialisation. Il reprend ainsi,

*« Son fondement même, la réflexion sur l'Etat, dans sa double dimension de totalité et de territorialité, et dans celle de communauté et de ciment intégrateur pour l'émergence de la nation Le pacte dans ce cadre revient sur les fondamentaux de la nation et de l'Etat. Dans cette perspective le pacte d'avenir commun examine les défis actuels de l'Etat et de la nation ; il insiste sur certains et sur certains objectifs tels que la transition nécessaire de l'ethnicité de la cohésion citoyenne et démocratique ».*¹⁷⁹

Autrement dit, il promeut le consensus, la volonté populaire, l'égalité, la liberté, l'élévation de la conscience sur le droit et l'intégration d'une conscience terrienne. Bref, dans la constitution du pacte d'avenir commun l'élément fondamental selon Pius Ondoua c'est la primauté accordée à la valeur de l'homme et notamment à sa dimension ontologique. Le pacte va ainsi, au de-là de l'ambition des idéologies négationnistes de l'humain de faire un monde totalitaire et unidimensionnel.

Ce chapitre nous a promené au cœur des prospectives envisagées par Ondoua Pius, nous avons pu comprendre le caractère transformatrice et restauratrice de la philosophie dans le cadre de la valeur ontologique de l'homme. Dans sa prospective pour le devenir, Pius Ondoua à repenser la vie en commun en mettant l'accent sur les théories qui doivent encadrer les actions

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.124.y

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 114.

technoscientifiques et autres les idéologies de l'avoir. De l'éthique de la responsabilité à la symbionomie jusqu'au pacte d'avenir commun, l'homme doit être une fin en soi.

CONCLUSION PARTIELLE

Au terme de cette analyse au cours de laquelle nous avons mis en exergue le statut du sujet humain dans le méandre de l'évolution, il en ressort que l'homme en tant sujet d'un cosmos complexe se trouve prise en otage par ses propres productions. Si la problématique de son essence reste sans doute sans réponse définitive, l'homme n'a cessé de nourrir l'ambition de Descartes et Bacon de devenir maître et possesseur de la nature. Cette volonté sera amorcée dans la théorie humaniste de la période de lumière et intensifiée par les partisans de la nouvelle humanité. Cette quête inexorable de tous les possibles et de possibilités n'a pas laissé indifférent les philosophes contemporains au rang desquels le philosophe camerounais Pius Ondoua. Dans son appréhension du sujet humain, le philosophe humaniste a fait de ce dernier un sujet de liberté, de raison et historiciste.

Dans cette logique, l'homme est l'être qui mérite préservation dans la mesure où, il est organisateur et attributaire des valeurs à toute chose, il est l'axe par lequel tous les réels se lisent. Face cette nature qui confère dignité à l'homme, les technologistes n'ont pas eu des remords en modelant ce dernier à souhait, au point de déclencher un processus de dépossession ontologique de l'homme. Cette dépossession lancera une sonnette d'alarme aux analyses du philosophe camerounais. A travers ce premier jet de notre travail nous avons déceler chez l'auteur, non pas une volonté de mise en berne de la vision technologistes et capitalistes, chose impensable d'ailleurs, mais nous avons constaté une volonté de la réadaptation des idéologies. Il est question d'une hominisation de son cadre existentiel et des technologies qui semblent ne pas pour l'existence d'une nature humaine, mais dans une quête incessante de l'avoir.

Pour la politique de son cadre existentiel, Pius Ondoua pense grâce à une critique du présent en vue d'un avenir symbiotique où l'on envisage collectivement des solutions pour sortir de l'abîme. Le pacte d'avenir commun devra permettre de repenser les rapports intersubjectifs. La question que l'on se pose, face à la thèse de l'auteur (notamment celle de la création d'un avenir meilleur et d'un nouvel homme à venir), est celle de savoir, comment envisager un autre homme toujours en devenir et jamais sans fin ? On veut comprendre si nous ne sommes pas au cœur du platonisme, c'est-à-dire à la recherche d'un monde et d'un homme idéals ? Comment le transcendeur, envisage-t-il cette nouvelle humanité ? Relève-t-elle d'une réalité ou d'un simple projet utopique, en perpétuel construction, jamais réalisable ? Sa critique d'un humanisme individualiste et fermé (observable notamment chez Leibniz et Nietzsche), ne remet-elle pas en question l'essence de l'homme en tant qu'être subjectif et libre ? Comment penser une bonne appréhension de l'homme sans prêter une oreille attentive à la conception technoscientifique de l'homme ? L'ontogenèse dont il remet en cause, n'est-elle l'issue favorable pour une connaissance scientifique de l'homme ? Le post-humanisme n'est-il la

réalisation du nouvel humanisme tant souhaité par Pius Ondoua, dans la mesure où, elle permet à ce nouvel homme de transcender ses imperfections naturelles ?

DEUXIEME PARTIE : LES ERREMENTS METAPHYSIQUES DE L'HUMAIN CHEZ PIUS ONDOUA ET LE CULTE DE L'IMPERFECTIBILITE DE L'HOMME

INTRODUCTION PARTIELLE

La conception de l'homme et de l'humanisme chez le philosophe camerounais Pius Ondoua nous laisse percevoir un caractère de réticence et de peur par rapport aux évolutions biotechnologique. En fait, Pius Ondoua éprouve beaucoup de retenue face à la conception biotechnologique de l'homme au profit du sacré ou de la naturalité. Ce comportement de recule et même de rejet condamne l'homme à n'être qu'un sujet substantialisé dans une ère où sa connaissance demande de prêter une oreille attentive aux autres formes de savoirs, à l'occurrence des biotechnologies. Il est certes clair que chez l'humaniste camerounais, il y a une promotion de *technosapience*, c'est-à-dire de la science avec conscience, mais cette perception ne nous livre qu'un aperçu exclusiviste de l'homme. Un homme qui est appelé à restreindre sa liberté au nom du sacré. Il est à cet effet développé chez le philosophe un humanisme de type platonicien dans lequel, on parle de l'homme à son absence. Cette perception ontologique, spiritualiste et métaphysique fait abstraction du corps qui devrait être le point de départ pour saisir l'homme. C'est au regard de cette appréhension intenable de l'homme que les biotechnologies ont pris en charge le sujet humain, afin de lui permettre de s'affranchir de certains de ses préoccupations d'ordre intellectuel, sanitaire, politique et économique.

Analyser les errements métaphysiques de l'humain chez Pius Ondoua et son culte de l'imperfectibilité de l'homme, cette partie consiste à ressortir les problématiques qui se dégagent dans l'appréhension de l'humain chez ce dernier à partir de sa perception fixiste et virtualiste de l'homme. Dans ce premier chapitre de la deuxième partie, il sera également déroulé le nouvel humanisme plus rectifié que l'humanisme naturel. Le second chapitre de cette partie nous promènera au cœur de la pertinence des biotechnologies en dépit de l'heuristique de la peur cultivée dans la philosophie de l'auteur. Le chapitre trois de cette seconde partie nous permet de questionner le statut de la virtualisation de l'avenir, il est davantage question de comprendre comment le platonisme semble se réincarner dans le projet futurologique dans le projet de devenir.

CHAPITRE IV : DE L'HUMANISME SACRE A L'HUMANISME REFORMATEUR

I. DE L'APPREHENSION ONTOGENETIQUE DE L'ESSENCE ET DE LA NATURE HUMAINE

I.1. Les traces du vivant : perspective biologique

La question de la trajectoire telle qu'elle a été perçue par Pius Ondoua nous faisait état d'une origine teintée de plusieurs controverses. De la conception religieuse à l'appréhension scientifique de l'homme, la théorie du Big Bang, qui assignait une origine explosive à l'homme, devait être abandonnée. En effet, pour le philosophe camerounais le doute et les controverses qui planaient sur l'instant zéro de l'homme sur terre jetait du discrédit sur la théorie scientifique du Big Bang au profit du principe anthropique. Par contre, face à la théorie du principe anthropique dont soutient Pius Ondoua, la perspective scientifique du premier moment de l'homme sur terre opposait la pertinence de la théorie biologique. Il s'est agi dans un premier temps,

*« Pour (les chercheurs), de prendre en compte le processus historique de l'évolution biologique. Pour y arriver, ils ont utilisé les synthèses chimiques en laboratoire, afin de comprendre les conditions de formation des premières molécules fondamentales du vivant que sont les acides nucléiques-ARN-ADN, les protéines et les lipides membranaires ».*¹⁸⁰

Il est question un abandonne de la théorie métaphysique de la conception de l'instant premier de la vie qui se fondait beaucoup plus sur la perception ontologico-causale. Malgré les impertinences des *fouilles au laboratoires* et en dépit d'une définition *appropriée du vivant* auxquelles la théorie chimique va se heurter, cela ne donnait pas droit à la validité de la théorie anthropique de Pius Ondoua comme principe justificateur de l'origine de la vie.

La théorie chimique va se voir substituer par celle de la biologie. Pour celle-ci, à travers les différentes analyses faites sur les divers environnements, on a pu déceler les traces d'une

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 45.

origine de la vie. « Parmi ces environnements, on a l'atmosphère primitive terrestre, les météorites et micrométéorites ou les comètes, ou encore les sources hydrothermales des fonds marins »¹⁸¹ grâce à cette analyse, on a effectué une datation qui montrait que le monde a pris corps à travers le *Big Bang* dont Pius Ondoua décriait les controverses.

« En fait, d'après le big bang, les particules chaudes et lourdes ont constitué l'espace. La température était à un niveau où aucune vie n'était possible. Il a fallu attendre neuf milliards d'années pour que l'espace, dans son extension, favorise le refroidissement. À partir de cet instant, les premières vies sont apparues sur terre. ».¹⁸²

Cette théorie a fait ses preuves parce qu'elle a été récemment appliquée sur mars et on a pu détecter quelques éléments qui démontraient et justifiaient une probable pré-vie qui aurait eu lieu dans cet espace. Dans ce cas, la théorie anthropique de Pius Ondoua est mal en point, car les explications issues de la science nous donnent une orientation plus convainquant sur la question de l'odyssée de l'homme. Cette théorie sera battue en brèche par celle de l'entropie ou de la thermodynamique. D'après le thermo-dynamisme, la chaleur et les températures sont productrices de la vie.

« Cette loi démontre que lorsqu'une turbulence d'air passe sur les cristaux chauffés à une température élevée, on observe la diffusion d'une chaleur libérée lors de la congélation. Il s'agit là d'un équilibre délicat entre des forces de stabilité et des forces d'instabilité. De façon pratique, on peut dire qu'au moment où la chaleur tend à engendrer de l'instabilité, la tension de la surface engendre la stabilité ».¹⁸³

Il faut noter que le principe anthropique défendu par Pius Ondoua est un principe anthropique de type faible qui laisse penser la genèse d'une vie au cours de l'histoire. Il démontre que de manière naturelle, toutes les conditions ont été réunies pour que la vie puisse apparaître au cours de l'évolution. Sous sa forme faible nous dit Pius Ondoua : « Si l'être humain existe, les conditions nécessaires à son émergence doivent être rassemblées »¹⁸⁴ Face à cela le principe anthropique fort soutenu par l'astrophysicien Trinh Xuan Thuan fait plutôt mention de l'évolution de type Darwinien. D'après cette théorie, les bonobos seraient nos ancêtres. Dans son appréhension rigoureuse : « Les propriétés physiques de l'univers sont ce qu'elles sont pour la vie puisse en émerger » La remarque que l'on se doit d'observer est celle de la possibilité d'une vie à partir d'une probable explosion des particules. Elle le dit parce qu'il est absurde selon l'auteur de penser une vie de l'être dans un contexte où l'homme ne peut

¹⁸¹ *Op. cit.*, p.120.

¹⁸² *Idem.*

¹⁸³ *Idem.*

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.16.

résister aux phénomènes de la nature. Dans une telle perspective, la vision de Pius Ondoua de l'origine de l'homme est improbable et ne nous rassure pas sur sa démarche. Cette impertinence est aussi assignée à la nature que le philosophe camerounais Pius Ondoua confère à l'homme. C'est la raison pour laquelle cette thèse triadique est remise en cause par la vision ontogénique de l'homme qui prône un retour en soi pas au sens platonicien, mais au sens biologique où le corps reste et demeure la seule identité de l'homme.

I.2. De l'ontologie à l'ontogénie

La perception ontologique de l'homme chez Pius Ondoua ne nous livre qu'une connaissance partielle et parcellaire du sujet humain. Elle s'inscrit dans la conception métaphysique et substantialiste de l'homme. Autrement dit, lorsque Pius Ondoua résume l'homme à sa dimension spiritualiste, historiciste ou essentialiste il fait abstraction de son aspect biologique. Le *genos* de Pius Ondoua n'est qu'un attribut usité pour définir l'homme sans aucune gnoséologie particulière. L'attention que l'hominisateur accorde à l'ontogénie n'a qu'une téléologie définitionnelle, il n'en fait aucun usage systémique ou systématique. Cette absence d'intérêt semble justifier un substantialisme de l'homme de la part de l'auteur. Par conséquent, la complexité de l'homme ne nous permet pas de tenir un discours exclusivement externe et superficiel sur le sujet humain. « *L'humain, d'après cette conception, a une nature immuable, une dignité absolue et il est une entité inexplorable. Il faut, à cet effet, le considérer comme tel, au risque d'altérer son absoluité et sa sacralité* »¹⁸⁵ dans un tel contexte, le sujet humain n'est qu'un spectateur passif de son existence et son évolution. Par contre, la technoscience ayant pris acte de cette évolution de l'homme, se détachera de la perception ontologique, en vue d'une analyse qui rend compte de l'intégrité du potentiel humain.

Il s'agit de dépasser le cadre restreint ontologico-métaphysique de Pius Ondoua, pour une connaissance de l'homme à partir de sa matière première qui est l'acide disoxybonucléique ou encore l'ADN. A partir de cet élément fondamental de l'homme, sa nature n'est plus préétablie, elle devient une construction au souhait du sujet humain. La liberté qui caractérise la nature humaine chez Pius Ondoua devient un produit de la biologie explicable. En effet, à travers la biologie la nature humaine sort de sentier battu métaphysique et pour n'être qu'une connaissance démystifiée. Il s'agit d'un retour à la chose même. Autrement dit, comme l'avait

¹⁸⁵ Ismaila Boutngam, « *Les enjeux éthiques de la quête d'amortalité de l'homme : Une évolution prospective de la médecine méliorative* » thèse de doctorat, sous la direction de Mouchili Njimôm Issoufou soulé université de Yaoundé 1, juillet 2022. p. 75.

pensée Martin Heidegger, la connaissance de l'être ne demande aucune substantialisation, il est question d'inscrire l'être dans le temps. Cette temporalité permet de sortir de l'oubli de l'être vers une appréhension historiciste de ce dernier. Il s'agit dans le cas de la biologie d'un retour au corps comme lieu de jaillissement de la nature humaine. A travers ce retour,

*« Nous sommes dans une situation d'un voyageur curieux et ignorant, visitant une formidable usine et qui, après s'est efforcé en vain de comprendre son fonctionnement en l'observant de l'extérieur, se trouverait soudain admis dans le bureau directorial et autorisé à consulter tous les plans de l'organisation de l'usine. Nous avons l'impression que nous allons tout comprendre enfin : il suffit déchiffrer ces documents ».*¹⁸⁶

Cela voudrait dire que le simple phénoménal ne nous permet pas de saisir ce qui justifie les agissements de la vue de face de l'homme, il faut percer, à travers les sciences du vivant, le mystère de la nature humaine. C'est à partir de là qu'on pourra parler de la désuétude de l'homme générique de Pius Ondoua au profit de l'homme ontogénique. Il s'agit de se départir de la perception qui se voulait être une conception générale au profit d'une saisie individuelle de l'homme. La perception ontogénique de l'homme rejette l'hypothèse d'une liberté consistant à faire usage du libre arbitre, afin de choisir ou non, entre le bien et le mal. Par contre dans l'approche ontogénique,

*« La liberté humaine n'est pas un concept métaphysique devant se réduire au libre arbitre dont la fonction principale est de pouvoir choisir ou délibérer. Pour distinguer entre le vrai et le faux, ou entre le bien et le mal, il faut procéder à partir d'un exercice d'affranchissement de soi (de son corps) des considérations empiriques ou des penchants corporels ».*¹⁸⁷

La liberté se présente ainsi comme une volonté qui à travers le cerveau permet au sujet pensant de trouver les mécanismes intellectuels pouvant permettre à l'homme de s'affranchir des aléas et les hostilités liées à l'existence. C'est à travers le corps que l'homme se sent comme être entravé ou libre, ayant comme souhait de se projeter. Ici, les normes substantielles sont remises en cause, l'issue véritable est celle produite par le cerveau car,

*« Il appartient à la puissance de l'intelligence, produite par le cerveau, de forger les conditions d'accession à une vie réussie. Notre monde est entré dans une logique existentialiste. C'est à partir de la mécanique des lois de la nature qu'il faut justifier l'origine de l'homme et penser son évolution historique. Grâce aux théories évolutionnistes, on peut comprendre pourquoi il n'est ni logique ni pertinent de situer le fondement de l'humain ailleurs que dans le corps ».*¹⁸⁸

¹⁸⁶ Ruth Moore, *Les fibres de la vie*, Nouveaux Horizons, 1970, p.5.

¹⁸⁷ Issoufou Mouchili, « De l'ontologie à l'ontogénie ou passage à une perception objective du corps » in « la connaissance de l'homme », sous la direction de Issoufou soulé mouchili, Paris, L'Harmattan, 2023, pp. 14-15.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 16.

L'on peut se demander à quoi renvoie le corps ? Loin des considérations naturalistes de Pius Ondoua, en tant qu'une masse sacrée intouchable et obstacle pour le déploiement la pensée, les nanotechnologies biotechnologies, intelligence artificielle et sciences cognitives (NBIC) considèrent le corps comme producteur de la pensée à travers le cerveau et ceci grâce aux études menées sur le cerceau de l'humain par la neurologie. C'est à partir de cet élément fondamental que l'on peut se définir en qualité du sujet pensant. Il s'agit de :

*« Savoir que les neurones qui structurent l'encéphale humain sont diversifiés, selon les dispositions de différents lobes cérébraux. La pensée réflexive est donc dépendante de l'extrême diversité et de la spécificité des connexions entre les neurones. Selon la disposition du cerveau, l'homme peut juger et être capable d'une expérience de vie qui favorise le développement de la conscience d'être libre ».*¹⁸⁹

Cette perception ontogénique du sujet humain rejette l'ontologie de Pius Ondoua. Une ontologie qui s'est voulu être une analyse de *l'être à l'absence de l'être*. Face à cette conception, l'ontogénie renvoie au retour à la *chose-même* c'est-à-dire l'ensoi ne consiste plus à la substantialisation du corps. La *chose même* devient l'aspect corpusculaire de l'homme. Il est question ici d'un dévoilement de l'ensoi au détriment de l'enfermement. L'homme sera étudié ici en tant que corps saisi dans un milieu donné. Dans un tel contexte, l'aspect axiologique, éthique et morale se voient ramener au niveau du corps en tant que les éléments perceptibles à l'œil nu. La notion de *l'identité humaine* dont Pius Ondoua milite pour sa préservation est succédé par celle de *l'identité corporelle*. En fait, cet attachement à l'identité corporelle est dû au fait qu'avec la montée en puissance des biotechnologies le corps de l'homme est modelé à souhait. Magali Uhl et Dominic Dubois pensent que « *la transformation du corps équivaut à une transformation de l'humain, le corps servant de "chair" à l'humanité tout entière* »¹⁹⁰ L'homme peut désormais s'être doté d'un assistant dans un but réparateur, restaurateur voire même transformateur. Il est question de comprendre qu'on ne peut plus avec la perception scientifique de l'homme, embrigader le sujet humain dans une identité autre que le corps. On comprend que l'empreinte de l'homme, son groupe sanguin, sa paire de chromosome, son cerveau, sa peau, sa chaire, son gène sont des éléments qui entrent dans la définition de l'identité de l'homme. A ce niveau,

« On peut dire qu'aujourd'hui la notion d'identité humaine ne renvoie plus à un principe métaphysique, la pensée en l'occurrence. Elle se rapporte essentiellement

¹⁸⁹Houssenatou Nzie, « Du mécanisme biologique de la pensée : une analyse de la pensée de Jean-Pierre Changeux » in « *la connaissance de l'homme* », sous la direction de Issoufou soulé mouchili, Paris, L'Harmattan, 2023. p. 37.

¹⁹⁰ Magali Uhl, Dominic Dubois, « Réécrire le corps : l'art biotech ou l'expression d'une genèse technique de l'hominisation », in *Cahiers de recherche sociologique*, (50), 2011, p. 42.

au corps. Si on veut donc parler d'une identité humaine dans notre contexte, comme pour faire allusion à l'ensemble des traits ou des caractéristiques qui font la particularité ou la singularité de l'humain, il faudrait se référer fondamentalement à la notion d'identité corporelle »¹⁹¹.

Ceci est admis parce qu'on ne saurait parler de l'existence et l'être au monde de l'homme sans se référer au corps. Le corps est la preuve patente de notre vécu car « *C'est dans et avec le corps que chacun de nous est né, vit, meurt ; c'est dans et par son corps qu'on s'inscrit dans le monde et qu'on rencontre autrui.* »¹⁹² on se définit en tant qu'être valeur, être social, être avec l'autre, de par notre corps. Dans ce cas l'humanisme ne consiste plus à élaborer des règles morales qui vont outre la capacité du sujet humain comme l'avait fait Emmanuel Kant dans sa métaphysique. En effet, dans la vision Kantienne de la morale il y a une situation de l'homme au piédestal inapprochable, par contre, « *La réalisation de la morale kantienne ne peut s'appliquer qu'à des êtres de pure raison et non véritablement à l'homme, l'humain s'exprime dans les capacités que peuvent réaliser nos facultés.* »¹⁹³ On comprend ici que l'humanisme ontologique tel que défendu par Pius Ondoua n'est pas pensable pour le sujet humain parce que trop exigeant, ne permet pas à l'être l'humain de mettre en exergue ses facultés ou d'agir à la limite de ses facultés. Autrement dit, si l'homme est un être sensible au goût c'est parce que ce dernier est doté d'une sensibilité et cela va de même avec son statut imaginatif et affectif qui traduisent l'être raisonnable qu'est l'homme. On note ici que l'humanisme est une harmonie entre *le raisonner et le sentir* de l'homme. C'est pourquoi Jean Lombard pense à cet effet que

*« Avoir le goût est profondément humain, car cela suppose une bonne harmonie des facultés en nous : de l'entendement, de l'imagination, de la sensibilité, mais aussi de la raison (...) être humain c'est trouver la mesure entre la capacité de raisonner et la capacité de sentir, sans quoi rien n'est plus humain. La raison seule amène à l'indifférence cynique de ce qui n'est jamais que du matériel humain. La sensibilité seule tombe dans le pathos compassionnel qui ne permet plus de juger et où comme l'avaient bien vu les moralistes, on ne fait que pleurer sur soi-même ».*¹⁹⁴

Cette déclaration ne revendique aucunement un retour à une perception métaphysique ou substantialiste de l'humain, elle montre le rôle d'orientation de sens de l'humain de la biologie. La biologie dévoile la nature originellement hostile de l'humain. C'est suite à cela que la biologie devient à travers la médecine un art réparateur pour l'homme. Nous retenons à

¹⁹¹Hugues Stanislas Fonkou Nimbo, « *Le remodelage biotechnique du corps et la question de l'identité humaine* » in *la connaissance de l'homme*, sous la direction de Issoufou soulé mouchili, Paris, L'Harmattan, 2023, p. 53.

¹⁹² Michela Marzano, *La Philosophie du corps*, Paris, P.U.F., collection « Que sais-je ? », 2007, p. 3.

¹⁹³Issoufou Mouchili, *Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui ?* Paris, L'harmattan, 2016. p. 56.

¹⁹⁴Jean Lombard, *Bernard Vandewall, Philosophie de l'hôpital*, L'harmattan, 2007, pp. 27-28.

l'issue de cette perception scientifique de la nature un retour au corps pour un discours humainement tenable. Le corps devient ainsi le lieu de toutes les possibilités au souhait du sujet humain. Cette posture est réinventrice de la nouvelle éthique au détriment de celle de la peur et du sacré.

I.3. De l'éthique de la sacralité à l'éthique de la qualité de la vie humaine

Dans la perception de l'éthique traditionnelle on voit transparaître une soumission de l'homme à l'évolution naturelle. Dans ce processus, il y a une lutte acharnée contre tout progrès dont le but est la transgression de la limite naturelle. Il est question d'un parti pris pour la sacralité et la préservation du naturel. Cela est dû au fait que les bio-conservateurs ont un aperçu fixiste sur la nature humaine. Pour le principe naturaliste, c'est en préservant le sujet humain contre les aléas de la technique qu'on pourra maintenir sa valeur. Par contre l'éthique dont promeut la biologie est celle de la qualité de la vie humaine. C'est un appel à une nouvelle perception de la liberté de l'homme. Cette nouvelle vision confère à la liberté la capacité qu'a le sujet humain d'aller au-delà des limites naturelles et dogmatiques.

*« L'homme a toujours cherché les voies et les moyens pour venir à bout de sa vulnérabilité, afin de vivre le plus longtemps possible. Conscient de ce que son milieu de vie est à la fois convoité par d'autres espèces, il est préoccupé par la recherche de sa sécurité sanitaire. D'où son engagement à trouver des pistes, non seulement pour résorber les parasites qui infectent son milieu de vie, mais aussi pour combattre efficacement les maladies connues, ainsi que celles qui seront identifiées ultérieurement, grâce aux nouvelles pratiques médicales ».*¹⁹⁵

Cette marche vers un ailleurs amélioré a pour but de permettre à l'homme de se frayer un chemin nouveau dans un environnement englouti dans les imperfections naturelles. Dans la nouvelle éthique, la valeur du sujet humain ne réside plus sur la protection et promotion de l'intégrité de l'être humain. La valeur humaine consiste à « Protéger la vie, éloigner les risques de maladies, augmenter l'espérance de vie, tels sont des objectifs à atteindre depuis que l'homme ce qu'il dépend de lui de vivre confortablement »¹⁹⁶ L'objectif est de se départir de la médecine hippocratique traditionnelle qui ne répond plus aux normes anticipatives telles que voulues par les défis de temps présent. Une telle approche :

« Interpelle l'homme à une prise en charge de soi à travers des techniques médicales de pointe que sont l'ingénierie génétique, l'imagerie cellulaire, le diagnostic préimplantatoire (DPI), la médecine prédictive, la médecine

¹⁹⁵ Mohamed Kouotou, « La sante de l'homme aujourd'hui : une dynamique constructive » in *la connaissance de l'homme*, sous la direction de Issoufou soulé mouchili, Paris, L'Harmattan, 2023, p. 74.

¹⁹⁶ Ibid. p.82.

*régénératrice, les modifications des organes, la fécondation in vitro (FIV), la chirurgie esthétique, la télé médecine, pour ne citer que ceux-ci. Ces techniques médicales vont changer ou modifier non seulement notre vision du monde, mais aussi et surtout notre manière de vivre ».*¹⁹⁷

Cette médecine est encore embrigadée dans les quatre segments médicaux qui structurent la logique éthique et déontologique à respecter dans le corps médical. Relevant cela, Jérôme Béranger a pu affirmer :

*« Au moment d'être admis à exercer la médecine, je promets et jure d'être fidèle aux lois de l'honneur et de la probité. Mon premier souci sera de rétablir, de préserver ou de promouvoir la santé dans tous les éléments, physiques et mentaux, individuels et sociaux. Je respecterai toutes les personnes, leur volonté et leur autonomie, sans aucune discrimination selon leur état et leurs convictions. J'interviendrai pour protéger les patients s'ils sont affaiblis, vulnérables ou menacés dans leur intégrité ou leur dignité. Je ferai tout pour soulager leur souffrance. Je ne prolongerai pas abusivement les agonies. Je ne provoquerai la délibérément ».*¹⁹⁸

Les quatre segments qui en ressortent sont : *Le principe de non-malfaisance, du principe d'autonomie, principe de la bienfaisance et principe de la justice*. Selon Béranger le principe de la non-malfaisance, est nommé sous le pseudonyme *primum non nocere* c'est-à-dire « *D'abord n'est pas nuire* », il demande une grande compétence de la part du médecin et un minimum de prudence et rester dans la logique curative. Elle « *implique donc une posture de prudence et de diligence qui ne doit pas cependant pas verser dans le nihilisme thérapeutique* »¹⁹⁹ Le principe d'autonomie. Il traduit la confidentialité dans la pratique médicale et demande le consentement du patient dans toute décision le concernant. Le principe de bienfaisance. Il est question de l'engagement du médecin à soigner dans la mesure du possible tout patient. Ce principe se décline selon Hippocrate sous cette forme : « *Dans toutes les maisons où j'entrerai, ce sera pour le soulagement des malades* »²⁰⁰ Le principe de justice est aboutissement du principe de la bienfaisance : « *Dans toutes les maisons où j'entrerai, ce sera pour le soulagement des malades, me conservant de toute iniquité volontaire, m'abstenant de toute espèce de débauche* »²⁰¹ Ici les malades se valent, il ne point question de classer selon leur rang social, les malades.

¹⁹⁷ Ibid. p.77.

¹⁹⁸ Jérôme Béranger, « *L'éthique d'Hippocrate au chevet de la médecine contemporaine* », Université Aix-Marseille, gestions hospitaliers, n°532, Janvier 2014, annexe, p.3.

¹⁹⁹ Ibid., p. 2.

²⁰⁰ Idem.

²⁰¹ Idem.

Face cette médecine, l'éthique de la médecine biotechnologique voit plutôt un danger pour le vivant de s'enfermer dans le traditionnel. Car rester dans la préoccupation morale ne permet à l'homme de braver l'hostilité de la vie. Cette éthique de l'intangibilité du corps chez Pius Ondoua n'accorde pas le droit au sujet humain de se disposer librement de son être. C'est la raison pour laquelle le bio-éthicien post-moderne s'insurge contre toute prétention moraliste qui réduit l'homme à une valeur absolue inaliénable. Pour lui, la résolution des problèmes que soulèvent la pratique de la médecine fait appel à la nouvelle éthique, nommée *l'éthique de la qualité de la vie*. Cette éthique permet de dépasser la sacralité accordée à la vie humaine. Pour ce faire, il propose de repenser le statut du sujet humain. Cette « *Refondation ne se base plus sur la sacralité, mais la qualité de la vie* »²⁰² Cette refondation permettra de démaqueter entre les individus ceux qui méritent le traitement humain et ceux qui sont dépourvus de ce statut.

Il faut noter d'entrée de jeu que selon la vision de Singer, l'homme, depuis la révolution copernicienne n'est pas le centre de l'univers. C'est-à-dire la spécificité et la supériorité ne reviennent plus à l'homme. Pour Singer, à travers sa notion de *relativisme ontologique* il existe une distinction entre la personne et le sujet humain. Les êtres ayant le statut de la personne méritent le droit à la vie. Car c'est cet individu qui éprouve du plaisir et de la douleur, en outre, les individus ne pouvant pas éprouver de plaisir et de la douleur n'ont aucun intérêt, par conséquent peuvent se voir tester les expériences scientifiques. Avec l'éthique moderne, on parvient à déceler et de mettre fin à la vulnérabilité du naturel. La casquette essentialiste de la santé vole ainsi en éclat, afin de donner le droit à l'homme de mettre terme au fatalisme ontologique. C'est la raison pour laquelle :

« *Les sociétés contemporaines ouvrent ainsi la perspective de ce qui convient d'appeler « le nouvel ordre de notre temps ». Cet ordre escamote l'ordre essentialiste pour lequel l'humanisme était essentiellement fonction de la naturalité de l'homme. C'est dire qu'autrefois, être homme, c'était être le plus naturel possible. Or, l'homme naturel est le réservoir des anomalies génétiques, et par conséquent inapte à certains défis de notre temps* ».²⁰³

On comprend qu'avec l'éthique de la biotechnique chacun peut se faire une place au soleil selon son vouloir personnel. La personnalité devient une construction et un patrimoine acquis non inné. Le temps de l'innéisme arrive au soir de sa vie et annonce définitivement l'aube de la perfectibilité. Il s'agit de la fin de la *loterie génétique*. Autrement dit, l'on peut désormais se façonner un corps et

²⁰² Ibid., p. 128.

²⁰³ Idem.

« On pourra se choisir une personnalité pour le mercredi et une autre pour la fin de la semaine. [...] même les gens « normalement » heureux pourront se rendre encore plus heureux à volonté »²⁰⁴ Cela voudrait dire que « La biotechnique libère progressivement l'homme de la « loterie naturelle » pour une forme de sélection artificielle devant maintenir le cours de l'histoire ou l'évolution du monde ». ²⁰⁵

Les biotechnologies ont entraîné un changement de paradigme du point de vue médicale dans la mesure où l'homme n'est plus un conformiste à la nécessité. La nécessité qui s'impose à lui est le nouvel don médicinal car :

« Aujourd'hui les biotechniques ont facilité la marche vers cet épanouissement, à travers des modifications qu'elles ont rendues possibles sur l'humain, avec pour finalité de l'améliorer et de le mettre à l'abri de la fatalité. La recherche sur le vieillissement a rendu possible une nouvelle définition de la mort. Désormais, ce phénomène est observé quand les cellules ont perdu leurs capacités de résistance ». ²⁰⁶

A ce niveau de raisonnement nous notons que la nature humaine n'est pas un constituant intangible ou stable, mais une construction du sujet humain. Cela octroie le droit à la liberté et cette liberté est une volonté qui conduit l'homme exclusivement vers le choix d'une meilleure vie, fonction de ses aspirations. Dans ce cas, le transhumanisme est un formatage de rationalité douteuse et une réalisation de toutes les possibilités. C'est pourquoi Luck Ferry caractérise ce projet du changement de paradigme. Il s'agit précise-t-il de « Passer d'un paradigme médical traditionnel, celui de la thérapeutique, qui a pour principale finalité de réparer, de soigner les maladies et les pathologies, à un modèle supérieur, celui de l'amélioration de l'humain, et c'est cela l'eugénisme »²⁰⁷

Dans ce cas, l'éthique traditionnelle qui milite pour le statut humain, notamment celui de l'homme valeur n'est en réalité qu'une éthique à éviter au profit de la nouvelle qui fait tendre le sujet vers la perfectibilité. Face à cet état de lieu, quelle la vision du nouvel humanisme ?

II. L'HYPER-HUMANISME OU LE NOUVEL HUMANISME

II.1. L'humanisme dans la logique réparatrice

L'humanisme nouvel ou restaurateur est la résultante de la faillibilité de ce qui est considéré par Pius Ondoua comme l'humanisme du sacré et de valorisation. La logique

²⁰⁴ Francis Fukuyama, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, Éditions La table ronde, Paris, Gallimard, 2002, p. 28

²⁰⁵ *Idem.*

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 83.

²⁰⁷ Luck Ferry, *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies*. Paris. Plon 2016. p. 41.

restauratrice vise à remédier aux imperfections auxquelles l'homme fait face. Le sujet étant le fils d'un cosmos et ledit cosmos étant toujours en évolution, il est question pour le sujet humain s'effrayer d'autres perspectives pour arriver à bout des éventuelles incohérences. Il s'agit d'une quête de perfectibilité. Mais cette perfectibilité ne doit pas être saisie au sens Rousseauiste, ni sous l'angle de l'humanisme de la période des lumières ou de la renaissance. En fait, cette perfectibilité avait pour vocation de laisser l'homme jouir de ses potentialités. C'est pourquoi Ebénézer Njoh-Mouelle dans son regard et son analyse transhumaniste reprecise la posture de la perfectibilité naturelle. Il affirme à cet effet que

*« Chez un auteur comme Jean Jacques Rousseau, la perfectibilité de la nature humaine n'a jamais signifié sa « modifiabilité » (...) La perfectibilité est l'expression de la faculté, au sens de possibilité, d'avoir à déployer ou à actualiser des potentialités et des virtualités de la nature humaine quand notamment passe de son isolement pendant « l'état de nature », à la pratique de la vie de relation avec ses semblables dans la société ».*²⁰⁸

Cet humanisme s'insurge contre la défaillance de la nature humaine. C'est suite à cela que dans une lettre ouverte à la mère nature, le nouvel humanisme dont l'une de ses caractéristiques est la réparation de l'humain, relève les manquements issus de la nature. Cette lettre rédigée par Max More fait état d'une reconnaissance à l'endroit de la mère nature. Cette reconnaissance se décline comme une prise d'acte de l'état de lieu et un amendement pour la construction de la condition humaine. Max more affirme dans ce cadre que

*« Chère mère nature, nous voulons (tes enfants) te remercier pour de nombreuses qualités merveilleuses que tu nous as distribuées avec ta lente, mais puissance intelligence distribuée. Tu nous as élevés de la simple cellule auto-replicante aux mammifères de trillions de cellules. Tu as laissé le champ libre sur la planète. Tu nous as donné une durée de vie plus longue que celle de n'importe quel autre animal. Tu nous as dotés d'un cerveau complexe nous donnant les capacités de langage, de raison, de prévision, de curiosité ou encore de créativité ».*²⁰⁹

Dans cet extrait, on observe les éléments qui ont caractérisés la nature humaine. Le sentiment qui se dégage est celui d'un préalable à une instabilité futurologique de la nature humaine. Max More relève ce qui a conduit à une reconstruction de l'humain. Cela renvoie à un nouvel humanisme qui consiste selon lui, à une réparation, une augmentation et un dépassement de l'humain actuel en vue du post-humanisme. C'est la raison pour laquelle dans la suite de la lettre, max more note :

« Cependant, avec tout le respect que nous te devons, force est de constater que tu as, de bien des manières, fait un piètre travail pour ce qui est de la constitution

²⁰⁸ Op. cit. , p.79.

²⁰⁹ Max more, « Lettre à mère Nature : amendements pour la constitution humaine », Lundi 25 mai 2009, p. 2.

*humaine. Tu nous as rendus vulnérables aux maladies et aux dommages corporels. Tu nous forces à mourir juste au moment où nous commençons à acquérir la sagesse (...) Tu nous as donné une mémoire limitée, une faible maîtrise de nos pulsions, ainsi qu'un esprit de clan et des pulsions xénophobes ».*²¹⁰

Tout se passe dans la lettre de More comme une évolution et quête de changement nécessaire de l'homme naturel, englouti dans les limites, vers un nouvel homme affranchi de l'égoïsme de sa mère nature. La fragilité de l'homme que More souligne montre le risque ou le danger dont cours l'homme de Pius Ondoua. Cet homme n'est pas assez outillé pour pouvoir mettre un terme à son esprit à la fois de l'amour et la haine et son déficit intellectuel. Dans cette casquette, il est considéré comme un sujet mal de lui-même et que la réparation se présente comme une urgence. C'est cette réparation de l'humain qui lui permettra de se sentir exhumer, ressusciter voire libérer de ses carcans imparfaits. Le nouvel humanisme dans un tel contexte se veut être aménageur de bonne condition de vie, de bon statut intellectuel et physique. Nous sommes dans ce cas au cœur du trans-humanisme qui est la nouvelle donne ou la nouvelle facette de l'humanisme vers laquelle nous avançons à grand pas. Nous avons indiqué plus haut la première posture réparatrice de ce projet. Il vise dans un premier temps la mise en déroute les incohérences et les imperfections de la mère nature. Pour Njoh-mouelle, la première étape de la réparation est « *L'étape pendant laquelle de plus en plus des personnes seront bénéficiaires de greffes et prothèses* »²¹¹ Dans ses amendements de la réparation, More souligne à la Mère que « *Nous allons améliorer notre gamme l'organisation et les capacités de nos neurones, étendre notre mémoire de travail et augmenter notre intelligence* »²¹² On comprend à ce stade que le projet trans-humaniste conçoit certains aspects de l'homme issus de la sélection naturelle comme une anomalie.

Dans ce nouvel humanisme, le sujet humain prend conscience de son intelligence génératrice de capacité à se départir des fatalités non désirables. C'est pourquoi Alexandre Technoprog parle de la réparation de l'homme en fonction de sa dégradation physique ou mentale. Il s'agit par exemple pour lui

« De lutter contre ce mécanisme de vieillissement, en tendant de le ralentir, de le stopper, et pourquoi pas de l'inverser. Le but étant de rester le plus longtemps en pleine santé et en pleine possession de ses moyens. Cela semble utopique, car nous voyons le vieillissement comme une sorte d'usure inexorable de notre corps, à la

²¹⁰ *Idem.*

²¹¹ *Ibid.*, p. 61.

²¹² *Ibid.*, p. 3.

*manière d'un vélo qui rouille. Or cette vision ne correspond pas à la réalité biologique ».*²¹³

Ici, l'homme peut se voir débarrasser de son problème de vision, auditif, psychique, les sourds muets et handicapés de naissance peuvent désormais faire usage de leurs sens ou se voir implanter un support de substitution, les cellules cancéreuses sont mises hors d'état de nuire. Avec ce nouvel humanisme, la théorie de *l'humain exceptionaliste* de Pius Ondoua est hors-jeu dans la mesure où notre état de malheur et celui de nos proches deviennent *des mauvais souvenirs de samedi soir*. Précisant la logique de cet humanisme Vincent Billard a pu affirmer que

*« La quête transhumaniste d'amélioration de la longévité humaine ne se base par sur autre chose, tout comme les religions d'ailleurs, que la conscience aiguë et déchirante de notre précarité en ce monde. L'humanisme au sens de se soucier de la douleur de l'autre et de la sienne propre, au sens de vouloir le dépassement absolu de notre finitude intellectuel et morale aboutit au rejet de notre nature humaine telle qu'elle est car, celle-ci, en demeurant ainsi, ne peut en aucun satisfaire notre sensibilité humaine ».*²¹⁴

Contrairement à l'humanisme substantialiste, l'humanisme réparateur est un dynamisme qui permet au sujet humain de sortir de la précarité de la douleur, du mal, de l'inégalité sociale voire de la chosification vers la lumière de l'insertion sociale et du ressenti humain. Autrement dit, le transhumanisme dans sa logique réparatrice redonne encore à l'humain l'espoir perdu sur ses facultés, sur l'harmonisation de ses facultés. La perspective transhumaniste va au-delà de la réparation et milite également pour l'augmentation de l'homme. On peut parler ici de l'homme hybride ou l'homme transformé sans être déformer.

II.2. L'homme hybride ou humanisme de la transformation

Dans la deuxième étape du déploiement du nouvel humanisme à tendance biotechnologique, il est question de transformer le sujet humain en couplant son cerveau avec la machine. Cette uniformisation des puces et des disques durs avec le cerveau humain vise à faire du patrimoine neuronal de l'homme une source de résolution de problèmes liés au corps et à l'esprit. Ce projet d'augmentation de l'homme correspond à ce que Bernard Stiegler nomme « *Exosomatization* » entendue comme une sortie de soi, c'est-à-dire un dépassement de ses limites spirituelles et de ses fragilités corporelles. Ce saut vers un ailleurs, vers un autre corps bien formé revient à une projection du soi de l'intérieur vers l'extérieur à l'aide des instruments

²¹³ Alexandre Technoprog, *Pourquoi le transhumanisme ?* 2018, p. 20.

²¹⁴ Vincent Billard, *Eloge de ma fille bionique*, Presse de l'université Laval, 2017, p. 117.

biotechnologiques. Expliquant ce concept le philosophe camerounais Ebénézer Njoh-mouelle précise que

*« C'est bel et bien ce que les transhumanistes désignent par le concept d'augmentation. L'homme augmenté n'est autre que l'homme exosomatisé ; une exosomatization qui se fait de manière non-biologique, même si on y trouve aujourd'hui la forte tentation de l'imitation du biologique par le bionique ».*²¹⁵

Il s'agit ici de la bionitisation de l'homme. L'homme bionique dont il est question ici, renvoie à une mise à terme de *« L'homo sapiens sous sa forme actuelle dans le changement radical des lois de la vie à partir du génie cyborg »*²¹⁶ Dans son appréciation du « génie cyborg », Yuval Harari précise que *« Les cyborgs sont des êtres qui mêlent parties organiques et inorganiques : par exemple, un être humain avec les mains bionique »*²¹⁷ Les fonctions défectueuses de l'homme qui relèvent du naturel seront comblées par des outils informatiques divers : les lunettes, pacemarckers, orthèses voire des ordinateurs et téléphones cellulaires. Yuval ajoute à cet égard que *« Nous sommes sur le point de devenir des vrais cyborgs, avec des traits inorganiques indissociables de nos corps, des traits qui modifient nos capacités, nos désirs, nos personnalités et nos identités »*²¹⁸ Le transhumanisme à travers la mise au monde des hommes cyborgs n'a pas pour projet de créer une humanité de guerre perpétuelle comme pourrait le croire le bioconservatisme. L'enjeu qui est le sien, est de permettre aux hommes organiquement invalides, de parvenir à un nouvel organisme sans complexe d'infériorité ou de supériorité vis-à-vis de leurs semblables. C'est pourquoi dans la *convergence NBIC*, les hommes bioniques sont constitués en fonction du mal dont ils en sont porteurs. Se faire greffer *« un œil bionique »* c'est outrepasser les instances naturelles de la vie et se sentir davantage homme, peut-être plus homme. Cette vision n'est pas naturelle, car à la différence de l'œil d'un animal qui autrefois était utilisé pour combler l'œil manquant, l'œil bionique est désigné par des experts comme *« Une perception visuelle utile »*. En faisant les louanges de cet implant, Laurent Alexandre relativise son efficacité en affirmant que *« La prothèse permet à des patients qui avaient perdu entièrement la vue de percevoir des mouvements, s'orienter et se déplacer, reconnaître des objets comme fruits ou des couverts et lire des caractères »*²¹⁹ Cette fonction à vision restauratrice et réparatrice contribue à maintenir l'individu en activité d'une part, en lui permettant de se reconsidérer comme acteur et responsable de sa vie, d'une autre part, il est

²¹⁵ *Ibid.*, p. 13.

²¹⁶ Yuval Noah Harari, *Sapiens. Une brève histoire de l'humanité* Paris, Albin Michel, 2015, p. 476.

²¹⁷ *Idem.*

²¹⁸ *Idem.*

²¹⁹ Laurent Alexandre : *La guerre des Intelligences*, Ed. JC Lattès Paris, octobre 2017 note en bas de page 198.

question d'une esthétique du corps. Le corps ne subit plus les affres de la naturalité et son esthétisation devient un choix.

Nous sommes en plein cœur d'une « *révolution corporelle* » et dans cette révolution corporelle, nous voyons comment les *exosquelettes* entrent en jeux. Un exosquelette est un objet en métal ou plastique fabriqué au laboratoire dans le but de booster, de renforcer et stimuler les capacités d'un individu. Pouvant être placé au niveau du bassin, la cuisse, la jambe, du bras, l'avant-bras, il est utilisé et expérimenté en guerre chez les soldats. Esabelle Queval affirme à cet effet que « *L'invention des exosquelettes présage l'avènement d'un homme bionique plus sophistiqué que celui d'aujourd'hui, en lequel la matérialité du corps, avec ses limites et défaillances, se conjugue à l'artificialité de la machine* »²²⁰ Avec les interventions technicistes, à défaut de faire usage de la théorie exosquelettes, on peut également utiliser des *implants cyber-neuronaux*. Ils permettent à l'homme de booster sa capacité cognitive. Considérés comme une prothèse de la faculté cognitive, en faisant usage de cet instrument, l'homme voit améliorer sa capacité de rétention, de réflexion, d'anticipation, et de prospection dans l'analyse. Ils assurent l'interface entre le cerveau et la machine. Les implants cyber-neuronaux, intégrés au corps,

« *Ils permettent d'avoir des informations en ligne. L'implantation de certaines micro-puces biocompatibles dans le cerveau modifie le fonctionnement de celui-ci dans une optique améliorative. En effet, lesdites micro-puces jouent le rôle d'interface entre le cerveau et les machines intelligentes. Elles rendent possible la communication entre le cerveau humain et les êtres technologiques dotés d'une intelligence dite artificielle. Cette façon de réaménager la structure et le fonctionnement du corps permet à la fois de réparer et d'améliorer l'homme* »²²¹

Chez Ebénézer Njoh-mouelle, cette hybridation homme-machine est une *artificialisation de l'intelligence*. L'intelligence naturelle se trouve renforcer par son entremise avec la machine. Par la voie des implants cérébraux, « *L'augmentation des capacités intellectuels est conçue comme se servant de l'intelligence artificielle et s'appuyant sur elle* »²²² Dans cette logique améliorative, la restructuration ou la réparation génétique est possible. Cette réparation peut être somatique c'est-à-dire liée au corps physique et germinal. Dans le cas somatique, la réparation consiste à se départir de la lutte

²²⁰ Isabelle Queval, « *Corps humain* », in Gilbert Hottois, Jean-Noël Missa, Laurence Perbal (sld), *L'Humain et ses préfixes. Une encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme*, Paris, J. Vrin, collection « Pour demain », 2015, p. 45.

²²¹ *Ibid.*, p. 61.

²²² Ebénézer Njoh-mouelle, *Quelle éthique pour le transhumanisme ?*, Paris, L'harmattan, 2018, p. 25.

curative d'une maladie au profit de la lutte anticipative. Il s'agit de mettre en mal tous les facteurs qui prédisposent l'homme à un handicap. Dans ce cas, il est question de renforcer le membre du corps somatique potentiellement maladif. Dans le cas d'une réparation germinale, la thérapie se fait par remplacement complet d'un gène. Axel Kahn et Dominique Rousset sont plus éclairant lorsqu'ils déclarent :

*« il existe deux types de thérapie génique. D'après la première, l'ADN, le gène est un médicament d'un type nouveau, grâce auquel on peut traiter des malades qu'on ne sait pas bien ou pas du tout soigner... En revanche, l'autre thérapie génique, dite germinale, pose problème parce qu'elle vise à la fois à soigner le malade et à modifier l'hérédité de son futur lignage »*²²³

Dans la même veine de l'augmentation de l'homme, Ebénézer Njoh-mouelle dans ses analyses éthiques ne manque pas de souligner cet aspect restituteur du nouvel humanisme. Pour lui, l'avènement du transhumanisme marque la fin de certains maux et assure la bonne condition de vie chez le sujet humain : c'est la tétraplégie. Avec la monter en puissance de la technologie, cette maladie de tremblement incontrôlables des mains, devient curative. Elle est remédiée grâce à une start-up de Gyrogear appelé *gyroglave*, ce gant intelligent nous dit Njoh-mouelle permet de compenser les tremblements en temps réel. Alzheimer est une maladie de perte de mémoire. Cette maladie est curative grâce à la mise à la disposition du patient de la méthode d'hybridation homme-puce cérébrale. Cette méthode permettra une décharge électrique pour stimuler le centre cérébral.

A travers le transhumanisme, l'hominisation ou l'humanisation ne consiste plus à lutter pour la préservation ou de rendre une société plus humaine, loin s'en faut. La nouvelle humanisation se démarque de celle de Pius Ondoua en ceci qu'elle participe à la mise à la disposition de l'homme les outils nécessaires pour lui permettre de braver les accidents naturels, d'assurer sa vie et sa survie. Rendre humain revient à donner à l'homme les moyens de se construire un modèle de vie et une vision propre du bonheur. Sa liberté n'est plus liée au libre arbitre, mais au pouvoir qu'il dispose. Ce pouvoir lui permet de prendre ce qui lui paraît être la meilleure condition de vie. L'homme augmenté est

« Par conséquent, la preuve que la science est capable de transcender les limites que lui imposait la nature. L'homme, par l'entremise de la science, va au-delà du « créateur des valeurs » au sens nietzschéen du terme pour se poser comme créateur de la vie. Alors la volonté de Puissance ne se manifeste pas seulement dans sa relation avec le monde et son entourage, mais elle se traduit par une maîtrise et

²²³ Axel. Kahn, Dominique Rousset, *La Médecine du XXI^e siècle. Des gènes et des hommes*, Paris, Bayard Editions, 1996, p. 7.

*un contrôle plus ou moins absolu sur les mécanismes qui rendent possible la vie ».*²²⁴

La maîtrise de la technique devient ainsi nécessaire à l'homme, afin qu'il puisse reconquérir son statut de l'être dynamique et de s'arrimer à l'évolution de la technique. Cela voudrait dire que l'hybridation de l'homme et l'augmentation de l'homme ne sont plus saisies comme une innovation imposée, mais comme produits issus de l'avancée naturelle de la science. La thérapie, l'augmentation et la bionique ne constituent plus un phénomène externaliste à l'histoire humaine, mais internaliste dans la mesure où, on ne peut parler de l'avancée scientifique sans lui associer la réalité existentielle. Autrement dit, faire usage de la technique dans le cadre de la réparation est une nécessité de notre temps. Cette hybridation homme-machine vise, dans une vision globale à maintenir le sujet humain pour qu'il puisse vivre le plus longtemps possible. Cette quête de la *mort de la mort* a conduit certaines biotechnologies à penser à la posthumanité. C'est une vision technoscientifique dont le projet principal est de mettre sur pied des êtres entièrement cyborgs et indépendants de toute manipulation externe. Il sera question des êtres cyborgs totalement différents de l'ancien humain.

II.3. Du post-humanisme ou nouvelle humanité

L'aspiration de l'être humain vers l'amélioration de sa condition d'existence est nourrie par un désir d'amortalité. A la différence de l'immortalité (une vision religieuse et fataliste de la mort et qui ne s'effectue qu'après la mort du sujet), l'**amortalité** renvoie à une procédure biomédicale dont le but est de permettre à l'homme vivant de s'approprier des outils de la médecine pour repousser le vieillissement et certaines maladies incurables. Dans le principe d'amortalité, la mort n'est plus une fatalité, mais un choix du sujet. Si la mort est considérée comme l'une des imperfections humaines, il faut noter qu'elle réduise l'humain aux êtres moins divins. La quête de la divinité par l'homme fera de lui, à l'aide des biotechnologies, un être pour l'éternité et non *pour la mort* comme le soulignait Martin Heidegger. Dans la vision post-humaniste, l'homme a pour projet de se hisser et d'accéder au statut de *l'homme-Dieu* et même, pourquoi pas, devenir le créateur final : Il est question d'une trajectoire vers la divinité. Cette trajectoire puise dans la volonté de l'homme de se défaire de son caractère cyborg qui est visible dans la deuxième étape du nouvel humanisme que nous avons développé plus haut. Ce dépassement est dû au fait que les chercheurs biotechnologiques ont estimé que

²²⁴ *Ibid.*, p. 199.

« *Le génie cyborg est relativement conservateur, dans la mesure où il part du principe que les cerveaux organiques resteront les centres de commandement et de contrôle de la vie. Une approche plus audacieuse consiste à se passer carrément de parties organiques en espérant fabriquer des êtres entièrement non organiques* ». ²²⁵

Le projet posthumaniste se trace ainsi, et la volonté de l'homme consiste à pousser vers les possibilités, afin d'avoir son autonomie de *l'homo deus*. Au cours de ce développement, les neurones relevant de l'organisme pourront être remplacées par les logiciels d'intelligences. Il sera question d'un dépouillement de la substance corporelle de tous ses composants organiques au profit des substances non organiques. L'homme sera reconstruit par la machine et sera même la machine. C'est ce qui a fait affirmer Yuval Noah Harari que

« *En recherchant cette béatitude et cette immortalité, les êtres humains essaient en fait de se hisser au rang de dieux : parce que ce sont des qualités divines, mais aussi parce que, pour triompher de la vieillesse et de la misère, ils devront d'abord acquérir la maîtrise divine de leur substrat biologique.* ». ²²⁶

Cet extrait de l'historien Israélien nous situe dans les premières instances de la posthumanité. Ce projet qu'a l'homme technicisé de se faire une place divine rejette l'idée de l'enfermement ontologique prôné par Ondoua Pius. Il est question pour le sujet humain de se façonner un autre corps au-delà des implications non seulement naturalistes, mais également bionique. La lutte contre la misère et le vieillissement sera substituée par d'autres aspirations dans la mesure où l'homme aura acquis des nouvelles valeurs. Ces nouvelles valeurs techniciennes ne souffrent plus des errements de la naturalité puisque l'homme a réalisé le vœux cartésien et baconien, d'être maître et possesseur de la nature. Noah Harari renchérit à cet effet que « *Si nous possédons le pouvoir d'éradiquer de notre système la mort et la douleur, ce même pouvoir suffira probablement à organiser ledit système à notre guise, ou presque, et à manipuler de multiples façons nos organes, nos émotions et notre intelligence* » ²²⁷ En rester à ce constat, nous notons que le posthumanisme est la reproduction du ciel sur terre. Cela voudrait dire que nous sommes dans les méandres du bonheur absolu, un bonheur dans et par la réalisation technique. Il est question de la réalisation du souhait de l'homme. L'ailleurs ou l'au-delà du bonheur éternel est ramené dans la vie présente, ici et maintenant. Avec le post-humain « *Nous pourrions acquérir la force d'Hercule, la sensualité d'Aphrodite, la sagesse d'Athéna ou la folie de Dionysos, si c'est cela qui nous chante. Jusqu'ici, accroître le pouvoir de l'homme*

²²⁵ Yuval Noah Harari, *Homo deus. Une brève histoire de l'avenir*, Paris, Albin Michel, 2015. p. 56.

²²⁶ Ibid., p. 53.

²²⁷ Idem.

*reposait exclusivement sur l'optimisation de nos outils externe »*²²⁸ Si l'ontologie chez Pius Ondoua se veut être fermée, avec une nature de l'homme intangible et éternelle, les adeptes posthumanistes, les partisans de l'optimisme scientifique n'accordent aucune crédibilité à cela. Ils affirment, nous le dit Luck Ferry, que

*« Nous n'acceptons pas (...) les aspects indésirables de notre condition humaine. Nous mettons en question les limitations naturelles et traditionnelles de nos possibilités. (...). Nous reconnaissons l'absurdité qu'il y a à se contenter d'accepter humblement les limites dites naturelles de nos vies dans le temps. Nous prévoyons que la vie s'étendra au-delà des confins de la terre »*²²⁹

Cette détermination du post-homme a conduit certains réactionnaires bioconservateurs à questionner le statut de l'humanité de post-homme. Au post-homme de répondre en remettant en cause ce qui est considéré par les bioconservateurs comme l'être véritable de l'homme. Il s'agit pour le posthomme de rejeter en bloc toute hypothèse qui définira l'homme en le confinant dans les ténèbres de valeurs, de transcendance et de la métaphysique traditionnelle. Dans cette perspective, l'ontologie de l'être valeur se trouve mal en point et sans une issue favorable à l'homme. Ceci est dû au fait que personne ne refusera la modification de ses gènes dans le but d'extraire la maladie et ne refusera d'aller visiter Mars en un claquement de doigt. Cela constitue une chance pour l'humanité moderne ?

²²⁸ *Idem.*

²²⁹ *Ibid.* p. 44.

CHAPITRE V : LES BIOTECHNOLOGIES, UNE CHANCE POUR L'HUMANITE ?

I- LE FAUX PROBLEME DE LA TECHNIQUE CHEZ PIUS ONDOUA

I.1. Le conservatisme méthodologique : rationalité instrumentale ?

La rationalité instrumentale évoquée par Pius Ondoua dans ses analyses renvoie à la méthode technoscientifique. A travers ce qualificatif, l'auteur de *La Raison unique du village Planétaire* explique le caractère unique de la rationalité technoscientifique au détriment d'une raison ouverte. Cette univocité méthodologique est considérée par le philosophe camerounais comme étant suicidaire pour la compréhension de certains réels qui ne relèvent pas obligatoirement de la rationalité cohérente. Autrement dit, le procès fait à la rationalité technoscientifique est celui de s'être érigé en une méthode conservatrice face à laquelle certains ombres de l'esprit (tels que : l'imagination, l'intuition, l'anticipation, la douleur, le degré d'affection) ne sont pas rendu claire dans leur explication. Par contre, cela se présente comme étant un faux procès dans la mesure où la science moderne ne se veut pas être conservateur inopérant. Cela voudrait dire que, lorsque la rationalité technoscientifique garde des très longues distances vis-à-vis des explications spiritualistes, métaphysiques et ontologiques du monde, elle a pour projet de donner une vision plus scientifiquement rectifiée et opérante de l'homme et du cosmos. Cette perception est reconnue par l'épistémologue camerounais Njimom Mouchili, lorsqu'il affirme que

*« La méthode scientifique est une construction opératoire et technique du réel. C'est pourquoi ce qu'elle dit du monde nous renseigne sur la particularité de chaque donnée. (...) La science, par son mode opératoire, nous fait savoir qu'on ne peut comprendre le principe déterminant ou la fonctionnalité du réel en l'observant de l'extérieur ».*²³⁰

Cette vue phénoménale est considérée par Pius Ondoua comme une perception superficielle et limitée du réel qui ne permet pas de le saisir globalement. Mais ce reproche reste veine car grâce à la technologie de pointe, basées notamment sur les sciences physiques et les mathématiques, nous pouvons être fixé sur l'évolution de l'univers, alors que la théorie du premier moteur d'Aristote nous embrigadait dans une logique déterministe. Avec nos télescopes par exemple,

« Nous comprenons aujourd'hui qu'il y a quinze milliards d'années notre univers n'avait pas la configuration actuelle. On ne peut contester le fait que nous ayons

²³⁰ *Op. cit.*, p. 24.

*l'impression que l'univers soit parti d'un œuf primordial, chaotique, informe et sans organisation. Aujourd'hui, pour comprendre le monde, il faut accéder aux lois précises et universelles de la physique qui régissent les éléments organisateurs de la nature ».*²³¹

Loin d'être une instrumentalisation, la rationalité technique, nous libère des errements spiritualistes et mystiques de la perception du monde. Le sujet humain peut désormais avoir une explication plus objective et vérifiable sur la structure et le fonctionnement de notre globe. Cette appréhension de la nature ne confère pas à la méthode scientifique un caractère absolutiste ou certainement vrai. Elle permet à la science de donner une description probabiliste et provisoire du réel. Autrement dit, « *La notion de l'objectivité en science est incontestable, mais le principe de probabilité qui caractérise les énoncés en physique microscopique nous fait penser à une très forte présence de l'imaginaire en science* »²³² Il est question de l'imposition par son efficacité, sa démonstration et sa construction du réel c'est-à-dire que la rationalité technoscientifique se totalement démarquer de l'ancienne théorie métaphysique et observation sacrée du réel. Dans le processus de l'appréhension du réel, tous les mécanismes sont pris en compte. A ce niveau « *Nous disons que l'explication du réel ne peut plus relever du principe d'une raison autosuffisante. Nous sommes à l'ère de la construction de l'objet de la connaissance et non de l'observation impuissance et stérile des données de la nature* »²³³

Avec l'analyse scientifique, nous avons une signification plus explicite et plus éclairée. L'existence de l'homme n'est plus un tâtonnement, elle prend un sens plus concordant avec l'évolution. La pluralité de rationalité prônée par Pius Ondoua, n'est plus convaincante car grâce à la physique et la mécanique quantique, on peut émettre des hypothèses très probable dans l'explication et la compréhension de certains éléments psychiques non perceptible au microscope. Cela revient à dire que l'hypothèse selon laquelle la métaphysique et le mystique doivent récupérer les incompréhensions de l'esprit reste non admissible. Il revient à la neuroscience de nous instruire sur le fonctionnement du cerveau et à la mécanique quantique de nous informer sur les phénomènes inattendus ou non préventifs. Si la physique quantique est une description des choses au stade subatomique, « *L'homme de l'ère atomique sait qu'il peut améliorer son existence. Mais sa vie spirituelle, ses amours et ses haines, son passé et son futur, tout ce qui fait son histoire réelle, tout cela échappe à ses calculs* »²³⁴ Autrement dit, la

²³¹ Issoufou Njimôm Mouchili, *De la signification du monde et du devenir de l'existence*, Paris, Lharmattan, 2017, p. 27.

²³² *Ibid.*, p. 29.

²³³ *Ibid.*, p. 30.

²³⁴ Paul Gilbert, *La patience d'être. Métaphysique, culture et Vérité*, Bruxelles, 1996, p. 10.

prétention de la méthode scientifique ne pas de faire un bilan statique et définitif de la perception de l'homme. Elle a pour but de donner une perception plus lucide de nous et de notre milieu. Elle est consciente de l'inaccessibilité des instruments scientifique à un certain niveau de sensibilité humaine. A cet effet, la science doit sortir de la des incompréhensions que nous livre la complexité de l'homme vers la science de l'infiniment petit. A rester à ce constat, l'étiquette instrumentaliste qui lui est souvent collée tombe en désuétude, car « *La machine qui imite l'homme ne peut donc aller au-delà de l'intelligence naturelle qui associe : capacité d'anticipation, mémoire, imagination, subjectivité, gestion des affects et des passions* »²³⁵

Bien plus, si la méthode technoscientifique est perçue par Ondoua Pius comme une phénoménologie de la puissance, cela est dû au fait qu'elle s'impose par son caractère et sa capacité de situer l'entendement de l'homme dans une logique explicative rigoureuse, opératoire et audacieuse car « *S'agissant même de la vie, la maîtrise du vivant devient une réalité, à partir du moment où l'ADN et L'ARN sont connus, peuvent être décomposés et reconstitués pour permettre de savoir comment et pourquoi les ferment du sens de la définition de la vie* »²³⁶ Si Pius Ondoua parle de la monopolisation de la rationalité pour désigner le déploiement de la techniciste, l'on dira plutôt qu'au-delà de l'unidimensionnalisation de la méthode, elle se présente comme une nécessité non déterminisme. Elle est considérée à cet effet comme une libération et une marche révolutionnaire.

I.2. La reconfiguration du cosmos de par la technoscience

L'évolution de la technoscience ne saurait être considérée comme catastrophique pour l'humanité. Avec la révolution biotechnologique les énigmes de l'univers sont volées en éclats. L'explication déterministe du cosmos s'est rendue finalement non pertinente. Désormais la science technique nous donne des renseignements plus adaptés et plus cohérents de notre cosmos et de son évolution. La perception causaliste de l'univers n'est plus en même de convaincre un nouveau-né de la génération technologiste. La signification de l'univers ne s'obtient plus en se plaçant de l'extérieure comme un observateur en pleine enquête ayant en les mains un support de note. Cet enquêteur n'osera pas toucher un élément de la nature sous peine de perturber son plan d'obtention de la vérité. Il se contera d'observer et de décrire sur son bloc-note ce qui lui saute à l'œil. Par contre, avec la science technique, l'homme n'est plus

²³⁵ Ibid., p. 73.

²³⁶ Ibid., p. 71.

un simple observateur, il va vers la nature, brise sa sacralité spinosiste, afin de mieux la traquer et maîtriser son fonctionnement.

*« La connaissance que nous avons de notre milieu est entièrement déterminé par la science. Une simple observation ne peut nous permettre de comprendre, par exemple que le milieu microscopique est très sensible et que la différence entre les éléments de l'atome permet de savoir que les concepts d'énergie, de masse et d'électricité se perçoivent selon qu'à l'intérieur de l'atome un élément peut être différent de l'autre. Par exemple que les électrons ont une masse de 1837 fois plus petite que celle du plus léger atome, celui de l'hydrogène ».*²³⁷

La compréhension de la nature et de notre environnement ne réside plus dans l'obéissance aux principes métaphysique de la nature. Il est question de comprendre que pour mieux déceler les mystères de la nature, il ne s'agit plus de décrypter les lois qui gouvernent le fonctionnement de notre univers. L'on doit aller delà du simple déchiffrement des lois, comme l'avait pensé Isaac Newton, pour comprendre le mystère de sa trajectoire. La technoscience dans ce cadre devient un plaidoyer contre le déterminisme qui a omis que *« L'homme n'a pas un destin totalement indépendant du reste de la biosphère. La liberté ne saurait donc être le refus systématique de la nature et d'en faire un réservoir d'éléments dont l'usage permettra d'avoir une expérience épanouie »*²³⁸ La valeur de l'homme consiste désormais à mobiliser l'environnement à son profit. Dompter la nature dévient une expression de la liberté du sujet humain puisque l'homme a compris qu'il est le fils du cosmos et qu'il a une ère de famille avec les autres espèces.

Dans la question écologique souvent infligée à la technoscience à tort ou à raison, elle ne peut trouver de résolution en dehors de la technoscience. Ce problème qui se présente comme un facteur gênant et non sécuritaire à la fois pour l'espèce humaine et l'espèce animale nécessite des solutions technoscientifiques. La *techno-solution* consistera à trouver des techniques pouvant réguler le risque écologique, afin de favoriser le déploiement des espèces. Nous le disons parce que lorsqu'on revient dans l'appréciation de la terminologie du triptyque science-technique-technologique faite par Michel Puech, on observe aucun trait d'une invitation à la pollution et à la dégradation des milieux humain, animal et végétal. En effet pour lui, la science est à la quête de la vérité, la technique constitue le mécanisme pour y parvenir et la technologie assure l'accomplissement de l'action avec efficacité. C'est pourquoi les technosciences

« Se présente tour à tour comme outils pratiques et comme moyens tantôt de la recherche d'une fin efficace, tantôt de la réalisation et de l'accomplissement de

²³⁷ Hubert Reeves, *Dernières nouvelles du cosmos. Vers la première seconde*, p. 73.

²³⁸ *Ibid.*, p. 96.

*l'action (...) Qu'à cela ne tienne, nous nommerons technosciences la relation fusionnelle entre sciences, technique et technologie dans leurs rapports au monde. C'est un mariage opérationnel de notions complémentaires (...) Comprises ainsi, les technosciences auront pour essentielle la mise en valeur de la dimension d'investigation et de transformation de la nature par la science, la technique et la technologie ».*²³⁹

Ce contenu des technosciences nous précise l'enjeu majeur de repenser notre existence et d'en donner sens grâce à l'insertion de la technique et de la technologie dans la gestion de notre nature. Seules les sciences techniques peuvent permettre aux espèces de subsister aux incivismes humains sur la nature. En effet, lorsque nous faisons mention des incivilités humaines sur la nature, il est question de préciser le sentiment égoïste de l'homme lié à son rapport avec son milieu de vie. L'homme est animé par une volonté de mobiliser son milieu de vie à sa guise, au point où son action sur la nature est très souvent teintée des irrégularités. L'émission de gaz à effet de serre, la gestion humaine de territoire, la gestion humaine de l'être propre des forêts peuvent conduire aux incohérences écologiques. Pour Makanga « *Incivisme environnemental, on entend par là des effets cumulés des actes du quotidien, de la cellule familiale aux responsables de l'Etat et du groupe* »²⁴⁰ L'auto dégradation de l'environnement constitue également un facteur important dans la mise en mal de la nature. Cela voudrait dire que les cris d'alertes qui sont souvent lancés par Pius Ondoua et ses pairs sont synonymes d'une interpellation de l'action technoscientifique. Les solutions qui sont très souvent proposées par les progressistes sont constituées de la mise à la disposition de l'humanité des engins électriques (véhicules anti-moteur), la gestion des déchets radioactifs, la promotion de l'énergie renouvelable. Ces interventions technosciences, nous illustrent suffisamment sur la posture et la lutte de l'amélioration de la condition de l'homme et son cadre de vie. Il s'agit ici de comprendre que la valeur de l'homme dont Pius Ondoua revendique la prise en compte par la technologie est assurée grâce aux avancées machinistes. Si nous prenons le cas de l'« *l'agent orange* » qui est un « *Mélange à part égales de deux molécules herbicides : l'acide 2,4 dichlorophénoxyacétique (2,4-D) et l'acide 2,4,5-trichlorophénoxyacétique (2,4,5-T)* »²⁴¹ Cet agent est utilisé dans le cadre de l'agriculture pour traquer et éliminer les plantes adventices, sans toutefois nuire aux bonnes plantes. La connaissance traduit dans cette logique une capacité de contrôle, de maîtrise et de la bonne gestion du cadre de vie de l'être humain.

²³⁹Blanchard Makanga, « *Technosciences et enjeux environnementaux* » in Essais, Revue interdisciplinaires d'humanités n°13, 2018, p. 2.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 24.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 100.

La technoscience confère pouvoir et maîtrise de l'univers à l'homme. Elle assure à cet effet à la mise à disposition du sujet les ressources provenant de son sous-sol. Cette *théorie extrativiste* ne peut être que rassurée par le pouvoir de la technique. Les difficultés écologiques qu'elle peut engendrer n'aura pas de solution nul par ailleurs si ce n'est qu'à partir de la projection des biotechnologiques. Nous constatons que le problème écologique souvent décrié par les naturalistes comme quoi les sciences techniques mettent en mal le vécu de l'homme, à travers le dérèglement climatique ou réchauffement climatique et mieux encore ce qu'ils appellent *l'impérialisme technoscientifique*, ne peuvent trouver des issues favorables qu'à l'aide des spécialistes techniques en la matière. Si l'homme est vu comme acteur majeur et victime « *Du réchauffement climatique, avec comme conséquence le réchauffement global de la planète, les exils nourris de réfugiés climatiques, la montée des océans, la pollution des sols, de l'air et de l'eau par des industries mal maîtrisées, l'érosion de la biodiversité* »²⁴², alors, la solution pour l'homme consiste à se réfugier et à s'aligner dans l'esprit scientifique, afin de rajeunir son cadre existentiel. La prise en charge de ce milieu de vie incombe à l'homme et la faisabilité lui revient et ceci à l'appui des grandes technologies. Nous retenons qu'

« *En ce qui concerne la question climatique, est apparue cette croyance d'une climate tech qui résoudrait toutes nos difficultés ou à peu près. C'est ainsi que nous procédons : domestiquer nos problèmes par la technique, construire des voies de progrès (a minima celui de la connaissance), par notre volonté de com- prendre, de maîtriser* ». ²⁴³

Au-delà de l'aspect environnemental dont les biotechnologies impliquent, elles imposent une nouvelle façon de penser la politique, elles impliquent une politique à la technologie.

I.3. La *techno-politique* un véritable problème humaniste ou une chance pour l'humanité ?

Le concept de la *techno-politique* est apparu pour la première fois dans la littérature anglo-saxonne sous le terme « *technopolitics* ». Il est alors employé « *Pour qualifier la prise en main des technologies numériques, réseaux sociaux en tête, à des fins de mobilisations ou de conquête politique par les citoyens, d'empowerment* »²⁴⁴ La *technopolitique* est un terme qui montre l'avènement d'une nouvelle manière de repenser les rapports entre les individus et une

²⁴² Ibid. p. 250.

²⁴³ Asma Mhalla, *Technopolitique, comment la technologie fait de nous des soldats*, Éditions du Seuil, février 2024, p. 14.

²⁴⁴ Ibid., p. 12.

nouvelle formule de repenser la gestion sociétale. Elle est doublement mobilisée par ses concepteurs : elle traduit d'une part la perception critique et d'une autre part la rencontre entre les grandes disciplines de la gestion sociétale. Le terme utilisé aux Etats unies d'Amérique pour justifier cette rencontre est « *Studies* ». Asma Mhalla affirme à cet effet que « *La technopolitique est une multidisciplinisme au croisement de l'économie et du droit, de la philosophie et de la théorie politique, des relations internationales et de l'histoire, du cyber et de la Tech* »²⁴⁵ Avec son projet technologie totale, la technopolitique vise à travers la symbiotique, la familiarisation, l'arrimage, la réadaptation voire la fusion citoyen-technique. Elle permettra à travers ce projet de mettre fin aux lamentations, à l'heuristique de la peur, aux cris d'alerte souvent propulsés par les partisans de la mise en garde technologique. Elle « *Tente de s'emparer de ces phénomènes, de mettre à distance les lamentos habituels pour poser un diagnostic possible du recul démocratique, propose quelques pistes de réflexion pour résoudre ces équations (géo) politiques qui s'imposent à nous de façon si urgente* »²⁴⁶ Avec la technopolitique, une nouvelle ère souffle désormais dans la quotidienneté du sujet humain. Il n'est plus question de céder à la peur, aux paniques préfabriqués, afin de réactiver l'esprit de courage et détermination. Elle milite pour le *retour du politique*, la réactivation du progrès et de la coévolution, repenser l'union science théorique-pratique et celle des sciences et de la connaissance, celui de la justice, à la condition expresse de « *dépasser sa propagande* ». Ce concept de *technopolitique* garde dans le cadre de notre travail la même charge conceptuelle. Elle traduit la soif de la technologie de s'intriquer dans le milieu et le vécu du sujet humain.

Cette intrication vise une réorganisation de la vie politique dans le but de promouvoir le statut de la valeur de l'homme enracinée dans le méandre de la technologie : c'est l'ère de la nouvelle démocratie. Cette démocratie libérale n'est plus le pouvoir du peuple exclusivement, comme le pensait Abraham Lincoln, elle est devenue avec le pouvoir de la technologie. Elle remet en question tous les constituants de la politique, autrement dit, les notions de l'« *Etat* », de la « *démocratie* » et de la « *Souveraineté* » sont repensées. La désuétude de ces concepts est dû à l'intenabilité des dogmes de la politique ancienne. Si la politique ancienne fut ancrée dans la quête d'un monde idéal ou cité juste avec Platon, du réalisme politique avec Machiavel et du passage de l'état de nature à l'Etat civil avec Thomas Hobbes et Jean-jacques Rousseau, la nouvelle recette se veut être une politique *réparée, augmenté voire transhumanisée*. Le nouveau Etat augmenté est le *Bigstate*. Il est un Etat virtuellement présent dans la scène politique. Il

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 14.

²⁴⁶ *Idem.*

consiste à travailler stratégiquement l'aspect sécuritaire et défensif, afin d'assurer la puissance et le pouvoir d'un Etat au sens classique. L'auteur de la technopolitique le précise en ce terme.

*« Le BigState est donc cet État fort qui porte des velléités à la fois de force et de puissance, qui combine le pouvoir (sur) et la puissance (de) car pouvoir n'est pas toujours puissance, la distinction conceptuelle, est importante à garder en mémoire. Par exemple, cette ambivalence vis-à-vis de la technologie est particulièrement saillante quand on en vient aux penchants technosécuritaires des démocraties occidentales au prix d'une contorsion édifiante de l'État de droit. Dans le champ militaire, mus par les rivalités entre pôles, les BigStates n'hésitent pas à poursuivre le développement d'armes autonomes et d'intelligences artificielles militaires sans réelle réflexion politique ou éthique ».*²⁴⁷

La technopolitique est la mise en berne de la perception de la souveraineté de l'Etat. Il est désormais question d'un contrôle de territoire d'outre-mer. Cette perte d'autonomie vise à permettre à renforcer de manière puissante la relation entre les partenaires. La valeur de l'homme dans un tel changement ne consiste plus à promouvoir sa liberté originelle, mais à se sentir indépendamment technologique. *« Les géants technologiques diluent, ou plutôt liquéfient, le concept traditionnel de « souveraineté » jusque-là exclusivement dévolu aux États »*²⁴⁸ Dans la technopolitique la démocratie classique est substituée par la *démocratie militarisée*. Il est question d'une démocratie fondée sur la course vers la création de toutes les possibilités scientifiques. La technopolitique marque l'intrusion de la nouvelle perception des valeurs. Si les valeurs sont définies par Pius Ondoua comme un ensemble de normes innées en l'homme lui permettant de se sentir comme sujet libre, raisonnable ou même historiciste, les valeurs dans le cadre d'une société technicisée visent à mettre en découvert tout ce qui caractérise la gestion morale d'une société. Les valeurs dans un tel contexte ne sont plus l'apanage d'aucune abstraction, elles relèvent de *la substance sociale*. *« Elles introduisent dans la gestion des affaires publiques des contenus plus concrets que les normes formelles et abstraites »*²⁴⁹ La raison principale de cette visibilité des normes en est qu'elles ne sont plus en déphasage avec les expériences sociétales, les expériences de la vie individuelle ou citoyenne et avec leurs aspirations à vivre mieux ou à mieux vivre. On peut dans ce cas entrevoir le désir de rester en santé face à la fatalité de certaines maladies, le désir de s'assurer la sécurité ce qui justifie la quête du devenir sécuritaire grâce à la technologie moderne. Promouvoir la protection technologique de l'environnement, secourir les plus démunis n'en restent pas moins les

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 20.

²⁴⁸ *Idem.*

²⁴⁹ Michel Métayer, *La philosophie éthique, Enjeux et débats actuels*, Editions de Rénouveau Pédagogique, 2002, p. 203.

objectifs visés par la technopolitique. La nouvelle politique sous l'impulsion de développement scientifique et technologique

« S'est lancée dans une entreprise d'affranchissement à l'égard des contraintes naturelles. La médecine et la mise en place de meilleures mesures d'hygiène nous ont permis de lutter efficacement contre la maladie et d'allonger grandement notre espérance de vie. L'automobile, l'avion et les télécommunications nous libèrent des contraintes de la distance. Le génie génétique permet l'invention de nouvelles espèce végétales et animales. Il y a là un idéal de la puissance extraordinaire, une façon pour l'homme d'affirmer sa grandeur »²⁵⁰

En débit de cette réflexion de la notion des valeurs, la technopolitique se traduit par la notion de biopolitique ou du biopouvoir. Le mot a été conceptualisé pour la première par Michel Foucault dans le but de désigner les mécanismes de pouvoir moderne à partir de son évolution depuis les époques antérieures. Cette notion garde cette vision tracée par Foucault, c'est-à-dire celle qui montre que la vie et la politique sont les deux outils nécessaires pour comprendre l'enjeux politique à l'ère de la technoscience. Avant le XVIIIème siècle nous souligne Foucault, la vie et la mort constituent un droit de regard de politique qui « *ne marque son pouvoir sur la vie que par la mort qu'il est en mesure d'exiger* »²⁵¹, ce que Foucault appelle le pouvoir de « *faire mourir et laisser vivre* »²⁵². À partir du XIXème siècle particulièrement, ce pouvoir se transforme en pouvoir de « *faire vivre et laisser mourir* »²⁵³, ou plus précisément « *pouvoir de faire vivre ou de rejeter dans la mort, de sorte que la mort devient l'envers du droit pour le corps social d'assurer sa vie* »²⁵⁴. Dans une autre lecture générique de la biopolitique, Francesco Paolo Adorno relie les débuts de la biopolitique à l'émergence de l'économie politique théorisée par Antoine de Montchrestien à la fin du XVIème siècle et au début du XVIIème siècle, et la définit en trois principes: le premier est la *liberté des activités économiques* des individus, la deuxième est la poursuite du *bien-être collectif* et individuel à travers la possession de biens matériels et le troisième quant à lui renvoie à l'utilisation de l'économie politique comme savoir au service de l'art de gouverner. La particularité de la vision biopolitique est d'avoir rallié biologie et économie. C'est pourquoi parlant de ses deux savoirs dans le cadre de la biopolitique Adorno affirme : « *Ils sont deux savoirs contigus, au vocabulaire analogue, qui développent des effets de sens convergents et coopèrent pour assurer la stabilité du pouvoir et suffoquer*

²⁵⁰ Idem.

²⁵¹ Michel Foucault, *La Volonté de savoir, Droit de mort et de pouvoir sur la vie*, p. 178.

²⁵² *Ibid.*, p. 181.

²⁵³ Idem.,

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 179.

puis absorber toute tentative de résistance »²⁵⁵ Avec le système de la politique à l'ère de la technoscience, on est dans une perspective où le droit qui fondait autrefois la légitimité du pouvoir s'est vu substitué par l'économie, désormais un pouvoir légitime est celui-ci ayant une économie élevée. Nous constatons à l'issue de ses analyses que la politique de Pius Ondoua qui est fondé sur le modèle classique doit être nécessairement repensé, afin qu'elle puisse s'insérer dans la demande de notre temps. La montée de cette politique vise à redonner à l'homme sa lettre de noblesse, afin de le hisser au stade de l'homme valeur et absolue de valeur continuelle.

Dans cette vision de gestion sociétale la liberté se voit envahie par plusieurs autres thématiques qui mettent en rapport le sujet humain avec son cadre de développement. Les thématiques comme l'euthanasie, l'avortement, le droit de l'embryon, le droit de disposer de son corps selon sa volonté surgissent dans le domaine de la discussion et débat politique. L'intrusion de ces thématiques ne saurait être considérée comme un problème de dignité humaniste, mais plutôt comme une chance pour l'humanité. De même, la gestion environnementale évoquée plus haut devient le slogan de l'action politique dans la scène publique et l'homme n'est pas mis en berne comme le pensait Pius Ondoua, mais il est le principe primordial de toute action politique. Cette fusion politique et technologique favorise une nouvelle façon de repenser la philosophie. Quelle posture la philosophie occupe-t-elle dans la vision technoscientifique ?

II. LA REDEFINITION DU SENS DE L'EXISTENCE PAR LA PHILOSOPHIE DANS LES BIOTECHNOLOGIES

II.1. La philosophie dans sa nouvelle sagesse pour l'existence

Dans sa perception de la philosophie, le philosophe français René Descartes évoque la notion de la sagesse pour définir sa trajectoire. Par sagesse, il n'entend pas seulement « *Prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie, que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts* »²⁵⁶ Cette définition de la philosophie jette la base d'une prise en charge de l'existence par le sujet humain lui-même. Il est question pour l'homme d'assumer son vécu, son milieu et son *être-au-monde* pour reprendre les thermologies du philosophe Allemand

²⁵⁵ Francesco Paolo Adorno, *Le Désir d'une vie illimitée*, p. 9

²⁵⁶ René Descartes, *Principes de la philosophie*, traduction de l'abbé Picot, introduction et notes de Guy Durandin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1950, pp. 25-26.

Martin Heidegger. Cette perception de la sagesse appelle à une procédure opératoire de la rationalité dans la favorisation et de l'élaboration d'une existence non substantialisée. Si la sagesse moderne vise le développement et l'émergence de la vie sociétale, par contre la logique classique qui renvoie à une trajectoire de la période présocratique jusqu'à la fin de la période médiévale avait une perception essentialiste de la sagesse. Elle s'est illustrée par la promotion excessive d'une sagesse spiritualiste au détriment du phénoménal qui devrait prendre en compte le vécu existentiel de l'homme. On peut ainsi lire dans le stoïcisme une co-substantialisation de l'homme avec le cosmos et une obéissance à l'évolution naturelle du monde. Dans cette perspective, la sagesse ne consiste pas à sortir de son *soi* pour aller vers le monde, vers la transformation, vers la conquête de son milieu. Il s'agit pour un stoïcien d'avoir une vision optimiste vis-à-vis du monde et de se soumettre au principe selon lequel *ce qui nous arrive, nous arrive justement et ne pouvait arriver qu'à nous*. La sagesse dont il est question, ici, est celle cosmique. Encore convient-il de préciser en quoi consiste *la sagesse cosmique* quant à son contenu précis, la fin qu'elle s'impose et impose à l'homme. Encore appelée le *logos cosmique* ou *cosmologique*, la sagesse philosophique stoïcienne vise un salut sans Dieu bien qu'elle voit le divin dans le développement naturel de toute chose. Cette sagesse consiste à cultiver un « *Principe fondamental de conduite visant à s'efforcer de vivre selon la nature plutôt qu'en fonction des conventions sociales artificielles dont ils ne cessaient de se moquer* »²⁵⁷ Radicalement pour l'obéissance aux principes de la nature, la sagesse revient à cultiver la témérité face à la mort et même à s'initier à la mort comme sera le cas dans Phédon avec Platon car « *la nature c'est le grand gouvernement* ». Voilà pourquoi dans sa quête d'un monde juste à travers la sagesse philosophique, Platon a pensé à la soumission de chaque corps social aux lois de la nature. Cette soumission consiste à s'identifier dans une structure de gestion gouvernementale. Si l'ordre cosmique a fait d'un individu partisan de la classe de guerriers, de paysans ou de magistrat, la justice consisterait à s'y conformer. Ce cosmos peut-être ainsi qualifié de Divin parce qu'il n'est pas le produit de la création ou de l'invention, nous nous contentons de le découvrir et de le dévoiler. C'est pour quoi il s'oppose au monde artificiel ou artificialisé à souhait par la technoscience. Autrement dit, si la sagesse philosophique ancienne trouvait dans le naturel un salut pour le sujet humain, la perception technoscientifique rejette cette vision et promeut plutôt une conception constructiviste. Dans ce sens, la philosophie qui est perçue comme *amour de la sagesse* par Pythagore, ne revoie plus à un *culte de la nature*,

²⁵⁷ Luc Ferry, *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, Paris, Plon, 2006, p. 45.

c'est-à-dire à une quiétude, une bonté de la mort, mais une prise en *charge de l'existence par la pensée* comme le relève Isouffou Mouchili. A partir de là, il faut remettre en question l'ordre harmonieux de l'univers ou de la nature puisqu'il est question de se « *Frayer le véritable chemin de bonheur* »²⁵⁸

On ne philosophe plus pour comprendre et s'harmoniser avec l'ordre cosmique, ni pour subir la fatalité et subir la peur. Philosopher revient à saisir l'ordre cosmique, à le transformer, à vaincre les paniques. C'est pourquoi Luc Ferry nous dira qu'« *On ne philosophe pas pour s'amuser, ni même seulement pour comprendre le monde et se comprendre mieux soi-même, mais parfois « pour sauver sa peau. Il s'agit de sortir de la passivité et de vaincre les peurs qui pourrait paralyser la vie* »²⁵⁹ Accéder à la sagesse c'est trouvé des moyens de vaincre les fatalités de la nature, c'est vaincre la mort, remettre en question la vision déterministe de l'évolution et la perception préconçue de la nature. La philosophie dans un tel contexte n'a pas pour mission de s'attaquer à la capacité qu'à l'homme de se projeter dans les biotechnologies comme le soutenait Pius Ondoua, par contre être sage dans notre contexte c'est « *Accéder au bien-être, c'est chercher à remettre en question la fatalité, c'est-à-dire la vieillesse ou la mort, à travers la maîtrise des instruments biotechniques* »²⁶⁰ Philosopher aujourd'hui c'est penser autrement le vécu, l'existence, c'est apprendre non pas à mourir, mais à se départir de la mort, de la souffrance, de la condamnation fataliste de l'évolution, philosopher c'est se créer et s'inventer un nouveau monde plus paisible et moins contraignant. Il s'agit désormais selon Luc ferry de « *cette tentative de s'élever jusqu'à la sagesse véritable qui consiste dans l'abolition de toute peur liée à la finitude, à la perspective du temps qui passe, et de la mort* »²⁶¹ La sagesse dans la vision technoscientifique s'opérationnalise, se concrétise pour rendre de plus en plus vivable le milieu de l'homme. Ce pragmatisme vise à rendre l'homme et à rendre à l'homme l'autonomie et un monde délivré des carcans métaphysiques. Ce processus prend effet à partir de la science technique, afin de décoder la structure de l'univers et rendre compte de son évolution historique. Cela revient à dire que la sagesse philosophie n'est plus la quête permanent de l'organisation cosmique, mais il est davantage question de la recherche incessante des possibilités ou des moyens permettant au sujet humain de mener une vie convenable. La

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 27.

²⁵⁹ *Idem.*

²⁶⁰ *Idem.*

²⁶¹ *Ibid.*, p. 48.

convenance doit s'arrimer au milieu voulu, à cet effet, les sciences donnent les nécessaires à l'homme de se frayer ce chemin.

Ce renversement montre que substantialiser et naturaliser une philosophie ce n'est pas encore philosopher, « *La philosophie ne commence, qu'avec la prise de conscience de son contexte de vie, la maîtrise et la formulation des voies permettant de la comprendre et de l'adapter à sa convenance. En fait, l'engagement philosophique se prouve quand on prend la mesure de son milieu de vie* »²⁶² avec la science, la philosophie ne tombe pas en désuétude, loin s'en faut, la philosophie prend du poids avec la permanence de la science. La science *donne du volume à la musique* de la philosophie, pour emprunter les concepts du philosophe camerounais Jean Bertran Amougou. La trajectoire de la philosophie s'est vu réorienter avec la montée de la science technique. Cette réorientation vise à redonner à la sagesse humaine sa noble casquette ou son pouvoir de rendre compte de la substantialité pensante et de combler le vide ontogénétique laisser par la vision naturaliste et le logos cosmique. La philosophie à travers la vision constructiviste contribue à favoriser une compréhension plus précise de l'environnement de l'homme et de la source de la connaissance.

La philosophie contemporaine ne remet pas en question les savoirs si ce n'est pour montrer celui qui pourra permettre à l'homme de s'affranchir, afin de trouver la voie du salut. Dans ce cadre, la philosophie oriente le sujet vers la voie de la technoscience puisqu'elle est une science de l'homme par conséquent humaniste. C'est à Mouchili njimôm de nous préciser que « *L'argumentation rigoureuse qu'on retrouve en philosophie est le moyen utilisé pour ordonner et discipliner la pensée, afin qu'elle ait un véritable contenu, c'est-à-dire la prise en charge et la gestion de la finitude de l'homme* »²⁶³

Pour signifier cette sagesse que la philosophie incarne Rabaut Saint-Etienne déclarait dans l'une de ses célèbres formules que « *notre histoire n'est pas notre code* » comme pour dire que l'homme n'est pas prisonnier de son histoire. Cet acte révolutionnaire était une invitation à la création et à la fabrication d'un autre type d'homme grâce à l'action technoscientifique. « *Bien comprendre le sens de ce passage est donc [...], le but même de toute activité philosophique. C'est elle qui doit permettre à chacun de parvenir à une vie bonne et heureuse en enseignant, selon sa belle formule, à vivre* »²⁶⁴ La science a contribué à une redéfinition du sens de

²⁶² Ibid., p. 31.

²⁶³ Ibid., p. 22.

²⁶⁴ Ibid., pp. 81-82.

l'existence et de la mort. Il s'agit de comprendre que la mort n'est plus le détachement de l'âme du corps et l'existence non plus est la réincarnation de l'âme dans le corps, grâce au processus de la métempsychose platonicienne. La science en précisant le rôle de la philosophie a permis à celle-ci de comprendre que la mort est marquée par le dépérissement des cellules dans l'organisme et que l'existence est une affirmation et une confirmation de la vie de nos cellules. La sagesse philosophique permet ici de donner une signification raisonnable de l'existence sans tenir compte des arrières monde métaphysique classique. Dans cette perspective, « *la sagesse de vie devient une sagesse au-dessus de toutes formes de sagesse, car elle permet de briser toutes tentatives défaitistes par le biais de la création et de l'innovation, pour une véritable appréhension de la vie. La philosophie contemporaine, si elle veut survivre, doit articuler sa démarche avec les principes de logique, de nécessité et d'universalité qui gouvernent la science* »²⁶⁵ La philosophie contemporaine devient partie intégrante de la science technique et elle contribue à permettre à la sagesse de débarrasser l'homme de l'angoisse, de l'inquiétude, afin d'assurer son bien-être. La nature ne sera plus adorée, mais elle sera mobilisée en faveur de l'homme, de sa santé et de son être avec l'autre. La philosophie contemporaine, notamment avec la montée en puissance de la technoscience n'est pas mise en quarantaine, elle n'est non plus un discours évasif visant à ralentir l'émergence de la science technique. Par contre, dans un contexte de technocosme la philosophie prend plus de volume et voit son champ d'investigation élargir. La sagesse philosophique dans ce cas s'inscrit à la recherche du salut.

La sagesse philosophique n'est plus embrigadée dans les errements métaphysiques classique et des hallucinations des arrières monde, elle se confond à la science, mais ne s'évanouie pas à sa présence. Elle doit permettre à l'homme d'assumer de son milieu et de son temps.

II.2. Assumer les défis du milieu et du temps

Dans les premiers livres de la genèse, on voit transparaître l'injonction divine de la création de toute chose. Qu'il s'agisse de « *Fiat lux* » « *Que la lumière soit* » ou de « *Fiat mundus* » « *Que le monde soit* », tout porte à croire que selon la tradition des religions dites révélées, qu'il y a un grand architecte de l'univers. Pour être plus éclairé et en accord avec les écritures dites saintes, il est important de faire un flash-back sur cette déclaration de la Bible, « *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre, Or la terre était vide et vague, les ténèbres*

²⁶⁵ *Idem.*

*couvraient l'abîme et un souffle de Dieu agitait la surface de eaux (...) il créa les hommes »*²⁶⁶

Cette déclaration démontre à suffisance que l'homme est le produit de la création et qu'il aurait été jeté dans le monde par le grand architecte de l'univers. Cette vision religieuse est consolidée en philosophie par la thèse de l'existentialisme chrétien qui voyait en homme un produit de la providentialité. C'est en affirmant : « *L'essence précède l'existence* » que Kierkegaard, Karl Jaspers, Gabriel Marcel et ses pairs se sont identifiés comme les défenseurs d'une humanité créée. Animé par l'esprit de la curiosité, l'homme s'illustrera dans le jardin de Dieu par son non conformisme aux lois divines. En entrant en possession du fruit interdit, considéré par certains comme le fruit de la connaissance, il se verra expulsé de l'illustre jardin. Coincé dans le monde, il sera question désormais pour le sujet humain, de travailler, afin de subvenir à ces besoins. Face aux aléas du milieu et du temps, le sujet humain verra de plus en plus son pouvoir se distendre. Il ne sera plus à même de maîtriser certains accidents de la vie qui mettent en mal son *être dans au monde*. Doter d'un corps et d'un esprit naturellement constitués, l'être va constater que le cosmo n'est pas un plateau d'or, qu'il va falloir se battre pour se frayer un chemin de la tranquillité. A partir de ce vécu, plusieurs tendances vont se créer dans le but de permettre à l'homme de constater le rôle qui est le sien. Parmi les courants les plus populaires, on note l'existentialisme athée animé notamment par Jean-Paul Sartre. Cette vision du monde dont le philosophe français se réclame aura pour mission de considérer l'homme comme un être venant du néant. Cette origine néantisée lui permettra de couper le cordon ombilical de la dépendance pour assumer par lui-même le défis de son temps et de son milieu. C'est pourquoi il affirme à cet effet que

« Si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité humaine. Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après ».²⁶⁷

A travers ce fragment de *L'existentialisme est un humanisme*, on remarque une autonomisation de l'homme. Désormais, il va devoir assumer et prendre ses responsabilités face aux aléas de son temps et de son milieu. Cette appréhension donne également une autre dimension de la sagesse philosophique, celle qui doit permettre à l'homme de prendre le courage et d'affronter toutes les difficultés auxquelles il fait face tant cosmique que cosmopolitique. Le projet ici est de susciter en l'homme un esprit de dépassement et non de

²⁶⁶ La bible de Jérusalem. Genèse. I. 1-2.

²⁶⁷ Ibid., p. 3.

refuge dans une carapace de l'être naturel. Cette volonté de se démarquer de son être naturel ne possible dans notre contexte que grâce à la technoscience. Elle est considérée par les partisans de cette nouvelle orientation philosophique comme *sagesse du monde* actuel. Cette sagesse va permettre à l'homme de mettre un terme aux philosophies de la peur hériter de la religion, de l'épicurisme voire du stoïcisme. Il est question ici d'« *Un dispositif intellectuel censé nous permettre de nous sauver des peurs originelles, métaphysiques, dans le dépassement desquelles les épicuriens autant que les stoïciens voient déjà la source première et la finalité ultime de la philosophie* »²⁶⁸ C'est pourquoi aux questionnements Kantiens, « Que puis-je faire » ? « Que puis-je savoir » ? « Que m'est-il permis d'espérer » ? « Qu'est-ce que l'homme » ? Luc Ferry ajoutait « comment vivre » ? ou encore *comment faire face aux défis de son temps et de son milieu* ? Devons-nous retourner aux philosophies naturalistes qui ont contribué à renfermer l'homme dans une logique de l'inaction par rapport au monde ? La métaphysique classique est-elle assez outillée pour arriver à bout des préoccupations humanistes actuelles ? Face à ces interrogations la philosophie de notre temps trouve comme issue favorable dans la voie tracée par la science technique. Elle outille l'être des armes nécessaires lui permettant de se délivrer des soubresauts de la vie. C'est pourquoi répondant à la question de l'apport philosophique à notre temps, Luc Ferry déclarait que la philosophie dans un monde transformé permet à l'être humain de « *Vivre mieux, d'une vie plus raisonnable, plus lucide, plus libre, plus heureuse ... Penser sa vie, comme j'ai coutume de le dire, et vivre sa pensée* »²⁶⁹ Si la vie est trop précieuse, trop sacrée et trop digne d'intérêt et si le sujet humain n'a que l'espace-temps pour comme l'unique lieu de déploiement et de vie, comment n'est pas philosopher, afin de préserver sa vie et son cadre d'épanouissement. A travers les sciences contemporaines, le sujet humain peut se défaire des imprévus de la vie et pérenniser son *être pour la vie*. La question de *comment vivre* ? devient pour Luc Ferry l'une des questions fondamentales de la philosophie contemporaine. Dans cette condition cruciale, elle nous réoriente davantage vers la préoccupation centrale de la philosophie et permet à l'homme de ne pas attendre les conjectures métaphysiques, mais d'assumer le présent en vue du futur. Cette perception de la philosophie comme *vivre mieux* ou *mieux vivre*, Marcien Towa se fait sienne. Dans sa stratégie de purger la philosophie des encombrements métaphysiques, l'auteur de *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, propose une jonction de la philosophie à la science. Seule cette voie pourra

²⁶⁸ Luc Ferry, *Vaincre les peurs, la philosophie comme amour de la sagesse*, Odile Jacob, octobre 2006, p. 135.

²⁶⁹ André Comte-Sponville et Luc Ferry, *La question des Modernes, dix questions pour notre temps*, Robert Laffont, Paris, 1998, p. 514.

permettre à l'homme d'assumer son présent et son milieu car les logiques métaphysiques nous détournent du vrai chemin. Si le défi de notre temps est marqué par une mondialisation qui montre la prise de poids technoscientifique par certaines grandes puissances, la voie la plus plausible pour l'homme de notre temps consiste selon Towa, à sortir des philosophies restreintes pour aller vers la recherche de la sagesse du monde. Pour Towa, *« l'insistance sur la scientificité de la philosophie ainsi que le remplacement de l'autorité sous toutes ses formes par la raison et la liberté accusent la nature essentiellement humaniste de la démarche philosophique. C'est donc à bon droit que la philosophie a été appelée « sagesse du monde » car elle prend pour objet le monde et les droits de la nature humaine »*²⁷⁰ La mission de la philosophie selon Marcien Towa consiste dans un milieu qui a faim de la démocratie de le rendre démocrate. Elle redonnera à un milieu assoiffé de la liberté toute la possibilité de s'affirmer comme maître de l'histoire et de ses évolutions. Ainsi, elle militera en faveur de l'humain opprimé, afin de lui redonner l'espoir de vivre par la restauration de ses droits. Cela voudrait dire que *« science rejoignent le souci de Bacon et de Descartes de faire que l'homme, par la science et la philosophie, non seulement connaisse mieux le monde, mais aussi développe sa puissance sur lui pour l'aménager à son profit, et se libérer ainsi de la nécessité du besoin »*²⁷¹ La conquête du monde dans un milieu animé par la quête de la puissance ou la super puissance, *« la sagesse du monde »* ne consiste plus à conquérir la nature, mais à aller vers la conquête du monde, la conquête de l'économie qui semble être la mieux appropriée pour conférer la puissance et une politique de l'équilibre dans la gestion du pouvoir et de son alternation. Ainsi, la philosophie libérée du conformisme ne ramène plus l'homme dans la douleur ou la souffrance de la vie, elle donne le pouvoir au sujet humain de ne plus subir les conséquences fatales du cosmos.

La philosophie à l'ère de la technoscience est celle qui contribue à la facilitation de l'accession aux instruments de la santé. Autrement dit, dans un milieu où la survie de l'homme est conditionnée par une prise en charge médicale, la sagesse philosophique offre à l'homme, grâce à l'inclusion technoscientifique, un soin à la fois curatif et anticipatif c'est-à-dire qu'elle n'attend plus l'irruption de la maladie dans l'organisme, mais obéit désormais à la loi de 4P. Elle est à mesure même d'outiller les cellules humaines aux probables et éventuelles attaques. La vision Hippocratique dans un milieu de la montée en puissance des nouvelles maladies

²⁷⁰ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, 1971, p. 66.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 68.

semble n'est plus l'unique issue. La sagesse philosophique dans un tel contexte ne fait plus recours à la métaphysique traditionnelle, elle s'instruit auprès des biologistes pour résoudre le problème de la déficience génétique chez l'homme. Il s'agit de comprendre que « *La maîtrise génétique est une révolution scientifique les plus délicates à assumer au niveau même de la responsabilité des sciences de la vie sur le devenir humain* »²⁷² Il s'agit de comprendre également que la philosophie ne peut plus dans cette ère de la technoscience prendre soin de l'homme sans tenir compte de la production des biotechnologies : Nous sommes désormais dans une vision orientative. La philosophie ouvre à ce niveau des perspectives telles que voulues par la sagesse à l'homme, afin de lui offrir une saine.

Si la *chouette de minerve ne prend son envol qu'au petit matin* comme nous le précisait Hegel, il est question de comprendre que la philosophie dans le souci d'assumer les défis de son temps et de son milieu ne doit concentrer la plus grande part de sa quête que dans la mise en place des possibles scientifiques. Voulant par-là dire que la *sagesse du temps* se veut être réflexion sur le vaste champ de bien-être de l'homme. Cela revient à l'analyse selon laquelle la finalité de la philosophie est de faciliter la mise à la disposition du sujet humain les modalités pouvant lui permettre d'avoir une santé adaptée à son milieu, puisque

« *Nous voulons devenir l'origine du futur, changer la vie au sens propre et non au sens figuré, créer de nouvelles espèces, adopter des clones humains, sélectionner nos gamètes, sculpter notre corps et nos esprits, apprivoiser nos gènes, dévorer des festins transgéniques, faire don de nos cellules-souches, voir les infrarouges, écouter les ultra-sons, sentir les phéromones, cultiver nos gènes, remplacer nos neurones, faire l'amour dans l'espace [...], vivre vingt ans ou deux siècles* ». ²⁷³

La sagesse philosophique devient ainsi une arme redoutable pour pallier aux problèmes des imperfections génétiques. Il s'agit de comprendre que la voie du salut passe par les directives tracées par les technologies. Ce sont ces sciences techniques qui ont contribué à donner une perception plus rigoureuse sur l'homme et par conséquent la maîtrise de ce dernier lui revient pleinement. Nous notons que pour sortir sain et sauf des défis que lui lancent son milieu et son espace, la philosophie doit se laisser conduire par la technoscience, afin qu'elle puisse répondre aux exigences de notre temps. Face à cet état de lieu la question que nous nous posons est celle de savoir si cette nouvelle vision de la philosophie prône le retour aux dogmes qui autrefois ont encadré la démarche ancienne.

²⁷² Ibid. p. 99.

²⁷³

II.3. L'autocritique des biotechnologies : De la génétique à l'épigénétique

La démarche que nous livre la nouvelle philosophie peut sembler être un retour aux cultes dogmatiques anciens. Si la génétique s'est présentée comme la voie la plus appropriée à suivre par l'homme pour se comprendre et comprendre sons évolution, l'on pourrait tenter de penser que les biotechnologies sont à l'abri de toute auto remise en question. L'extrême volonté de la philosophie de conduire l'homme vers l'ingénierie génétique est certes admirable au vue de son efficacité à sortir l'humain de l'abîme, mais appelle à une inquiétude. Sans prétention de ressortir le procès d'éthique opéré par les bioconserveurs, l'inquiétude dont il est question se situe au niveau de la machinerie orchestrée par l'ingénierie génétique. Cette machinerie est considérée par les scientifiques eux-mêmes comme étant une limite de toute puissance de la génétique. C'est pourquoi relevant cet aspect dans sa thèse de Doctorat PhD, Ismaila Mbountgam déclare à cet effet que

*« Laisser libre coup à l'ingénierie génétique de verser dans une sorte de machinerie du vivant pourra brouiller la frontière entre le vivant humain et le vivant non humain et c'est l'espèce humaine qui va en pâtir. Outre cela, l'ingénierie génétique se trouve à bout de chemin au moment où elle se limite au gène visible de l'humain ».*²⁷⁴

Il est à noter que la nouvelle philosophie ne sombre aucunement dans un dogmatisme desséchant en opérant une jonction science-philosophie. C'est la raison pour laquelle en démasquant la toute-puissance de l'ingénierie génétique, elle ouvre la voie à l'épigénétique.

Conçue par le scientifique et philosophe britannique Conrad Hal Waddington en 1942, le concept épigénétique est composé du mot grec *épi* qui veut dire « au-delà » ou encore « en dessous » littéralement l'épigénétique s'appréhende comme un au-delà de la génétique. Mieux, comme un ensemble de modifications dont subit un gène grâce aux éléments venant de l'extérieur. Selon Joël de Rosnay elle :

*« Englobe des propriétés, un code au-dessus du code, c'est-à-dire un métalogiciel biologique qui transforme profondément le rôle de la génétique classique en agissant sur l'ensemble des processus qui entraînent des modifications de l'expression des gènes sans altérer la séquence de l'ADN (ou code génétique). Ces processus sont des événements naturels et essentiels au bon fonctionnement de l'organisme ».*²⁷⁵

²⁷⁴ Ibid., p. 216.

²⁷⁵ Joël de Rosnay, *La symphonie du vivant. Comment l'épigénétique va changer votre vie*, France, Editions Les liens qui libèrent, 2018, p. 18.

L'avènement de l'épigénétique va basculer les grandes prédictions des génétiques et permettra aux scientifiques de voir un auto questionnement permanent. Désormais, avec l'épigénétique les éléments extérieurs à l'homme entrent dans le processus de la modification génétique. Autrement dit, l'environnement, l'hygiène de vie, l'alimentation peuvent entraîner une modification de la pensée et de ses réactions émotionnelles. Avec l'épigénétique la science à démontrer en des très courts délais, contrairement à celle génétique qui s'effectue dans des longues périodes. C'est pourquoi dans l'une de ses sorties médiatique, Joël de Rosnay, répondant à la question du journaliste Eric Jouan, par rapport à la nature de l'épigénétique, il pouvait dire :

*« A la suite de mes recherches, de mes lectures, j'ai pris conscience, progressivement, que l'approche représentée par l'épigénétique allait beaucoup plus loin que notre corps. (...) Avant l'apparition de l'épigénétique, la plupart des biologistes étaient persuadés que les êtres vivants n'étaient que le produit de leurs gènes. Or nous comprenons depuis peu qu'ils disposent d'un réel potentiel d'action sur leur génome. En effet, notre ADN peut être influencé par notre environnement personnel : nourriture, exercice physique, vie sociale et amoureuse, entourage, lieu de la vie, stress ».*²⁷⁶

Ceci démontre que la critique adressée par les bioconservateurs à l'endroit des biotechniques par rapport à la maîtrise totale de l'humaine est un faux procès. La génétique a compris qu'avec la présence de l'épigénétique l'humain reste génétiquement mystérieux constitué et qu'il est à découvrir. Dans ce cadre, la sagesse philosophique nous ouvre les portes des nouvelles visions. Ces visions laissent transparaître la complexité de l'homme qui demande une prise en considération des inclusions de l'exercice physique, de la vie sociale et amoureuse, l'entourage, le lieu de vie et le stress, pour une bonne saisie du paquet génomique. Ainsi, l'épigénétique fait une nouvelle idéologie : celle de la création de vie par le sujet humain. En effet dans son ouvrage intitulé : *Et l'homme créa la vie : la folle aventure des architectes et des bricoleurs du vivant*, Joël de Rosnay évoque l'ambition de la biologie de la synthèse en montrant comment cette découverte pourra permettre à l'homme de repenser l'origine de l'espèce humaine puisque

« L'homme pourra désormais créer la vie de toutes pièces à partir de la matière inerte. Les conséquences sont : concevoir de nouveaux organismes, modifier des organes ou les régénérer de l'intérieur, implanter des puces électroniques dans le corps, fabriquer des robots plus vrais que la nature et pourquoi pas des êtres hybrides immortels, comme l'espèrent les transhumanistes. L'homme pourra-t-il, pour la première fois, prendre la main sur l'évolution et l'équilibre naturel des espèces vivantes ? Il contribue déjà, sans plan et éthique, une nouvelle origine de

²⁷⁶ Ibid., pp. 8-9.

*la vie. A une macrovie dont il est une cellule constituante, intégrée aux machines, réseaux et systèmes qu'il a extériorisés de son propre corps. A l'émergence d'un macroorganisme vivant à aux dimensions de la planète ».*²⁷⁷

La biologie de la synthèse interpelle l'homme dans la conception et la redéfinition du vivant. Elle table également sur les perspectives et l'évolution de l'humain dans son cadre de déploiement. Cela voudrait dire que la perception moniste de l'homme devrait désormais être revue, afin de mieux comprendre non seulement le vivant, mais son rôle en tant créateur ou ingénieur de vies. Même l'on pourrait entrevoir de risque, il faut noter qu'on ne saurait entrevoir une science à des risques zéro. La philosophie permettra dans un tel contexte la sélection et la quête permanente des possibles et possibilités qui favoriseront un management fiable du sujet humain. Elle nous édifiera sur la complexité de la vie que Laurent Alexandre démontre en déclarant que

*« La réécriture de la vie est, bien sûr, une discipline beaucoup plus complexe que l'aéronautique ou la mécanique automobile. La vie n'est pas un simple logiciel composé d'instructions linéaires et séquentielles. Le code génétique interagit de façon dynamique avec son environnement, ce qui n'est pas le cas d'un logiciel »*²⁷⁸

La définition de la vie ne passe plus exclusivement par la génétique, il faut adjoindre à cela l'épigénétique. La philosophie permet ici, d'avoir une conception temporaire dans la définition de la vie du vivant. Les comportements des êtres donnent une nouvelle configuration de l'humain. La sagesse qu'incarne la philosophie reprecise l'issue favorable dans la compréhension de la vie. Nous ne sommes dans la perception naturaliste ni exclusivement dans la vision génétique, mais dans une logique synthétique entre génétique et l'épigénétique. La réorientation de la philosophie dans ce domaine marque la quête du bien-être génétique de l'homme. Elle assure le questionnement des interventions génétiques et épigénétiques, et envisage des nouvelles perspectives qui pourront peut-être dans l'avenir nous offrir une autre perception du vivant. Loin d'être fermée, la philosophie reste ouverte pour des possibilités.

²⁷⁷Joël de Rosnay et Fabrice Papillon, *Et l'homme créa la vie : la folle aventure des architectes et des bricoleurs du vivant*, France, Les liens qui libèrent Editions, 2010. Quatrième de couverture.

²⁷⁸ Laurent Alexandre, *la mort de la mort*, p. 87.

CHAPITRE VI : JUSQU'OU LA CREATION DE L'AVENIR DE PIUS ONDOUA ?

I. NOUVELLE HUMANITE DANS UN NOUVEAU MONDE

I.1. De l'hominisation à l'arrimage des politiques aux offres biotechnologiques

L'hominisation telle qu'elle a été appréhendée par Pius Ondoua renvoie à la perception selon laquelle l'homme est un être toujours en devenir, jamais sans fin. C'est en conjuguant primauté d'être et devoir être que l'homme entre dans le processus d'hominisation. C'est pourquoi commentant l'hominisation chez Pius Ondoua, le philosophe camerounais Enyegue Abanda a pu affirmer que « *L'hominisation sous-tend l'idée que l'homme demeure toujours en voie de devenir homme, en voie de développement. Sans être absence d'homme, cet homme en devenir, est, par essence, processus et avènement* »²⁷⁹ pour être plus claire, l'hominisation chez l'auteur de la *Raison Unique du village plantaire* marque un processus d'accomplissement de l'homme de manière inachevée et incessante. Nous sommes dans ce cadre en pleine utopisme, c'est-à-dire, au cœur d'un homme-projet et d'un homme en projection. On pourra parler de la virtualisation de l'homme pour relever le caractère platonicien de l'homme chez Pius Ondoua. En effet, l'hominisation de l'homme sous la plume de Pius Ondoua s'apparente à la quête du *monde idéal* de Platon, dans la mesure où, on observe une projection vers un ailleurs meilleur, vers un futur mieux et plus juste pour l'homme que son présent, puisque pour Platon

« *Le véritable ami de la science aspire naturellement à l'être, ne s'arrête pas à la multitude des choses particulières auxquelles l'opinion prête l'existence, mais procède sans défaillance et ne relâche point de son ardeur qu'il n'ait pénétré l'essence de chose avec l'élément de son âme à qui il appartient de pénétrer* ». ²⁸⁰

Tout se passe chez l'humaniste camerounais comme si la société dans laquelle se trouve l'homme est inondée par les effets nocifs qu'il faille nécessairement se tendre vers une cité plus raisonnable pour l'homme. Ce qui pose problème dans cette interminable projection c'est son aspect substantiel qui ne prend pas l'homme dans sa réalité et dans son être existentiel. Cette caractérisation semble ne pas permettre à l'homme de s'offrir les nouvelles donations que lui proposent les biotechnologies. Si l'hominisation de l'homme chez Pius Ondoua vise à permettre à ce dernier d'avoir une condition de vie plus favorable et améliorée, son bien-être ne peut venir de sa substantialisation. A l'ère des biotechnologies l'optique la mieux adaptée et la mieux à même de prendre l'homme dans son existentialité réelle sera de s'arrimer aux offres de la

²⁷⁹Enyegue Abanda. « *Culture scientifique et « Création de l'Avenir » Pius Ondoua et le problème du développement* », Université de Yaoundé I, 2023, p. 7.

²⁸⁰ Platon, *La République*, Trad. Robert Bacon, Garnier-Frères, Paris, 1996, p. 247.

technique. Il s'agit ici de s'affranchir du mythe du sacré et de se faire une nouvelle vie avec la technologie. Avec les applications biotechnologies l'hominisation n'est plus une projection non pensée et aveugle vers un ailleurs inconnu, par contre, elle devient une projection de l'homme à travers les machines. Ici, le devenir de l'homme devient une construction et non une quête permanente. Il ne s'agit pas de la quête dans le futur des moyens qui vont permettre à l'homme de se sauver et de sauver son milieu des aléas naturels de l'hominisation. Le devenir de l'homme consiste dans notre ère de faire confiance à la médecine d'amélioration de la santé. L'un des projets que la technologie propose vis-à-vis du futur de l'homme est la *cryogénisation*. Développée par la *Alcor life extension foundation* dont le président est le philosophe et futurologue Max more, la cryogénisation est définie comme

*« Un moyen de sauver des vies en utilisant des températures si froides qu'une personne sans espoir pour la médecine actuelle puisse être conservée pendant des décennies ou des siècles jusqu'à ce qu'une technique médicale du futur puisse ramener cette personne à la pleine santé. La cryogénisation peut ressembler à de la science-fiction, mais elle est fondée sur la science moderne. C'est une expérience au sens le plus littéral du terme ».*²⁸¹

Dans l'une de ses vidéos Max More explique le projet de la cryogénisation en montrant qu'avec les avancées des technologies le devenir de l'homme est dépourvu de toute fatalité car la cryogénisation nous permet de congeler un corps au laboratoire en attendant des possibles réanimation. Cette vision part du postulat selon lequel si la :

*« (La mort) ne veut pas dire que toutes les cellules du corps sont mortes, cela ne veut pas dire que la personne s'en est vraiment allée. Cela signifie simplement que (les cellules) ont cessé de fonctionner au point que les docteurs et la médecine d'aujourd'hui, les techniques et technologies d'aujourd'hui ne peuvent pas grand-chose pour elles ».*²⁸²

Dans la perception cryogénique de la mort plusieurs cellules sont encore en vie après la mort du patient, cependant, si l'on venait à conserver ce corps dans un *cuve remplie de nitrogène liquide* à -120°C, il gardera la vie et n'est pas considérée comme mort, puisqu'il n'est qu'un *patient* au sens stricte du terme, c'est-à-dire celui qui est en attente d'une bonne condition

²⁸¹ Site de la Alcor Life Extension Foundation, About cryonics, <http://www.alcor.org/AboutCryonics/index.html>, « Cryonics is an effort to save lives by using temperatures so cold that a person beyond help by today's medicine might be preserved for decades or centuries until a future medical technology can restore that person to full health. Cryonics sounds like science fiction, but is based on modern science. It's an experiment in the most literal sense of the word ». Dernière consultation le 14/04/2015.

²⁸² Site de la Alcor Life Extension Foundation, Vidéo: Cryonics is an extension of critical care medicine, <http://www.alcor.org>, « it doesn't mean all the cells in the body have died, it doesn't mean that the person has really gone away. It simply means they've stopped functioning to a point at which today's doctors and medicine, today's techniques and technologies can't do much for them. ». Dernière consultation le 14/04/2015. Inédit.

de prise en charge. Dans ce sens l'idée de la mort provenant de nos civilisations perd tout son contenu, nous entrons dans une redéfinition de la mort. Les cryogénisées deviennent ainsi des vivants en puissance ou des vivants au microcosme. Leur devenir n'est plus dans un interminable tâtonnement, ils savent désormais qu'après leur arrêt temporaire de vie, ils seront pris en charge par les spécialistes. C'est pourquoi François Agathe nous précise qu'

*« Il s'agit d'étendre la vie au-delà de ce qui semble communément possible, pour que celle-ci prenne le pas sur la mort, une mort qui n'est pas nommée comme telle, et tend même à être redéfinie. Si le rapport au corps qui est filé fait écho aux valeurs modernes qui règnent autour du corps et de la santé, il est aussi l'objet premier d'un imaginaire utopique posthumain qui fait du corps le lieu duquel un monde futur radicalement différent émergera ».*²⁸³

Le devenir de l'humain converge vers une grande période que Céline Lafontaine nomme « société postmortelle », il s'agit pour l'initiatrice de ce concept d'une « dé-symbolisation de la mort », la mort se présentera dans la société comme étant insignifiante et réduite à rien, « *La mort se désocialise* ». Il est question d'une mort médicalisée. Différente de l'euthanasie, il s'agit d'une prise en charge du corps après la vie dans le but de trouver des voies et moyens de le ranimer. Cela commence selon Céline la fontaine généralement « *Par une veille, qui est exactement ce que l'on peut imaginer (...) Si vous savez que vous êtes dans un état critique, en phase terminale, nous nous tenons prêts, nous attendons à votre chevet* »²⁸⁴ L'angoisse pour le devenir se dissimule et l'homme devient de plus en plus confiant non seulement de son être en devenir, mais surtout d'un devenir vivable. L'hominisation tant vantée par Pius Ondoua tombe ainsi en désuétude puisqu'elle vise l'irréel ou la non réalisation du souhait humain. Au détriment de cette vision, la perspective scientifique se trouve comme la mieux à pouvoir penser l'hominisation de l'homme. Que doit devenir le pan-humaniste dans un contexte technoscientifique ?

I.2. Du pan-humanisme à la démocratisation des biotechnologies

La théorie du pan-humanisme développée par Pius Ondoua renvoie à deux éléments importants : La *clôture de l'individualisme* et l'*ouverture pour l'universel*. Il est question de penser collectivement notre *être-au-monde*, au-delà de toute terreur, toute violence voire de tout arraisonnement. On doit dans notre contexte penser une prise en charge de notre devenir dans le cosmos et le devenir même de ce cosmos. Le culte prôné dans une telle idéologie est la résistance

²⁸³ Ibid. p. 18.

²⁸⁴ Céline Lafontaine *La société postmortelle*, Éditions du Seuil, septembre 2008, p. 49.

vis-à-vis des évolutions biotechnologies puisqu'elles constituent une menace pour l'homme. Cette théorie place l'homme comme point de départ et d'aboutissement de toute chose. Dans un monde trempé corps et âme dans la biotechnologie, le projet universaliste est-il à même de tenir, si tel est que la quête majeure des grandes puissances est orientée vers la recherche de la domination. C'est la raison pour laquelle la technoscience substitue cette théorie à celle de l'ouverture des Etats aux offres biotechnologiques. La démocratisation des biotechnologies pourra permettre de faire taire les réticences, les prédictions des risques éventuels et le culte de la peur. C'est pourquoi le pan-humanisme dont promeut Pius Ondoua n'aura pas de sens s'il n'y a pas arrimage des Etats faibles aux puissances des biotechnologies. Cette nouvelle n'étant pas discriminatoire devra permettre à chaque puissance d'assumer son autonomie sans crainte.

Penser la cohabitation des individus dans ce monde sera possible au moment où les humains issus de la sélection naturelle décideront d'admettre les offres biotechnologiques, sinon on se retrouvera dans une société où les « *Hommes biotechnologiquement augmentés imposeront leur volonté aux humains naturels ; ceux-ci n'ayant pas le pouvoir de résister* »²⁸⁵ Cela voudrait dire le pan-humanisme, s'il ne se fonde pas en *pan-humano-technique* sera responsable du *bio-impérialisme* qui est une doctrine préconisant la domination des puissances bio-technologiquement fortes sur les Etats bio-technologiquement faibles. C'est dire que l'impérialisme en cours sera essentiellement technologique, c'est la raison pour laquelle le pan-humanisme de Pius Ondoua se présente comme inapte pour une éventuelle domination biotechnologique. De même le pan-humanisme a été peut-être efficace dans la résolution des crises intellectuelles entre deux individus où l'un s'estime supérieur à l'autre. De manière raisonnable la théorie pan-humaniste consistait à faire comprendre à l'individu faible que la donne vient de la nature. Par contre avec l'avènement des sociétés technicisées, le pan-humanisme n'est pas l'issue favorable pour une paix durable et perpétuelle. C'est pourquoi Isamaila Mbountgam dans sa thèse de doctorat n'a pas manqué de relever qu'

« *Il est certes vrai que ces démarcations existent déjà (parlant des démarcations intellectuelles entre les individus), sauf qu'elles sont l'œuvre de la nature. Pourtant dans les sociétés futures, les différences seront régulables par les technologies ces régulations par l'ouverture des sociétés aux offres biomédicales, afin de ne pas être à la traîne* ». ²⁸⁶

Le pan-humanisme dans cette condition devient une thérapie à évacuer car ne répond pas à l'exigence de notre ère. Cela est dû à la permanence des discours bioéthiques présents

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 289.

²⁸⁶ *Op. cit.*, p. 290.

dans la lutte pan-humaniste ce qui voile les véritables enjeux de temps actuels. La sacralité, la naturalité et le bio parsèment encore le réel dans le processus de la mise en œuvre de la biotechnologie. Si les biotechnologies sont moins présentes dans certains coins du monde où les alertes contre la technique sont souvent lancées, l'on se demande si le discours pan-humaniste qui vise son éradication ne prête pas à équivoque.

Prôner la démocratisation des biotechnologies doit désormais être le crédo des enjeux des discours politiques au détriment du système *pan-humaniste*. Si le pan-humanisme qui milite pour une sortie de l'abîme venait à prendre place dans une telle société, on pourrait assister au grand retour de la marginalisation qu'ont subi les peuples de la périphérie. C'est pourquoi Pour Ebénézer Njoh-Mouelle, il est question « *De l'augmentation pour éviter non seulement une aggravation de sa marginalisation de toujours, mais surtout sa soumission à un nouvel esclavage* »²⁸⁷ Pour le philosophe camerounais Njoh-mouelle, éviter le « *nouvel apartheid* » pour l'humanité ne passera par le pan-humanisme, mais par un arrimage aux technologies des pointes. A travers cette analyse d'Ebéner Njoh Mouelle, nous comprenons qu'une humanité fondée sur la redéfinition de l'enjeux objectiviste et subjectiviste, c'est-à-dire celle fondée sur la recherche d'un vivre-ensemble harmonieux ne saurait être possible s'il n'y a pas une prise en compte de la vision biotechnologique. Considérée comme étant « *La quatrième révolution industrielle* », Njoh-Mouelle fait des biotechnologies actuelles une marche « *En avant collective ou le mieux consiste à quitter ensemble avec la masse pour éviter de courir après tous* »²⁸⁸ Pour l'auteur de *Quelle l'éthique pour le transhumanisme*, nous faisons face à une locomotive qui avance à une vitesse supérieur à ce dont l'on pourrait imaginer, dans ce cas, le mieux serait de ne pas s'enfermer dans la quête d'un monde commun, mais de prendre place dans ce train, afin d'avoir une bonne place au milieu du wagon. Cette place pourra nous rassurer sur les turbulences que l'avancement excessif du train impulsera. Il question de ne pas céder la place à l'esprit de la résistance face aux offres biotechnologiques car si une prise de conscience n'est pas accentuée au niveau de la neuroévolution en marche dans le monde, au lieu d'être le maître de l'histoire, l'homme subira la révolution. Cela revient à dire que pour penser sa subsistance, sa survie, son être avec soi-même et surtout son être avec l'autre, la technoscience se présente comme la condition la plus idoine. Cette voie est la meilleure dans la mesure où « *L'homme trouve l'appui sur lequel fonder l'espoir de sa survie et de son avenir essentiellement dans un investissement qui à acquérir un pouvoir de domination et surtout de*

²⁸⁷Op. cit., p. 67.

²⁸⁸Op. cit., p. 68.

*maîtrise de son espace de vie »*²⁸⁹ La technique se présente dans notre ère comme moyen par lequel le véritable pan-humanisme peut s'opérer car notre monde est inondé par les biotechnologies qui nous orientent vers une certaine conduite à tenir collectivement. C'est pourquoi « *La pérennité de l'espèce humaine dépend aujourd'hui, nous le dit Mouchili njimom, d'un effort collectif, malgré les inégalités dans la répartition géographique du pouvoir industriel »*²⁹⁰ Le pan-humano-technique pense le monde de manière plus globale que le pan-humanisme, dans l'exacte mesure où, les solutions dont le pan-humanisme en est à la chasse ne seront faciles que grâce aux biotechnologies. La technique dans notre contexte ne se fait plus au mage des aspirations des peuples, par contre, elle est émanation de la volonté technique du peuple. C'est la raison pour laquelle Jacques Ellul nous précise que « *La technique définit maintenant et selon la volonté même des peuples, leur seul avenir (...) La technique porte avec elle, pour tous, des façons d'être, de penser, de vivre. Elle est culture globale, elle est synthèse »*²⁹¹ La technologie dans un milieu en construction d'un droit personnel et d'un droit collectif renvoie à une ouverture à toutes les couches sociales et à degré de chance égales pour tout le monde. Ceci permettra aux hommes de penser un pan-humanisme équilibré et un pan-humanisme assis sur des bases raisonnables. La vision d'être dans un milieu qui a faim de la paix et de la cohabitation n'a pour solution que l'arrimage raisonnable aux solutions issues de la technologie.

Penser le pan-humanisme consiste pour une paix durable et pour la durabilité d'une paix à inclure une solution qui porte sur la puissance de la technologie et la puissance de l'homme à cultiver un esprit d'acception et non celui de la peur. Autrement dit, Pius Ondoua doit repenser son pan-humanisme qui demande un brassage de culture sans tenir compte de ce qui constitue et confère la puissance de notre temps. Pan-humanisme certes, mais celui qui assume les défis que nous lancent le présent. L'avenir du pan-humanisme dépend de la montée en puissance de la technique. Il en va de même de la théorie du *pacte d'avenir commun* proposé par Pius Ondoua. En effet, dans son projet de *pacte d'avenir commun*, Pius Ondoua nous montre qu'il consiste à opérer une trajectoire de l'abîme technoscience vers un monde où l'homme est considéré comme primauté de valeur. Cette caricature de la science technique exprime chez l'auteur un appel à un discours bio-conservateur. Cependant, si la vision principale de ce pacte est celle de la préservation de la nature humaine, de l'éthique de l'essence humaine, de la

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 129.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 128.

²⁹¹ Jacques Ellul, *Le système technicien*, Calmann, Paris, 1977, p. 214.

morale, alors comment envisager dans ce cas un monde nouveau face à la marche vers les biotechnologies. Dans ce cadre, le *pacte d'avenir commun* se présente comme inapte puisqu'il ne se fonde pas sur la réalité, mais sur des théories substantialistes. S'il milite pour la *civilisation égalitaire*, sa mission ne peut aboutir que dans la mesure où, il est difficile de penser l'égalité dans un contexte de la course aux offres biotechnologies, puisqu'il y aura toujours des puissances fortes en quête permanente de la suprématie.

I.3. De la symbionomie à la singularité de l'homme hybride

Nous avons fait mention de la symbionomie dans les lignes précédentes pour signifier la solution proposée par Pius Ondoua, afin de sortir de la catastrophe orchestrée par la technologie. Il désignait par symbionomie *l'art de gérer la vie personnelle et la vie collective de l'organisme social*. Empruntée chez Joël de Rosnay, la symbionomie marque la « Culture fractale de l'homme symbiotique », autrement dit, c'est un projet qui vise à articuler *globalité-individualité et collectivité*. Il s'agit fondamentalement de penser l'harmonie de contraire dans les cultures du monde, interne tout comme externe. Cette solution a été envisagée par le disciple de francfort pour mettre fin à l'humanité de repli et de l'individualité prônée par Leibniz et Nietzsche. Dans cette humanité, on voit une affirmation exclusiviste du *moi* sapant ainsi l'intersubjectivité et *hypostasiant la singularité*. Dans ce projet, il remarque une *atomisation du social et la destruction de l'espace public*.

Face à ce constat, Pius Ondoua ayant pour projet de penser le présent en vue de l'avenir, va initier la symbionomie en guise de réponse à cette dérive de vivre ensemble. Cette même solution sera proposée pour mettre en nue la fameuse dérive des biotechnologies. Face à l'avènement de ce nouveau monde, nous voyons une solution classique face à une réalité moderne. La montée en puissance des biotechnologies demande une nouvelle façon de repenser l'harmonie de contraire. C'est pourquoi pour remédier à ce problème de rapport social Ray Kurzweil examine de fond en comble *l'humain hybride*. C'est un homme artificiellement émotif, augment et doté d'un cerveau conçu. A priori, cela éprouve de la peur et de panique, mais le projet plus sérieux à constater est celui de la poursuite de la logique biotechnologique par les scientifiques et ceci malgré les sabotages, les prédictions bioéthiques, les dérives morales que décrient certains. Penser la *symbionomie moderne* ne consiste pas à créer un monde pour les hommes naturels et les hommes augmentés. Il n'est pas question de mettre sur pied un marché, une école, bref un espace social ou un milieu de vie pour de chacun de ses hommes, « Mais tous nous dit, Ismaila Boutngam, seront dans un même espace et milieu de vie,

*postuleront aux mêmes concours et mêmes emplois »*²⁹² mais ce qui est fondamental de noter et prendre en compte est la question de *l'égalité de chance* à réussir à ces différents concours et les capacités à pouvoir surmonter les difficultés. Il sera question de penser les rapports sociaux « *Dans le respect de principe de libre choix individuel, celui de l'auto-examen de la conscience individuelle »*²⁹³ va-t-il ajouter. La symbionomie consistera à abandonner les pratiques fantaisistes qui n'ont aucun intérêt dans sa pratique et dans le milieu de la pratique. De telles pratiques pourront entachées la symbionomie puisqu'elles alimenteront les puissances et les blocs des dominations. C'est pourquoi Ebénézer Njoh-mouelle se questionne dans son *éthique pour le transhumanisme* en ce sens, « *Pourquoi chercher à augmenter notre capacité auditive, par la seule justification que la science et la technique le rendent possible, pour écouter à travers des murs les conversations qui ne nous concerne pas »*²⁹⁴ On est ici, en présence d'un acte fantaisiste qui ne vise aucun intérêt et qui est considéré comme trouble inter-social. C'est pourquoi cette question rhétorique nous laisse percevoir un certain ordre de régulation de rapport social. Par contre pour assurer ce rapport Njoh-mouelle nous demande de « *Faire recours à des implants cochléaires ou rétinien, parce qu'on est un malentendant ou un malvoyant, pour ne pas dire sourd ou aveugle, ne nuit à personne, bien au contraire ré-harmonise notre vie en société »*²⁹⁵ la conscience de chaque être doit prévaloir dans l'usage qu'il en fait des produits biotechnologiques. Pour assurer l'éclosion, la symbionomie doit être revisitée et pour que l'on puisse se fier aux théories « *D'internalité et d'externalité »* mises sur pied par Nick Boström dans l'une de ses productions intitulée « *L'éthique du transhumanisme »* dans cet article paru dans le site internet iatranshumanisme.com, l'auteur nous précise que les pratiques à proscrire sont celles qui, malgré leur utilité pourront compromettre le bien-être d'autrui, par contre les produits à inscrire sont ceux qui ont une externalité positive, c'est-à-dire ceux qui contribuent à maintenir l'être humain en bonne santé. Il le dit en ces termes : « *Des applications utiles à l'homme (externalités positive) sans nuire à autrui, auraient une externalité également positive. Par contre, celles qui tout en étant utiles à l'homme comporteraient une possibilité de nuisance à autrui seraient des applications à externalités négatives, donc à proscrire »*²⁹⁶ Dans cette perspective, l'implication de l'Etat sera d'une importance capitale, afin d'éviter tout débordement qui pourra porter à atteinte à l'équilibre

²⁹² Ibid., p. 251.

²⁹³ Idem.

²⁹⁴ Ibid., p. 44.

²⁹⁵ Idem.

²⁹⁶ Nick Boström, « *L'éthique du transhumanisme »*, iatranshumanisme.com, pp. 44-45.

social. Pour des personnes dont des conditions de vie sont favorables par rapport aux autres, c'est-à-dire des personnes ayant par exemple un quotient intellectuel supérieur à la normale, des enfants qui possèdent une forte capacité intellectuelle par rapport à ceux issues du processus naturel, l'Etat devra trouver des stratagèmes, afin d'assurer une bonne cohésion sociale. Par contre dans le milieu où c'est la théorie de la symbionomie qui prévaut, l'on ne sera pas capable d'assurer un bon équilibre. Une bonne santé sociale ne pourra pas se faire, dans un contexte des biotechnologies, par une simple vie intersubjective. Symbionomie ou intersubjectivité certes, mais elle doit être pensée à travers des biotechnologies. Les défis symbiotiques de notre temps n'étant plus les mêmes par rapport à ceux des époques anciennes, il sera judicieux « *D'associer au principe de libre choix individuel, celui de solidarité sociale et humaine qui pourrait se traduire par l'institution d'une sorte de Caisse Nationale Pour Prise en Charge d'Augmentation des Capacités (CNPPCAC).* »²⁹⁷ Nous comprenons ici qu'une symbionomie valide est celle qui prendra en compte à la fois l'évolution de la science, l'homme et l'usage que l'on en fait des productions scientifiques. Il s'agit de penser une fusion non pas seulement cosmopolitique, mais envisager comme le proposent des biotechnologies, une symbiose de l'homme et la technique, pour un bon rapport social. Penser la vie collective dans le cadre de la mondialisation, nécessite un principe de régulation issue des biotechnologies. Il sera question d'une prise en charge de l'homme et de son rapport avec l'autre à base d'un équilibre de force. La vie aura un sens si l'on prend en compte la révolution impulsée par la biotechnologie.

On note en dernier ressort que la symbionomie proposée par Pius Ondoua comme alternatif à l'humanisme individualiste prôné par Nietzsche et Leibniz et comme modèle de société à l'ère de la technoscience ne peut pas tenir. Les biotechnologies ayant impactées la quotidienneté et le vécu des hommes nécessite une autre façon de penser notre existence. Notre vivre ensemble harmonieux doit se défaire des anciennes théories symbiotiques, afin de s'arrimer au modèle que demande notre nouvel *être-au-monde*. Vivre notre ère et vivre dans notre contexte c'est vivre scientifiquement et notre rapport nécessite une symbiose scientifiquement pensée.

²⁹⁷*Ibid.*, p. 48.

II-DU DEPASSEMENTS DE L'ETHIQUE INNEISTE

II.2. La dignité humaine : l'illusion du sacré

La question de la dignité humaine qu'on retrouve chez Pius Ondoua et bien d'autres promoteurs de la valeur de l'homme peut nous laisser penser que les biotechnologies ne regorgent aucune éthique pour le sujet humain. Tout se passe dans cette perception comme si la dignité de l'homme ou sa sacralité était acquise définitivement. Cependant, lorsque nous parcourons l'histoire de la philosophie, du temps ancien jusqu'au temps contemporain en passant par le temps moderne, nous observons une diversité de perception de la dignité humaine. Dans le temps ancien, notamment dans l'aristocratie, la dignité de l'homme se trouvait dans le conformisme de ce dernier à la logique de la nature. Autrement dit, l'homme reconnaissait son humanité en se soumettant à son évolution naturelle. Il était question dans cette période de tendre vers une finalité naturelle considérée comme pure. La perception de l'éthique dans cette tranche historique de l'humanité était la *valorisation de l'excellence naturelle*. De même, « *Que dans le cas du joueur de flûte, d'un sculpteur ou d'un artiste quelconque et en général pour tous ceux qui ont une fonction ou activité déterminée, c'est dans la fonction que réside, selon l'opinion courante le bien, le « réussi », on peut penser qu'il en est ainsi pour l'homme, s'il est vrai qu'il y a une certaine fonction spéciale à l'homme* »²⁹⁸

Nous comprenons que la dignité de l'homme devrait tendre et conduire celui-ci vers la vertu. La vertu entendue comme la conformité de l'être humain aux principes de la nature et de l'évolution. Cette appréhension de la dignité sera battue en brèche par les modernes. Il faut noter que chez les modernes, la nature humaine telle qu'issue de la sélection naturelle est corruptible car l'homme n'est pas naturellement bon, il est souvent tenté de se laisser emporter par son égo. La vision de la dignité chez les modernes demandait un affranchissement de l'homme de son instinct naturel, qui le conduit souvent vers la recherche de son bien-être au détriment des autres. Fondée sur *la liberté, le désintérêt et l'acte universel*, la dignité de l'homme devrait le porter vers le dépassement de son *soi*, ainsi, il atteindra la vertu. Dans ce sens, la liberté consiste selon Rousseau à la *lutte contre la naturalité en nous*. La dignité de l'homme ne réside pas ici dans l'acquis aristocratique, mais dans la logique beaucoup plus de surpassement. De ces deux perceptions antagonistes s'ajoutera la conception contemporaine de la dignité humaine. Fondée sur l'utilitarisme, la dignité humaine est ramenée sur l'individu lui-même. A l'issue de cette analyse, nous comprenons que la thèse d'une dignité de l'homme

²⁹⁸ Aristote, *Ethique à Nicomaque*. Trad. Tricot, Paris, Vrin, 1994. 11197b 25).

acquise définitivement n'est à souscrire. C'est la raison pour laquelle la nouvelle éthique n'est plus fondée sur le conformisme et le libre arbitre. Nous le disons parce que dans la vision aristocratique de l'éthique, l'artificiel était confondu au naturel. On ne pouvait marquer aucune nuance entre ce qui relevait du naturel et ce qui pouvait être considéré comme issue de la volonté de l'homme. On pouvait observer chez les anciens une pratique d'art en fonction de l'appel qu'on aurait reçu de sa nature. Dans ce sens, la pratique du sport par exemple n'était réservée qu'aux sportifs de naissance et le but était selon Aristote de mettre en acte ce qui était autre fois en puissance, c'est-à-dire le statut naturel de la capacité de l'homme en cours de la concrétisation. C'est pourquoi Luc Ferry relève cela en montrant que la dignité humaine « *consiste à prendre en compte en priorité les talents naturels de certains enfants. Dans cette perspectives, l'enseignement aura pour finalité première de repérer ces talents afin d'aider ceux qui sont dotés à les réaliser ou, pour mieux dire, à les actualiser autant qu'il est possible* »²⁹⁹ dans cette obéissance à la pureté de la nature, l'homme a pour projet la réalisation de sa virtualité et il est canalisé par le naturel. Par contre dans l'éthique pragmatique, c'est-à-dire, l'éthique contemporaine qui est marquée par les biotechnologies, il n'est plus question de la réalisation virtuelle, il s'agit d'une éthique de plaisir. On ne travaille plus pour une fin intérieure, mais une fin de satisfaction et de remédiation de ses problèmes. Le sport est désormais non pour relever les défis, mais son être physique ou psychique. C'est la raison pour laquelle les biotechnologies prônent la nouvelle éthique et le dépassement de l'éthique de la naturalité. Il sera de même avec la notion du sacré que la technoscience va mettre en berne dans son appréciation de l'humain, afin d'enlever les équivoques autour de ce concept du *sacré* et montrer son contenu vide. Vide parce que la notion du sacré n'impacte en rien la plus-value technoscientifique d'assurer l'épanouissement de l'être humain.

Dans l'analyse biotechnologique du sacré, la remarque faite à ce sujet laisse apparaître l'idée selon laquelle le sacré n'a pas une appréciation définitive dans la mesure où la conception est dépendante de civilisation et de politique. C'est pourquoi dans l'analyse du sacré, on le situe aux antipodes de la *sacralisation* et la *banalisation*. Autrement dit, élever l'homme, c'est le situer dans la sacralité et le recadrer dans le sens d'encadrer les actions, pourrait être considéré comme banalisation de ce dernier. Il est question de comprendre que plus on encadre l'homme et lui donne des compétences pour lutter contre les aléas de la société et plus les bio-conservateurs parlent de sa banalisation. C'est pourquoi André Comte Sponville se pose les

²⁹⁹ Luc Ferry, *Qu'est-ce que l'homme ?* Editions Odile Jacob, 2000, p. 44.

questions sur le statut du sacré dans l'avortement. Il affirme à cet effet que « *Qu'est-ce que le sacré qui ne commence qu'à la onzième semaine de grossesse, ou qui varierait selon les pays et les législations ? Fallait-il alors, au nom de ce sacré-là, vouer chaque année des milliers des femmes aux avortements, avec leur cortège d'horreurs et de souffrances* »³⁰⁰ La question plus embarrassante c'est quand il s'agit de juger le sacré entre la personne chez qui on doit faire une greffe d'organe en vue de sacraliser une vie en détresse. Il s'agit de se demander si utiliser un homme pour en sauver la vie d'une autre relève du non sacré. On fait face dans ce cas à un problème du positionnement du sacré dans la vie du sujet humain. Ceci appelle à un regard croisé entre liberté individuelle et le sacré. Cela voudrait dire que dans les sociétés modernes ou laïque « *Ce n'est pas le sacré qui règne ; c'est la liberté du peuple, c'est la liberté de l'esprit* »³⁰¹ Ceci est dû au fait que le concept du sacré conféré à l'homme est pensé qu'en fonction des aspirations des hommes ou chaque homme et chaque civilisation. Il s'agit ici de noter que la liberté est au-dessus du sacré car dans un contexte où le sacré ne sert plus d'élément fondateur de la nature humaine, la liberté règne en maître. Seule la liberté d'un individu lui permettra de donner son accord pour que ses organes puissent être utilisés à des fins sanitaires. A ce niveau, on comprend que les biotechnologies ne peuvent être évaluées sous la bannière de la sacralité de l'homme car elle n'est qu'une illusion.

Cela va de même avec la question écologique souvent évoquée par les naturalistes. Cette question remet en cause le statut protagoniste de l'homme en tant *mesure de toute chose*. Il s'agit d'un homme dépossédé de sa capacité de *maître de la nature*. Dans ce cas, il est considéré par les naturalistes comme étant l'opresseur de la nature, les saccageurs de la nature dans la mesure où, ils soumettent la nature à leur plaisir. Cette observation peut laisser croire à une problématique capitale et à un véritable problème biotechnologique, par contre lorsqu'on regarde de plus près, on dégage une *banalisation de l'homme par l'homme*. Pour André Comte-Sponville, c'est « *Quand l'amour de la nature se mue en haine de l'homme ou de la civilisation, comme on peut le voir chez les écologistes radicaux, il y a quelque chose qui ne va plus* »³⁰² La question de la sacralité de l'homme devient ambiguë, car, il n'est plus question de la défense de prétendre que l'homme sois sacré. Le mérite revient ainsi à l'humanisme de la technologie pour qui l'homme est un être sacré par sa capacité à façonner le monde à sa guise. Au lieu de sombrer dans les querelles naturalistes, il est question pour le sujet humain de s'affranchir de

³⁰⁰ André Comte-sponville, *La sagesse des modernes*, Editions Laffont, Paris, 1998, p. 138.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 138.

³⁰² *Ibid.* p. 139.

son être périssant au profit de l'amortalité et de la cryogénisation dont nous avons fait mentionne plus haut dans notre précédente analyse. Cette vision ne laisse-t-il pas apparaitre un discours plus considérable de la part de la bioéthique ?

II.1. Humanisme bioéthique ou adoration de l'homme

Nous avons analysé plus haut la nature et le projet de la bioéthique. Elle est principalement marquée par les orientations d'ordre éthique qu'elle donne à la science. Elle s'illustre dans ce cas par l'interdiction de certaines pratiques (clonage, eugénisme, l'euthanasie) faites sur l'homme. Pour les bioéthiciens, ses pratiques portent atteinte à la dignité de l'homme. Pour ce faire, il est urgent de tracer une *ligne rouge* aux pratiques biotechnoscientifiques et de promouvoir l'éthique. Nous sommes ramenés ici, à la problématique de la sacralité de l'homme. Il est question ici d'appeler à la responsabilité des scientifiques non seulement sur l'homme, mais aussi sur son cadre existentiel. Dans l'analyse technoscientifique de la vision bioéthique, on veut comprendre si elle relève seulement d'une idolâtrie du corps ou tout simplement de la défense du droit de l'homme. C'est la raison pour laquelle la question de fond que les biotechnologies se posent n'est pas celle de la dignité. Elles posent la question de la crédibilité du discours bioéthique. On veut comprendre ce qui annule et rend inhumain les pratiques biotechnologies sur l'homme. Dans cette position religieuse, on ne devrait pas mener les pratiques dites fantaisistes biotechnologiques sur l'homme parce qu'on estime qu'il est à l'image du christ. Luc Ferry nous fait comprendre que « *Le corps humain, à l'image de celui du christ, se fait Temple* »³⁰³ Le sens de « Temple » renvoie à « *L'homme-Dieu* ». Dans le cadre de la religion, on constate qu'elle est plutôt un refus pour un homme-Dieu. Il y a la peur dans la correction de ce qui est considéré comme produit de la création divine. Nous sommes trempés dans le culte de l'humain occasionné par la bioéthique. Au lieu de se constituer en un humanisme de restructuration du sacré, la bioéthique constitue une religion dont l'objet à adorer est l'homme. Cette idolâtrie du corps empêche et voile les vraies difficultés que l'homme pourra rencontrer tout au long de son existence.

André Comte-Sponville voit dans ce raisonnement un passage de la *dimension morale* à celle *de la religion*. Il le dit parce qu'il y a une absolutisation de cette dimension de l'homme. Il parle également du passage *du sacré de précaution à un sacré de prescription*. Dans cette perspective Comte-sponville pense qu'on ne peut gagner grande chose, car dans les

³⁰³ Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, p. 172.

biotechnologies le corps humain est touché et manipulé à des fins réparatrices. Questionnant la portée bioéthique d'un don d'organe entre un vivant et un cadavre affirme :

*« Qu'est-ce qui est sacré ? le corps du donneur ? Le corps du receveur ? Les deux ? Si l'on absolutise le sacré du corps vivant, les greffes deviennent à peu près impossibles. Le sacré ne se coupe en morceaux ... Si l'on absolutise le sacré du corps vivant, c'est le cadavre qui se trouve instrumentalisé, réduit au statut de marchandise, comme un stock détaché. Si l'on absolutise les deux, on tombe dans les apories qui risquent fort de devenir insurmontables ».*³⁰⁴

Cela veut dire que le respect ne revient pas au corps humain sacré, mais à la volonté de l'homme qui décidera d'exécuter dans le cadre de son autorisation le prélèvement d'organe. C'est pourquoi Comte-sponville continue son enquête en ces termes : *« Si le corps humain était sacré, aurions-nous besoin de comités d'éthiques, de débats, de lois ? La pitié suffirait »*³⁰⁵ On note ici, la limite de la portée bioéthique dans sa logique de sacralité dans la mesure où elle se substitue en un bio-prophétisme. Dans cette vision, l'avenir monstrueux et la misère du monde sera assumé par les biotechnologies. Dans un autre côté, les techno-progressistes estiment que dans les aléas de la nature que l'homme va subir, il reviendra à l'obscurantisme bioéthique d'en être responsable. Cette querelle est envisagée par Laurent Alexandre en ces termes :

*« D'une manière générale, il y aura un conflit permanent entre la demande sociale de vie éternelle et les groupes bio-conservateurs. Pendant que se les délecteront du zapping permanent des valeurs (...) les bio-luddites se sentiront de plus en plus étouffés par la tournure des événements. L'effacement des frontières entre la matière et l'esprit, l'inerte et le vivant, l'homme et la machine, ou la nature et artifice, pourrait conduire les bioconservateurs les plus extrémistes à tenter le pire ».*³⁰⁶

Cette querelle sera intensifiée par Hans Jonas dans sa promotion de la nouvelle éthique. Il est question chez Hans Jonas d'une éthique de la peur. La vision de cette éthique est de mener une sensibilisation, afin de présenter aux hommes le risque qu'ils encourent avec les biotechnologies. Dans le même sillage que la bioéthique, l'*heuristique de la peur* de Hans Jonas est un culte qui annonce l'impuissance de l'homme si rien n'est fait. Si elle est nommée éthique de la responsabilité, il s'agit d'un appel au rôle des actes productifs dans le but de limiter la catastrophe. Il faut noter que cette peur est une invitation, un appel à la responsabilisation et à

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 148.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 149.

³⁰⁶ Laurent Alexandre, *La mort de la mort*, pp. 367-368.

la responsabilité de tout un chacun. Elle attire l'attention des individus les actions à mener sur le cosmo et sur le sujet humain. Il affirme à cet effet que

*« La peur qui fait essentiellement partie de la responsabilité n'est pas celle qui déconseille d'agir, mais celle qui invite à agir, cette peur que nous visons est la peur pour objet de la responsabilité (...) A celui qui estime que sa source, crainte et tremblement naturellement jamais la source unique, mais parfois celle qui est à juste titre dominante n'est pas assez digne du statut de l'homme, on ne peut pas conférer notre sort (...), car elle (la crainte) est aujourd'hui plus nécessaire qu'à un certain nombre d'autres époques, où faisant confiance à la bonne marche des affaires humaines, on pouvait la mépriser comme une faiblesse des pusillanimes et des craintifs ».*³⁰⁷

Toute proportion gardée, cette éthique s'inscrit dans le prolongement de la vision bioéthique. Avec la science technique, elle va s'affaiblir car la peur va se substituer par les fascinations, les curiosités chez les sujets humains. Chacun veut se faire réparer, augmenter et surtout, on veut se libérer du joug de la naturalité. Personne ne veut mourir précocement, on veut vivre pour longtemps, afin de réaliser ses rêves. Dans cette atmosphère, c'est le plaisir de s'offrir une nouvelle vie qui gagne de plus en plus le terrain au détriment d'une campagne de la peur.

*« Cette éthique de la peur ne tient plus la route, nous dit Ismaila Mboutngam, face au nouvel humanisme impulsé par les biotechnologies. Dans le contexte actuel, même les innovations les plus audacieuses et fascinantes créent plutôt de la curiosité et de l'impatience auprès des masses. Chacun veut découvrir, savourer et témoigner l'effectivité des annonces faites par les biotechnologies. Ainsi, il n'est plus question de la crainte, mais de l'audace ».*³⁰⁸

La sonnette d'alerte ne doit pas venir de l'extérieur à la science technique. Les biotechnologies doivent opérer par elles-mêmes les autocritiques. Cette autocritique consiste pour les techniques de mettre un terme à l'idée d'une *technosolutionnisme* de la part de la science technique. Les biotechnologies doivent cesser avec l'orgueil qu'elles incarnent, car cette vision *solutionniste* leur sont préjudiciable au moment où elle assombrit les dérives techniques. A Partir de là « *La science cesse d'être essentiellement dogmatique et autoritaire pour commencer de s'appliquer à elle-même ses propres principes, ceux de l'esprit critique et de la réflexion, lesquels, du coup, deviennent bien autocritique ou autoréflexion* »³⁰⁹ C'est pourquoi Luc Ferry, continue son analyse en montrant le rôle des physiciens qui se questionnent sur les résultats issus des laboratoires, afin d'évaluer le risque pour l'homme. Dans cette

³⁰⁷ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, pp. 420-421.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 257.

³⁰⁹ Luc Ferry, *Apprendre à vivre. Traité de la philosophie pour les jeunes générations*, Plon, 2006, p. 270.

entreprise la science grâce à la philosophie s'autoévalue et assure elle-même la mission de la sécurisation de l'homme. Elle modifie dans ce cas, la trajectoire de la philosophie. La philosophie aujourd'hui devient la pensée critique ou réflexive des déterministes. Pour Lucien Ayissi :

*« Si nous devons continuer à philosopher dans un aujourd'hui considérablement investi par la rationalité technoscientifique, c'est pour que l'anthropologie ne soit pas désintégrée par zoologique et que l'humain ne soit pas éclipsé par le bestial. S'il importe de continuer à philosopher aujourd'hui, c'est pour que les appétits marchands et la volonté de la domination ne transforment le monde en un parc zoologique où sévirait une crise de l'homme plus sévère que celle dont Diogène le cynique dénonçait déjà l'existence à Athènes ».*³¹⁰

Les biotechnologies dans notre contexte opèrent leur auto-questionnement et se défaire de tout discours bioéthique et religieux qui appelle à la réticence vis-à-vis de la technoscience. Si les discours bioéthiques cultivent l'heuristique de la peur et l'adoration de l'homme, les bio-progressistes concourent à assurer la bonne condition. De toute évidence, le nouvel humanisme impulsé par les biotechnologies ne saurait être l'avènement d'une nouvelle religion ou le produit d'un dogmatisme desséchant. L'ère de la destinée doctrinale est révolue, c'est-à-dire que la philosophie religieuse n'est plus à même de venir à bout de nos préoccupations.

Les biotechnologies sont une nouvelle opportunité de se faire rectifier les incohérences naturalistes. Les critiques et les reproches dogmatiques restent non productives et stériles. Une étude menée de l'extérieure n'aura que la vue de face de la chose, on ne peut plus accorder des crédibilités aux visions orientalistes bioéthiciennes. Cette critique est semblable à la peur et à un appel au culte de découragement, au

*« De vivre plutôt l'instant présent, nous dit Ismaila Mboutngam, se résignent aux invocations passéistes en parlant d'un être humain qui était une valeur absolue, inaliénable et intangible. Tout ceci dans une pleine conscience du fait que ces attributs ne peuvent être restaurés ni dans le présent ni dans le futur. Ceux-là se soustraient du bonheur en prédisant de l'apocalypse pour un futur dont ils sont incertains ».*³¹¹

Les biotechnologies nous permettent d'assumer et de nous projeter vers le futur. Si les biotechnologies sont issues des évolutions et si elles représentent une étape de l'histoire de l'humanité, les petites critiques naturalistes restent dans les philosophies non fruitives.

³¹⁰ Lucien Ayissi, *Philosopher aujourd'hui, c'est philosopher autrement*, Paris, L'harmattan, 2021, p. 181.

³¹¹ *Ibid.* p. 263.

CONCLUSION PARTIELLE

Il s'est agi pour nous dans ce chapitre de relever les errements métaphysiques issues des analyses et de l'appréciations des technosciences par Pius Ondoua. Nous avons analysé les implications métaphysiques dans la perception de l'humain chez notre auteur. La nature substantialiste de l'homme chez l'humaniste ne donne un contenu plus édifiant dans un contexte meublé par les avancées technologiques. La science technique nous a semblé être la perception la plus plausible de la compréhension de l'homme. Si l'ontologie s'est avéré être une étude de l'être à l'absence de l'être, la biologie prône un retour au corps pour une bonne saisie de l'homme. Nous avons dans ce cas parlé de l'ontogenèse ou l'ontogénie pour signifier la perception rectifiée de l'homme. Nous avons souligné dans cette logique les découvertes opérées par cette vision. A de ses analyses, nous avons compris que pour réparer le corps n'est pas question de s'enfermer dans le culte du conservatisme. Nous avons identifié à cet effet un nouvel humanisme. Un humanisme qui promeut l'appropriation des biens faits de la technologie. En rapport avec les cris d'alertes souvent lancés par les bio-conservateurs, les techniques trouvent en cela un faux problème procès fait à la technoscience. En dépit des analyses faites plus haut, nous constatons de part et d'autre un extrémisme conservatistes. Que nous soyons dans chez les technoprogressistes que chez les techno-sapiences dont Pius Ondoua se revendique, nous voyons se profiler un discours revendication excessive dans les deux cas. Nous voulons savoir l'issue le plus méritoire pour l'homme et son contexte. On veut comprendre si une lecture qui appelle au rejet de la position de Pius Ondoua n'est-elle pas exagérée. N'est-il pas temps de penser à un discours d'ouverture, qui laisse le libre champ aux autres rationalités de livrer leur contenu réformateur ? Si la vision platonicienne du monde est désuète dans les deux cas, la solution qui appelle à un humanisme à des figures multidimensionnelles n'est –il pas plus adapté.

**TROISIEME PARTIE : POUR UNE RECONSIDERATION DE
L'ONTOLOGIE DE L'HOMME VALEUR ET UNE
REOUVERTURE A L'HUMANISME DU DEVENIR**

INTRODUCTION PARTIELLE

Après avoir mis le cap analytique sur la refondation de la perception de l'homme par les biotechnologies, nous n'avons pas manqué de préciser également le devrait être de l'humanisme aujourd'hui. Nous devons préciser que la perspective de notre travail s'inscrit dans une logique restauratrice du statut de l'humain face aux conjonctures actuelles. La deuxième a été consacrée à la présentation des analyses biotechnologiques de l'humain. Tout au long de ce travail, nous avons relevé les apories de la conception métaphysique de l'homme et l'inaaptitude des solutions envisagées dans la gestion du cosmos. Cet exposé s'est suivi de la présentation des fausses problématiques de la technologie. Cependant, les perceptions biotechnologiques font subsister un questionnement sans cesse rebondissant : Jusqu'où peuvent aller les manœuvres biotechnologies ? La techno-sapiens ne demeure-t-elle pertinente face à la montée en puissance des technologies ?

C'est dans cet itinéraire que se dessine la troisième partie de notre travail. Nous voulons comprendre dans cette partie, la résolution qui semble la mieux adaptée et le plus convenable dans un contexte des querelles rebondissantes. C'est ainsi que dans le premier chapitre de cette section, nous nous étalerons sur la pertinence de la perception de Pius Ondoua du monde actuel. Il sera question de revenir sur une vision beaucoup ouverte de la conception de la mondialisation. Dans son second chapitre, nous repenserons la question de *l'être-valeur*. On mettra en exergue ici, les reconsidérations de l'homme dans son *être-au-monde*. Le chapitre trois de cette section sera consacré au devenir repensé de l'homme moderne. On se posera la question des nouvelles perspectives pour le devenir de notre vécu.

CHAPITRE VII : POUR UNE REAPPROPRIATION DE LA PERCEPTION DE L'HOMME CHEZ PIUS ONDOUA

I.1. De la liberté et raison comme sol de jaillissement de la nature humaine

La perception de Pius Ondoua de l'homme en tant que liberté et raison ne saurait être moins pertinent dans un contexte de *techno-révolution*. Dans son examen de la liberté, il fait de cette dernière l'une de la particularité fondamentale de l'homme. Cette liberté bien qu'étant perçue comme essence tangible du sujet humain, cependant, il faut noter qu'elle n'est pas similaire ou assimilable à la perception classique de la liberté. En effet, dans son élaboration de la liberté, Luc Ferry présente trois cas de figures de la liberté. Dans un premier temps, l'un des auteurs de *la sagesse des modernes*, montre que la liberté est le fait pour un individu de faire qu'il veut, sans contrainte ou obligation. Ici, il fait mentionne de la *liberté action*. Le deuxième cas de figure est la liberté en tant *spontanéité du vouloir*. Il est question de *vouloir ce que l'on veut*. C'est une forme de liberté qui obéie aux normes stoïciennes. L'on est soumis dans ce cas aux principes de la nécessité, dans lequel, on ne peut ne pas vouloir ce que l'on veut. Ce principe dans un tel cas est *je veux ce que je veux*. La troisième figure de cette liberté est celle fondée sur le libre arbitre. Il s'agit ici « *D'un pouvoir indéterminé de choix. Être libre, en ce sens, ce n'est pas faire ce que l'on veut (liberté d'action), ce n'est pas vouloir ce qu'on veut (spontanéité de la volonté), c'est être capable de vouloir autre chose que ce qu'on veut* »³¹² Dans cette condition l'on peut parler de la liberté de plusieurs manières, elle peut être métaphysique, avec le libre arbitre, c'est-à-dire, vivre substantiellement sa liberté. L'homme peut également être celui qui *veut vouloir ce qu'il veut* à ce niveau, il peut vouloir ce qu'il fait. On peut faire ce que l'on veut.

Dans ce type de liberté, on comprend que c'est elle qui contribue à favoriser la montée excessive des productions biotechnologiques. L'on se situe dans le cas de *tout est permis, ce qui est possible est permis*. Par contre dans la perspective de Pius Ondoua, la tournure de la liberté a plutôt un sens beaucoup plus réformateur. L'homme dans son essence de l'être libre a la capacité de penser son existence et son cadre de vie et survie. Cette liberté est considérée comme le point de départ pour définir l'être humain. Elle est la référence sur laquelle l'on s'appuie pour s'émanciper, pour mettre en nu tout ce qui pourrait contrecarrer son évolution. Chez Ebénézer Njoh Mouelle, elle confère à l'homme tout son être en tant *qu'autonome*. C'est

³¹² Luc Ferry, *La sagesse des modernes*, p. 256.

la raison pour laquelle l'homme devient un *être de dignité*. Lutter contre tout obstacle de son affirmation dans le monde, contre toute idéologie conservatrice et monopolisant devient une nécessité pour l'homme, dans la mesure où, il s'agit de célébrer et de venter le mérite de soi. C'est cette essence de l'homme qui lui permet de se sentir attaquer ou dépouiller de son *soi ontologique*.

Ce pouvoir d'autodétermination donne à l'homme la possibilité de se créer une nouvelle existence et un nouveau monde. Il est question dans ce cas de comprendre que les errements métaphysiques de cette essence, telle que les biotechnologistes veulent nous le croire semblent ne pouvoir pas tenir ou prospérer. L'homme se positionne en tant qu'un être de valeur de par sa capacité de *devenir de ce qu'il veut* au sens Sartrien du terme. Le mérite ici, revient à Pius Ondoua qui n'a sans cesse réitérer la valeur ontologique de l'homme à travers sa capacité transcendante. Cette transcendance loin d'être un apanage métaphysique, définit l'homme comme un *être au-delà*, c'est-à-dire un être dynamique, réactualiste et en devenir. Il s'agit de *l'anthropocentrisme exclusif*. Il constitue selon Pius Ondoua « *L'homme, non en tant que point OMEGA, pour sa propre évolution, mais en tant que point ALPHA, de l'évolution générale et de la sienne propre. La prééminence place de l'homme dans la nature ne relève plus désormais d'un quelconque essentialisme de nature fixiste* »³¹³ La perception de l'homme comme liberté se fixe comme l'arme nécessaire pour détruire tout projet visant à faire de l'homme un instrument. L'extinction de l'homme en cours dans les biotechnologies, doit être selon Pius Ondoua, au nom de la liberté de l'homme, encadrée et domestiquée. Si le postulat de la production technoscientifique commence par le positionnement de l'homme en tant que liberté, nous remarquons que cette liberté n'est pas celle de la libération incessante chez Pius Ondoua. Bien plus, la liberté dont se revendique les technoscientifiques ne saurait permettre à l'homme de s'autocritiquer et de repenser son devenir, puisqu'elle est animée par *l'esprit de l'avoir*.

L'essence de l'homme implique une considération de ce dernier au préalable comme être *doué de raison*. Si nous nous fions à l'ontogénie telle postuler dans les biotechnologies, nous allons constater que la perception de l'homme demande un retour à la *chose même*. La chose dont il est question ici renvoie au *corps de l'homme*. Ce retour semblait battre en brèche la dimension de l'être de rationalité ou rationnel chez Pius Ondoua, dans l'exacte mesure où la neurobiologie paraît être la science qui étudie le fonctionnement et la production de la pensée. Par contre lorsqu'il resitue l'homme dans sa casquette de l'être doué, il pense à une

³¹³ *Ibid.*, p. 36.

reconsidération de la portée créative, inventive, innovatrice de l'homme. Il est question pour l'hominisateur relever l'élément organisateur de l'être sociétal du sujet humain. La raison chez l'axiologue camerounais est attitude c'est-à-dire dire un outil de « *décryptage et d'analyse du réel* », en vue d'une évacuation de tout élément nuisible pour le vécu de l'homme. Elle est méthode, voie par laquelle l'être arrive au confins de la *certitude provisoire* du réel. En tant idéal, la raison organise et structure la gestion de la cité, elle appelle à l'obéissance aux normes en vigueur. Cette perception triadique de la raison chez l'humaniste regorge une pertinence dans la définition de l'homme et dans la constitution de son être au monde. Cette raison ne se veut pas naturaliste, c'est-à-dire qu'elle ne pas pure au sens stoïcien. Pius Ondoua affirme dans ce cadre que « *La déclinaisons ontologique et anthropologique de la catastrophe renvoie alors à l'urgence d'examiner l'objectivation de l'être humain dont les dimensions ontologiques spécifiques de la liberté, de créativité, de rationalité, de valeur de soi, s'effritent au jour le jour*³¹⁴ La raison dans un contexte technique ne s'essouffle pas, elle est devenue un logos d'ouverture. Un logos réinventeur et créateur des conditions de vie favorable pour la promotion de l'être valeur.

De même, nous ne pouvons pas passer inaperçu de cette définition de l'homme donné par Pius Ondoua qui prend en compte l'historisme de l'homme. Nous avons remarqué avec la théorie de l'épigénétique développée par Joël de Rosnay que les prédictions de génétique se trouver incomplète dans la saisie totale de l'homme. Désormais, il faut prend en compte les aspects environnementaux dans la définition de la génétique de l'homme. On observe dans ce cas, la pertinence du discours de Pius Ondoua qui n'a sans cesse réitérer une définition qui paraît jusqu'à présent être une appréciation complète du sujet humain. Pour Ismaila Mboutngam « *L'épigénétique permettra selon Joël de Rosnay, d'envisager un autre mécanisme fiable de manager l'espèce humaine sans toutefois procéder par une intervention biotechnologique* »³¹⁵

Il ne fait l'ombre d'un doute que la perception de Pius Ondoua de l'humain ne peut être rangée au stable de celle métaphysique, elle reste par contre pertinente au regard de son contenu diversifié. Dans l'analyse de l'épigénétique Joël de Rosnay précise que

« *Les gènes ne sont plus considérés comme les seuls programmes de la machinerie cellulaire. Leurs messages peuvent être inhibés, amplifiés ou rendus totalement silencieux par des petites molécules interférant avec la traduction du code génétique en outils fonctionnels de l'usine cellulaire : protéines, enzymes, facteurs de croissance, hormones. Ceci élargit considérablement les champs d'intervention*

³¹⁴ Op. cit., p. 35.

³¹⁵ Op. cit., p. 219.

*possibles de la biologie de synthèse pour corriger, moduler ou construire à partir de zéro des fonctions vitales ».*³¹⁶

Nous comprenons en dernier ressort que la liberté et raison dans leur appréciation selon le disciple de francfort ne sauraient être inefficace. Caractériser l'homme comme étant libre et rationnel appelle à une reconnaissance de ce dernier dans sa casquette de l'être valeur. Ainsi, la liberté de l'homme le situe à un stade supérieur où, il se démarque de l'animalité, de son être exclusivement naturel, pour n'être que ce qu'il veut. Dans un tel contexte, l'homme devient ce par qui les biotechnologies devraient se référer dans la mise pied de leurs différentes productions, autrement dit, l'homme doit être la référence et le baromètre de projet scientifique.

I.2. L'homme comme unité de mesure de tout projet technoscientifique

L'homme en tant que liberté ou un être auto-affirmatif est différent de l'animal. Être capable de transcender son être issu de la sélection naturelle, être à mesure de n'est pas se laisser confiner dans une logique unique sur le plan organisationnel, vouloir toujours être en devenir, surpasser son soi au profit d'un ailleurs lui aussi surpassable, sont les éléments fondamentaux qui font de l'homme selon Pius Ondoua un être envers qui on doit respect et préservation. Cela voudrait dire que positionner l'homme comme un être de valeur est une nécessité dans la mesure où, il est un absolu de valeur. Les pratiques technoscientifiques dans leur vision doivent dans ce cas préserver l'ensoi de ce dernier, sécuriser et épanouir son cadre existentiel puisqu'il y a de science que pour l'homme et penser par l'homme. Si nous parlons de science qu'en rapport avec le sujet humain, si la science est née qu'à travers le travail mené par le sujet rationnel, notre quête d'un nouveau monde pour doit être sans cesse une lutte qui s'impose à l'humanité comme étant absolu et indéfectible. C'est au regard de cette importance qui revient à l'homme que Pius Ondoua réitère dans son « *L'avenir du technocosme* » les questions philosophiques suivantes : « *En effet, si l'homme naît de la science, vit de la science, et meurt pas la science contre la science, quel rôle peut alors avoir le hasard, dans la vie et dans l'évolution même de l'homme, et aussi dans le déroulement de l'histoire ? Dans ces conditions, quelle validité peut avoir la linéarité qui va de la création à l'amélioration et à l'eugénisme, linéarité qui culmine dans l'utopie de l'éternité ?* ». ³¹⁷

Cette volonté de préserver peut paraître a priori comme étant une mission exclusivement technoscientifique, mais par contre lorsque nous analysons en profondeur, il est question d'un

³¹⁶ Ibid., pp. 175-176.

³¹⁷ Ibid., p. 39.

travail mené à la fois par les biotechnologies et les adeptes de l'éthique de la responsabilité. Si face au *vertige de la mort* et à la *soif d'éternité* les solutions sont plurielles, c'est parce qu'elles visent à redonner à l'homme sa lettre de noblesse. C'est la raison pour laquelle, dans sa vision de l'homme comme unité de mesure à tout projet technologique, Pius Ondoua pense aux considérations de l'homme comme être faible. Il est question selon lui de ne pas réduire l'homme à la chose sans importance, mais de le préserver et l'outiller des armes de combat face aux aléas de la vie. Hans Jonas dans ce cas ne manque pas de réaffirmer *l'éthique de la responsabilité*. Il invite à la « *Préservation de l'intégrité du monde l'homme et de son essence contre les abus de son pouvoir* »³¹⁸ Pour Hans Jonas, c'est vraiment une nécessité et devoir pour les biotechnologies de mener une lutte contre la mort précoce, de combattre la faim, certaines maladies et leurs causes voire mettre fin aux guerres. A ce niveau, nous comprenons que l'homme comme mesure de toute production ne saurait être une éthique d'en doctrinement ou d'enfermement et de réticence de Pius Ondoua contre la technoscience. Il s'agit de ne pas soumettre l'homme aux pratiques dont il n'a pas de contrôle ni la maîtrise. La lutte de Pius Ondoua n'est pas celle qui appelle un conservatisme suicidaire pour le sujet humain. A la suite de Hans Jonas comme Pius Ondoua demande de « *Renoncer à l'utopie, le but immodéré par excellence, plus encore parce que sa visée mène déjà à la catastrophe que parce qu'elle ne peut pas exister pour une durée qui de soi en voudrait la peine* »³¹⁹ Contrôle médical, contrôle des interventions diverses et contrôle des applications technoscientifiques sur l'homme doivent être les files maitresses de la conduite de productions biotechnologiques. L'homme a certes pour projet de se hisser au stade de son véritable soi, mais l'envie ne doit pas faire perdre de vue de la valeur absolu du sujet humain. Une éthique de responsabilité n'est pas une éthique de l'antiscience, mais une éthique d'encadrement et de suivi. Pour Hans Jonas, dans le commentaire de Jean GRIESCH être responsable dans un contexte technoscientifique

« Signifie accepter d'être « pris en otage » par ce qu'il y a de plus fragile et de plus menacé. Que nous le voulions ou non, nous sommes les architectes de la société à venir, car il ne nous appartient déjà plus d'enrayer le progrès technologique, même si nous le voulions. Ce qui nous appartient en revanche, c'est la conscience que nous sommes d'ores et déjà pris en otage par cet avenir que nous faisons exister ». ³²⁰

³¹⁸ Hans Jonas, *Principe de la responsabilité*. p. 15.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 258.

³²⁰ Jean GRIESCH, *Principe de la responsabilité. Une éthique pour la civilisation technoscientifique*. Présentation, p. 12.

La position de l'homme comme être responsable ne fustige aucunement l'ambition de la technoscience ou des biotechnologies, elle appelle dans le cadre de l'unité de mesure, à la maîtrise de la rationalité. Plutôt de sombrer dans un techno-pessimisme contreproductif, l'unité de mesure dont prône Pius Ondoua consiste à s'insurger contre les idéologies clôturées, contre la *techno-extrémisme*, contre *l'artificialisation totale de la réalité naturelle* et valorise l'ouverture de l'homme pour une humanité plus humaine de l'homme. Pour Pius Ondoua « *L'autconstruction de l'homme nouveau, en marche vers son but ultime, vers sa propre perfection, devrait pourtant être menée avec une réelle circonspection et une conscience des dérives potentielles ou réelles des progrès technoscientifiques exponentiels en cours* »³²¹ il s'agit de normer l'évolution technoscientifique de telle sorte à pouvoir distinguer entre les possibilités d'anéantissement, dévalorisation et d'arraisonnement et le pouvoir de l'homme à sortir du joug de la techno-démence. En devenant le point de référence de la technologie, l'homme pourra ainsi ne plus se soustraire de son être valeur. Cette posture qui lui permet de ne pas céder aux visions de l'histoire totalisantes et fixistes. Nous ne pouvons pas selon Pius Ondoua dans ce contexte émettre l'hypothèse d'une cessation de perfectionnement de l'homme puisque l'urgence que signale la recherche technologique à pour point culminant la recherche des possibilités et l'accroissement vers l'infini. Ce dont il faut prendre acte ce que l'attentat ontologique, c'est-à-dire contre l'humanité de l'homme peut être au rendez-vous d'un hyper-humanisme et d'un hyper-perfectionnement de l'homme. Pour Pius Ondoua, « *Il faut normer le progrès exponentiel, de manière à différer, voire anéantir les possibilités de l'autodestruction de l'homme et de la destruction catastrophique par lui et pour lui* »³²² Il sera question de réduire, d'évacuer les pratiques fantaisistes, les tares et les insuffisances qui pourront être à l'origine de l'abîme.

I.3. « L'heuristique de la peur » : La peur ou éthique de la prudence ?

Nous avons abordé précédemment la notion de « *L'heuristique de la peur* » pour désigner la réticence de l'homme vis-à-vis des biotechnologies. Cette vision Jonasienne a essuyé plusieurs critiques venant des biotechnologies. Elle est considérée par celles-ci comme un pessimisme dans l'usage des biotechnologies. Encore appelée l'éthique de la responsabilité, elle vise à limiter certaines pratiques qui relèvent de l'antihumanisme. Au regard des pratiques

³²¹ *Ibid.*, p. 33.s

³²² Pius Ondoua, *Développement technoscientifique. Défis actuels et perspectives*. Paris, L'harmattan. 2010. p. 280.

douteuses biotechnologiques sur l'homme cette vision relève-t-elle de la peur ou de la prudence ? cette question appelle à une réaffirmation de l'heuristique de la peur dans une perspective beaucoup plus prudente. Partant de l'hypothèse selon laquelle il y a eu une grande prise d'otage de la science par la technique, Hans Jonas, montre les impacts de la science sur l'homme et sur la nature. Il s'est agi pour Jonas d'une *instrumentalisation de la science par la technique* au point où, l'homme n'est plus en même d'assurer le contrôle sur lui-même et sur son milieu de vie. Il fait certes usage de la notion de *peur*, mais cette peur n'est aucunement une condamnation de la montée en puissance de la technologie. A lieu et place de la vraie peur identifiable dans *l'éthique de la transcendance et de l'immanence*, Jonas a initié son heuristique pour redonner à l'homme un bouclier pouvant lui permettre de faire usage des biotechnologies. Cette éthique va permet à l'homme, nous dit Jonas *d'être non seulement acteur de l'évolution aussi maitre de cette évolution*. Loin d'être une *peur* qui dépossédera l'homme de son soi, la *peur* jonasienne garde tout son mérite puisqu'elle est une peur de *restauration et réarmement de l'homme*. Nous voyons dans ce cas, une *éthique de la prudence*. L'éthique de la prudence prône une harmonisation de l'homme avec ses propres productions et donne la capacité à ce dernier d'identifier dans l'évolution les tares, les insuffisances et les biens faits de la science et de la technologie.

Pour Pius Ondoua, penser à un arrêt de l'évolution est *une grande tautologie*. Une tautologie dans la mesure où, on ne peut arrêter la marche de l'humanité vers un ailleurs inconnu et souhaité. Depuis des *hommes initiaux préhistoriques jusqu'aux hommes modernes que nous sommes*, l'homme et son milieu évoluent et la voie la plus ultime à suivre sera celle de la prudence. Au lieu de prôner un arrêt définitif de la marche de l'humanité, chose pas du tout possible, l'éthique de la prudence « *Montre à l'homme comment penser le progrès, comment en tirer de ce progrès un meilleur déploiement, possible pour le soi de l'être, pour sa conscience, de sa spiritualité, de sa liberté* »³²³ Le constat est clair, les biotechnologies sont dans une logique de continuité sans cesse rebondissant. Cette permanence sans interruption est porteuse des découvertes toujours éblouissantes à l'homme. C'est pourquoi François Jacob, prix Nobel de la médecine montre que « *La vie ne commence pas, elle continue* »³²⁴ Faire de la peur un outil d'opposition à la technoscience ne saurait être un argument solide pour arriver à bout des tares de la technologie. La vision contemporaine n'est pas si nouvelle, puisque la vie suit son cours, elle est se présente plutôt comme une nécessité de notre. Il n'est plus question

³²³ *Ibid.*, p. 53.

³²⁴ Joël de Rosnay et Fabrice Papillon, *Et l'homme créa la vie*, p. 12.

de s'interroger sur « *L'avenir d'une humanité désarticulée des principes naturels* »³²⁵ En analysant plus profondément la situation actuelle de notre ère, nous avons l'impression que l'on ne se détache pas du conformisme si tel est que ce sont les enjeux du temps qui déterminent à chaque fois la vision de l'homme. Si la sagesse des contemporaines se trouve incarner dans des biotechnologies, se l'appropriée devient un conformisme contemporain. Nous sommes probablement

*« Beaucoup plus proches du transhumanisme que nous ne le pensons. En fait, on peut même dire qu'en ce début du XXI^e siècle, nous sommes déjà des transhumains. La science nous a permis d'augmenter doucement notre espérance de vie. Nous avons des médicaments chimiques efficaces pour de nombreuses pathologies, des prothèses pour réparer nos genoux, nos hanches, nos veines, nos valves de notre cœur, nos dents ou nos os. Nous avons créé des prothèses comme des lentilles de contact, ou des machines comme le pacemaker, pour lutter contre nos imperfections physiques. De ce point de vue, le transhumanisme apparaît comme simple continuation d'un mouvement ancien ; la poursuite d'un effort pour pallier nos déficiences physiques commencé il y a quelques siècles avec l'invention des béquilles ou des lunettes ».*³²⁶

Dans cette logique, l'éthique de la prudence permet à l'homme de maîtriser la nature, de démystifier, de connaître et de construire un pouvoir technologique propre à ce dernier. "Pour Hans Jonas, l'homme doit fabriquer son art à lui-même et ne pas se laisser arroser par ses productions. Nous sommes dans l'extrême nécessité d'Epicure qui dans sa *lettre à menécée* prône l'ataraxie à travers ce qui s'impose à l'homme c'est-à-dire ce dont il ne peut échapper. Seulement, la vision de la prudence va au-delà du conformisme naturel, pour mener à la fois le naturel en vue d'une artificialisation possible au souhait de l'homme. Il s'agit pour le sujet humain de prendre acte de la présence non échappatoire des biotechnologies, et à travers cela de se forger une éthique qui mêle normes technoscientifique et valeur de l'homme. Il importe à l'homme d'organiser son existence en prenant en compte l'évolution des biotechnologies. L'éthique cartésienne dans ce contexte devient inspiratrice, autrement dit, l'homme doit relire René Descartes pour extraire de son *Discours de la méthode* son éthique de vie. Une éthique qui demande à l'homme de *changer ses désirs que subir l'ordre du monde*. En relisant ce passage du discours et le réadaptant à notre contexte, nous retenons que l'ordre du monde est désormais déterminé par la technologie. A cet effet, le choix n'est rien d'autre à l'homme que d'arrimer aux avancées de la technologie à sa guise et en s'inventant un nouveau mode de vie.

³²⁵ Issoufou Soulé Mouchili Njimom, « *La nature humaine : donnée naturelle ou construction culturelle* » ? in *Culture, Art, Science et Politique, Interrogations et débats sur la modernité Philosophique*, Paris, L'harmattan, 2019, p. 12.

³²⁶ *Ibid.*, p. 12.

La théorie du strict minimum est ici pertinente car il est question de ne relever dans les biotechnologies que les éléments qui sont utiles à l'homme et ne pouvant pas être fatale à ce dernier. Il s'agit pour « *L'homme, nous dit Hans Jonas, de prendre en main sa propre évolution et sa transformation conformément à son projet* »³²⁷ Dans ces conditions, l'éthique de la prudence constitue un impératif moral dans la vision de la technologie. Nous sommes dans la possibilisation de tous les possibles et condamnation de toutes les imperfections. L'existence peut être assurée à travers la promotion de l'éthique de la prudence puisqu'avec cette éthique, l'humain n'est plus à la Mercy des hostilités et aux aléas de l'évolution naturelle. Cette éthique est également envisagée par Didier Coeurnelle et Marc Roux, lorsque parlant des humains, ils affirment :

*« Ils doivent alors assumer les risques de la technoscience, moteur de l'évolution humaine, mais se garder de toute rupture pour préférer la continuité de l'humain. Il faut donc refuser le scientisme béat, imposer une éthique de solidarité et de responsabilité, quitte à envisager l'interdiction de certaines pratiques scientifiques si elles mettent en danger les libertés et les droits humains. Enfin, l'hyperhumanisme valorise, dans une acception laïque, la dimension spirituelle de l'humain et fait l'éloge de la complexité, de la diversité et de la divergence ».*³²⁸

Si nous émettons l'hypothèse de André Comte-Sponvielle selon laquelle qui veut faire *le Dieu, fait le diable*, nous comprenons que l'homme doit cultiver cette éthique, afin de n'être plus dans les aléas de la science. La prudence dans les affaires de Descartes semble éclairante ici, puisqu'elle appelle à une remise en cause des absolues qu'elles naturelles ou artificielles. Nous retenons à ce niveau l'heuristique de la peur n'est pas une peur, mais une éthique de la prudence.

II. HUMANISATION A L'ECHELLE DE L'HOMME VALEUR

II.1. Pour une rationalisation du cadre existentiel de l'homme

La question qu'on pourrait a priori se poser ici est celle de l'intérêt de rationaliser le cadre existentiel de l'homme. Face à cette question Pius Ondoua répond par une ré-précision de la nature de l'homme en tant qu'un être historiciste. Cette définition montre que l'homme est le fils d'un cosmos, d'un milieu et d'un cadre existentiel. A cet effet, la sécurisation de l'homme n'est pas exclusive, elle implique aussi la sauvegarde de son milieu de déploiement. Si la coévolution de l'homme-cosmos, est aujourd'hui avéré à travers les impulsions de la

³²⁷ *Idem.*

³²⁸ Didier Coeurnelle et Marc Roux, *Le transhumanisme au service du progrès social*, pp. 143-144.

biotechnologie, cela justifie l'attention particulière que l'on devrait accorder à notre milieu de vie. Ces avancées qui expriment les désirs de Bacon et Descartes de faire de *l'homme maître et possesseur de la nature*, s'illustre dans notre ère à travers les tares et les dérèglements technoscientifiques dans notre milieu. C'est la raison pour laquelle nous pouvons lire sous la plume de Francis Fukuyama la dérive orchestrée par les biotechnologies. Pour lui,

« Le caractère ouvert des sciences contemporaines de la nature nous permet de supputer que, d'ici les deux prochaines générations, la biotechnologie nous donnera les outils qui nous permettront d'accomplir ce que des spécialistes d'ingénierie sociale n'ont pas réussi à faire. A ce stade, nous en aurons définitivement terminé avec l'histoire humaine parce que nous aurons aboli les êtres humains en tant que tels ». ³²⁹

Cette sonnette d'alerte nous impose un nouvel rythme vis-à-vis du monde qui ne cesse de dévoiler l'emprise des biotechnologies sur l'homme et son milieu social. Les dérèglements divers et plus importante encore la destruction réelle dans l'immédiat et à terme du cadre de vie et de déploiement de l'homme par la désorganisation et la déstructuration de l'équilibre de l'écosystème. Face à ces dérives des biotechnologies, il est urgent de mettre sur pied une stratégie plus efficace pour arriver à bout de ses incohérences impulsées par la science technique. De même, on observe une déstructuration de l'équilibre symbiotique qui autre fois concrétisait le lien social et favorisait le maintien de la nature. Pour Hans Jonas « *La technoscience produite par l'homme a mis hors-jeu les mécanismes de l'équilibre géologique régulant jusqu'alors les systèmes écologiques* » ³³⁰ Hans Jonas exprime que l'ensemble de Biotope en dérèglement, déstructuration, la crise, la catastrophe, à travers l'instrumentalisation de la nature par la technique. Cette vision technique ouvre la voie à l'usage de tous les possibles, sans sélection éthique aucune. Pour Hannah Arendt

« L'homme, en tant qu'*homo faber*, instrumentalise, et son instrumentalisation signifie que tout se dégrade en moyen, tout perd sa valeur intrinsèque et indépendante : finalement, non seulement les objets fabriqués, mais aussi la terre en général et toutes les forces de la nature qui, évidemment, sont venues à l'être sans l'aide de l'homme et qui existent indépendamment du monde humain ». ³³¹

Pour Edgar Morin les biotechnologies ne nous permettent pas de voir les dangers qu'impulsent leurs productions sur le milieu de vie de l'homme. L'être humain se sent homme parce qu'il est l'être d'un milieu et parce qu'étant le sujet du milieu, il doit protection et

³²⁹ Francis Fukuyama, *Le monde*. 17 juin 1999. Cité par Axel Kahn. p. 260.

³³⁰ Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, Cité par Pius Ondoua. pp. 57-58.

³³¹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Traduit de l'anglais par Georges Fradier. Paris, Calman-Lévy. Coll-Agora. 2007. p. 210.

encadrement. Morin le dit en ces termes « *L'être humain est humain parce qu'il est pleinement et totalement vivant en étant pleinement et totalement culturel* »³³² La vie et la survie de l'homme dépendent de son milieu et son déploiement. Cet état de lieu nous montre suffisamment que la rationalisation de notre cadre existentiel doit être effective. Pour ce faire, il faut une redimensionnalisation du sujet humain comme centre de l'univers. Pour Morin « *Le sujet non de l'univers, mais dans l'univers* »³³³ Cette rationalisation demande également l'éthique de la régularisation et de la responsabilité. Il est question de réinventer le milieu à travers une logique humaniste dans la mesure où, il s'agit du milieu de l'homme, c'est à lui que revient la charge de le repenser, afin d'assurer son milieu de d'épanouissement. Dans le processus de la rationalisation, le sujet humain s'approprie la logique qui jonche le développement des biotechnologies et évalue le degré de risque, dans le but de rationaliser la mise à disposition de leurs produits. L'homme est appelé ici, à mettre sur pied les quatre notions fondamentales de Hans Jonas : *La précaution-prudence-intellection-anticipation*. Elles permettent un développement durable c'est-à-dire l'élaboration d'une stratégie véritablement humaine. Pour Hans Jonas

« *Le principe de précaution n'est ni contre le déploiement de la recherche pour la connaissance et la maîtrise, ni un blocage de la dynamique du développement qu'il s'agit de mettre en marche pour les pays sous-développés en voie vers l'émergence notamment. Affirmer, voire réinsister sur ce principe de précaution relève tout simplement d'un renforcement salutaire de la conscience idéologique et de la vigilance critique pour faire échec à la technodémence* ». ³³⁴

Le principe de précaution vise à rétablir le contrôle de l'univers par l'homme et de mettre à la disposition de ce dernier le nécessaire d'éthique qui lui permettra de donner les préalables aux usages des biotechnologies. Cela à travers une prise de conscience des conséquences réelles qui pèsent sur son milieu que le sujet humain pourra mieux préparer son devenir. La rationalisation du cadre existentiel de l'homme se présente comme une nécessité au regard des catastrophes et des dérèglements engendrés par les biotechnologies. Les services d'auto-entretien, la conservation de sols, le développement du cycle nutritionnel, la production primaire, les services de prélèvement des produits issus des écosystèmes sont les défis que la rationalisation se doit de relever.

³³² Edgar Morin, *La methode II*, Cité Par Pius Ondoua. p. 419.

³³³ *Ibid.*, p. 252.

³³⁴ *Ibid.*, p. 95.

II.2. Contre la rationalisation de l'enfermement, pour une rationalité ouverte

La promotion de la rationalité plurielle reste une perspective pertinente. Cette vision part de l'analyse instrumentale que les technoscientifiques ont voulu faire de la raison. Sous la plume de Jean-Marie Benoist que nous avons évoqué précédemment, on pouvait lire une caricature de la raison en tant que « *Tyrannie de logos* ». Ce terme désigne la double casquette de la raison. La première nous présente une raison dans le principe de la logique. Dans ce principe, la raison se lit à partir de son caractère d'identité, constituée du tiers-exclu et de la non contradiction.

Dans son deuxième positionnement, la raison renvoie à la normativité et à l'universalité. Dans ce cas, elle prend deux tournures : celle de l'*horizon de la validité du discours et l'horizon de réalité et d'effectivité de ce qui est*. Pius Ondoua estime que c'est à partir de là qu'émerge la radicalisation de la raison à la fois de son identité et de sa puissance en ce sens que c'est par la médiation de la raison à la théorique et pratique qu'il eut une emprise sur le monde. Cela est visible par son fixisme et sa faculté éternitaire. Cette stagnation de la raison ne va pas prospérer, car elle sera battue en brèche dans un premier par la « Désarticulation de cette raison à la technique ou à la rationalité absolutiste » et dans un second temps par son ouverture : on parlera de la *rationalité ouverte*.

L'hypothèse émise par Pius Ondoua pour assoir sa théorie de la rationalité plurielle est celle de la complexité que livre le réel. Cela voudrait dire le réel se manifeste de plusieurs manières et la saisie d'un de ses attributs, ne nous donne pas le contenu exclusiviste ou totale de ce dernier. Si la raison technoscientifique est naturalisée comme étant une rationalité instrumentale et de l'enfermement c'est à son caractère unique et exclusiviste dans son appréhension du réel. La rationalité plurielle est à cet effet initié pour permettre au sujet connaissant d'étendre davantage son horizon de la connaissance, il s'agit de donner un blason nouveau dans la saisie multiple du réel.

La remise en question de la rationalité plurielle effectuée par la mise la raison instrumentale reste à ce stade moins pertinente et épuisable. C'est à travers cet enfermement de la rationalité que Pius Ondoua tout comme Mario Vargolis ont estimé qu'il y a une rationalité de l'irrationnel et une irrationalité de la rationalité. Toutes ces sonorités conceptuelles intensifient les limites de la rationalité instrumentale. Cette nouvelle rationalité ne s'érige pas en une logique totalisante et globalisante. Elle ne situe pas au-dessus des autres rationalités et ne se présente pas comme une raison effective et auto-suffisante. Elle est caractérisée selon Pius

Ondoua par sa posture « *Indicatrice des normes et de prescription de finalités, d'où la nécessité, pour notre examen à ce niveau, d'adopter une perspective absolutisante* »³³⁵ Chez Edgar Morin, il y a également cette réaffirmation de la *raison ouverte* et cette raison est marquée par un développement et une initiation de la rationalité à la complexité. Cette complexité permet au sujet humain de reconnaître la subjectivité ou sa subjectivité, la concrétude et le singulier. C'est développement de la rationalité favorise à la mise en marche de l'autocritique et de la quête possible d'un réel qui nécessite une vue autre.

La rationalité plurielle dont prône Pius Ondoua est identifiable dans le domaine de la connaissance. Il s'agit de la *mutipossibilistaion de la connaissance*. Ici, la raison s'exprime dans plusieurs secteurs. Sur le plan paradigmatique, la méthode unique est substituée par une nouvelle qui implique dépassement de la méthode scientifique traditionnelle qui n'admet aucune autre voix, elle conduit très souvent à la parcellarisation, de la disjonction, la juxtaposition des outils qui entrent dans le processus de la connaissance. C'est pour Joël de Rosnay, il est

« *Indispensable de comprendre que pour fonder la science, la démarche analytique ne suffit plus pour expliquer la dynamique et l'évolution des systèmes complexes, les rétroactions, les équilibres, les accroissements de la diversité ou l'auto-organisation. Il est donc nécessaire qu'émergent de nouvelles méthodologies d'organisation des connaissances face à la complexité du monde* ».

³³⁶ Dans le secteur de la technologie de l'information, on note, dans le développement ininterrompu de l'informatique et de la micro-informatique. La raison plurielle a contribué comme le souligne Joël de Rosnay « *La révolution de l'information qui changera pour toujours la façon dont les gens vivent, travaillent et communiquent les uns avec les autres* »³³⁷, on note également l'émergence d'une civilisation nouvelle « Cybernautique », elle a contribué à intégrer toutes les couches sociales le nouveau monde que Jacques Attali nomme « *Labyrinthe des temps modernes* ». Philippe Wade et Didier Falcand nous retracent la linéarité de cette nouvelle culture : *Théoriquement-épanouissement de la pensée libre-diversité et élargissement des horizons de la pensée-ouverture à tous fantasmes possibles* C'est la raison pour laquelle ils décrivent la rationalité plurielle en montrant à travers l'avancée de la technologie le rôle ouvert du *netsurfeur*. Pour ces deux auteurs : « *Le netsurfeur anonyme peut assouvir virtuellement tous ses désirs les plus fous ou inavoués, transgresser les interdits ou céder à ses pulsions, qu'elles*

³³⁵ Ibid., p. 27.

³³⁶ Ibid., p. 37

³³⁷ Ibid., p. 40.

*soient innocentes ou perverses. Il peut aussi s'adonner aux plaisirs du travestissement en endossant une fausse (vraie) identité, comme avatar virtuel »*³³⁸ La rationalité fermée technoscientifique nous a présenté comme modèle politique l'idéologie néolibérale ou capitaliste l'idéal absolu de la gestion politique. Contre cette instrumentalisation de la raison, Pius Ondoua prône un système plus ouvert et qui prend en compte la subjectivité et l'intersubjectivité de chacun et tous. On peut noter la symbionomie qui est comme, nous l'avons souligné plus haut dans nos analyses, une philosophie qui pense la vie individuelle et collective du sujet humain ou des hommes. Dans ce cas, elle s'oppose la philosophie *néolibéraliste* qui prône une *uniformisation* de la vision politique. Cette théorie politique nous montre une vision nouvelle différente de toute *uni-dimensionalisation* de la pensée politique élaborée par une minorité. Pour Joël de Rosnay

*« Après l'éclatement, l'éparpillement, de la dispersion des disciplines qui découpaient la nature en territoires de plus en plus spécialisés, une vision de synthèse émerge. Elle rapproche et féconde les disciplines dans une harmonieuse cohérence (...) Elle déboche sur les sciences de la complexité, nouveau carrefour de la rencontre entre l'analytique et le systématique ».*³³⁹

Si la paix en homme, la paix entre les hommes et la paix entre les nations sont ce qui caractérise la symbionomie, elle ne reste pas la seule qui caractérise la pertinence et la plus-value de la rationalité ouverte sous l'angle politique. Elle s'illustre également par le *pacte d'avenir commun* qui se présente comme une nouvelle alternative face à l'échec de l'absolutisme du pacte social ou encore du contrat social. Le pacte d'avenir se constitue ainsi comme l'une des visions de la gestion étatique parmi tant d'autre, ceci dans le but de permettre à l'homme d'exprimer sa complexité et celle de son cadre existentiel. A côté de ces multiples théories politique, on peut ajouter la convergence pan-humaniste. Elle renvoie à un projet politique qui consiste à la mise sur pied d'une vision commune, à travers laquelle les individus de tous bords pourront penser ensemble leur avenir. Il est question d'examiner la situation sur le plan de la mondialisation. Cette examination consistera à identifier le problème et les défis que lancent la mondialisation et de les solutionner collectivement. L'enjeux ici, n'est plus de soumettre une puissance à une autre, mais de mettre en avant la *théorie de la valeur de l'homme ou de l'homme-valeur*. Cette théorie permettra à chaque puissance de faire de la valeur de l'autre une priorité tant sur la gestion des conflits, des crises interne ou externe. A ce niveau, nous comprenons que la rationalité ouverte favorise l'insertion de l'homme dans la complexité. Quoi

³³⁸ Philippe Wade et Didier Falcand, *Collection Mutations*. Cité par Pius Ondoua, N 176. Février 1998. p. 76.

³³⁹ *Ibid.*, p. 35.

de mieux d'admettre une rationalité ouverte dans un monde où les biotechnologies se sont érigées en règle, intégrant tous les secteurs de la connaissance et des activités. C'est désormais dans un monde nouveau que l'homme se trouve insérer, coïncider et se doit d'y vivre merveilleusement. Les modes de vie, l'aménagement des territoires, l'organisation de l'existence et de coexistence sont profondément modifiés et modelés dans le *cybermonde* comment ne pas inventer une nouvelle méthode de vie et un nouvel art de vie ? Quoi de mieux que la rationalité ouverte dans un monde où les crises sont beaucoup plus internes et demandent une solution interne ? La compréhension du réel dans un tel contexte demande un type de rationalité pour chacun d'eux. C'est la raison pour laquelle Pius Ondoua nous fait comprendre que « *Dans la cyberdémocratie les règles du jeu démocratique sont modifiées et le rôle des syndicats et autres organisations traditionnelles peut se diluer* »³⁴⁰ La rationalité ouverte reste intéressante dans la mesure où, elle a sa capacité de se réadapter en fonction de la vision contextuelle ou universelle. Face à l'arraisonement du réel, c'est à dire à la mauvaise gestion de la nature, du sol, du sous-sol, air, par la seule logique du libéralisme, la rationalité ouverte s'érige en un questionnement pluriel sur le statut de l'intérêt. Il est question pour la rationalité ouverte de mener l'enquête sur l'auteur de cette exploitation irresponsable de la nature. C'est pourquoi, Pius Ondoua, la raison vue sous son angle purement logique, c'est-à-dire, celle animée par les principes d'identité, de non-contradiction et du tiers exclu doit être éclatée ou dialectisée. Il importe ici de ne pas absolutiser la raison car pour Pius Ondoua « Elle apparaît sous un aspect progressive » tout comme l'hominisation. Si elle définit l'humanité, la rationalité ne saurait être close de manière instrumentale. Jean Ladrière affirme à cet effet que « *Par sa dynamique même, la science, de manière non explicite, non directement apparente, a complètement bouleversé l'idée que la tradition occidentale s'était faite de la raison, de la vérité, des rapports entre la raison théorique et la raison pratique, de la vérité, des rapports entre la raison théorique et la raison pratique, de la finalité de l'homme et de la nature de son historicité* »³⁴¹ Comment ne pas faire usage de la rationalité plurielle, alors même que le retour au corps de l'homme nous montre une diversité de potentialités inéluctable qui contribue à la définition de l'identité de l'homme ? Autrement dit, l'ensemble de l'aspect psychologique, générique nécessite une rationalité qui permet la saisie globale de cette variable. Pour une identité plurielle, une rationalité plurielle, c'est en cela que l'on pourra se sentir comme sujet

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 35.

³⁴¹ Jean Ladrière, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*. Paris, Aubier/Unesco. p. 15.

humain ouvert. Chez Morin par exemple, il n'est pas question, dans la définition de l'homme, de penser à une dialectisation de ses différentes fortuités. Il s'agit de ne pas émettre l'hypothèse selon laquelle pour connaître l'homme, on doit penser purement à son aspect génétique ou son aspect culturelle. Il est question de les prendre de manière complexe. Loin d'être une porte ouverte à tous les mysticismes possibles, la rationalité ouverte dont promeut et donne la capacité à l'homme de s'ouvrir à plusieurs types de connaissances tant purement conceptuelle, pratique que politique. La pertinence de cette rationalité vient de sa non monopolisation de la rationalité.

II.3. Pour une réaffirmation de la philosophie ou de l'éthique humaniste

Revenir sur la question philosophique ou éthique est plus qu'urgente dans un contexte où l'impératif catégorique morale s'est substituée en *l'impératif déontique*. Lorsque Pius Ondoua parle de *l'impératif déontique*, il fait allusion à la création de tous les possibles dont les biotechnologies se sont octroyés le droit. Il s'agit de la création des nécessités dans la nécessité, autrement dit, les sciences techniques encadrées par la politique capitaliste et le politique néolibéral, se laissent emporter par la quête économique au détriment de la résolution des problèmes d'ordre existentiel. Cette création des profits ne profite qu'à *l'impératif transcendantal du libéralisme à savoir la productivité maximale pour le profit*. Cette création de profit ignore les vraies préoccupations : Le profit, certes, mais le profit de qui ? Le profit, maintenant, certes, et demain ? Notre bonheur maximal aujourd'hui, certes, et celui des générations à venir ? Notre maîtrise totale de la planète maintenant, certes, mais au risque de catastrophe et possiblement, de l'a-néantisation même de la planète ? Nous sommes en plein coeur de l'arraisonement de notre vécu par une minorité égoïste. L'arraisonement de l'homme et des hommes ne reste pas moins présent dans la logique technoscientifique. Il est à la fois présent dans l'hominisation, entendu comme processus d'effectuation, de constitution voire de d'accomplissement biologique de l'homme et dans l'humanisation c'est-à-dire le processus d'effectuation historico-sociétale de l'homme. Ici, l'homme est à faire et à refaire dans le but d'assurer son émergence sociétale à la fois de sa subjectivité, de la liberté, de l'autonomie et de son auto-insertion dans le déploiement historique. Dans cet environnement, notamment avec l'explosion de la technologie, on assiste à l'avènement d'un nouvel monde appelé le *cybermonde*. Ce monde technicisé se substitue en monde d'arraisonement de l'homme ou des hommes à travers l'hypostase ou la sanctification de la politique néolibéraliste en tant que politique organisationnelle mondiale et pour le monde. Dans un monde enfuie dans la technologie le sujet humain voit son statut de l'être valeur et promoteur de valeur s'évaporer.

Dans sa nature d'homme hominisé, il subit des manipulations de toutes sortes. Dépouillé de son bagage génétique, l'homme animé par le désir de l'immortalité et est exposé à toutes les possibilités. Pius Ondoua voit en cela un « *Attentat contre l'humanité de l'homme* »³⁴² Le monde se trouve engloutir et est à moitié essoufflé dans l'expansion et l'universalisation de la domination du monde. Il est arrimé à ce que Pius Ondoua nomme appelle « *La mondialisation pratique et symbolique du système* »³⁴³ C'est à travers cette mondialisation *pratique et symbolique* que devraient désormais se lire les rapports homme-homme, hommes-hommes, et les rapports sociétaux. Dans ces rapports, nous observons une apologie d'une vision unique du monde. Face à cet état de lieu, la question de l'éthique ou celle de la philosophie moraliste, souvent battue en brèche par les biotechnologies se présente comme étant plus qu'urgente. Il est question de réinstaurer les valeurs à travers la réaffirmation et la réappropriation de la dignité humaine par le sujet humain lui-même. La question de la dignité de l'homme doit sortir du placard biotechnologique et remise sur la table de l'analyse. Si l'on entend dignité selon Ebénéze Njoh-mouelle « *L'aptitude du sujet libre, en se posant comme celui qui se donne à lui-même des normes et des lois* »³⁴⁴ Ceci montre à suffisance la raison justifiée de classer la traite négrière translatique, l'esclavage et le génocide, au rang des crimes contre l'humanité. Il y a dans cette appréciation un élément fondamental à éjecter. Il s'agit de cerner et comprendre que l'autonomie ou la liberté dont il question ne consiste pas à se « *prendre en charge soi-même sans aide* », il est question de se donner un ensemble de principes personnels. Au ce sens Kantien, cela revient à se fixer une maxime qui puisse être érigée en règle universelle. Elle se trouve non seulement dans la responsabilité de chacun, dans le respect de soi, mais dans le respect de l'autre, car « *L'usage de notre liberté de choix ne saurait ignorer le principe bien connu et selon lequel notre liberté s'arrête là où commence celle d'autrui, ce qui veut dire que mon libre choix individuel ne devrait pas se faire individualiste, c'est-à-dire égoïste, au risque de nuire à autrui* »³⁴⁵. Chez Jean-Jacques Rousseau, cette dignité est assimilé à l'« *Instinct divin* » qui renvoie à la *conscience*. La créativité, l'autonomie, la responsabilité et la conscience sont ainsi les éléments qui définissent la dignité de l'homme. Dans un tel contexte, l'éthique doit être réaffirmer dans le but de redonner à l'homme son être valeur et de le préparer pour l'avenir. La portée éthique dans un tel cas peut être rejetée a priori, mais c'est une vision sans

³⁴² *Ibid.*, p. 39.

³⁴³ Pius Ondoua, « *Technoscience et humanisme. Plaidoyer pour une épistémopolitique* ». Annales de la faculté des lettres et sciences humaines. Vol. VI. N 1, Janvier 1989. p. 61.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 49.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 52.

laquelle, nous risquerons d'ouvrir la porte aux grands retours des autres de la traite négrière, d'un esclavage voire d'une soumission des hommes aux pratiques liberticides. La promotion de l'éthique ne justifie aucune phobie, il importe davantage de limiter les pratiques fantaisistes qui ne relèvent d'aucune nécessité. Pourquoi se faire étendre la capacité auditive à la simple justification que la science l'a rendu possible ou pour écouter à travers les murs les dires qui ne nous concernent pas ? C'est par cette question de Njoh-mouelle attire notre attention sur la pertinence de l'encadrement que doivent subir les productions et producteurs technoscientifiques.

Si nous restons dans la posture de *l'impératif déontique* des biotechnologies, on serait sans doute dans l'articulation définitive de la raison à la puissance, qui est une véritable course de l'humanité vers l'abîme. Pour un Dominique Janicaud par exemple « *L'humanité est précipitée, malgré elle dans sa course à la puissance qu'elle n'a pas choisie et qu'elle maîtrise de moins en moins. Pour que l'histoire pût définitivement s'éclairer comme l'« humanisme achevé », il eût fallu que la puissance, dès l'origine, à la mesure de l'homme* »³⁴⁶ Le retour à la philosophie en tant qu'affirmatrice de l'essence de l'homme comme liberté, de la capacité de l'homme de dialoguer avec a-rationnel. La philosophie dans ce cas favorisera la réaffirmation de ce que « *la tyrannie idéologique du positivisme occultait, le rejet de l'autofinalisation du rationnel, le rejet de la technoscientificisation de l'essence de l'homme et de la totalité du réel, le dépassement d'une finalisation technoscientifique de l'évolution historique et l'émergence nécessaire d'une raison non arraisonnable, c'est-à-dire d'une raison ouverte, plurielle, promotrice d'une humanité véritable* »³⁴⁷ La philosophie contribue à la pluralité de rationalité, la promotion de la diversité des identités et le pluralisme des cultures. Nous sommes dans ce cadre au grand retour et la pertinence, animée par la philosophie, de l'ontologie de l'indétermination. C'est une ontologie qui allie ouverture et illimitation, autrement dit, dans le processus de la saisie de l'homme, il n'est pas question de renfermer celui-ci à son aspect purement biologique comme l'a voulu faire les biotechnologies. Pour Pius Ondoua, il est question de « *Socialité inéluctable et fortuités biologiques tout aussi inéluctable, liées, fondant cette articulation de l'intériorité à soi à l'ouverture à autrui, conscience et intentionnalité, projection de soi et liberté, ouverture à la problématique (éthique et juridique) des droits et des devoirs humains, immanence et transcendance* »³⁴⁸ Nous notons ici que la portée éthique ou

³⁴⁶ Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, p. 339.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 45.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 46.

philosophie ne peut être é-vaporisée car elle contribue à mettre fin aux absolutistes technoscientifiques et de promouvoir une humanité saine dépourvue de toute atteinte à l'ontologie de l'homme.

CHAPITRE VIII : ONTOGENESE ET ONTOLOGIE DE L'ÊTRE VALEUR POUR UNE SAISIE DE LA NATURE ET DU STATUT HUMAIN

I. UN ECLECTISME COMPLEXIFIÉ DE LA SAISIE HUMAINE ET SON VECU

I.1. Le naturel et le rectifié pour une humanité plurielle

Dans le processus de l'hominisation et de l'humanisation que nous avons exposés plus haut, nous avons précisé une démarcation importante entre les deux termes. A l'hominisation, nous avons attribué, selon les terminologies de Pius Ondoua, une constitution de l'homme, un processus de devenir homme de l'homme, à partir de son corps. Cet être devenu homme, une fois acquis son statut d'homme en tant que fin de constitution se meut dans une société. De là va se poser la question de son *être-dans-le-monde* et cette problématique sera prise en charge par l'humanisation, qui renvoie au processus historico-social de l'homme. L'aspect qui va davantage occuper nos lignes analytiques est celui de l'hominisation. Si nous considérons le corps comme le constitué qui justifie la présence de l'homme dans le monde, nous allons comprendre qu'il relève du statut naturel de l'homme. Chez l'hominisateur, il est question des potentialités inéluctables de l'homme. Ces potentialités à savoir : sexe, les chromosomes, le contenu sanguin, la senescence, sont des éléments qui définissent l'homme sous le plan biologique. C'est la raison pour laquelle ayant compris cela, la biologie s'est érigée en une science qui se veut être retour à la chose même. Mais la prétention qu'aura la biologie sera celle d'avoir la maîtrise totale sur l'homme, au point où ce qui relevait du naturel hier se conçoit comme le rectifié. Dans ce contexte, l'auteur trouve en cela une thèse qui prête à équivoque, dans la mesure où, seul le rectifié ne saurait nous rendre compte de l'humanité de l'homme. A cet effet, la théorie de la complexité défendue par Edgar Morin semble être éclairante et pertinente, car, elle l'homme conçoit comme un ensemble d'éléments dont la saisie d'un de ses éléments ne donne guère le contenu complet de ce dernier. Dans son ouvrage méthode II, Edgar Morin ne manque pas de préciser qu'« *Il ne s'agit pas de poser une alternative ou en*

*pure et simple complémentarité la génétique et la culture. Il faut concevoir en complexité, c'est-à-dire simultanément en chaque être humain : L'omniprésence génétique - l'omniprésence des événements du développement individuel – l'omniprésence culturelle »*³⁴⁹ A travers cette affirmation, nous comprenons que pour donner du contenu à l'humanité de l'homme, il ne pas question de placer ni du côté du naturel ou du culturel ni de la génétique, mais les comprendre et les prendre dans leur multiforme. Il ne pas question de fonder un éclectisme à la Leibnizienne, par contre, il s'agit de saisir l'humain dans sa variabilité, c'est-à-dire de définir l'humanité de l'homme à partir, à la fois de sa culture, son naturel et sa génétique. « *Le préalable qu'il faut savoir quand on veut comprendre l'homme qui pense, c'est déjà de savoir que l'homme n'est pas une monade comme le dirait Leibniz. L'homme est essentiellement une ouverture à l'altérité »*³⁵⁰. Sa pensée n'est pas essentiellement autoréflexive. Sa pensée le positionne toujours par rapport à autrui et à l'environnement.

C'est la raison pour laquelle la question de l'identité corporelle ne tient pas la route lorsqu'elle est pensée de manière exclusive. Car « *un exclusivisme scientifique, pour des raisons de spécialisation ou par manque d'ouverture de chaque discipline à la diversité d'approches, ne devrait pas caractériser la recherche de connaissance sur l'homme ou de l'homme dans son être. La volonté de trop spécialiser la connaissance limite le champ de visibilité que l'on pourrait avoir sur l'être humain »*³⁵¹ On comprend que la compréhension métaphysique de l'homme dont promeut Pius Ondouo n'est pas entré au musée. Elle reste pertinente, car elle n'est pas une résurrection du platonisme, mais une vision plus réaliste de l'homme. Il s'agit de comprendre avec Joël de Rosnay que « *L'homme, ses sociétés et ses machines (mécaniques ou électroniques), ses infrastructures et info-structures en coévolution, forment désormais une série de systèmes emboîtés indissociables »*³⁵². La notion de l'identité plurielle devient dans ce contexte plus plausible. Lorsque l'axiologue camerounais fait mention de l'identité plurielle, il émet l'hypothèse selon laquelle, si les hommes se meuvent dans des sociétés différentes, cela prouve manifestement qu'ils ne sont régis par une même identité, par conséquent toute tentative de mondialité est un in-humanisme. Il soutient dans ce cas que « *Que notre humanité authentique soit ainsi plurielle résulte de l'intégration différentielle, par une*

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 149.

³⁵⁰ Houssénatou NZIÉ LAMÈRE, « Jean-Pierre Changeux sur la question du fondement Ontogénétique de la nature du sujet Pensant » Thèse de Doctorat, Université de Yaoundé I, FALSH, 2023, p. 262.

³⁵¹ Issoufou Soulé Mouchili Njimom, « *L'ouverture interdisciplinaire ou l'opportunité d'une réelle connaissance de l'homme* », in *Santé plurielle en Afrique (SLD)*, Benjamin Alexandre Nkoum, L'Harmattan, Paris, 2011, p. 73.

³⁵² Joël de Rosnay, *op. Cit.* pp. 301-302.

*nature humaine déjà différenciée d'un individu à un autre, des acquis progressifs, différenciés et cumulatifs de la culture et de la civilisation »*³⁵³ L'homme est ainsi un sujet aléatoire et complexe dont l'humanité se situe aux antipodes de plusieurs spécialisations de savoirs. Dans l'analyse que nous avons eu à faire de l'épigénétique, on a montré l'ensemble d'éléments qui entrent encore dans la constitution du statut génétique de l'homme. Nous avons souligné le fait que l'alimentation de l'homme et son environnement ne sont pas moins présents dans la formation génétique d'un sujet humain.

*« Le passage de la nature à un monde spatio-temporel est la démonstration de ce que l'homme est autocréateur du sens de son existence. Ainsi, au lieu de vivre une nature prédéterminée, l'homme a réussi à structurer un univers dans lequel il vit et où sa vie côtoie les autres formes de vie (...) C'est la relation de réciprocité entre la sphère cérébrale et le monde extérieur qui construit les capacités analytiques et qui permet à l'homme de se rendre capable de penser un principe idéal non localisable dans les cellules nerveuses mais, perceptible dans l'affirmation de la personnalité et qu'on appelle conscience. Celle-ci étant l'instance qui rend l'homme capable d'évaluer en se référant à l'éthique du vivre-ensemble, le sens qu'il a de la responsabilité. »*³⁵⁴.

Le naturel dans ce cas, s'il est conçu exclusivement, vole en éclat, car il n'est pas de nous renseigner sur la complexité de l'homme. La compréhension de l'homme doit beaucoup se faire par la voie d'un éclectisme complexifié.

I.2. Monisme et monisme articulé dans la connaissance néuro-sociologique de l'humain

La conception platonicienne de l'homme est tombée en désuétude avec l'avènement des biotechnologies, notamment la science biologique qui s'occupe du fonctionnement de notre organisme, son évolution et son impact sur la vie. Elle nous dévoile un autre aspect de nous-même, elle nous permet de comprendre que notre croissance ou développement a pris corps à partir de notre ADN. Cet acide nucléique donne corps à la vie. Avec la biologie, *« Nous savons maintenant que les plans qui sont à l'origine de tous les phénomènes vitaux sont inscrits dans la structure même de molécules fibreuses et spiralées qui représentent les substances fondamentales de la matière vivante. Ces « fibre de la vie » sont des acides nucléiques, c'est en eux que s'inscrit le message héréditaire qui fait que les êtres vivants sont tels que nous les*

³⁵³ Ibid., p. 46.

³⁵⁴ Ibid., p. 265.

connaissions »³⁵⁵ C'est à partir de cet acide que toute la vie est déterminée, il structure le vivant de manière à distinguer des autres dans sa constitution biologique. Il définit l'empreinte de chaque individu, ce qui le prédispose à afficher un tel comportement, l'hérédité, notamment les traits qui prêtent à définir les ressemblances entre certains individus. *« C'est en lui que se trouve le plan directeur de tout ce que nous sommes, c'est le fil continu qui nous vient de l'origine de la vie. Là, dans une quantité infinitésimale de substance, sont enfermées toutes les ressemblances et les différences du monde vivant, et le caractère unique de chacun d'entre nous parmi plus de deux billions d'hommes que compte ce globe, et des myriades d'animaux, de plantes et de micro-organismes sur la terre. »*³⁵⁶ Grâce à la biologie, la question de l'élément fondamental à l'aide duquel la vie de l'homme a pris corps aura une réponse plus ou moins raisonnable. Une fois qu'on a compris que le corps humain est élastique, il revient de noter que le corps de l'homme n'était pas prisonnier de la biologie car le cerveau de l'homme ne cesse de nous parler d'un aspect nouveau de l'homme dont la neurobiologie devrait nous en rendre compte. Avec la neurobiologie, nous entrons au cœur de la fin de mystère, le psychisme qui autre fois était nous exposait seulement le statut conscient et inconscient, il est désormais avéré que la vie du sujet humain est également déterminée par les fibres et les cellules.

*« Il s'agit là d'un changement de conception de relation entre cerveau et psychisme. Au lieu de concevoir le cerveau comme fonctionnant suivant le schéma « entrée-sortie » qui est celui de l'ordinateur standard, on considère au contraire notre système nerveux central comme un système projectif, qui projette en permanence ses hypothèses sur le monde extérieur. Il les met à l'épreuve. Il donne du sens, parfois, à ce qui n'en a pas ».*³⁵⁷

Ceci permet de mieux cerner les limites d'une perception naturaliste de l'homme et d'aller au-delà des constituants que nous a livré Sigmund Freud dans sa catégorisation du psychisme. Il est à noter que non seulement il y a de nature préétablie, mais aussi l'homme sur le plan scientifique n'a pas une perception unique. Ainsi, l'homme n'est pas le fruit d'une seule logique scientifique, il est façonné par une mosaïque de perceptions et il obtient sa maturation de manière historique, c'est-à-dire dans le temps.

« Le savoir sur l'homme et sa nature relève d'abord de la biologie. L'origine de l'existence de l'homme relève d'une évolution créatrice et non créationniste. C'est pourquoi,

³⁵⁵ Ruth Moore, *Les fibres de la vie*, Tome II, Etat actuel de la biologie, Nouveaux Horizons, 1970, p. 5.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 7-8.

³⁵⁷ Jean-Pierre Changeux, *La Nature et la règle, ce qui nous fait penser*, en collaboration avec Paul Ricœur, Paris, Odile Jacob, p. 50.

pour comprendre l'existence de l'homme, la biologie seule ne suffit pas. Il faut aussi recourir à l'astrophysique si l'on veut maîtriser l'origine de l'existence. À ce niveau, il n'est pas totalement erroné de penser que l'homme serait le résultat d'un immense bricolage cosmique et que c'est parce qu'il a étudié les différentes variations du cosmos qu'il peut s'interdire de subir l'évolution afin que lui-même devienne créateur de l'évolution à travers les NBIC (les nanotechnologies, biotechnologies, informatique et sciences cognitives) qui conduisent à la possibilité d'une réflexion de l'image de l'homme ou d'une transhumanisation de celui-ci. »³⁵⁸

Pour comprendre l'homme, il est important de l'insérer dans son rapport avec les autres hommes, à travers cela, on pourra comprendre son caractère auto-déterminatif, auto-crétif et sa capacité de transcendance, c'est-à-dire d'aller au-delà de toute idéologie fixiste de son être. *« L'humain est bien une invention des hommes, qui repose sur notre héritage évolutif partagé, mais n'est pas une évidence pour autant. Homo sapiens n'est pas humain de fait. Il a inventé l'humain et il lui reste à devenir humain, ce qui sera fait lorsqu'il gardera le monde qui l'entoure avec humanité. L'humain, c'est aussi un devoir d'humanité »*³⁵⁹ L'homme se définit ainsi dans sa constitution à la biologique et phénoménal. Il n'est question de se référer à la complexité de type Morinien, mais comprendre que l'homme neurobiologique a un statut et celui biologique en a également sa spécificité. La perception matérialiste fait ainsi couler la vision spiritualiste qui pensait l'homme à son absence. Cette perception préparait déjà le terrain à la décadence de la métaphysique ancienne. *« le corps-machine réalise son conatus-plaisir en fonctionnant. C'est à la fois l'être et le « devoir » d'une machine de questionner : et c'est précisément cette coïncidence qu'elle a pour fonction de penser et d'exhiber ».*³⁶⁰ L'homme-machine n'est plus ici référé à celui de Descartes, c'est un homme qui se conçoit à partir de son être interne et externe. Il est non plus question de *l'animal politique* d'Aristote, parce que l'homme conçu ici se veut être déterminé exclusivement par un milieu. Par contre dans les sciences du corps tout est explicable, il n'est pas question de penser à une explication définitive, puisque le cerveau ne cesse de nous dévoiler ses mystères. Ce caractère énigmatique ne donne pas droit à l'entrée de la métaphysique classique, loin s'en faut, il s'agit de comprendre l'aspect subatomique de l'homme est assuré par la mécanique quantique.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 46.

³⁵⁹ Pascal Picq, « L'humain à l'aube de l'humanité » in *Qu'est-ce que l'humain ?*, en collaboration avec Jean-Didier Vincent, Michel Serres, Ed. Le Pommier, p. 64.

³⁶⁰ Julien Offroy de La Mettrie, *L'Homme-Machine*, Paris, Denoël/Gonthier, 1981, p. 96.

« On se trouve donc en droit d'affirmer que les diverses manifestations électriques globales enregistrées au niveau du cortex cérébral s'expliquent sur la base de et se trouvent donc réductibles à l'activité électrique des cellules nerveuses (gliales) qui la composent, y compris évidemment la propagation de ces impulsions le long des axones, leur transmission au niveau des synapses et leur genèse au niveau des corps cellulaires. Le passage de la mesure globale à l'enregistrement d'unités cellulaires représente une évolution dans l'interprétation des données de l'électrophysiologie cérébrale ». ³⁶¹

Notre analyse nous permet d'affirmer sans risque de nous tromper que la perception de l'homme ne relève d'une vision unidimensionnelle de l'homme, mais, il s'agit de comprendre que l'homme dans son *être-au-monde* est un objet de la science et par conséquent, on doit laisser les sciences nous instruire sur la nature de ce dernier. Loin d'avoir une nature fixiste de l'homme, elles sont évolutives tout comme l'homme dans leur démarche.

II- REPENSER LE DEVENIR DE LA COHESION HUMANISTE

II.1. Repenser le nouvel *être-au-monde*

Le philosophe qui prend acte des transformations encours dans le monde actuel ne peut rester indifférent. Des évolutions impulsées par les biotechnologies qui nous imposent désormais une façon et une manière d'être. Le devenir de l'homme doit obligatoirement être pensé et repensé à la lumière des biotechnologies. L'ère de l'éthique n'est certes pas révolue, mais notre rapport avec autrui doit dorénavant être solidifié par l'arrimage des technologies à cette nouvelle vision. Cela revient à dire que dans un Etat nation, la citoyenneté ne doit plus être renfermé sur l'unique pente traditionnelle, c'est-à-dire, sur le plan exclusivement subjectif. Cela implique la rédefinition du statut du *citoyen* et le *cadre d'exercice de cette citoyenneté*.

Repenser le statut du citoyen est une nécessité selon Pius Ondoua, en ceci que les modifications structurelles de l'Etat-nation rendent illusoire l'autonomie effective des Etats, autrement dit, avec la présence de la mondialité technique les Etats ne sont plus absolument autonome. Cet assujettissement des Etats rend les rapports interne et externe plus dépendant puisque tous doivent converger vers une seule logique définie par le plus puissant. Nous assistons selon Pius Ondoua à une interdépendance globale sur tout le plan. Il le dit à cet effet que

³⁶¹ Jean-Pierre Changeux, *L'Homme Neuronal*, Paris, Fayard/Puriel, 2012, p. 95.

« De la mondialisation économique, on passe par l'aspect culturel (résorption progressive de la diversité culturelle dans le cadre de l'unique culture mondiale hypostasiée) et à l'aspect politique. Sur le plan proprement culturel, c'est l'émergence de l'idéologie mondialiste, dont les trois sont : l'inéluctabilité de la mondialisation, l'ouverture tous azimuts, et dont la finalité se pose comme l'instauration d'une paix perpétuelle et la mondialité comme instauration d'une gouvernance mondiale »³⁶²

L'avènement de cette mondialisation a pour projet de forger une mondialité pour tous, un monde global sans frontière. Il est question d'une fusion des économies, des forces productives et une fusion des cultures. C'est pourquoi, Pius Ondoua, constate une littérature conceptuelle faire irruption sur la scène politique internationale pour signifier cette volonté d'universalité. Désormais, on entend dans les discours des hommes mondialistes les expressions : *l'économie mondiale, gouvernement mondiale, culture ou civilisation mondiale, citoyenneté mondiale et hypostase du système économique libérale capitaliste*. La véritable vision sous-jacente est celle d'une absolutisation du système libéral. Les conséquences néfastes de cette mondialisation sont multiples dont le paroxysme est l'imposition d'une vision unique pour le monde « Avec la minoration et la résorption programmée des diversités et des différences »³⁶³ La volonté de cette résorption des frontières demande une révision du statut du citoyen et de son rapport au monde. Pour Jürgen Habermas, il est question pour les Etats de s'interpénétrer tant politiquement qu'économiquement d'une façon à former un *bloc commun pour tous*. La conscience d'une union cosmopolitique s'avère nécessaire dans un tel contexte. L'auteur de *Après l'Etat-nation*, affirme dans cette logique que

« Il faudrait que les Etats soient progressivement intégrés, d'une manière perceptible au niveau de la politique intérieure, aux procédures de coopération d'une communauté d'Etats ayant force d'obligation dans un esprit de cosmopolitisme. C'est pourquoi il s'agit essentiellement de savoir s'il est possible de faire surgir la conscience qu'une solidarité cosmopolitique est absolument nécessaire dans les sociétés civiles et les espaces publics politiques des régimes qui commencent à s'unir à grande échelle »³⁶⁴

Le but de militer pour l'intégration des Etats selon Habermas n'est pas une création externe à notre histoire, cela correspond tout simplement à une réaffirmation de la nécessité

³⁶² Ibid., p. 58.

³⁶³ Ibid., p. 58.

³⁶⁴ Jürgen Habermas, *Après l'Etat-nation*, p. 37.

historique qui voudrait que les hommes puissent affirmer leur intersubjectivité, car les forces qui sont très souvent en conflit dans la société finissent naturellement par s'harmoniser. Cet appel à la coopération des Etats ne demandent pas une subordination des uns par rapport aux autres, il est question de tenir compte, ajout Habermas des *intérêts respectifs*. Habermas justifie cette position en partant d'un constat selon lequel la souveraineté de l'Etat n'est plus indivisible, elle est désormais partagée entre les acteurs mondiaux, les Etats n'ont plus une parfaite maîtrise ou contrôle de leur territoire, raison pour laquelle le *commun accord*, la représentation et la souveraineté populaire deviennent problématique. Repenser les rapports revient à reconsolider les liens entre les nations à l'ère des biotechnologies et de la montée en puissance de l'économie libérale ou néolibérale voire du « *bio-impérialisme* » (Ce terme sera abordé plus bas dans notre analyse). Ce regard habermasien est similaire au projet de paix perpétuelle de Emanuel Kant pour qui la raison doit être privilégiée dans le rapport interhumain. Pour Kant, la raison est le règne du devoir et de la moralité et par ce principe rationnel le rapport harmonieux entre les hommes et les Etats se présentent comme une nécessité à préserver. Il est question pour Kant de partir de la *loi universelle de la raison* pour bâtir une liberté pour tous (en interne comme en externe). Chez Pius Ondoua, cela nous demande de suivre une linéarité dans laquelle l'état de nature –est succédé par la vie sociale- elle aboutit à la juridicité-de là –on se retrouve dans la nationalité – qui appelle à la société des nations, afin pour une réalisation de la finalité suprême tel que voulu par l'ordre naturel. C'est pourquoi dans sa traduction du projet de paix perpétuelle de Kant, Jean Gibelin affirme : « *Les critiques, en effet, avaient mis en lumière le primat de la raison pratique et montré comment les déterminismes des lois n'est en somme que l'instrument de la moralité : Tu peux, car tu dois. De même, les forces qui dans la société s'opposent et luttent les unes contre les autres finissent par s'harmoniser, naturellement en quelque sorte, pour permettre le graduel établissement, parmi les hommes à l'état sauvage, d'une organisation juridique* »³⁶⁵ Tout porte à croire que la vision kantienne dont Pius Ondoua ne fait que réaffirmer la pertinence dans le monde actuel, vise à mettre en marche, *une constitution républicaine*, c'est-à-dire assurer la liberté des sujets, égalité des sujets, une égale dépendance entre ces derniers en terme de législation commune et la mise en avance de la juridicité. Nous notons que la mondialisation avec sa logique technicienne nous permet de comprendre l'interminable actualité de la naturalité dans un monde en mutation. *La constitution Républicaine* « *Réalise la souveraineté du peuple. En amont, elle est instituée suivant les*

³⁶⁵Emmanuel Kant, *projet de paix perpétuelle*, Traduction par Jean Gibelin, Paris, vrin, 1975. pp. XII-XIV.

principes de la liberté. Dans la réalité, elle réalise le respect des principes de la dépendance de tous »³⁶⁶ La constitution *Républicaine* se présente ici comme un correctif pour la démocratie libérale ou capitaliste dans laquelle, seuls l'intérêts d'une minorité est primordial au détriment de celui de la majorité. Si la démocratie libérale semble être au fondement de l'inégalité, la *constitution Républicaine* devient ainsi un antidote pour les désordres et un vaccin contre la course aux intérêts orchestrés par la démocratie libérale. C'est pourquoi Kant qualifie cette démocratie de despotique au regard du fait qu'elle « *fonde un pouvoir exécutif, où tous prononcent sur un seul et en tout cas contre un seul (celui-ci n'était pas par suite du même avis) ; tous décident par conséquent, qui ne sont pourtant pas tous, ce qui met la volonté générale en contradiction avec elle-même ainsi qu'avec la liberté* »³⁶⁷ Ce qu'il est à même de retenir face au nouvel humanisme qui se profile à l'horizon est de acte du fait que les biotechnologies vont bon-gré ou malgré façonner notre être au monde ou tout simple notre culture. Nous désormais englouti dans le pari pascalien où la nécessité qui s'impose nous demande à consacrer les résultats biotechnologies avant d'envisager les projets éthiques. Il y a lieu de signaler que les biotechnologies ne sont pas saintes tout comme la nature ne l'est pas aussi. A cet effet, la biopolitique nous avons développé plus haut devient nécessaire, importante et urgente.

II.2. Repenser la justice dans le nouveau monde

Nous avons occupé les lignes précédentes à clamer les mérites des biotechnologies. En sortant du tâtonnement, les biotechnologies ont fait et continue à faire leurs preuves. Dans son ouvrage intitulé *From chance to choice*, Allen Buchanan, dévoile le bon sens du transhumanisme dans sa perspective de faire reculer la très hasardeuse loterie naturelle pour céder la place à la manipulation à souhait du corps humain par le sujet lui-même. Animée par des bonnes intentions, les projets transhumanistes, nous dit Bucharnan, veulent mettre fin aux injustices fatales que subissent les hommes de la nature. De la chance à la volonté et aux désirs de l'homme, le transhumanisme nous laisse percevoir un eugénisme. Employé pour la première fois par le scientifique britannique Francis Galton, l'eugénisme désigne l'ensemble de pratiques biologiques utilisées dans le but d'éradiquer les caractères handicapant chez l'homme. A la différence de l'eugénisme moderne, l'eugénisme ancien devrait être autorisé au préalable par l'Etat avant sa mise en pratique. L'eugénisme trans-humaniste selon Luc Ferry est caractérisé

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 66.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 19.

par quatre éléments : il n'est pas étatique, mais relève de la liberté individuelle à prendre en main son évolution, il n'est pas discriminatoire, mais vise à contraindre l'égalisation des conditions car il cherche à réparer les injustices infligées aux hommes par une nature aveugle et insensible, il est dans une vision démocratique, c'est-à-dire à l'égalité économique et sociale et il vise la réparation et l'augmentation de la qualité de vie de l'homme et non l'élimination des plus faibles.

A travers ce développement, il peut sembler précoce de porter un jugement anti-moraliste sur les projets transhumanistes puisqu'ils contribuent à donner l'envie de s'affranchir de la mort, l'esclavagisme naturel, de la loterie naturaliste du vieillissement. Aucun être humain ne pourrait se laisser emporter par les ravages de la naturalité et les affres de la loterie génétique alors qu'il y a à côté de lui un protocole efficace pour éteindre son mal. C'est pourquoi Luc ferry s'interroge rhétoriquement en ce sens « *Qui refusera même d'améliorer la résistance de l'organisme humain au vieillissement, d'augmenter ses capacités perceptives, intellectuelles, voire de doter l'espèce humaine, par hybridation, d'aptitudes supérieures dans tous les compartiments du jeu de la vie ?* »³⁶⁸ Ce volet transhumaniste est relayé par Gilbert Hottois pour qui le mérite de la médecine d'amélioration doit être salué et encouragé. Sans être technoscientiste Gilbert Hottois loue dans son argumentaire la capacité de l'eugénisme de venir à bout de certaines maladies. On peut l'écouter ainsi à travers l'extrait suivant :

« *L'eugénisme raciste n'avait aucune base scientifique ; il niait l'égalité essentielle des personnes ; il ne respectait pas l'autonomie des parents : c'était un eugénisme d'Etat. La question de l'eugénisme est à reconsidérer aujourd'hui en affirmant la liberté individuelle et parentale, l'égale dignité des personnes et le souci fondamental de corriger les inégalités contingentes naturelles. Jusqu'ici, en effet, la justice (re)distributive s'est limitée à l'exigence d'un rééquilibrage compensatoire des diverses inégalités : d'une part les inégalités dues à la sociale ; d'autre part les inégalités causées par la loterie naturelle, sans pouvoir intervenir dans cette dernière* »³⁶⁹

Les intentions de l'ingénierie génétique continuent à éblouir l'ensemble de ses adeptes au point où les gènes d'une progéniture ne sont plus une fatalité, mais le choix des parents géniteurs. Ce tableau transhumaniste valorise sans réserve le mérite de la médecine d'amélioration. Mais, le transhumanisme ne cesse de susciter des interrogations : n'y a-t-il pas

³⁶⁸ Luc ferry, *La révolution transhumaniste*, p. 61.

³⁶⁹ Gilbert Hottois, *Le transhumanisme est-il un humanisme ?* pp. 54-55.

insertion d'une envie narcissique des géniteurs à une manipulation de génération à venir ? Comment repenser un devenir juste sans créer une scission dans la société ? Ne sommes-nous pas en train de tendre vers un apartheid ou vers un *bio-impérialisme* selon Ismaila Mboutngam, mieux vers une injustice technologique ?

Nous sommes dans un entrechoc de deux humanités : humanité mortelle et celle amortelle ou du moins d'une mort à souhait. Ce problème est décrié par Ismaila Mboutngam pour qui « *Les parents riches choisiront de faire les enfants super intelligents et les pauvres vont se résigner à la loterie génétique et à la nature. Outre cela, les personnes nanties financièrement accroîtront leur vision grâce aux substances chimiques et certains athlètes utiliseront les produits pour booster leur énergie. Il existe déjà des produits pharmaceutiques pouvant augmenter les capacités intellectuelles* »³⁷⁰ Pour Frank Damour il s'agit de « *Neuroenhancers comme l'Adderall, le monodafinil, le donepezil* »³⁷¹

Ceci indique sans ambiguïté que notre société avenir aura deux catégories d'êtres humains. Les hommes ayant une capacité intellectuelle très élevée ou encore hors normes et les êtres humains avec des capacités humaines issues de la sélection naturelle. Notre humanité tend vers une Zone de turbulence dans laquelle on assistera à deux catégories d'êtres humains : D'une part aura des êtres humains fataliste issus des aléas de la vie et des êtres humains éternitaire qui sont les produits de la médecine d'amélioration. Ismaila Mboutngam, voit en cette nouvelle humanité « *un bio-impérialisme et un apartheid génétique* »³⁷² Cette préoccupation est traitée par le bio-éthicien et conservateur Léo Kass qu'il qualifiera de « *despotisme génétique d'une génération sur celle avenir* »³⁷³ Ce qualificatif dénonce l'attitude d'un parent de prendre contrôle de la constitution génétique de sa progéniture. Ce contrôle ou même cette injustice de la médecine d'amélioration mentionnée plus haut est porté à créer une désintégration sociale dans la mesure où les êtres humains doté des charges génétiques distinctes pourront se constituer en des camps adverses ou fondre en un noircissement générationnel. Hans Jonas quant à lui redoute un devenir non maîtrisé, raison pour laquelle il évoque une « *Altération de notre solidarité intergénérationnelle* »³⁷⁴ car l'homme pourrait voir

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 185.

³⁷¹ Frank Damour, *La tentation transhumaniste*, p. 100.

³⁷² Ismaila Mboutngam, « *Ethical principles under the Challenge of Enhancing Medicine* », *International Journal of Biomedical Engineering and Clinical Sciences*, Vol. 7, No. 1, 2021, p. 10.

³⁷³ John Harris, *enhancing evolution: the ethical case for making better people*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2007, p. 124.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 40.

son identité évaporée et la mort devient une défaite. Repenser ainsi la justice entre les hommes en notre ère incombe de revoir les gâchis générationnels, c'est-à-dire le grabuge d'une vie sans vieillesse ni mort. Il s'agit des « *Tensions déjà existantes qui seraient amplifiées, tant à l'échelle des solidarités familiales que nationales ou mondiale. L'homme étant un être de génération, c'est dans la filiation qu'il se construit et tout ce qui affaiblit la perception de cette réalité sape les fondements de la vie commune* »³⁷⁵ A cela nous pouvons ajouter le fait que l'amortalité constitue un saccage du patrimoine générationnel, les activités humaines ne vont plus dépendre de lui et l'on pourra cultiver permanentement une haine envers son corps-machine. La justice demande ici un regard sur soi-même et la justice envers autrui. Pour Njoh-Mouelle la justice dans un tel contexte revient à insister sur le

« *Principe des droits fondamentaux : assurer une conception et une remise en œuvre des outils et des services d'intelligence artificielle qui soient compatibles avec les droits fondamentaux et le principe de non-discrimination : parvenir spécifiquement la création ou le renforcement de discriminations entre individus ou groupes d'individus, principe de maîtrise par l'utilisateur : bannir une approche prescriptive et permettre à l'usager d'être un acteur éclairé et maîtrise de ses choix* »³⁷⁶

A ce niveau d'analyse le problème de la justice soulevée les biotechnologies ne fait plus l'ombre d'aucun doute, mais pour y remédier la production ou le produit de la biotechnologie ne doit pas être laissé entre les mains des non avertis et l'usage doit être encadré.

³⁷⁵ *Ibid.*, pp. 125-126.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 112.

CHAPITRE IX : DEVENIR DE L'HOMO-TECHNICUS FACE A LA MONDIALISATION

I. LA REVISION DE LA PERCEPTION DE L'HUMAIN

I.1. La réforme de l'entendement

Les cris d'éthiques n'ont pas pu contenir la fulgurante montée en puissance des biotechnologies. Ces cris se limitent très souvent au rôle consultatif sans toutefois impacter véritablement les productions techniques. Dans une logique de réforme de l'entendement, il est question de reposer la question de l'éducation de la masse par rapport à la recevabilité du nouveau monde et du nouvel humanisme qui s'imposent désormais à l'humanité comme incontournable. La chose préalable que nous devons noter est la trajectoire qu'effectue l'humanité depuis l'apparition du premier homme sur terre jusqu'au temps moderne. Cette évolution que connaît l'espèce humaine nous livre une succession d'instantanés et de moments ayant marqués très profondément la perception de l'homme et son vécu. Tout cela se passe comme si l'humanité est dans une nécessaire évolution sans précédent. C'est la raison pour laquelle Pius Ondoua constate dans sa *trajectoire vers l'homme-Dieu* que « *Cheminer dans cette trajectoire de l'évolution sur le plan phénoménal ne saurait évidemment suffire en soi* »³⁷⁷ cela revient à dire que le cours de l'humanité n'a pas encore atteint son paroxysme, elle tend vers un ailleurs qui laisse à vivre pour comprendre. Les biotechnologies dans ce contexte se présentent comme une nécessité historique dans la mesure où à chaque époque s'est toujours imposée une vision du monde bien précise. Qu'elle soit sur la connaissance de l'homme ou sur sa préoccupation à prendre charge son existentiel ou son historicité, l'humanité n'a pas été toujours uniforme, elle a eu de variabilité diverse. Si nous revenons un tout petit peu dans les périodes anciennes, notamment l'époque de Protagoras, nous allons comprendre le slogan qui faisait de l'homme *la mesure de toute chose*. Ce qui est frappant dans cette trajectoire, c'est la volonté de l'homme à pouvoir remédier à chaque fois au problème auquel il faisait face. Il a toujours aménagé toutes ses forces et les outils à sa disposition pour braver les carcans qui peuvent attenter son *être-au-monde*. S'il est avéré et approuvé que nous sommes dans une locomotive qui est très loin de marquer son arrêt, alors nous devons nous approprier des moyens qui s'imposent à nous pour ainsi mener à bien notre engin vers son interminable parcours. Dans le cas échéant, la locomotive est dans une phase très turbulent de son parcours. Cette trajectoire

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 1.

que mène notre locomotive s'illustre à notre temps par les biotechnologies. Cela voudrait dire que les biotechnologies sont des réalités auxquelles l'on ne saurait nier leur présence. Dans notre temps elles ne cessent de provoquer une vive voix de querelle. Si on est du côté de *techno-progressiste et techno-solutioniste*, on pourra parler d'une chance pour l'humanité de voir les peines assoupir et une chance pour l'homme de s'affranchir de ses fatalités naturalistes grâce aux techniques. Par contre, si l'on se retrouve du camp de *bio-conservateur extrémiste*, on se rangera du côté de l'humanisme et du bio-éthicien, en super défenseur de l'homme ou de la valeur de l'humain. Dans ces deux camps jaillit une réalité évidente : la non prise en compte de l'imposition historique, c'est-à-dire le technosolutioniste se passera difficilement de l'emprise ou de l'impact des économistes dans l'orientation qu'il devrait donner à sa science technique et le bio-éthicien extrémiste sera dans sa défense folle de la place de l'homme. Face à cet état de lieu, on veut comprendre si nous devons adopter la logique naturaliste pour qui l'homme est sacré, faible par conséquent doit être protégé, dans ce cas, on comprendra la thèse de Éric Sadin lorsqu'il affirme que

*« J'en appelle au refus des achats d'objets connectés et des protocoles dits intelligents chargés de nous assister en continu. Ces compteurs linky par exemple, appelés à mémoriser nos gestes de consommation électrique au sein de nos habitats. Jamais autant qu'aujourd'hui le refus de l'acte d'achat n'aura revêtu une belle portée politique contre l'ambition démesurée du techno-libéralisme à vouloir piloter le cours de nos vies, nous devons protéger la part inviolable de nous-même, autant que notre autonomie de jugement et d'action »*³⁷⁸

Ou si c'est la vision techniciste pour qui la sacralité de l'homme se trouve dans sa capacité à se surpasser de la loterie génétique. Une vision qui milite pour la promotion des vertus issues des biotechnologies. C'est pourquoi pour un Paul Jorion,

« Il n'existe aucune borne à une augmentation technologique de la capacité de l'environnement à entretenir la population humaine, quel que soit son nombre à l'avenir et, d'autre part, il n'existe pas de dépassement d'un seuil considéré jusqu'ici comme naturel dans la modification de l'humain qui ne puisse être justifié, qu'il s'agisse d'adapter les individus à un environnement dégradé par la surcharge démographique et notre prédisposition au gaspillage, ou qu'il s'agisse de modifier l'humain pour lui faciliter la conquête d'autres planètes ou d'exo-planètes en orbite autour de leur étoile dans d'autres systèmes stellaires, et

³⁷⁸ Jean-Christophe Féraud, « Eric Sadin : *L'anarcho-libéralisme n'est plus tolérable* », in *Liberation*, 2016, cité par Philippe Baqué, *Homme augmenté, humanité diminuée*, p. 286.

*en particulier en prolongeant considérablement sa longévité individuelle en vue de faciliter l'atteinte d'un tel objectif »*³⁷⁹

De part et d'autre le radicalisme est présent, mais la question qui nous semble importante est celle qui nous demande de revenir sur une perception réaliste, c'est-à-dire celle qui nous permet de comprendre si effectivement on peut émettre l'hypothèse de l'existence d'une nature humaine qui méritait d'être conservée (s'il on est du côté bio-conservateur) et qui nécessite une artificialisation (S'il on est convaincu de la lutte techno-progressiste). En effet, si nous revenons au corps humain qui paraît être la seule réalité indiscutable, l'on va comprendre avec Luc Ferry qu'il y a trois analyses à faire : La première est nommée par Luc Ferry *minimale* ou encore le *repli*. Elle nous fait comprendre qu'est *biologiste* ce qui émane de notre corps, cela voudrait dire qu'« *On ne pense, ni ne juge sans le cerveau. Qu'il faille bien considérer, fût-ce derrière nos idées ou nos valeurs les plus élevées, la dimension matérielle sans laquelle leur expression même serait impossible* »³⁸⁰ Ainsi, l'intention ici est de mentionner que même un naturaliste le plus échevelé ou même le plus grand spiritualiste fermé qu'il puisse être acceptera très difficilement qu'un individu auquel on extrait le cerveau peut penser mieux qu'avant. Il s'agit de comprendre que le moteur grâce auquel l'on réfléchit est d'origine biologiste bien qu'il soit considéré par les spiritualistes comme élément naturel à préserver. De là se pose une problématique de la nature de *la nature* et de la nature du biologiste. Dans la seconde analyse de Luc Ferry, il ressort le fondement génétique de la morale. Il faut souligner que cette morale est l'âme nécessaire que les bioconservateurs utilisent pour consolider leur thèse de la préservation de la dignité du sujet humain. Il s'agit d'affirmer que « *Le plus souvent à partir d'une position philosophique néodarwinienne, que nos comportements moraux, à commencer par le plus fédérateur d'entre tous, l'altruisme, trouvent leur fondement, leur cause et leur justification dans notre infrastructure matérielle génétique* », autrement dit, la moralité dans son ensemble renvoie à ce que Luc Ferry appelle « *Illusion collective* » c'est-à-dire la morale est une vision mise en place pour faire vivre l'*altruisme* qui relève la nature humaine. La morale ne serait pas le propre naturel de l'homme comme les membres du corps humain, elle relève de la génétique de l'homme ou encore « *l'illusion collective des gènes mise en place pour rendre altruiste* »

Cette thèse est également défendue Michael Ruse lorsqu'il nous invite à comprendre que l'« *Ethique normative est simplement une adaptation mise en place par la sélection*

³⁷⁹ Paul Jorion, *Défense et illustration du genre humain*, p. 74.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 73.

naturelle pour faire de nous des êtres sociaux »³⁸¹ Il n'y a plus de nature morale conçue comme étant spiritualiste, mais en tant que génétique. La troisième analyse réconforte la deuxième et elle porte principalement sur l'épigénétique c'est-à-dire, comme nous l'avons développé plus haut, un ajout. Il s'agit de comprendre que la génétique est ce qui constitue le naturel chez l'homme et ce sur quoi les éléments culturels viendront se greffer pour donner à l'humain un nouveau sens.

A ce niveau, nous retenons que si on refait l'entendement qui reçoit les conjectures actuelles, on peut faciliter la tâche de compréhension et rationaliser les discours qui prennent chacun des défenseurs. Cela pourra éviter les discours qui ne tiennent pas souvent la route vis-à-vis de la biotechnique et le bio-conservatisme. Cela pourra également sonner le glas de l'instrumentation de la masse. Dans ce cas il y a urgence de faire comprendre la logique de la *technosapiense* proposée par Pius Ondoua et la vision *biotechnologique* que promeuvent les partisans de la technosolution. Cette vision éducatrice nous permettra de palier au problème de l'idolâtrie de l'homme qu'on observe tant dans la perception de l'homme chez Pius Ondoua que chez les défenseurs biotechnologiques.

I.2. Repenser l'humain : fin des idolâtries

Entre les deux grandes tendances des humanités à savoir : La *technosapiens* défendue par Ondoua Pius et la techno-démence, nous constatons une véritable idolâtrie de l'homme. Nous comprenons de part et d'autre que l'homme se situe au cœur des absolues, au point où l'on se questionne véritablement sur la posture, la casquette et la pertinence de ses deux discours à se défaire de la vision médiévale de l'homme. L'homme s'est-il coincé définitivement à la période divine de notre humanité ou il est juste à la quête des moyens pour sa survie. Lorsque nous analysons la littérature conceptuelle qui caractérise cette phase de notre humanité, l'on ne peut se démarquer de l'idée d'un grand retour dans les confins de la religiosité du monde. Un monde qui se veut être sorti de l'abîme médiévale pour la lumière parfaite de la science. Lorsque nous ouvrons les grands livres de science de notre ère, notamment ceux qui promeuvent une vision un peu plus conservatrice de l'homme, l'on ne cesse de voir apparaître et réapparaître des concepts qui appellent à avoir un sentiment religieux vis-à-vis des textes biotechnologiques. *La technodivination, le technoprophétisme, l'homme-Dieu, technopuissance, technosolutionnisme, technoprophète, l'apocalypse, le divin, immortel tels* sont les concepts

³⁸¹Michael Ruse, « *Les fondements naturels de l'éthique* », éditions Odile Jacob, 1993, p. 59.

mobilisés pour qualifier la divinisation qui jonche la vision de la science technique. Dans cette recrudescence des idéologies divines, tous s'enchaînent comme si l'on se trouvait au milieu des œuvres qui portent sur le commentaire des textes sacrés dont les commentateurs font le possible pour rester coller à l'esprit des documents qu'ils ont à commenter.

Lorsque nous analysons quelques-uns de ces concepts, l'homme ne cesse de voir une volonté de hisser l'homme au rang de Dieu ou de faire de ce dernier le dieu. C'est pourquoi en se penchant sur ce projet de l'homme de se faire un *être divin, un homme-Dieu*, Yuval Noah Harari, nous montre que le projet qu'a l'homme de se faire Dieu, vient de sa quête incessante et permanente du *bonheur, du pouvoir* et de *l'immortalité* qui sont des attributs propres à l'absolu.

L'angoisse de *l'homo sapiens* vis-à-vis de la néantisation, le plonge dans la confusion entre sa posture de l'homme de science, c'est-à-dire de celui qui doit assurer la rupture qu'opère la science et la posture d'une personne en pleine panique et en pleine psychose par rapport à la mort. C'est la raison qui a animée l'homme depuis le XIX^e siècle de se fixer pour « *grand projet d'acquérir des pouvoirs divins de création et de destruction, et de hisser homo sapiens au rang d'homo deus. Ce projet prend corps ou mieux culmine après les succès enregistrés pour ce qui est du réagencement des corps et des esprits pour échapper à la vieillesse, à la mort et à la misère* »³⁸² Revenant aux étiquettes attribuées aux biotechnologies, cette volonté d'absolutisation de l'homme demeure et nous laisse dans une confusion non seulement entre l'homme et dieu, mais aussi entre science et ouverture. Il est question d'observer le dogmatisme déchant qui perdure dans l'idéologie technoscience. Dans sa démarche technoprophétique, l'idéologie technoscientifique se présente comme annonciatrice d'un monde *posthumanisme* à venir au point où l'on se pose la question sur le grand retour des idoles en science. On est passé de l'annonce de l'homme hybride à venir à celui de l'homme entièrement machine. L'on se demande si les laboratoires sont toujours les lieux de promotions de valeurs et des vertus scientifiques ou nous sommes désormais dans les sanctuaires pour adoration de l'Homme ? De l'autre côté avec la technosapiens, nous observons la même injonction et la même divination de l'homme. Cette divination semble contradictoire pour un auteur, comme Pius Ondoua partisan de la rationalité plurielle et ouverte. Ainsi, nous trouvons dans ces dires un culte et une grande messe accordée à l'endroit de l'homme. De *l'homme valeur* à *l'homme absolu de valeur*,

³⁸² Yuval Noah Harari, *Homo deus. Une brève Histoire de l'humanité*, p. 59.

tout porte à croire à une divination de l'homme. Ceci confère à l'homme une sacralité au point de se fixer comme un Dieu de valeur qui mérite adoration et valeur sans critique.

Nous sommes à l'ère des absolus où les théories dites humanistes se fondent en des théologies et des doctrines. Dans ce sens, l'humanisme prend une nouvelle orientation et devient plutôt une lutte pour le positionnement de l'homme comme *maitre-valeur*. Pour Pius Ondoua, il doit être considéré comme tel, afin que puisse réaliser son déploiement et son *être-au-monde*. Pour André Comte-Sponville il s'agit de la *sacralisation du corps, le corps humain, à l'image de celui du christ, s'est fait temple*, ici, on passe de *la morale à la religion*. Cette posture sera perpétuée par la bioéthique pour qui on ne corrige pas le produit de la nature et l'image de Dieu. Dans ce cas, nous constatons un passage vers ce que Comte-Sponville appelle « *Qui veut faire le Dieu fait le diable* », autrement dit, rester dans l'absolutisation de l'homme, dans la promotion de l'homme soit comme *absolu des valeurs* ou *homme-Dieu* et mettre l'homme dans une sorte de réalisation et surtout la création de tous les possibles, peut conduire à l'avènement d'un avenir invivable et incontrôlable. Si nous essayons d'imager un monde où tout le monde est super absolu tant sur le plan de la connaissance que sur le plan de la puissance, alors personne ne pourrait obéir à l'autre, les lois sensées encadrées la société par exemple seront en berne puisque la technologie a constitué les hommes non organiques dans un monde des hommes organiques. Dans un tel monde, nous sommes dans la guerre de *chacun contre chacun et de tous contre tous* de Hobbes, autrement dit, côté de la technosapience, on peut observer une même sacralité de trop au point de constituer un homme livré à lui-même et rejeté comme un diable banni.

Face à cette absolutisation, il est question de repenser l'homme contemporain et délivrer des abîmes absolutistes qui ne sont rien d'autre qu'un voilement du véritable être de l'homme. Repenser l'homme parce que nous avons compris avec André Comte-Sponville que ce n'est pas le sacré qui « *Qui commande. C'est la souffrance ; c'est la compassion ; c'est le respect de tout ce qui vit et meurt* »³⁸³ Repenser l'homme devrait également permettre à mettre fin aux idéologies de tout sorte. L'homme doit être capable à même de s'auto-questionner et s'autoévaluer, afin d'éviter de sombrer dans les idolâtries. Dans ce contexte, la philosophie est d'une importance cruciale. Elle contribuera à mener la science dans le souci de sa propre évolution. Si l'homme a des droits c'est dû au fait qu'il est exposé à la souffrance et à l'amour. Cela revient à dire que l'humanisme est une théorie plus ou moins dangereuse dans la mesure

³⁸³ *Ibid.*, p. 152.

on a installé une confusion entre le jugement et la compassion. Ne pas porter atteinte à la dignité de l'homme ne semble pas relever du respect, mais la compassion. Il s'agit à cet effet de comprendre qu'en faire un absolu revenait à condamner tout avortement, tout euthanasie, tout suicide, toute guerre, toute violence selon André Comte-Sponville. « *Soigner les victimes, très bien, mais cela ne suffira jamais à vaincre les assassins. Et comment les vaincre, quand la violence est déchainée, sinon par la force ? Il y a des situations où l'on a le droit de tuer, et même où c'est un devoir. On ne me fera jamais dire que la tentative d'assassinat contre Hitler, le bombardement du mur de l'atlantique (...) ont été des sacrilèges* »³⁸⁴ Nous devons ainsi repenser l'homme en évitant tout excès et tout débordement. L'homme à travers la philosophie ne doit plus souscrire aux thèses idéologiques, il doit par contre mener une analyse autocritique tant sur sa propre perception que sur ses théories humanistes.

II- LA PRESERVATION DU VECU DE L'HOMME

I.1. Au-delà du culte de l'homme : s'ouvrir ou périr ?

En faisant fi du culte de l'homme présent dans les discours technosapience et biotechnologies, nous voulons plaider pour ouverture au monde, afin de prendre ce qui nous semble utile et délaisser ce qui pourra nous porter préjudice. Si nous décidons plutôt de mener une philosophie d'enfermement, il y a risque de sombrer dans les idéologies qui n'obéissent ni à l'évolution de la science et ni aux normes philosophiques. On pourra ainsi voir ressurgir dans les discours scientifiques le culte de la peur, la réticence face aux offres nouvelles de la technomédecine, de la biopolitique voire de la bioéconomie. Si les avertis sont déjà à l'écoutes de cette nouvelle offre, qui s'impose comme une nécessité, alors seuls ceux-là pourront résister aux éventuels bio-impérialismes dans la mesure où l'humanité à double vitesse en cours dans l'histoire pourra opposer les naturalistes de corps et les biotechnologies de corps. Sans plus revenir sur la perturbation de la cohabitation et du vivre-ensemble que la nouvelle humanité pourra impulser, il est question pour l'homme de notre ère de sortir de son dogmatisme pour aller vers l'ouverture et surtout en évitant l'idolâtrie biotechnologique. Il s'agit comme le souligne Mboutngam « *D'une forme de macrosocial par laquelle les humains biotechnologiquement augmentés imposeront leur volonté aux humains naturels ; ceux n'ayant pas le pouvoir de résister* »³⁸⁵ Il faut noter que si le *technoimpérialisme* se présente essentiellement sous forme scientifique, il peut dans la mesure du possible se présenter sous

³⁸⁴ *Op. cit.*, p. 56

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 290.

forme une idéologie tout comme l'a été l'impérialisme traditionnel. Si dans la biopolitique l'idéologie qui prime serait la technologie à tout prix et à tous les prix, on pourrait dans l'avenir voir dans la technologie un moyen pour assurer l'alternance politique dans un Etat. Tout comme le rapport de force entre les pays du périphérique et ceux du nord n'a été favorable qu'à ceux de la puissance technoscientifique (Nord), de même les pays moins outillés dans la nouvelle humanité ne pourront pas faire face à la technopuissance. Dans le cas, l'esprit qui anime cette nouvelle donne est triple selon les terminologies de Ebénézer Njoh-Mouelle, pour lui, la nouvelle humanité est jonchée de trois secrets : l'économie-finance-technologie. Dans l'idéologie de la puissance, il s'agit d'une prise de contrôle de tous à travers l'idéologie capitaliste, autrement dit, il est question de la politique de mise en œuvre d'une doctrine fondée sur la gestion et le contrôle de ressource rentables. La finance est un appel aux renforcements et des investissements à mener pour rentabiliser son économie et la technologie se présente dans son cas comme le point final et le point de début. Le point final parce l'économie et finance peuvent viser sa mise en place et point de début parce qu'elle booste également l'économie. C'est la raison pour laquelle prenant le cas de l'Afrique Njoh-mouelle a pu affirmer que

*« Nous terminons en réaffirmant notre conviction au sujet de l'avenir de l'Afrique, qui ne consiste pas à se fermer les yeux sur les défis du présent pour chanter en permanence les louanges d'une puissance passée, désormais traitée par certains, comme un refuge par la politique de l'Autriche. Il n'y aurait pas de meilleure attitude que celle consistant à faire face, sans faux-fuyants, à ces défis des temps présents, en cherchant à s'emparer des clefs modernes de la triple puissance économique, financière et technologique qui passe par le savoir s'organiser, en vue de reconquérir une place respectable de preneur d'initiative dans les domaines clefs que sont la création des richesses, la recherche scientifique orientée vers l'innovation, dans une logique véritablement nkrumaïste de construction effective des Etats-Unis d'Afrique, seule force politique susceptible de faire échec à un nouvel apartheid global du continent »*³⁸⁶

Dans cette logique, il est à noter qu'il y a de fatalité dans le cadre de repenser le devenir, une vision méditativement bien pensée. Une vision qui ne verse pas dans l'extrémisme, dans l'idolâtrie de l'homme, il est question de penser le devenir à base de la nécessité, de ce qui s'impose comme incontournable.

³⁸⁶ Ibid., p. 83.

II.1. Libération des chercheurs de l'emprise de néolibéralistes

Les économistes sont au contrôle des scientifiques, ce qui nous laisse penser qu'ils sont à l'origine du débordement qu'on voit s'opérer au sein des biotechnologies. Cette prise en otage des technoscientifiques au laboratoire met en mal l'avancée libre de la science. Dans ce cas la science n'obéit plus à la production par nécessité, mais par imposition. Par contre, l'évolution de la technoscience obéit à une inter-influence entre la science et la technologie. Au moment où, l'on veut sortir de ce cadre et penser une évolution de la science en terme internaliste, c'est-à-dire par la prise en compte de l'impact sociétal, on pourra se retrouver dans une logique de la création des possibilités. Nous serons dans ce cas à l'ère de la possibilité qui peut engendrer l'ère de la nécessité non nécessaire. André Liboire confirme cela en déclarant : « *Celui-ci (néolibéralisme), après avoir pris en otage tour à tour les politiques, la société, les différences culturelles et l'environnement, est passé à l'assaut de l'essence génétique de l'espèce humaine, qui, avec la découverte du génie génétique à l'émergence de l'ingénierie numérique, est devenu ipso facto un enjeu économique de premier plan* »³⁸⁷ C'est la raison pour laquelle Pius Ondoua pense à une relecture de quatre causes d'Aristote qui pourront permettre à la science et aux hommes biotechnologiques de ne plus se laisser emporter par la recherche de gain au détriment de l'être fragile, aléatoire et complexe qu'est l'homme. Lorsque nous relisons les causes d'Aristote nous comprenons la nécessité qui encadre tout projet de l'homme.

En prenant par la cause première qui est celle *matérielle*, on va comprendre qu'elle vise à montrer de quoi est faite une chose ou le constituant principale de quelque chose. En appliquant cela dans la logique technoscientifique, on va observer à ce niveau que le chercheur pourra comparer le constituant de sa vision par rapport à l'application qu'il fait sur l'homme et le constituant lui permettant de mesurer la fragilité de l'homme ou non dans l'application. Dans la seconde cause, c'est-à-dire celle formelle, il est question du modèle par lequel la chose a été faite. Dans cette logique, le scientifique sera à même de comprendre le modèle humain et son projet scientifique. Il sera question de répondre à la question selon laquelle la nature humaine admet-elle le produit dont je m'en vais mettre à la disposition de cette dernière ? La troisième cause, celle *efficiente* ou agent, elle désigne selon l'auteur du changement de la chose, à cet effet, le biotechnologique n'aura pas une vision définitive de l'homme parce qu'il aura compris qu'il peut être à l'origine du changement positif ou négatif de l'homme. La dernière cause, encore appelée le maître des causes, donne le but ou la fonction d'une chose. Ici, en

³⁸⁷ André Liboire Tsala Mbani, *Gilbert Hottois et Ontologie humaine*, p. 206.

s'appropriant la logique de cette cause, le technoscientifique comprendra qu'il doit tendre vers le respect de l'homme et vers son encadrement pour qu'il puisse atteindre son but ou sa trajectoire. Cette cause permet aux scientifiques et aux technosapiens de comprendre et de définir la finalité de leur projet. Il n'est plus question de fabriquer pour son plaisir, mais fabriquer pour l'avancer de la science et pour palier au problème de l'homme. La libération des chercheurs va dévier les projets narcissiques qui parsèment le vécu de l'homme puisque

« Le libéralisme (production et consommation hyperbolique, sans limites) le progrès ininterrompu, par le biais d'un méliorisme scientifique absolu- la production du ciel sur terre et donc celle du bonheur absolu dans et par l'avoir, au détriment de l'être –l'homme-Dieu que le sujet humain est devenu, maître absolu de tout et du tout –ailleurs désormais ramené ici et maintenant, occultation faite de l'avenir désormais transcendé par un présent qui paradoxalement aspire à la permanence, -le cosmopolitisme suppose frontières nationales – le transhumanisme ou la révolution transhumaniste assurant la création d'un homme formaté selon les exigences productives d'une douteuse rationalité »³⁸⁸

Le technoscientifique non avertis qui se donne aux pratiques fantaisistes est certes sous la manipulation des économistes, mais la responsabilité incombe à tout le monde. Le chercheur au laboratoire doit être déterminé dans sa prise des décisions, car les décisions non préméditées peuvent coûter très cher à l'humanité. Il est inadmissible de se laisser emporter par les enjeux économistes au point de créer les virus dans le but d'éclore son économie dans la vente des vaccins. Dans ce contexte, nous pour le code de Nuremberg pour qui tout contrevenant dans la production technoscientifique n'est pas tolérable. La logique libératrice doit consister à *« Passer d'un paradigme médical traditionnel, celui de la thérapeutique, qui a pour la principale finalité de réparer, de soigner les maladies et les pathologies, à un modèle supérieur, celui de l'amélioration de l'humain, et c'est cela l'eugénisme. L'on pourrait d'ailleurs retracer l'histoire de l'eugénisme depuis l'antiquité jusqu'au nazisme hitlérien, et surtout au modèle supérieur actuel, c'est-à-dire celui de l'amélioration, celui de l'augmentation de l'être humain »³⁸⁹*

Laurent Alexandre dans ses analyses de la guerre des intelligences ne manque pas de décrire ce commerce des intelligences qui pourra entraîner des conflits. En effet, pour lui il y

³⁸⁸ Pius Ondoua, *Un monde différent ! Défis du présent, utopie créatrice de l'avenir*. Paris, L'harmattan. 2018, p. 51.

³⁸⁹ Luc Ferry, *La révolution transhumaniste*, pp. 41-42.

aura dans le futur deux types d'intelligences : intelligence artificielle issue de l'artefact biotechnologique et des prouesses de la technologie des convergences nanotechnologies, Biotechnologies, intelligence artificielle et sciences cognitives (NBIC) et l'intelligence traditionnelle. En somme, la problématique de la libération des chercheurs est celle qui amène les humanistes à s'y pencher pour pouvoir peut-être mettre un terme aux pratiques fantaisistes et faire des projets technoscientifique la véritable chance pour le devenir de l'homme. Il s'est agi dans ce chapitre de montrer le devenir de *l'homotechnocus*, autrement dit, il était question de repenser l'homme sans verser dans un parti pris idolâtrique qui pourra voiler l'être de l'homme et empêcher un véritable déploiement et une cohabitation harmonieuse.

CONCLUSION PARTIELLE

Au terme de cette dernière partie, nous avons mis le cap analytique sur la réévaluation de la pensée de Pius Ondoua. Il était question pour nous de revenir dans le premier chapitre de cette partie sur l'homme multidimensionnel de Pius Ondoua. Nous avons examiné ici, la plus-value du triadisme de l'homme en insistant sur le mérite de l'humanisation du vécu du sujet humain. Dans le chapitre deux de cette dernière partie, nous avons étudié l'entrecroisement entre l'ontologie et l'ontogénie dans la nouvelle saisie de l'homme et un réaménagement de son existentiel, pour un climat paisible pour l'être humain. Nous avons souligné dans ce cadre l'importance de la conception historiciste de l'homme chez l'auteur de *L'existence et valeurs*. Le troisième nous a promené dans le monde de la nouvelle humanité de *l'homme technicus*. Il s'agissait de faire de sortir de la perception divinatoire de l'homme pour une vision autocritique tant chez les partisans des biotechnologies que chez les technosapiens.

CONCLUSION GENERALE

Dans la conjecture qui anime le monde actuel, nous observons à travers la philosophie humaniste dont Pius Ondoua en est l'un des défenseurs, un véritable décryptage du réel tant dans sa confiscation technoscientifique que néolibéraliste. Dans un tel contexte, Pius Ondoua milite pour un parti pris pour l'homme. Il s'agit pour le philosophe humaniste de réaffirmer la valeur de l'homme. Il active dans ce cas son arme redoutable qu'est la philosophie dans le but de mener une réflexion sur réel dans l'ensemble. Il est question de *ressortir l'ontologie de l'être valeur* face une mondialisation dont le projet unique est de faire table rase de spécificité de chaque être. La philosophie dans une telle condition consiste à remettre en question *l'impératif déontique* technoscientifique de la création de tous les possibles. La transgression de la loterie naturaliste et de l'intangibilité de la nature humaine est l'idée principale que les biotechnologies comptent de mettre définitivement sur pied. Il faut souligner que la facilitation de la vie à l'homme ne pose aucun problème chez Pius Ondoua, autrement dit, la mise à la disposition de l'homme des outils dont il a besoin pour mener à bien sa vie est pour lui le stade où la science devrait se limiter. Par contre, les scientifiques n'ayant pour ambition que d'aboutir à l'avènement de *l'homme-Dieu* et d'un monde définitivement technicisé, Pius Ondoua se donne pour mission, au regard de cela, de redonner au sujet humain la place qui lui revient en tant qu'un être de valeur. Il est question de mettre l'homme comme unité de mesure de toute production scientifique et toute politique dont le but est la gestion sociétale. La biotechnologie certes, mais une biotechnologie pour l'homme et élaborée par l'homme. Une politique de la gestion sociétale certes, mais celle qui prend en compte la *valeur de l'homme*.

Au cours de notre recherche, nous avons opté procéder par une approche analytico-prospective. Une approche analytique parce qu'il était question de comprendre, à travers un décryptage du réel, les enjeux, la logique, les soubassements et l'esprit qui animent la mondialisation. Cette analyse nous a permis de saisir la vision et les constituants de la mondialisation tels que : le néolibéralisme, le capitalisme et les biotechnologies. Dans ces idéologies, l'analyse nous a fourni les éléments qu'illustrent une volonté de la globalisation venant de la part de toutes ses tendances. Il faut noter que cette analyse permet de saisir les menaces actuelles du vécu de l'homme et l'atteinte à l'ontologie de l'être valeur. L'approche prospective quant à elle a servi à envisager les projections pour le futur, afin d'assurer le devenir

de l'homme. Grâce à cette méthode, nous avons retracer le projet que Pius Ondoua a pour l'homme. Il était question d'émettre les projections pour le futur, afin d'avoir un devenir paisible. A travers cette méthode, nous avons montré comment Pius Ondoua envisage préserver le futur de l'homme et l'homme du futur. L'humanisme du futur doit penser un nouvel homme et une nouvelle existence.

C'est ainsi que nous avons organisé le travail en trois grandes parties et chacune d'elle contenant trois chapitres. La première partie de notre travail intitulée humanisme et perspective ontologique –métaphysique de l'humain chez Pius Ondoua Olinga : état de la question et archéologie, nous a promené dans l'univers de l'homme et sa perception de l'humanisme chez Pius Ondoua.

Dans le premier chapitre, nous avons montré et examiné la nature de l'homme et la perception de l'humanisme chez Pius Ondoua. D'emblée, nous avons éludé le contreverse qui se trouve dans la question de l'odyssée de l'homme, c'est-à-dire la contradiction qui gravite autour de l'origine de l'homme. Ensuite, on a examiné le statut triadique de l'homme chez Pius Ondoua. Enfin, la posture de l'homme comme absolu de valeur. Ajouter à cette perception, la vision de l'humanisme à la fois axiologique, volonté de puissance et l'hominisation de son cadre existentiel.

Dans le deuxième chapitre, nous avons orienté notre réflexion sur le sens de l'idéologie qui mettent en mal la nature de l'homme et son cadre existentiel. Le premier moment de ce chapitre portant sur la nature de l'idéologie, nous a permis de saisir en quoi est-ce que les idéologies constituent une menace pour l'homme. Le deuxième moment quant à lui nous situe dans le musèlement de l'homme par les idéologies technoscientifiques et le capitaliste en insistant sur l'ontologie de l'être sacrifié, sur la monopolisation de la rationalité et l'extinction de l'homme dans ses idéologies.

Dans le chapitre trois, nous avons examiné le devenir et la récréation de l'homme, l'urgence d'un nouvel humanisme. Nous avons examiné la mission de la philosophie dans un milieu où l'homme est essoufflé et noyé dans le négationnisme. La philosophie dans un ce contexte doit activer son arme critique, afin de plaider pour la rationalité de l'indétermination, pour réitérer la non absolutisation de la rationalité et l'hominisation du vécu de l'homme. Ici, nous avons également étudié le nouvel humanisme et montré la politique que projette Pius Ondoua dans son projet de devenir de l'homme. Dans cette politique, il initie le pan-humanisme, pour envisager l'union des hommes ; la symbionomie pour désigner une politique de la gestion de la vie personnelle et collective et le pacte d'avenir commun pour désigner la

faillibilité du pacte social. La première partie porte ainsi sur le parcours de l'homme, depuis son origine controversée, en passant par son vécu sociétal jusqu'à la projection des nouvelles politiques.

La deuxième partie intitulée : Les errements métaphysiques de l'humain chez Pius Ondoua et son culte de l'imperfectivité de l'homme. Il y a lieu de préciser que pour Pius Ondoua l'homme est un être sacré qui mérite qu'on préserve cette sacralité ontologique, autrement dit, l'homme est un absolu de valeur et en tant que tel, il doit être préservé contre les implications biotechnologique qui ne contribuent pas à la facilitation du déploiement libre de ce dernier. Par contre cette perception est considérée par les biotechnologiques comme étant une sorte de retour aux humanités classique et aux conceptions substantialiste de l'humain.

Le quatrième chapitre nous a promené dans conception du sacré sous son appréhension ontogénétique. Cette perception a consisté à montrer un retour à la chose même qui est le corps de l'homme. Ce corps est considéré comme le point de départ pour comprendre l'homme à partir de la biologie, des neurobiologies ou encore de la microbiologie. Nous avons montré comment la naturalité ne tient plus face à l'avènement des biotechnologies. C'est la raison pour laquelle nous avons souligné la volatisation de l'ontologie face à l'ontogénèse, c'est-à-dire, nous sommes revenus sur l'être historial et existentielle de l'homme. Si pour Pius Ondoua la dignité se trouve dans son statut moral, pour les technoscientifiques, la dignité de l'homme est dans sa capacité à user de son corps selon son vouloir. Cela a donné naissance à un nouvel humanisme. Cet humanisme est à la fois réparateur, augmentateur et prospective pour la post-humanité. Nous tenons dans ce cas de faire une précision de deux types de « *nouvel humanisme* » : Le nouvel humanisme Ondouaïste porte sur son devenir de l'homme et le second nouvel humanisme est celui biotechnologique.

Le chapitre cinq est un dévoilement de la nécessité de faire recours aux biotechnologies. Elles constituent, nous l'avons souligné, une libération pour l'homme, c'est-à-dire qu'elles assurent la mise en marche du nouvel homme à travers la fin des fatalités, de loterie génétique et de l'heuristique de la peur développée par Pius Ondoua. Le bannissement d'une nature humaine absolue et intangible. Cette remise en question a permis la redéfinition du sens de l'existence, il s'est agi pour nous de sortir de la logique de Pius Ondoua selon laquelle notre existence a une réalité rattachée à l'éthique, à la liberté et à la conscience qui sont considérées par les biotechnologies comme des caractéristiques abstraites. La nouvelle humanité dont promeuvent les techno-progressistes est celle qui ne sombre plus dans le gouffre de l'ontologie,

du spiritualisme et de la métaphysique. La nouvelle humanité se penche vers la sortie du conservatisme et le fait pour l'homme d'assumer les défis de son temps et de son milieu.

Le chapitre six de cette deuxième partie questionne la politique de Pius Ondoua sur le devenir du vécu de l'homme. La *biopolitique* batte en brèche les théories de la symbionomie, du pan-humanisme, car de telles théories ne pourront pas tenir dans un monde en quête perpétuelle de la puissance. Ce monde demande à chacun de s'outiller des forces biotechnologiques, dans le but d'éviter son arrimage. Ces théories soutenues par Pius Ondoua, ne peuvent résister face à la puissance de la nouvelle humanité.

La troisième partie : Pour une reconsidération de l'ontologie de l'être valeur et une réouverture vers le nouvel humanisme. Il était question pour nous de revenir sur la pertinence de la vision de Pius Ondoua de l'homme et de la plus-value de son appréhension de l'humanisme. Nous avons montré comment outre les critiques biotechnologiques, la vision de Pius Ondoua tient encore la route, elle n'est pas dépassée. La perception de l'homme en tant que *liberté-raison-historiciste* ne saurait être sans conséquence positive, elle permet de redonner à l'homme statut de l'être valeur.

Le chapitre sept de notre travail a mis le cap sur la réappropriation de la perception de l'humain et l'humanisme. La réflexion portait ici sur l'humanisme multidimensionnel. On revient ici sur la liberté de l'homme comme le sol de jaillissement de la conception de l'homme ou encore la rationalisation du cadre existentiel pour la survie, contre la rationalité de l'enfermement, c'est-à-dire pour une ouverture de la rationalité et l'urgence de la philosophie et de l'éthique. Le discours éthique demeure pertinent parce qu'elle permet de rationaliser la logique technologique. Dans ce deuxième moment nous évoquions l'humanisation à l'échelle de l'homme-Valeur. On examinait le mérite de l'heuristique de la peur et l'homme comme unité de mesure.

Chapitre huit, nous avons analysé ici, l'hypothèse d'un éclectisme entre l'ontogénèse entre l'ontogénie. Il s'est soldé par le fait une analyse du naturel et le rectifié dans la saisie de l'être. On montrait comment le naturel se confond au rectifié et le rectifié au naturel quand nous partons d'une analyse de la biologie ou de ce qui constitue le biologique en l'homme. Le monisme et monisme articulé nous a permis de voir comment nous ne pouvons pas nous détacher de l'environnement dans lequel le sujet se trouve insérer dans le processus de sa connaissance tant de son intérieur que de son extérieur. Nous avons tablé par la suite sur la méthode de repenser l'homme dans son cadre existentiel, ainsi que dans son rapport avec

l'autre. Ainsi, l'on a pu examiner l'éthique de l'être et l'éthique de l'environnement. Il était question de penser à un nouvel fondement éthique.

Le neuvième chapitre nous a permis de comprendre, à l'issue des analyses, l'avenir de *l'homo technicus*. Le nouveau monde dans lequel l'on devrait désormais se trouver se doit d'être pensé et repensé. Ce monde étant sous le joug des biotechnologies appelle à un nouveau défi. Défi de vivre-ensemble, défi de cohabitation. Penser la recevabilité des enjeux actuels, nous a appelé à examiner la réforme de l'entendement, l'éducation de la masse sur l'esprit qui encadre le nouveau monde et ne pas du tout sacrifier la liberté des individus qui est considérée comme base arrière de leur humanité et nous avons par la suite invité les économistes à libérer les chercheurs qu'ils ont en otage dans leur de la plus-value. Cette libération devra leur permettre de s'ouvrir désormais à ce qui se présente comme étant une nécessité et le considérer comme étant une phase de l'histoire.

BIOBLIOGRAPHIE

I- QUELQUES OUVRAGES ET ARTICLES DE PIUS ONDOUA

I.1. Quelques ouvrages

ONDOUA, PIUS,

Existence et Valeurs, Tome I, Urgence de la Philosophie, Paris, L'harmattan, 2009.

Existence et Valeurs, Tome II, L'irrationnelle rationalité, Paris, L'harmattan, 2009.

Existence et Valeurs, Tome III, Paris, L'harmattan, 2009.

Un Développement « Humain » Reflexion Ethiques et Politiques, tome IV, Paris, L'Harmattan, 2009.

Développement technoscientifique, Défis actuels et perspective, Paris, L'harmattan, 2010.

Libération et Développement Chez Nkrumah et Chez Senghor, Paris, L'harmattan, 2010

La raison Unique du « Village planétaire » Mythes et réalités de la mondialisation, Paris, L'harmattan, 2010.

Le « Vivre-ensemble » harmonieux, Ethique communicationnelle et « reliance » Paris, L'harmattan, 2020.

La trajectoire Vers l'homme-Dieu, Quelle Ontologie de l'homme au post-homme ? Paris, L'harmattan, 2020.

L'avenir du technocosme, De l'expansion à l'extinction ?, Paris, L'harmattan, 2020.

La résilience de la religion, Ambivalence du religieux et défis du vivre-ensemble, Paris, L'harmattan, 2022.

I.2. Quelques articles de Ondoua Pius

Ondoua, Pius,

« *La rationalité communicationnelle et ses apports au projet du vivre-ensemble* » in *Le « vivre-ensemble » harmonieux*, sous la direction de Pius Ondoua, Paris, L'harmattan, 26 novembre 2018. pp

Technoscience et humanisme. Plaidoyer pour une épistémopolitique ». Annales de la faculté des lettres et sciences humaines. Vol. VI. N1, Janvier 1989

« *Augmentation* » de *l'homme et anéantissement de l'humain* » ? *l'« ontologie » du posthomme en question* » in *La trajectoire vers l'homme-Dieu*, sous la direction de Pius Ondoua, Paris L'harmattan, 2020.

I.3. Article sur Ondoua Pius

Abanda Enyegue,

« *Culture scientifique et « Création de l'Avenir » Pius Ondoua et le problème du développement* », Université de Yaoundé I, 2023, pp. 1-17.

II- OUVRAGES GENERAUX

- | | |
|-----------------------------------|---|
| Alexandre Laurent : | <i>La guerre des Intelligences</i> , Ed. JC Lattès Paris, octobre 2017. |
| Ayissi, Lucien, | <i>Philosopher aujourd'hui, c'est philosopher autrement</i> , Paris, L'harmattan, 2021. |
| Tsala Mbani André Liboire, | <i>Gilbert Hottois et Ontologie humaine, Réflexions sur l'écartement d'un bioéthicien entre humanisme et anti-humanisme</i> , Paris, L'harmattan, 2020. |
| Arendt Hannah, | <i>Condition de l'homme moderne</i> , Traduit de l'anglais par Georges Fradier. Paris, Calman-Lévy. Coll-Agora. 2007. |
| Aristote, | <i>Ethique à Nicomaque</i> . Trad. Tricot, Paris, Vrin, 1994. 11197b 25). |

- Béranger Jérôme,** « *L'éthique d'Hippocrate au chevet de la médecine contemporaine* », Université Aix-Marseille, gestions hospitaliers, n°532, Janvier 2014.
- Blanchard Makanga,** « *Technosciences et enjeux environnementaux* » in Essais, Revue interdisciplinaires d'humanités n°13, 2018.
- Céline Lafontaine** *La société postmortelle*, Éditions du Seuil, septembre 2008.
- Descartes René,** *Principes de la philosophie*, traduction de l'abbé Picot, introduction et notes de Guy Durandin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1950.
- Dominique Bourg,** « *Pourra-t-on éviter la catastrophe écologique ?* » In. *Le monde Hors-série. L'histoire de l'homme*. Edition 2017.
- Edgar Morin,** *La méthode Tome III, La connaissance de la connaissance*, Paris, seuil, Avril 2014.
- Ellul Jacques,** *Le système technicien*, Calmann, Paris, 1977.
- Emmanuel Kant,** *Fondements de la métaphysique de mœurs*. Editions victor Delbos. Delagrave, 1993.
- Féraud Jean-Christophe,** « *Eric Sadin : L'anarcho-libéralisme n'est plus tolérable* », in Liberation, 2016.
- Foucault Michel,** *La Volonté de savoir, Droit de mort et de pouvoir sur la vie*
- Ferry Luc,**
- L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996.
- La sagesse des modernes, Dix questions pour notre*, Robert Laffont, Paris, 1998
- Qu'est-ce que l'homme ?* Editions Odile Jacob, 2000.
- Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, Paris, Plon, 2006.
- Vaincre les peurs, la philosophie comme amour de la sagesse*, odile Jacob, octobre 2006.
- La révolution transhumaniste, comment la technique et l'urbanisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris, Plon, 2016.
- Frank Damour,** *La tentation transhumaniste*, Paris, Salvator, 2015.
- Fukuyama Francis,**

La fin de l'histoire et dernier homme. Paris Flammarion , 1992.

La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique, traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, Éditions La table ronde, Paris, Gallimard, 2002.

« *Le monde ouvert et démocratique est sous pression* ». 14 juin 2018.

Gilbert Paul,

La patience d'être. Métaphysique, culture et Vérité, Bruxelles, 1996.

Habermas Jürgen,

Théorie de l'agir communicationnel. Tome I. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Paris, Fayard, 1981.

Après l'Etat-nation : une nouvelle constellation politique. Paris, Fayard, 19 Janvier 2000.

Harri John s,

Enhancing evolution : the ethical case for making better people, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2007.

Hottois Gilbert,

Le transhumanisme est-il un humanisme ?, L'academie en poche, Décembre 2014.

Isabelle Queval,

« *Corps humain* », in Gilbert Hottois, Jean-Noël Missa, Laurence Perbal (sld), *L'Humain et ses préfixes. Une encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme*, Paris, J. Vrin, collection « Pour demain », 2008.

Janicaud Dominique,

La puissance du rationnel, Paris, Gallimard, 1985.

Jean-Jacques,

La recherche, Hors-série. N°17. Mars-Avril 2016.

Jean-Marie Benoist,

La tyrannie du logos. Paris. Editions de Minuit. 1975.

Joël de Rosnay et Fabrice Papillon,

Et l'homme créa la vie : la folle aventure des architectes et des bricoleurs du vivant, France, Editions Les liens qui libèrent, 2018

. Joël de Rosnay,

L'homme symbiotique. Regard sur le troisième millénaire, Paris, Gallimard, 2000.

- La symphonie du vivant. Comment l'épigénétique va changer votre vie*, France, Editions Les liens qui libèrent, 2018.
- Jonas, Hans,**
- Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad, J. Greish, Paris, Cerf, 1991.
- Pour une éthique du futur ?* Trad. S. Cornille et P. Ivenel, Paris, Payot et Rivages, 1998.
- Jorion Paul,**
- Défense et illustration du genre humain*, Paris, Fayard, 2018.
- Kahn Axel,**
- Dominique Rousset, La Médecine du XXI^e siècle. Des gènes et des hommes*, Paris, Bayard Editions, 1996.
- Kahn Axel,**
- Et l'homme dans tout ça ? Plaidoyer pour un humanisme moderne*. Nil Editions. 2000.
- Kant Emmanuel,**
- Projet de paix perpétuelle*, Traduction par Jean Gibelin, Paris, vrin, 1975
- Qu'est-ce que les lumières ?*, Paris, Flammarion de 1991.
- Klein Etienne,**
- Pour la science. Et si le Big-Bang n'avait pas existé ?* Hors-série. N°97
- Ladrière Jean,**
- Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*. Paris, Aubier/Unesco, 1997.
- Lafontaine Céline**
- La société postmortelle*, Éditions du Seuil, septembre 2008.
- Lombard Jean,**
- Bernard Vandewall, Philosophie de l'hôpital, L'harmattan*, 2007.
- Marzano Michela,**
- La Philosophie du corps*, Paris, P.U.F., collection « Que sais-je ? », 2007.
- Moore Ruth ,**
- Les fibres de la vie*, Tome II, Etat actuel de la biologie, Nouveaux Horizons, 1970.
- More Max,**
- « Lettre à mère Nature : amend Alexandre Technoprog, Pourquoi le transhumanisme ? 2018.
- Mouchili Njimom, Issoufou Soulé,**

- Penser la philosophie à l'ère des technosciences*, Paris, L'harmattan, 2012.
- De la signification du monde et du devenir de l'existence*, Paris, Lharmatta
- Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui ?* Paris, L'harmattan, 2016.
- Njoh-mouelle, Ebénézer,**
- Quelle éthique pour le transhumanisme ?*, Paris, L'harmattan, 2018.
- Transhumanisme marchands de science et avenir de l'homme*, Paris, L'harmattan, 2018.
- Harari , Yuval Noah,**
- Homo deus. Une brève histoire de l'avenir*, Paris, Albin Michel, 2015.
- Homo Sapiens. Une brève histoire de l'humanité* Paris, Albin Michel, 2015
- Offroy de La Mettrie Julien ,** *L'Homme-Machine*, Paris, Denoël/Gonthier, 1981.
- Paolo Adorno Francesco,** *Le Désir d'une vie illimitée*, Editions Kimé, 2012.
- Platon,** *La République*, Trad. Robert Bacon, Garnier-Frères, Paris, 1996.
- Renaut Alain,** « *Les conditions d'un universalisme ouvert à la diversité* », 2010.
- Ruse Michael,** « *Les fondements naturels de l'éthique* », éditions Odile Jacob, 1993.
- Ruth Moore,** *Les fibres de la vie*, Nouveaux Horizons, 1970.
- Sartre Jean-Paul,** *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970.
- Towa Marcien,** *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, 1971, p. 66.
- Tsala Mbani, André Liboire,**
- Les Défis de la Bioéthique à l'ère éconofasciste*, L'harmattan, Paris, 2009.
- Gilbert Hottois,** *Et l'ontologie Humaine : Réflexions sur l'écartèlement d'un bio-éthicien entre humanisme et ant-humanisme*, Paris, L'harmattan, 2020.

Vincent Billard, *Eloge de ma fille bionique*, Presse de l'université Laval, 2017.

Wade Philipe et Didier Falcand, *Collection Mutations*. N 176. Fevrier

III- ARTICLES, REVUES ET USUELS

III.1. Articles

Fonkou Hugues Stanislas, « *Le remodelage biotechnique du corps et la question de l'identité humaine* » in *la connaissance de l'homme*, sous la direction de Issoufou soulé mouchili, Paris, L'Harmattan, 2023, pp. 68-86.

Houssenatou Nzie, « *Du mécanisme biologique de la pensée : une analyse de la pensée de Jean-Pierre Changeux* » in « *la connaissance de l'homme* », sous la direction de Issoufou soulé mouchili, Paris, L'Harmattan, 2023, pp. 19-45.

Kouotou Mohamed, « *La sante de l'homme aujourd'hui : une dynamique constructive* » in *la connaissance de l'homme*, sous la direction de Issoufou soulé mouchili, Paris, L'Harmattan, 2023, pp. 52-68.

Lydie Christiane Azab à boto, « *Le pacte d'avenir commun* » Une vision nouvelle du vivre-ensemble » in *La trajectoire vers l'homme-Dieu*, sous la direction de Pius Ondoua, Paris, L'harmattan, 2020, pp. 135-170.

Mboutngam Ismaila,
« *Ethical principles under the Challenge of Enhancing Medicine* », *International Journal of Biomedical Engineering and Clinical Sciences*, Vol. 7, No. 1, 2021.

MENYOMO Enest, « *La liberté esthétique du corps. Jusqu'où les mutations sexuelles ?* » *Revue africaine de philosophie et de sciences sociales*, NAZARI, Numéro 017 – Décembre 2023, pp. 39-52.

Mouchili Njimom Issoufou Soulé, « *De l'ontologie à l'ontogénie ou passage à une perception objective du corps* » in « *la connaissance de l'homme* », sous la direction de Issoufou soulé mouchili, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 3-19.

« *L'ouverture interdisciplinaire ou l'opportunité d'une réelle connaissance de l'homme* », in *Santé plurielle en Afrique* (SLD), Benjamin Alexandre Nkoum, L'Harmattan, Paris, 2019, pp. 20-36.

« *La nature humaine : donnée naturelle ou construction culturelle* » ? in *Culture, Art, Science et Politique, Interrogations et débats sur la modernité Philosophique*, Paris, L'harmattan, 2023, pp. 2-17.

Picq Pascal ,

« *L'humain à l'aube de l'humanité* » in *Qu'est-ce que l'humain ?*, en collaboration avec Jean-Didier Vincent, Michel Serres, Ed. Le Pommier, pp. 1-18.

Uhl Magali, Dominic Dubois,

« *Réécrire le corps : l'art biotech ou l'expression d'une genèse technique de l'hominisation* », in *Cahiers de recherche sociologique*, (50), 2011, pp. 4-20.

Véronneau André,

« *Dérives du libéralisme économique, fondement de la libre entreprise et nécessité étatique* », in *L'Action nationale*. Mai-juin 2010, pp. 1-16.

III.2. Revues

Pour la science. Hors-série n97. Novembre-Décembre 2017. Et si le Big-Bang n'avait pas existé ? Repenser l'instant Zero.

Science et Vie. Hors-serie. N271. Juin 2015.

Sciences Humaines, Juin 2017.

Sciences Humaines Spécial. N300. Février 2018.

Synergie Monde. N4. 2008.

III.3. Thèses consultées

Boutngam Ismaila,

« *Les enjeux éthiques de la quête d'amortalité de l'homme : Une évolution prospective de la médecine méliorative* » thèse de doctorat, sous la direction de Lucien Ayissi, université de Yaoundé 1, juillet 2022.

NZIÉ LAMÈRE Houssénatou,

« *Jean-Pierre Changeux sur la question du fondement Ontogénétique de la nature du sujet Pensant* » Thèse de Doctorat/Ph. D, Université de Yaoundé I, FALSH, 2023.

AZAB à BOTO, Christiane.

Crise de la sécurité de l'Etat contemporain. De la souveraineté du « Léviathan » au pacte d'avenir commun ». Thèse de Doctorat/Ph. D. Université de Yaoundé I. 2019.

MINKADA, Martine Madeleine. *L'éthique jonassienne de la responsabilité. Enjeux et défis.* Thèse de Doctorat/Ph. D. Université de Yaoundé 1. 2011.

MOUCHILI NJMOM, Issoufou Soulé,« *Science et humanisme : une réflexion philosophique sur les fondements du développement* », Thèse de Doctorat en philosophie dirigée par Godfrey Banyuy TANGWA, Université de Yaoundé 1, 2009.

III.4. Usuels

ALLEGRE, Claude, *Dictionnaire amoureux de la science*, Paris, Plon /Fayard, 2005.

Lalande André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* Paris. PUF. 1968.

LECOURT, Dominique, *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, PUF, 1999.

RUSS, Jacqueline, *Dictionnaire de Philosophie. Les concepts, les philosophes*, 1850 citations, Paris, Bordas, 1991.

THUAN, Trinh Xuan, *Dictionnaire amoureux du ciel et des étoiles*, Librairie Arthème, Fayard, 2009.

IV- WEBOGRAPHIE

CHANGEUX, Jean-Pierre « Tour d’horizon neurosciences. Pour une neuroscience de la personne humaine », http://www.le_cerveau.mcgill.ca/flash/index_i.html.

CHANGEUX, Jean-Pierre « La révolution des Neurosciences », entretien avec **FRANCE, Label** (n°38-2000), <http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/article-imprim.php3?id-article=37399>.

CHANGEUX, Jean-Pierre et **KANDEL, Eric**, « Le fonctionnement du cerveau, Comment fonctionne notre cerveau ? », <http://www.next-mvies.com/%7Ebruno/etudes /cerveau.html>.

Site de la Alcor Life Extension Foundation, Vidéo : Cryonics is an extension of critical care medicine, <http://www.alcor.org>, « it doesn’t mean all the cells in the body have died, it doesn’t mean that the person has really gone away. It simply means they’ve stopped functioning to a point at which today’s doctors and medicine, today’s techniques and technologies can’t do much for them. ». Dernière consultation le 19/04/2017. Inédit.

TABLE DE MATIERE

SOMMAIRE	i
REMERCIEMENTS.....	iv
RESUME	v
ABSTRACT	vi
INTRODUCTION GENERALE.....	1
PREMIERE PARTIE : HUMANISME ET PERSPECTIVES ONTOLOGIQUE ET METAPHYSIQUE DE L'HUMAIN CHEZ PIUS ONDOUA OLINGA : ETAT DE LA QUESTION ET ARCHEOLOGIE	11
INTRODUCTION PARTIELLE	12
CHAPITRE I : LA NATURE HUMAINE ET LA THEORIE HUMANISTE CHEZ PIUS ONDOUA	13
I. ESSENCE ET SENS DE L'HOMME CHEZ PIUS ONDOUA.....	13
I.1 De l'odyssée de l'homme : controverse	13
I.2. Le triadisme ontologique de l'homme	17
I.3. De l'homme comme absolu de valeur.....	21
II. L'APPREHENSION DE L'HUMANISME CHEZ PIUS ONDOUA.....	23
II-1 Humanisme comme réalité ontologico-axiologique de l'homme.....	23
II-2 L'humanisme comme volonté de Puissance.....	25
II.3. L'humanisme, une hominisation du cadre existentiel de l'homme.....	28
CHAPITRE II : CRISE HUMANISTE ET IDEOLOGIES NEGATIONISTES DE L'HOMME ET LEURS CRITIQUES	33
I. SENS DE L'IDEOLOGIE ET ANATHEME DE L'IDEOLOGIE LEBERO- ECONOMIQUE	33
I.1. Le précipice analytique de l'idéologie	33
I.2. Industrie capitaliste : entre l'avoir et l'humanicide	35
I.3. Le libéralisme dans le sillage de la cessation inhumaine de l'histoire	38
II. LE MUSELEMENT DE L'HOMME DE PAR L'IDEOLOGIE TECHNOSCIENTIFIQUE	41
II.1. Ontologie de l'être sacrifié.....	41
II.2. Emprise sur l'homme et monopolisation de la rationalité.....	43
II.3. Technocosme et extinction de l'homme et avenir incertain.....	47
CHAPITRE III : DEVENIR ET RECREATION DE L'HOMME, L'URGENCE D'UN NOUVEL HUMANISME	49
I- LA MISSION PHILOSOPHIQUE FACE AUX THESES NEGATIONISTES	49
I.1. Le crédo de la philosophie chez Pius Ondoua	49
I.2. L'indétermination de la rationalité	53
I.3. Hominisation du vécu de l'homme dans un contexte de sauve qui peut.....	55

II. LA SOCIETE ET LE NOUVEL HUMANISME : POUR UNE CREATION DE L'AVENIR	58
II.1. La convergence pan-humaniste.....	58
II.2. La symbionomie « utopie créatrice » de l'avenir.....	61
II.3. <i>Le pacte d'avenir commun</i> nouvel don pour le présent en vue du futur	65
CONCLUSION PARTIELLE.....	69
DEUXIEME PARTIE : LES ERREMENTS METAPHYSIQUES DE L'HUMAIN CHEZ PIUS ONDOUA ET LE CULTE DE L'IMPERFECTIBILITE DE L'HOMME	70
INTRODUCTION PARTIELLE	71
CHAPITRE IV : DE L'HUMANISME SACRE A L'HUMANISME REFORMATEUR	72
I. DE L'APPREHENSION ONTOGENETIQUE DE L'ESSENCE ET DE LA NATURE HUMAINE	72
I.1. Les traces du vivant : perspective biologique.....	72
I.2. De l'ontologie à l'ontogénie	74
I.3. De l'éthique de la sacralité à l'éthique de la qualité de la vie humaine.....	78
II. L'HYPER-HUMANISME OU LE NOUVEL HUMANISME.....	81
II.1. L'humanisme dans la logique réparatrice	81
II.2. L'homme hybride ou humanisme de la transformation	84
II.3. Du post-humanisme ou nouvelle humanité	88
CHAPITRE V : LES BIOTECHNOLOGIES, UNE CHANCE POUR L'HUMANITE ?	91
I- LE FAUX PROBLEME DE LA TECHNIQUE CHEZ PIUS ONDOUA	91
I.1. Le conservatisme méthodologique : rationalité instrumentale ?	91
I.2. La reconfiguration du cosmos de par la technoscience	93
I.3. La <i>techno-politique</i> un véritable problème humaniste ou une chance pour l'humanité ?	96
II. LA REDEFINITION DU SENS DE L'EXISTENCE PAR LA PHILOSOPHIE DANS LES BIOTECHNOLOGIES	100
II.1. La philosophie dans sa nouvelle sagesse pour l'existence	100
II.2. Assumer les défis du milieu et du temps.....	104
II.3. L'autocritique des biotechnologies : De la génétique à l'épigénétique	109
I. NOUVELLE HUMANITE DANS UN NOUVEAU MONDE	112
I.1. De l'hominisation à l'arrimage des politiques aux offres biotechnologiques	112
I.2. Du pan-humanisme à la démocratisation des biotechnologies.....	114
I.3. De la symbionomie à la singularité de l'homme hybride	118
II-DU DEPASSEMENTS DE L'ETHIQUE INNEISTE	121
II.2. La dignité humaine : l'illusion du sacré	121
II.1. Humanisme bioéthique ou adoration de l'homme	124

CONCLUSION PARTIELLE.....	129
TROISIEME PARTIE : POUR UNE RECONSIDERATION DE L'ONTOLOGIE DE L'HOMME VALEUR ET UNE REOUVERTURE A L'HUMANISME DU DEVENIR	130
INTRODUCTION PARTIELLE	131
CHAPITRE VII : POUR UNE REAPPROPRIATION DE LA PERCEPTION DE L'HOMME CHEZ PIUS ONDOUA.....	132
I.1. De la liberté et raison comme sol de jaillissement de la nature humaine.....	132
I.2. L'homme comme unité de mesure de tout projet technoscientifique.....	135
I.3. « L'heuristique de la peur » : La peur ou éthique de la prudence ?	137
II. HUMANISATION A L'ECHELLE DE L'HOMME VALEUR.....	140
II.1. Pour une rationalisation du cadre existentiel de l'homme	140
II.2. Contre la rationalisation de l'enfermement, pour une rationalité ouverte	143
II.3. Pour une réaffirmation de la philosophie ou de l'éthique humaniste.....	147
CHAPITRE VIII : ONTOGENESE ET ONTOLOGIE DE L'ÊTRE VALEUR POUR UNE SAISIE DE LA NATURE ET DU STATUT HUMAIN.....	150
I. UN ECLECTISME COMPLEXIFIÉ DE LA SAISIE HUMAINE ET SON VECU.....	150
I.1. Le naturel et le rectifié pour une humanité plurielle	150
I.2. Monisme et monisme articulé dans la connaissance néuro-sociologique de l'humain .	152
II- REPENSER LE DEVENIR DE LA COHESION HUMANISTE	155
II.1. Repenser le nouvel être-au-monde.....	155
II.2. Repenser la justice dans le nouveau monde	158
CHAPITRE IX : DEVENIR DE L'HOMO-TECHNICUS FACE A LA MONDIALISATION	162
I. LA REVISION DE LA PERCEPTION DE L'HUMAIN	162
I.1. La réforme de l'entendement.....	162
I.2. Repenser l'humain : fin des idolâtries.....	165
II- LA PRESERVATION DU VECU DE L'HOMME	168
I.1. Au-delà du culte de l'homme : s'ouvrir ou périr ?	168
II.1. Libération des chercheurs de l'emprise de néolibéralistes	170
CONCLUSION PARTIELLE.....	172
CONCLUSION GENERALE.....	173
BIOBLIOGRAPHIE	179