

Université de Montréal

L'anthropologie théologique évangélique à la rencontre de la rationalité
technoscientifique

Par

Wilner Cayo

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en théologie et sciences des religions

Décembre, 2012

© Wilner Cayo, 2012

RÉSUMÉ

Cette thèse analyse les incidences des avancées d'une rationalité technoscientifique sur les définitions classiques de l'humain. Elle discerne, dans sa présentation de ce phénomène, le lien entre la technoscience, la cybernétique et le posthumanisme qui en découle. Elle souligne les mutations et projets de remodellement de l'humain qui traversent cette rationalité technoscientifique et son paradigme informationnel cybernéticien.

Cette rationalité technoscientifique, polémique aux ontologies dites conservatrices, soutenant une vision amorale de la RDTS (Recherche & Développement technoscientifique), accouche d'un posthumanisme – en rapport difficile avec le corps – qui bouscule les définitions classiques de l'humain judéo-chrétien, dont l'anthropologie théologique évangélique.

Traitant, dans une première grande section de trois chapitres, de la rationalité technoscientifique et de ses visions de l'humain, la thèse permet la mise en exergue des enjeux principaux se dégageant des nouveaux questionnements des anthropologies classiques soumises aux pressions de la RDTS. Dans la deuxième partie, encore de trois chapitres, qui porte sur l'anthropologie évangélique, la thèse situe les Évangéliques historiquement et doctrinalement, pour mieux relever les éléments identitaires du mouvement et les grandes déterminations théologiques à l'intérieur desquels se déploie cette anthropologie. La présentation de cette dernière se décline à partir des différentes compréhensions du motif anthropologique évangélique par excellence, l'*imago Dei* et le concept de l'unicité de l'humain dont les fondements semblent de plus en plus fragiles à la lumière des conclusions des recherches en paléontologie et en cognition animale.

Si plusieurs défis importants sont posés à l'anthropologie évangélique, la thèse, se limitant à une critique évangélique de la rationalité technoscientifique et des réponses évangéliques à cette dernière, analyse une question essentielle pour la pensée évangélique, celle de l'humain *homo*

faber et l'anthropotechnie, versus le remodellement de l'humain autour des interrogations posthumanistes sur le corps et la question du salut.

Cette thèse apporte une contribution 1) sur le plan de la synthèse qu'elle présente de l'anthropologie évangélique, 2) de la compréhension de l'identité évangélique, sa singularité et sa diversité, et 3) des manières dont une théologie évangélique peut entrer en dialogue avec la raison technoscientifique. Elle lève le voile sur l'utilisation tous azimuts du concept de l'*imago Dei* et de son insuffisance, à lui seul, pour apprécier les véritables enjeux du débat avec la rationalité technoscientifique. Elle insinue que ce motif doit être analysé en conjonction avec la christologie dans l'approfondissement du Logos incarné, pour en mieux apprécier l'étendue. Ce n'est que dans ce lien qu'ont pu être trouvés des éléments capables d'articuler ce qui est en germe dans l'*imago Dei* et suggérer une définition de l'humain capable de prendre en considération les défis d'une rationalité technoscientifique et de son posthumanisme.

MOTS CLÉS : Technoscience, Cybernétique, Posthumanisme, Transhumanisme, Anthropotechnie, Anthropologie, Évangélique, Imago Dei, Christ-Logos, Corps.

ABSTRACT

This thesis analyzes the impact of proposals by a technoscientific rationality (or RDTS) on the classical definitions of what is human. It discerns in its presentation of the phenomenon the link between technoscience, cybernetics and post-humanism which has developed from them. Then there are the mutations and projects to remodel humans which arise with RDTS and its cybernetic informational paradigm.

Technoscience, with its polemics against any ontology considered conservative, supports an amoral vision of RDTS and produces a posthumanism with its difficult relation to the human body. It also disrupts classical Judaeo-Christian definitions of what is human, among which we find evangelical theological anthropology.

This thesis is divided into two sections of three chapters each. The first section examines RDTS and its vision of what is human. The principal issues which recent questioning of classical anthropology has produced, arising from the pressure of RDTS developments, are examined. Then the second section of three chapters will present evangelical anthropology, beginning with the historical and doctrinal context of evangelicalism. The elements of evangelical identity are explained along with the primary theological concepts which surround this anthropology. A variety of evangelical positions will be presented, related to the imago Dei and the concept of unicity of the human. While this concept is crucial for evangelicals, it is highly contested by recent research in paleontology and animal cognition.

After examining the important new challenges facing evangelical anthropology, this thesis will concentrate on existing evangelical critiques of RDTS and posthumanism and

refining them. Then an essential question for evangelicals will be examined: the homo faber and anthropotechnie versus the remodelling of the human involved in posthumanist questioning of the body and of salvation.

Three contributions emerge from this thesis: 1) a synthesis of evangelical anthropology, 2) an understanding of evangelical identity in its distinctiveness and in its diversity and 3) an identification of necessary factors for evangelical theology to employ in a dialogue with RDTS. The difficulty of using the *imago Dei* in all direction is demonstrated along with a denial that this concept alone can address all the serious issues RDTS raises. Rather this motif needs to be combined with Christology and particularly the incarnation of the Logos to widen the treatment of the subject. It is only with that link that necessary elements contained in the *imago Dei* can be articulated and a definition for the human can be made which can address the challenges of RDTS and its posthumanism.

Keywords: Technoscience, Cybernetics, Posthumanism, Transhumanism, Anthropotechnie, Anthropology, Evangelicalism, Imago Dei, Christ-Logos, Body.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	ii
ABSTRACT	iv
TABLE DES MATIÈRES	viii
LES REMERCIEMENTS	vi
INTRODUCTION.....	1
PARTIE I : RATIONALITÉ TECHNOLOGIQUE ET VISIONS DE L’HUMAIN	17
Introduction	17
1. La technologie	19
1.1. Définition du terme technologie	21
1.1. Sujet de la technologie et possibilité d’un nouvel humanisme	26
1.2. Technologie et langage	29
1.3. Caractéristiques de la technologie	31
1.4. Le corps dans la technologie.....	39
1.5. Technologie et rapport nature/artifice.....	46
2. La cybernétique	49
2.1. Cybernétique et origine du terme	50
2.2. Éléments importants du concept.....	54
2.2.1. La rétroaction et la capacité d’apprentissage.....	54
2.2.2. La notion de comportement.....	60
2.2.3. L’entropie et la théorie de l’information	62
2.3. Nature de l’humain selon Wiener, le père de la cybernétique	67
2.4. La cybernétique aujourd’hui.....	70
2.5. Cybernétique : les enjeux	74
2.5.1. Promotion du sujet sans intérieur	77
2.5.2. Nivellement des pans d’existence, ébranlement des fondements de l’éthique ..	79
2.5.3. Imposition d’un imbroglio épistémologique symbolique.....	81
3. Le posthumanisme.....	85
3.1. Déconstruction des Lumières : la dissolution du corps	86
3.2. Transhumanisme et cyborg : hybridité et perfectibilité du corps	97
3.3. Posthumain et robot sapiens : l’affranchissement du corps.....	105
Conclusion.....	115
PARTIE II : L’ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE ÉVANGÉLIQUE	121
Introduction	121

1. Qui sont les évangéliques?	126
1.1. Définition propositionnelle?	126
1.2. Origines du terme et sens véhiculés	129
1.2.1. Le moment de l'Évangile	130
1.2.2. Le moment chrétien	131
1.2.3. Le moment protestant	132
1.2.4. Le moment puritain	136
1.2.5. Le moment piétiste	139
1.2.6. Le moment fondamentaliste	143
1.2.7. Les moments « évangélique et néo-évangélique »	145
1.3. Les Évangéliques, approche doctrinale	147
2. Synthèse d'une anthropologie théologique évangélique	151
2.1. Les textes bibliques	154
2.2. Les trois grandes compréhensions de l'image	159
2.2.1. La compréhension substantialiste et ontologique de l'image	159
2.2.2. La compréhension relationnelle de l'image ou l' <i>analogia relationis</i>	179
2.2.3. La compréhension vocationnelle et fonctionnelle de l'humain	195
Conclusion	209
3. Analyse évangélique de la rationalité technoscientifique	218
3.1. L'humain <i>homo faber</i> et l'anthropotechnie	219
3.1.1. Le mandat limitatif	219
3.1.2. Le mandat extensif	230
3.2. Le Logos incarné	245
3.2.1. Le Logos incarné et la création	245
3.2.2. Le Logos incarné, le corps et la finitude	258
3.2.3. L'eschatologie et la transcendance du corps	268
Conclusion	282
CONCLUSION GÉNÉRALE	288
BIBLIOGRAPHIE	294

LES REMERCIEMENTS

Une aventure doctorale complétée n'est jamais une œuvre en solo. Elle requiert l'accompagnement, l'encouragement et le soutien de gens remarquables qui, par leur extraordinaire générosité, nous aident à franchir la ligne d'arrivée.

Mes sincères remerciements à tous mes professeurs, encadreurs et lecteurs, de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal, de la (FTE) Faculté de Théologie Évangélique affiliée à l'Université Acadia, et de l'ETEM, IBVIE.

Ma reconnaissance envers ma directrice, Mme Denise Couture et ma co-directrice, Mme Béatrice Godard, restera profonde. Je demeure positivement marqué par leur rigueur intellectuelle. Merci pour votre admirable patience! Comment ne pas souligner le bel apport de Béatrice Godard; la généreuse ouverture de Denise Couture dont l'éthique consciencieuse et minutieuse de travail transparaît dans ses critiques et suggestions judicieuses! Vous m'aviez permis d'acquérir plus que des outils intellectuels. En vous côtoyant, j'ai appris à devenir une meilleure personne.

Un grand merci à mon église locale pour le soutien remarquable de ses leaders, tout particulièrement mon collègue dans le ministère, le pasteur Jean-Robert Pierre et le professeur Richard Lougheed pour leur indéfectible appui et leur amabilité à me lire et à me corriger.

Un grand merci à ma famille, ma sœur, mon frère, mon père, et surtout à ma mère qui n'a jamais cessé de m'encourager. Toute ma gratitude à ma tendre femme! Son support inconditionnel et plus qu'efficace m'a aidé à persévérer et à aller jusqu'au bout.

À mes trois garçons qui ont vécu avec un papa aux études, merci pour votre belle compréhension quand nous ne pouvions pas jouer autant de fois que nous le souhaiterions.

Au Dieu trois fois saint : Le Père Créateur, Le Fils Rédempteur et L'Esprit Consolateur, tout ce que j'ai et tout ce que je suis.

Soli Deo Gloria!

INTRODUCTION

Nous vivons dans un monde pluraliste traversé par des ensembles hétéroclites de courants de pensées. Nous sommes pénétrés par des idées contradictoires et hypercomplexes qui tissent la toile de réflexions d'une société occidentale où une rationalité technoscientifique domine, une rationalité qui influence profondément les compréhensions de l'humain. Comment faire de la théologie dans un tel contexte? La foi interpellée et interpellante ne doit-elle pas s'ouvrir aux questionnements et défis de son temps en recevant les interrogations qui lui paraissent difficiles mais non moins fertiles pour sa croissance dans un effort d'articulation des enjeux de sa société?

La thèse pose une question pertinente pour moi, l'auteur, la communauté théologique et la société. Cette question, celle d'une rationalité technoscientifique, s'inscrit dans l'examen des réflexions qui interrogent les représentations humaines judéo-chrétiennes qui ont nourri de grands concepts occidentaux relativement au rapport à soi, au divin, et aux autres. Cette rationalité technoscientifique soulèverait des remises en question profondes en nous plaçant devant des défis inédits qui nous forcent à revisiter nos fondements relativement à nos définitions classiques de l'humain.

L'anthropologie évangélique, une pièce maîtresse du corpus théologique d'un segment important de la grande mosaïque chrétienne, est questionnée et elle questionne à ce carrefour de rencontre avec la rationalité technoscientifique. Elle soutient une définition de l'humain que l'on peut interroger quant à sa pertinence pour les défis contemporains. Nous voulons non seulement circonscrire cette anthropologie évangélique

mais aussi vérifier la diversification de ses expressions et prémisses au sujet de ses articulations de l'humain : comment ces articulations peuvent-elles rendre compte de manière intelligible de cette dite anthropologie face aux nouveaux enjeux technoscientifiques et apporter une contribution positive dans le débat citoyen pour l'Évangélique premièrement et au-delà du cercle naturel d'influence d'une théologie évangélique, secondement?

La rationalité technoscientifique présentée dans ce travail, en lien avec la cybernétique, sa matrice, et le posthumanisme qui en découle, nous obligent à nous confronter à de profondes questions éthiques et théologiques. Aujourd'hui plus que jamais, l'anthropologie est dans le collimateur : qu'est-ce que l'humain? Différentes traditions éthiques et religieuses prennent position. Toutes les disciplines se sentent sollicitées. « [N]othing less than the future of the human race is at stake »¹. Différentes interrogations font et refont surface : « les questions de l'identité, de l'altérité, [...] »², la filiation, les valeurs symboliques associées au corps, etc.

Notre travail s'inscrit dans une approche pluridisciplinaire, étant donné les différents registres mis en cause : biotechnologie, anthropologie, philosophie, théologie, bioéthique, etc. Elle prête attention à des problématiques autour des avancées technoscientifiques et saisit, pour aujourd'hui, une interrogation qui lui paraît radicale et

si « énorme » que, devant elle, la pensée hésite, la jurisprudence bafouille, les tribunaux s'égarent : où placer la vraie limite de l'humain, c'est-à-dire

¹ Ronald COLE-TURNER, *Human Cloning: Religious Responses*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997, p. xiii.

² Louise VANDELAC, « Clonage ou la traversée du miroir », dans Isabelle LASVERGNAS (dir.), *Le vivant et la rationalité instrumentale*, Montréal, Liber, Cahiers de recherche sociologique, 2003, p. 146.

comment définir l'humanité dans [l'humain]? Qu'est-ce qui distingue, après tout, [l'humain] de la nature? À quoi pourrait-on arrimer la singularité de l'espèce humaine, quand tout vient aujourd'hui la dissoudre « scientifiquement » dans l'incommensurable diversité biogénétique du vivant?³

C'est la refonte même de l'humain comme il a été compris jusqu'alors qui se profile derrière la rationalité technoscientifique, la cybernétique et le posthumanisme analysés dans cette thèse. Face à cette remise en question de la conception classique de l'humain, la tradition protestante évangélique voudrait elle-même interroger et s'interroger, et s'il y a lieu, reformuler son anthropologie quant à sa capacité de prendre en compte, d'entrer en dialogue et d'analyser une rationalité technoscientifique.

Les interrogations sur la rationalité technoscientifique qui émanent des biotechnologies et spécialement du posthumanisme nous paraissent essentielles. Elles marquent la révolution génétique actuelle et le développement des sciences cognitives. Ces dernières « remettent d'ores et déjà en question l'idée même que nous nous faisons de l'humanité. Ce qui se brouille chaque jour un peu plus, ce sont des frontières conceptuelles, considérées jusque-là comme claires et nettes »⁴.

On ne prend pas suffisamment conscience des enjeux de la technoscience. Même si elle rend de précieux services à l'humanité rendant possible,

des interventions médicales de pointe, la confection de matériaux d'une résistance ou d'une flexibilité jamais atteinte [...], [déplaçant] les limites du pouvoir humain [...], la technoscience draine avec elle une manière de voir le monde et de s'y rapporter, de vivre et de s'organiser en société,

³ Jean-Claude GUILLEBAUD, *Le Principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001, p. 15-16.

⁴ Jean-Claude GUILLEBAUD, *L'homme est-il en voie de disparition?*, Montréal, Fides, 2004, p. 10. L'auteur n'est pas un Évangélique mais son observation se révèle pertinente pour des Évangéliques.

dont la caractéristique principale est l'efficacité. Elle pose le monde comme un vaste champ d'intervention et fragmente la vie et la nature en une myriade de « choses » disparates, malléables et manipulables à souhait »⁵.

Au carrefour de la rationalité technoscientifique, les définitions de l'humain ont mal. Nous constatons que pour « l'essentiel, les questions posées par la technoscience, dans leur nouveauté même n'ont pas été véritablement pensées »⁶ ;

Les catégories mentales qu'elles [les questions posées par la technoscience] mettent en cause, les ébranlements symboliques qu'elles annoncent, les brouillages épistémologiques qu'elles induisent, tout cela représente un défi théorique sans précédent dans toute l'histoire de l'humanité⁷.

Sont interpellés les différents courants de pensée dont l'anthropologie théologique, classée parmi des discours dits inhibiteurs par des auteurs comme Gilbert Hottois et Michel Onfray qui font le vœu de « privilégier l'artifice contre la nature, la liberté humaine contre la théologie »⁸ au nom d'une rationalité technoscientifique qui s'affranchit « d'une finalité de vérité », pour favoriser « la capacité du faire » forçant de façon inédite un questionnement de base sur l'humain et sur le vivant. Quel statut symbolique pour l'humain? « Quel nouveau visage et quelle voix tisseront la figure humaine à venir?[...] Les manipulations largement engagées sur le vivant biologique, plantes, animaux et matière vivante humaine, posent en des termes nouveaux la question

⁵ Jean-Claude RAVET, « Technoscience, la boîte de Pandore », *Relations*, Dossier : Technoscience, la boîte de Pandore, no 734, août 2009, <http://cjf.qc.ca/fr/relations/enkiosque.php?idp=53>.

⁶ Jean-Claude GUILEBAUD, *Le Principe d'humanité*, op. cit., p. 29-30. L'observation est très vraie pour ce qui concerne une théologie évangélique francophone.

⁷ *Ibid.*

⁸ Michel ONFRAY, *Féeries anatomiques : Généalogie du corps faustien*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2003.

de la nature et de la vie de l'humain »⁹ dans un contexte où le corps biologique est « évacué de la condition humaine », au nom du

fantasme du cyborg qui se nourrit d'un rapport soutenu avec l'univers numérique d'Internet, de plus en plus omniprésent dans la vie quotidienne. Celui-ci, en effet, s'il n'est pas investi d'une pensée critique, peut induire un déracinement inquiétant par rapport au monde et à soi-même¹⁰.

Sociologues, philosophes et anthropologues ne négligent pas de pointer les enjeux d'ordre anthropologique traversant la rationalité technoscientifique; ils soulignent un engouffrement dans un « mouvement de désymbolisation [...] au mépris de nous-mêmes, un risque culturel et anthropologique »¹¹.

La rationalité technoscientifique provoque un changement de paradigme qui est accompagné d'« un changement ontologique fondé sur une modification du rapport entre corps et pensée »¹². Les points de repère qui existaient jadis n'existent plus. Les concepts du mâle, de la femelle, de l'acte sexuel, de la procréation, de l'hétérosexualité et de la famille sont remis en question et connaissent des dissociations énormes, signature de notre modernité technologique, affirme Onfray¹³. Des efforts de redéfinition de l'identité, de l'individu, des réalités et des rapports à la réalité s'imposent. Les questions de base refont surface avec une nouvelle acuité : « que puis-je savoir? Que dois-je faire? Que m'est-il permis d'espérer? A quoi la Logique ajoute : qu'est-ce que [l'humain?] »¹⁴

⁹ Isabelle LASVERGNAS, « Les transformations du vivant : malaise dans le corps et dans la pensée », dans Isabelle LASVERGNAS (dir.), *Le vivant et la rationalité instrumentale*, Montréal, Liber, Cahiers de recherche sociologique, 2003, p. 8.

¹⁰ David Le BRETON, « Le transhumanisme ou le monde sans corps », *Relations*, Dossier : Technoscience, la boîte de Pandore, no 734, août 2009, <http://cjf.qc.ca/fr/relations/enkiosque.php?idp=53>, 20 avril 2012.

¹¹ Isabelle LASVERGNAS, « L'autre-corps du clonage, entre le Je et le Il », *op. cit.*, p. 152.

¹² *Ibid.*, p. 168.

¹³ Michel ONFRAY, *op. cit.*, p. 197.

¹⁴ *Ibid.*

Des auteurs, comme Céline Lafontaine, considèrent important de questionner le paradigme insoupçonné qui sous-tend les positions anthropologiques de bon nombre de protagonistes de la technoscience, de la cybernétique et de son paradigme dans leur rejet de l'héritage humaniste et l'émergence du posthumain.

Le nouveau paradigme de l'ère de la cybernétique sous la férule de la rationalité technoscientifique croit avoir des assises scientifiques relativement à une nouvelle façon d'appréhender l'être humain et son individualité¹⁵. Une brèche est ouverte au cœur même du principe d'humanité¹⁶ via l'effritement de la singularité historiquement reconnue du sujet¹⁷.

L'ère de la cybernétique est celle du posthumain. Dans ce nouvel imaginaire où le rapport est difficile au corps, prend place subtilement une négation de l'altérité première, constitutive du symbolique, une abolition quasi systématique des différences : celle des sexes, celle du vivant avec le non-vivant, plaçant l'ordinateur en filiation directe avec l'humain¹⁸ qui, lui-même, se retrouve sous la tutelle hétéronome de la complexité au nom du progrès inéluctable de la technoscience via l'expérimentation scientifique.

L'auteur de cette thèse prend conscience d'une responsabilité réelle face à cet humain qu'une rationalité technoscientifique voudrait toujours soumettre à

¹⁵ Céline LAFONTAINE, *L'empire cybernétique : Des machines à penser à la pensée machine : essai*, Paris, Seuil, 2004, p. 17-18.

¹⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹⁷ *Ibid.*, p. 222.

¹⁸ *Ibid.*, p. 213.

l'expérimentation scientifique. Mais il y a des réalités qui obéissent à une autre rationalité.

Le monde humain n'est pas un laboratoire. La subjectivité, l'alliance, les relations symboliques ne sont pas des objets scientifiques. En matière d'humanité, posséder, c'est détruire. L'altérité se construit dans cet espace laissé vide par la pulsion de l'emprise, qu'il appartient [...] à tout discours collectif [...] d'aménager et de défendre¹⁹.

« Les identifications humaines sont fragiles, et si l'altérité est construite, c'est qu'elle peut être défaite »²⁰. Un discours théologique évangélique, pourrait-il contribuer à renforcer les identifications humaines : subjectivité, alliance, relations symboliques, etc. tout en prenant en considération le progrès scientifique, élément important pour la technoscience?

Dans cette thèse, nous cherchons à cerner des visions de l'humain qui se dessinent derrière une rationalité technoscientifique et à les éprouver dans un contexte de discussion anthropologique sur les biotechnologies, principalement le posthumanisme. Notre intérêt se porte sur les incidences anthropologiques de ces visions relativement à la mutation perpétrée quant aux conceptions occidentales et judéo-chrétiennes de l'humain et de l'univers, et surtout aux défis posés à une anthropologie théologique évangélique qui tient encore aux prémisses qui ont nourri ces dites représentations.

Selon l'historien Richard Loughheed,

on remarque que si, autrefois, les grandes Églises (presbytérienne et unie, notamment) ont dominé les milieux d'études et de l'histoire (Duclos,

¹⁹ Monette VACQUIN, « Réflexion sur la notion de “risque anthropologique” », dans Isabelle LASVERGNAS (dir.), *Le vivant et la rationalité instrumentale*, op. cit., p. 194.

²⁰ *Ibid.*, p. 194.

Fines, etc.) [quant au franco-protestantisme], ce sont maintenant les seules Églises évangéliques qui financent des programmes de théologie en français, lesquels accueillent des centaines d'étudiants²¹.

L'histoire des protestants anglophones du reste du Canada est très bien documentée. Ces dernières années, on constate une expansion du champ des études sur les franco-protestants, un petit groupe doublement minoritaire « face à la majorité québécoise catholique et face à la majorité anglophone au sein des diverses dénominations protestantes »²². Un recensement des écrits sur les franco-protestants révèle qu' « on trouve plus de mémoires de maîtrise que de thèses doctorales, de même qu'on recense plus d'articles que de monographies »²³. De plus, avant les années 1970, les écrits embrassaient surtout des perspectives confessionnelles avec des accents plus polémiques et hagiographiques. Mais pour ce qui concerne les Évangéliques francophones, une expression à l'intérieur du corps protestant, les textes académiques qui en rendent compte sont rarissimes. Les « albums populaires de Fines (1972, 1988) constituent de bons points de départ pour retracer les origines des groupements actuels. Enfin, le Répertoire chrétien (annuel) donne les meilleures listes des assemblées, pasteurs et organismes avec une catégorisation par groupe ethnique et par ville ou quartier »²⁴, mais un texte académique qui traiterait du segment évangélique québécois quant à ses particularités et ses identités est encore à venir.

²¹ Richard LOUGHEED, « Les traditions protestantes », dans Jean-Marc LAROUCHE et Guy MÉNARD, *L'étude de la religion au Québec : Bilan et perspectives*, Québec, Les Presses de l'Université de Laval, 2001, http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livre14_div9.htm.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

Le mouvement académique évangélique québécois francophone est très jeune avec plus d'une dizaine de diplômés avec un Ph. D. en théologie ou en sciences des religions émanant des universités du Québec. Ces théologiens se sont surtout intéressés aux domaines de l'histoire, de l'éducation chrétienne, de la théologie pratique, de la théologie réformée et des études bibliques²⁵. Leurs écrits, pour la plupart, n'ont pas abordé la théologie fondamentale évangélique ni n'ont été produits à partir d'elle. Aucun de ces auteurs n'a traité la question de l'anthropologie théologique évangélique, – quant à ses caractéristiques particulières –, élément pourtant important de la théologie évangélique.

S'il n'y a pas de thèses académiques issues du milieu évangélique québécois sur l'anthropologie, il existe toutefois, une anthropologie théologique évangélique à circonscrire autour des concepts clés de *l'Imago Dei* et du corps que nous nous proposons d'analyser en lien avec des interrogations touchant la rationalité technoscientifique et principalement le posthumain, un de ses produits.

Les nouvelles questions biotechnologiques et technoscientifiques qui imposent une redéfinition de l'humain provoquant des bouleversements en sciences sociales, font figure de parents pauvres en anthropologie théologique évangélique. Quand elles sont discutées, elles le sont généralement par des éthiciens ou bioéthiciens dont les champs d'expertise premiers ne sont pas la théologie. Sur ce terrain, le travail de réflexion en est à sa genèse.

²⁵ *Ibid.*

Du côté des Européens francophones, on trouve quelques écrits et articles sur le sujet, mais il n'existe pas un corpus de réflexion élaboré. Chez les Évangéliques anglophones du Canada, de l'Europe, et surtout américains, la précarité est moindre; mais une réflexion systématique sur les différentes compréhensions de *l'Imago Dei* en lien avec les défis d'une conception de l'humain qui traverserait une rationalité technoscientifique quant aux prémisses anthropologiques évangéliques est encore manquante. Cette thèse comblerait ce vide ou initierait sérieusement la réflexion dans cette direction.

L'importance de la²⁶ théologie évangélique est grandissante pour la grande famille des églises chrétiennes²⁷. L'une des composantes essentielles de cette théologie est son anthropologie. Cette dernière est largement déterminée par les déclarations de la Réforme protestante dans ses versions luthérienne, calviniste et piétiste. Cette thèse s'intéresse, dans ses efforts de s'inscrire dans les débats citoyens, à l'analyse et l'évaluation d'une anthropologie évangélique quant à sa capacité d'articuler une compréhension de l'humain en rapport avec une rationalité technoscientifique.

Une revue de la littérature révèle l'existence d'une documentation très peu élaborée sur les rapports d'une anthropologie théologique évangélique aux discours

²⁶ Malgré la diversité d'expressions de cette théologie, un noyau de convictions doctrinales attribuables aux différentes confessions de foi dites évangéliques est discernable ; ce qui justifie l'usage de l'article défini. (Voir la section « Qui sont les évangéliques? »).

²⁷ Selon Sébastien Fath, spécialiste des religions au CNRS, « on peut estimer à un demi-milliard le nombre d'Évangéliques à travers le monde » (« La tentation évangélique », Article publié le 03 Juin 2007, par Stéphanie Le Bars, *LE MONDE*, http://www.lemonde.fr/cgi-bin/ACHATS/acheter.cgi?offre=ARCHIVES&type_item=ART_ARCH_30J&objet_id=991813&clef=ARC-TRK-G_01). La théologie évangélique sera présentée dans cette thèse dans sa version dite « traditionnelle » quant à ses prémisses qui sont partagées par les grandes dénominations évangéliques baptistes, pentecôtistes, réformées etc.

technoscientifiques et posthumanistes²⁸. « Theological explorations of human enhancement through technology or the subject of transhumanism are just beginning to appear »²⁹. Face à cette précarité, la thèse fera une contribution particulière à la réflexion et à l'avancement du savoir.

Pour circonscrire et analyser l'anthropologie théologique évangélique quant à son articulation des défis du posthumanisme³⁰, nous travaillerons à partir des auteurs évangéliques les plus représentatifs qui constituent les meilleures références du milieu tant du point de vue académique que de leur adhésion aux systèmes de croyance évangélique. Seront aussi intégrées les idées d'auteurs non évangéliques jugées recevables pour des prémisses anthropologiques théologiques évangéliques ou qui forceraient une remise en question légitime de ces dernières. À partir de là, seront proposés des éléments constitutifs d'une anthropologie théologique évangélique pour une articulation et une analyse critique d'une rationalité technoscientifique.

Pointant une vision de l'humain qui se dessine derrière la rationalité technoscientifique et les enjeux qui en émanent dans une tourmente autour de « deux solitudes » : une rationalité qui relève du concept biblique de la transcendance et une autre qui, refusant cette dernière, s'inscrit dans une logique informationnelle et cybernétique du vivant, nous convoquons l'anthropologie évangélique – selon son

²⁸ Chris D. PUTNAM, « The Doctrine of Man: A Critique of Christian Transhumanism », *International Society of Christian Apologetics*, Raleigh, ISCA 6^e conférence annuelle, 28 avril 2011 : www.logosapologia.org.

²⁹ Ronald COLE-TURNER, « Introduction: The Transhumanist Challenge », dans Ronald COLE-TURNER (dir.), *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Washington, DC, Georgetown University Press, 2011, p. 2.

³⁰ Un produit de la rationalité technoscientifique.

expression majoritaire – au dialogue avec cette rationalité pour laquelle l'argument scripturaire n'a pas de valeur.

Cette anthropologie évangélique est à constituer autour de *l'Imago Dei* et d'une autre interrogation cardinale pour l'Évangélique, celle du corps. Le résultat de cette réflexion anthropologique théologique se révélera un autre apport de la thèse au protestantisme évangélique, dans cet effort de questionnement des différentes compréhensions de *l'Imago Dei* et de l'unicité de l'humain, en lien avec les nouveaux défis d'une rationalité technoscientifique, de la cybernétique et du posthumanisme.

L'Imago Dei et la question du corps seront mis en rapport avec les visions anthropologiques posthumanistes. C'est à partir de leur compréhension de *l'Imago Dei* que des théologiens et penseurs évangéliques prennent position quant à une rationalité technoscientifique et son posthumanisme avec des conclusions qui reflètent la diversité du milieu protestant évangélique³¹.

Les discussions évangéliques sur le sujet permettront de mettre de l'avant plusieurs arguments théologiques relevant d'une anthropologie qui intègre une définition de l'humain, son mandat comme *homo faber*, et la dignité qui en découle. Ce sont particulièrement ces trois grands éléments qui forment la base de la réflexion évangélique dans les discussions d'ordre biotechnologique et technoscientifique. Autour de la

³¹ « Religion Offers Guidance on Human Cloning », tiré du chapitre 3 du texte *Cloning Human Beings: Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission*, by the National Bioethics Advisory Commission, Juin 1997, cité dans William DUDLEY (dir.), *The Ethics of Human Cloning*, San Diego, Green Haven Press, 2001, p. 54.

définition de l'humain, conjuguée au concept de l'*homo faber*, l'Évangélique se pose des questions relativement à la préservation de la nature humaine versus l'anthropotechnie. En d'autres termes, quelle serait la relation d'une anthropologie évangélique avec le progrès technique et technologique au nom de la perfectibilité du corps versus la dignité de l'humain, un humain en même temps sujet et objet de progrès au carrefour d'une rationalité technoscientifique qui fait la promotion de sa mutation vers le posthumain?

Soupçonnant que la raison technoscientifique reflète « un changement de paradigme en cours [...] une mutation de la culture [...] un risque d'une sortie de l'espèce humaine, telle que nous la connaissons, [transportant] un imaginaire très particulier », nous nous demandons, en lien avec la définition et la dignité de l'humain, quelle serait l'anthropologie évangélique à constituer au carrefour d'une rationalité technoscientifique et du posthumain?

Si nous cherchons à rendre compte d'une vision anthropologique évangélique pertinente dans un monde technologique, la question du posthumain, comme lieu de vérification, est particulièrement intéressante, étant l'une des formes les plus claires de cristallisation des rêves technoscientifiques et des bouleversements profonds de toutes les conceptions de l'humain connues jusqu'alors.

À partir d'une analyse critique de la rationalité technoscientifique autour du posthumain, on cherchera à 1) cerner ce que serait une anthropologie évangélique pour aujourd'hui dans ce contexte de mutation de la figure humaine, 2) situer cette

anthropologie face aux discours de rationalité technoscientifique qui prônent la perfectibilité du corps et/ou son dépassement dans le posthumanisme autour de nouvelles représentations du corps et du mal-être face à la finitude, et 3) proposer une anthropologie évangélique qui présenterait des réponses aux défis et détresses de cette rationalité technoscientifique dans une articulation des promesses et nouveaux enjeux mis de l'avant.

Répondant aux défis de la technoscience, nous avançons l'hypothèse que l'anthropologie théologique évangélique, chercherait à articuler les enjeux de la raison technoscientifique à partir de son concept de *l'Imago Dei*; au nom de sa compréhension de la dignité de la personne humaine fondée sur *l'Imago Dei*, elle rejetterait le posthumain comme idéal de l'humain tout en recevant comme personne à part entière l'être humain dont le corps serait « glorifié » par la technoscience.

Notre hypothèse se présente comme l'anticipation d'une relation d'un phénomène (le posthumain) et des concepts capables d'en rendre compte, i.e. ceux de la définition et de la dignité de l'humain dans l'anthropologie évangélique.

Notre méthode est hypothético-déductive. Cette méthode construit des concepts systémiques, des hypothèses déduites et un modèle théorique au sens propre du terme. Nous définirons les termes en vue d'élaboration de concepts et analyserons les différentes relations qui existent entre eux à partir de l'idée centrale de la définition de l'humain via les concepts d'identité, de subjectivité, de dignité, de corps, de relations symboliques et

d'altérité. Notre approche est et restera évangélique dans la mesure où elle ne s'écarte pas de l'herméneutique évangélique qui souscrit à l'autorité de l'Écriture selon qu'elle est professée dans les traditions protestantes réformées.

Nous comprenons la théologie systématique – cadre de déploiement de cette thèse – comme une activité intellectuelle d'analyse et de synthèses de vérités religieuses ou spirituelles; elle est aussi un effort de construction ou de constitution de ces dernières. Le principe de connaissance pour la théologie systématique, en ce qui concerne le théologien évangélique, est la foi. « Or la foi est la raison déterminée par la révélation »³². D'où ce réflexe de l'Évangélique de recourir aux Écritures pour la validation de ses hypothèses.

La thèse se divise en deux grandes sections de trois chapitres chacune. La première traitera de la rationalité technoscientifique et de ses visions de l'humain; elle permettra la mise en exergue des différents questionnements d'une rationalité technoscientifique aux définitions classiques de l'humain. Nous observerons comment cette rationalité technoscientifique est nourrie par une matrice cybernétique qui enfanterait un posthumanisme à partir duquel sont analysés les enjeux pour les définitions classiques de l'humain judéo-chrétien dont une anthropologie évangélique serait une des expressions.

La deuxième section de la thèse qui porte sur l'anthropologie évangélique, commence premièrement par situer les Évangéliques, historiquement et doctrinalement pour mieux mettre en exergue les éléments identitaires du mouvement et les grandes

³² http://www.premiumorange.com/theologie.protestante/gerardsiegwalt/thema/13_Methodologie.pdf

déterminations théologiques à l'intérieur desquelles se déploie l'anthropologie évangélique dans sa diversité. La présentation de cette dernière se fera via les différentes compréhensions du motif anthropologique évangélique par excellence, *l'Imago Dei* et le concept important – pour l'Évangélique – de l'unicité de l'humain qui en découle et dont les fondements semblent de plus en plus fragiles à la lumière des conclusions des recherches en paléontologie et en cognition animale.

L'anthropologie évangélique prend note de plusieurs questions importantes que lui pose une rationalité technoscientifique. Étant donné les limites de la thèse, nous nous bornerons, quant à la critique évangélique de la rationalité technoscientifique et des réponses évangéliques à cette dernière, à une question essentielle pour la pensée évangélique, celle de l'humain *homo faber* et l'anthropotechnie versus le remodellement de l'humain autour des interrogations posthumanistes sur le corps et la question du salut.

Cette thèse apporte une contribution 1) sur le plan de la synthèse qu'elle présente de l'anthropologie évangélique, 2) de la compréhension de l'identité évangélique, sa singularité et sa diversité, et 3) des manières dont une théologie évangélique peut entrer en dialogue avec la raison technoscientifique.

PARTIE I : RATIONALITÉ TECHNOLOGIQUE ET VISIONS DE L'HUMAIN

Introduction

La technique constituerait un phénomène dominant de l'Occident. Gilbert Hottois, dans l'avant-propos de son livre *Le paradigme bioéthique*, cite H. Sachsse : « Nous vivons entièrement sur le mode de la technique »³³. L'Occident serait technoscientifique³⁴. Daniel Cerezuelle, directeur scientifique du P.A.D.E.S³⁵, dans sa contribution au collectif *Regards sur les technosciences*³⁶, caractérise notre époque comme « celle du triomphe de la Recherche & Développement technoscientifique »³⁷.

Le fait technoscientifique ne saurait être séparé d'un autre phénomène tout aussi présent, la cybernétique³⁸ et son paradigme informationnel, l'une des principales matrices nourrissant une représentation dominante de l'humain moderne et « l'émergence d'une nouvelle variété de regards sur l'humain »³⁹. La représentation de l'humain relevant du paradigme informationnel serait omniprésente et dominerait, selon Philippe Breton, « aussi [bien] la conscience individuelle que l'ensemble des relations sociales »⁴⁰.

³³ H. SACHSSE, « Die moderne Technik und die heutige Technikdiskussion », *Universitas*, avril, 1981, cité par Gilbert HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1990, p. 8.

³⁴ G. HOTTOIS, *op. cit.*, p. 8.

³⁵ Programme d'autoproduction et de développement social.

³⁶ Jean-Yves GOFFI (dir.), *Regards sur les technosciences*, Paris, Vrin, 2006.

³⁷ Daniel CERZUELLE, « Généalogie des technosciences selon Dominique Janicaud », dans Jean-Yves GOFFI (dir.), *Regards sur les technosciences, op. cit.*, p. 80.

³⁸ Céline LAFONTAINE verrait même dans la cybernétique la véritable matrice de la technoscience : *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil, 2004, p. 13.

³⁹ Philippe BRETON, « L'homme virtuel ou la construction d'une représentation d'un homme "sans intérieur" », dans Christian HERVÉ et Jacques J. ROZENBERG (dir.), *Vers la fin de l'Homme*, Bruxelles, De Boeck, 2006, p. 145.

⁴⁰ *Ibid.*

Nous analyserons ces deux phénomènes et discernons comment ils seraient à la base de nouvelles représentations de l'humain et seraient tournés ensemble vers une seule et même réalité : la mutation de l'humain vers le posthumain, forçant de profondes remises en question des définitions actuelles de l'humain et une dissolution du sujet moderne avec de sérieuses incidences sur le vivre ensemble⁴¹ et sur les réflexions anthropologiques et théologiques, *de facto*.

Dans cette section de la thèse, nous référons principalement à l'analyse de Gilbert Hottois sur la technoscience et le type de société qu'elle projetterait devant nous. Notre travail ne vise pas à présenter une étude exhaustive de Gilbert Hottois qui a écrit plusieurs ouvrages et articles importants sur le sujet. Son traitement de la technoscience se retrouve essentiellement dans deux de ses livres : *Le paradigme bioéthique*⁴² et plus systématiquement, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*⁴³ qui ne sont nullement dépassés par ses nouveaux écrits; ces premiers textes présentent clairement l'ensemble des thèses de l'auteur sur le sujet.

Relativement à la cybernétique, nous avons choisi de travailler avec les textes des premiers cybernéticiens et analystes du phénomène, tels Norbert Wiener, Paul Cossa,

⁴¹ « Le traitement de la représentation de l'humain peut prendre une tournure dramatique, lorsqu'il en vient à suggérer que "tous les hommes ne sont pas humains", que certains sont moins humains que d'autres, ou, pire encore que l'humain gagnerait à une purification de ses "scories". Le racisme, au sens fort que lui donnent les théories raciales mises en place dans la seconde moitié du XIXe siècle, vise à modifier la représentation de l'humain. Il consiste à réduire l'humanité à quelques uns de ses membres. Lorsqu'une telle réduction parvient à s'inscrire dans la Loi, comme les nazis l'ont fait à Nuremberg en 1935, elle permet, comme le dit Legendre, de "tuer sans être appelé meurtrier" » (Philippe BRETON, *op. cit.*, p. 146).

⁴² Gilbert HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique : Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, De Boeck, 1990.

⁴³ Gilbert HOTTOIS, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, Vrin, 1999.

Louis Couffignal, Léon Delpech pour un exposé des éléments explicatifs du sujet. Avec Philippe Breton et Céline Lafontaine, nous nous attarderons à l'évaluation critique du paradigme informationnel charrié par la cybernétique.

1. La technoscience

Bien que rarement définie, l'expression « rationalité technoscientifique » est au goût du jour. Selon David Leloup, le terme « technoscience » serait une invention de Gilbert Hottois qui l'introduit dans la littérature scientifique à la fin des années 1970⁴⁴.

Hottois, dans un article sur l'origine de la technoscience, parle de son propre rapport déjà fort ancien au terme. Se souciant de ce qu'il serait devenu, il note que « la technoscience n'est pas une enfant de tout repos ». Elle soulèverait toutes sortes de « passions technophobes et technophiles, créationnistes et évolutionnistes, réactionnaires et futuristes, globalisatrices et altermondialistes, fondamentalistes et déconstructrices »⁴⁵. Depuis quelques années, Hottois a décidé d'en revendiquer la paternité⁴⁶, en précisant

⁴⁴ David LELOUP, « Technoscience », *Médiattitudes*, lundi 5 février 2007, <http://david-leloup.blogspot.com/2007/02/technoscience.html>, site visité le 12 avril 2007.

⁴⁵ Gilbert HOTTOIS, « La technoscience : De l'origine du mot à son usage actuel », dans Jean-Yves GOFFI (dir.), *Regards sur les technosciences*, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁶ Gilbert HOTTOIS, « La technoscience : De l'origine du mot à son usage actuel », *op. cit.*, p. 21. Voir aussi, Gilbert HOTTOIS, *Philosophies des sciences, philosophie des techniques*, Paris, Odile Jacob, 2004. Voici les précisions de Hottois : « J'ai au mot "technoscience" un rapport déjà fort ancien, qu'on pourrait qualifier d' "existentiel" [...]. La technoscience n'est pas une enfant de tout repos. Elle est d'abord une enfant migratrice, qui se serait trouvé des parents de substitution hors du pays natal, spécialement en Amérique et dans des pays hispanophones. [...] Depuis peu d'années, j'ai décidé de revendiquer l'enfant prodigue, qui devint ainsi, en 2003, l'objet de leçons au Collège de France, publiées en 2004, - peut-on rêver d'une plus belle reconnaissance? » (Gilbert Hottois, *op. cit.*, p. 21). Si Hottois affirme que l'idée de technoscience avec ses implications pour la conception du savoir et de l'être humain cherche chez des auteurs avant lui son expression, il précise qu'« aucun de ces auteurs n'utilise le terme [...]. J'ai commencé à utiliser le mot au milieu des années soixante-dix » (Gilbert HOTTOIS, *op. cit.*, p. 21).

que si le terme ne fut pas utilisé par des auteurs avant lui, l'idée y serait déjà implicite « avec ses implications pour la conception du savoir et de l'être humain »⁴⁷. Hottois commence à utiliser le terme au milieu des années 1970⁴⁸.

Du côté français, Jean-François Lyotard⁴⁹ et Bruno Latour ont contribué à la propagation du terme. Hottois constate que « la rumeur entretenue de livre en livre, attribuée à Bruno Latour l'introduction du terme "technoscience" »⁵⁰. Selon Donna J. Haraway, Bernard Latour l'aurait fait entrer dans les *science studies*⁵¹. Hottois estime que Latour aurait plutôt « facilité la diffusion du terme dans le monde francophone, et surtout anglo-américain »⁵².

La définition du terme serait en rupture avec la notion de science telle qu'on la connaissait traditionnellement. Selon Hottois, le vocable est lié premièrement à la recherche scientifique contemporaine avec la technique comme « milieu naturel de développement et de principe moteur »⁵³, les termes science et technique auraient connu plusieurs évolutions.

⁴⁷ Gilbert HOTTOIS, « La technoscience : De l'origine du mot à son usage actuel », *op. cit.*, p. 22. Il fait référence à des auteurs comme Gaston Bachelard (1884-1962) à qui beaucoup d'auteurs auraient même attribué la création du terme. Il cite aussi Heinenberg (1955) et Heidegger.

⁴⁸ Il apparaît dans sa thèse de doctorat, « L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine », soutenue à Bruxelles en 1977, et publiée, abrégée, sous le même titre en 1979 aux Éditions de l'Université de Bruxelles. Le terme figure dans le titre d'un article en 1978 : « Ethique et Technoscience », *La pensée et les hommes*, Revue de Philosophie et de morale laïques, Bruxelles, 1978.

⁴⁹ Dans son utilisation du terme, Lyotard dénonce le lien entre capitalisme et la technoscience ainsi qu'une subversion de la modernité.

⁵⁰ Gilbert HOTTOIS, « La technoscience : De l'origine du mot à son usage actuel », *op. cit.*, p. 25.

⁵¹ Donna J. HARAWAY, *Modest Witness @Second Millenium. Female Man Meets Oncomouse*, New York, Routledge, 1997, p. 279-80, cité par Gilbert HOTTOIS, *op. cit.*, dans Jean-Yves GOFFI, *op. cit.*, p. 25.

⁵² Gilbert HOTTOIS, « La technoscience : De l'origine du mot à son usage actuel », *op. cit.*, p. 25.

⁵³ Gilbert HOTTOIS, *Le signe et la technique : La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Aubier Montaigne, Coll. « Res - L'invention philosophique », 1984, p. 59-60.

Pendant plusieurs siècles, voire des millénaires, il fut question de la dialectique science-technique. La technique – le savoir appliqué – fut méprisée au profit d’une science contemplative, une science logothéorique, se situant « au-delà de toute considération pratique »⁵⁴. Théorie et pratique furent séparées au nom du postulat qui a toujours voulu distinguer « le projet scientifique et ses conséquences, le savoir conçu comme fin et le savoir réalisé comme technique »⁵⁵.

De prime abord, on parlait surtout de l’épithète *scientifico-technique*, avec la technique comme applications des principes et découvertes scientifiques. Dans la seconde étape de l’évolution, nous constatons un renversement où la technique a la primauté sur la science avec l’épithète *technico-scientifique*. Avec le temps, les deux termes vont se fondre pour former l’épithète *technoscientifique*. Alors, écrit Leloup, « la disparition progressive du trait d’union signant la fusion des deux termes »⁵⁶ donne naissance à une nouvelle notion : la technoscience.

1.1. Définition du terme technoscience

Dans la technoscience, la frontière entre science et technique s’estompe. Le rapport au réel « est désormais techniquement, et non symboliquement médié »⁵⁷. Si jadis, l’être et la science (*logothéorique*) importaient, avec la technoscience, c’est le

⁵⁴ Gilbert HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique : Une éthique pour la technoscience*, op. cit., p. 16.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Jacques TESTART, « Terre à Terre », *France Culture*, 26 mai 2006, cité par David LELOUP, op. cit.

⁵⁷ Gilbert HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique : Une éthique pour la technoscience*, op. cit., p. 27.

possible et la puissance qui s'imposent. Le corrélat de la technoscience n'est plus l'essence de l'objet à connaître comme ce fut le cas en science pure ou selon le savoir théorique traditionnel, mais plutôt la « plasticité de l'objet à manipuler (qu'il s'agisse de la matière physique, vivante ou pensante) »⁵⁸.

La « vérité », comme concept, va connaître une mutation en technoscience. Elle ne relève plus de l'ontologie, de l'intuition du sens de l'être, elle est « efficence technologique, assurance et puissance de l'action »⁵⁹. Elle s'exprime en terme pragmatique : « c'est vrai quand ça marche ». L'échec s'assimile à l'erreur. « Si ce n'est pas faux, ça ne ratera pas », voilà la « charte épistémologique de la technique »⁶⁰. La technoscience ne s'exclame pas dans des phrases comme « c'est vrai, c'est juste, c'est beau », mais s'affirme en scandant « ça marche »⁶¹, délaissant toute prétention à la neutralité. C'est la fin de l'innocence scientifique⁶².

Avec la révolution technoscientifique et le renversement épistémologique qu'elle accomplit, la distinction entre recherche fondamentale et recherche appliquée disparaît progressivement au profit d'une recherche dite finalisée. Il convient de « reconnaître un lien essentiel, une sorte de consubstantialité entre science et technique »⁶³. Il est difficile aujourd'hui de concevoir des recherches scientifiques qui ne s'inscriraient pas dans un contexte d'applications ou de productions de nouvelles technologies. « Ces dernières ne

⁵⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 32.

⁶³ Frank TINLAND, « La technoscience : convergence occasionnelle ou lien essentiel », dans Jean-Yves GOFFI (dir.), *Regards sur les technosciences*, *op. cit.*, p. 65.

sont donc plus des applications de la recherche fondamentale : elles sont cette recherche. D'une certaine manière, la technoscience consacre le triomphe de l'invention sur la découverte »⁶⁴. C'est le primat du fonctionnel et du quantitatif dans une logique opératoire « orientée vers l'action efficace »⁶⁵, une logique qui fait du monde « son champ d'opération et d'action »⁶⁶, dans un refus quasi consommé du « savoir spéculatif et livresque »⁶⁷ et dans une attaque subtile – et à certaines époques déclarées – du logothéorique et du symbolique ontologique.

Pour Gilbert Hottois, « “Technoscience” entendait souligner les dimensions opératoires – technique et mathématique – des sciences contemporaines »⁶⁸. Malgré cet essai de définition, Hottois précise que le terme « technoscience » ne fonctionne pas comme un concept, il serait plutôt un symbole, c'est-à-dire, un signe de reconnaissance, un cri de ralliement⁶⁹, un certain rapport au réel, au temps et à soi.

Le rapport, traditionnellement de symbolisation, de l'homme à son espace, au temps et à lui-même, a été modifié par la science contemporaine, plus proprement appelée technoscience, pour devenir plus opératoire, faisant surgir la question de l'articulation de l'opératoire (les technosciences) et du symbolique (les cultures et les traditions), y compris la philosophie elle-même en tant qu'activité symbolique⁷⁰.

La technoscience est, aujourd'hui, ce qui imprime une direction au futur de l'humain et de la planète, et ce, délibérément. Elle régit le sens à donner au progrès technologique. « Les critères de ces choix sont essentiellement l'utilité (pourra-t-on créer

⁶⁴ David LELOUP, « Technoscience », *op. cit.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Gilbert HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique : Une éthique pour la technoscience*, *op. cit.*, p. 17.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁸ Gilbert HOTTOIS, « La technoscience : De l'origine du mot à son usage actuel », *op. cit.*, p. 23.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁰ Tiré de la préface du livre, Gilbert HOTTOIS, *Technoscience et Sagesse*, Nantes, Pleins feux, 2002.

un marché autour de cette innovation?), l'efficacité et la rentabilité à court terme »⁷¹. Elle veut maîtriser, dominer, pénétrer et posséder la nature⁷², montrant clairement la porte de sortie aux discours théoriques, théorétiques pour s'installer comme nouvelle symbolique, une symbolique opératoire.

Les études portant sur le sujet de la technoscience s'intéressent au développement du savoir et de ses applications (technologie) quant à leurs impacts sur la mutation de l'humain et de son environnement. Autour de la technoscience, se posent les questions de la redéfinition de l'humain, la fin de l'humain, le posthumain, etc. Selon Jacques J. Rozenberg, ces questions « n'ont pas encore fait l'objet d'une analyse épistémologique systématique prenant en compte ses différents aspects ainsi que la disparité des disciplines qu'elles mobilisent »⁷³.

La technoscience serait le symbole d'un enchevêtrement contemporain. On arrive difficilement à isoler un champ d'action ou de réflexions. Les différents secteurs du savoir glissent les uns sur les autres. Qu'il s'agisse de «*[s]cience studies, cultural studies, text studies, narrative studies, etc.*, [elles] sont collectivement requises pour référer à et agir sur le réel enchevêtré des sciences, des techniques, des économies, des cultures, des politiques, des arts, etc. »⁷⁴. Force est de conclure : « Il n'y a rien qui soit clairement et

⁷¹ Jacques TESTART, « Le citoyen face à la technoscience », *Eco-Rev-Revue*, lundi 26 février 2007, http://ecorev.org/article.php3?id_article=539, site visité le 12 avril 2007.

⁷² Gilbert HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique : Une éthique pour la technoscience*, op. cit., p. 20.

⁷³ Jacques J. ROZENBERG, « Du post-humain à l'arché-humain », dans Christian HERVÉ et Jacques J. ROZENBERG (dir.), *Vers la fin de l'Homme*, op. cit., p. 11.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 27.

distinctement descriptible soit comme science soit comme culture soit comme technologie »⁷⁵.

Le constat d'un tel enchevêtrement invite à l'analyse, étant donné au sein de notre civilisation, « d'interactions fortes, multiples et incessantes entre le symbolique et le technoscientifique. [De toute façon], l'avenir des technosciences dépend bien de leur propre image, une image construite et manipulée qui mêle les informations et les fantasmes »⁷⁶.

Hottois constate un certain air de famille chez plusieurs figures représentatives de la technoscience : Don Ihde (philosophe phénoménologue herméneuticien), Bruno Latour (philosophe anthropologue sociologue), J. Donna Haraway (biologiste historienne) et Andrew Pickering (physicien sociologue)⁷⁷.

Ces auteurs, malgré leurs différences,

refusent les divisions et hiérarchies conceptuelles modernes tranchées, traditionnellement humanistes, ainsi que la conception qui s'y rattache [...]. Ils ont une approche qui tend à être [...] matérialiste, mais sans réductionnisme [...]. Ils pensent en termes de relations, de réseaux, de fonctions, de processus, d'interactions, de construction, de complexité, de plurivocité ouverte, et accordent une grande importance au social, à l'activité collective. Leur grille de lecture ultime paraît politique. Mais l'oscillation ou l'hésitation entre approches descriptive et normative est assez constante⁷⁸.

⁷⁵ Stanley ARONOWITZ, Barbara MARTINSONS, et Michaël MENSER (dir.), *Technoscience and Cyberculture*, Routledge, 1996, p. 294, cité par G. HOTTOIS, « La technoscience : De l'origine du mot à son usage actuel », *op. cit.*, p. 27.

⁷⁶ Gilbert HOTTOIS, « La technoscience : De l'origine du mot à son usage actuel », *op. cit.*, p. 27.

⁷⁷ Ce dernier ne fait pas usage du terme technoscience.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 29.

À ce stade-ci, nous notons que le terme technoscience, dans la conception de G. Hottois, serait une fusion entre science, technique et culture selon une logique purement pragmatique et matérialiste au nom de l'efficacité.

1.1. **Sujet de la technoscience⁷⁹ et possibilité d'un nouvel humanisme**

L'humain est en même temps objet et sujet de la technoscience⁸⁰, un humain qui est en train d'être repensé à ce carrefour de notre civilisation. Daniel Lecourt y note un malaise qui se trouverait dans « la conjonction silencieuse de deux questions solidaires »⁸¹ : celle de la nature de la technique aujourd'hui et celle du présupposé contenu de la nature humaine. Ce contenu reposait sur l'ensemble de la tradition philosophique occidentale qui se trouve profondément ébranlée par l'émergence des questions biotechnologiques et technoscientifiques⁸².

Les révolutions biotechnologiques imposent une réflexion sur la redéfinition de l'humain. On s'interroge sur « la possibilité d'un nouvel humanisme qui prendrait en

⁷⁹ Nous voulons préciser que le terme technoscience et les sigles R&D et RDTS (Recherche et Développement technosocienfique) ou RDI (Recherche, Développement et Innovation) sont équivalents et seront interchangeable tout au long de cette thèse. Hottois et d'autres philosophes de la technoscience abondent en ce sens. Voir : Gilbert HOTTOIS, « La technoscience : De l'origine du mot à son usage actuel », *op. cit.*, p. 32 ; Gilbert HOTTOIS, « La science européenne entre valeurs modernes et postmodernes », *Colloque Science et conscience européennes*, Collège de France, (25-27 novembre 2004), http://www.college-de-france.fr/media/ins_col/UPL55448_hottois.pdf.

⁸⁰ Gilbert HOTTOIS, « La technoscience : De l'origine du mot à son usage actuel », *op. cit.*, p. 36.

⁸¹ Daniel LECOURT, *Humain, post-humain : La technique et la vie*, Paris, P.U.F., 2003, p. 39.

⁸² Gisèle SZCZYGLAK, « De la biopolitique au politique », dans Jean-Yves GOFFI (dir.), *Regards sur les technosciences*, *op. cit.*, p. 96.

compte les avancées techniques et scientifiques, notamment dans le domaine des sciences de la vie »⁸³.

Ce nouvel humanisme veut « prendre la mesure des changements introduits par les sciences et les techniques dans la société contemporaine et d'évaluer leurs conséquences éventuelles sur le devenir étendu de notre civilisation »⁸⁴ et nos définitions de l'humain. Certains auteurs – comme Sloterdijk – proposent une vision renouvelée de l'humanisme. Elle nourrirait l'anthropologie qui relève de la rationalité technoscientifique.

L'analyse de l'échec de l'éducation humaniste⁸⁵ et de sa vision de l'humain de P. Sloterdijk a suscité une vive polémique. Selon l'approche de Sloterdijk, il faut sortir et s'affranchir du carcan qui, *ad nauseam*, opposait humanisme et technique, toujours sur fond de doute. On veut maintenant s'ouvrir « à un humanisme nouveau qui ne soit plus une entrave à l'instrumentation de soi, mais qui s'inscrive bien au contraire dans le sens de l'extraordinaire mobilisation en faveur de la technique qui caractérise notre époque »⁸⁶, dans une logique qui s'écarte de deux maux jumeaux : les fantasmes des biologistes et les peurs des humanistes traditionnels.

⁸³ Daniel JACQUES, « Anthropotechnique et humanisme. Quelques remarques sur la question de l'humanisme chez Peter Sloterdijk », conférence donnée par Daniel Jacques, Chaire de recherche du Canada sur la dynamique comparée des imaginaires collectifs (UQAC) Québec (Québec) Canada, 22-23 octobre 2004, Université de Montréal, Québec, Canada, Colloque Génomique-géno-éthique et anthropologie, sur le site de : http://agora.qc.ca/colloque/gga.nsf/Conferences/Antropotechnique_et_humanisme#bmk1#bmk1. Voir à ce sujet, parmi d'autres ouvrages, Axel KAHN, *Et l'homme dans tout ça ? Plaidoyer pour un humanisme moderne*, Paris, Nil, 2000 ; Jean-Claude GUILLEBAUD, *Le Principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001 et, Gilles BIBEAU, *Le Québec transgénique*, Montréal, Boréal, 2004.

⁸⁴ Daniel JACQUES, *op. cit.*

⁸⁵ Peter SLOTERDIJK, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 1999.

⁸⁶ *Ibid.*

La position de Sloterdijk suggère une synthèse de l'humanisme et de la science sous une forme qui assumerait pleinement ce qui relèverait de l'humain *homo faber* : une existence proprement technique. Sloterdijk assimile l'humain à ses dimensions techniques : « Il faut devenir technologique pour pouvoir être humaniste »⁸⁷. C'est la célébration de *l'homo technologicus*; et encore moins banale, c'est la création de l'humain par l'humain, via sa technique. Il faut comprendre que « la production de [l'humain] par [l'humain] prend une nouvelle tournure qui implique une nouvelle définition de [l'humain] »⁸⁸. Rien ne devrait s'y opposer.

Quand les possibilités scientifiques se développent dans un domaine positif, les gens auraient tort de laisser agir à leur place, comme s'ils étaient aussi impuissants qu'avant, un pouvoir supérieur, que ce soit Dieu, le destin ou les autres. Mais on sait que les refus, les démissions sont condamnés à la stérilité : il faudrait donc, à l'avenir, jouer le jeu activement et formuler un code des anthropo-technologies. Un tel code modifierait rétrospectivement la signification de l'humanisme classique, car il montrerait que *l'humanitas* n'est pas seulement l'amitié de [l'humain] avec [l'humain], mais qu'elle implique aussi – et de manière de plus en plus explicite – que [l'humain] représente la *vis maior* pour [l'humain]⁸⁹.

Cette création de l'humain par l'humain à l'image de l'humain serait un des éléments fondamentaux des prises de position qui se réclament de la technoscience actuelle, une technoscience contrôlée par l'humain, son sujet et contrôlant l'humain, son premier objet.

⁸⁷ Peter SLOTERDIJK, « La vexation par les machines », *L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, 2000, p. 80, cité par Daniel Jacques.

⁸⁸ Peter SLOTERDIJK, *La domestication de l'être*, Paris, Mille et une nuits, 2000, p. 32.

⁸⁹ Peter SLOTERDIJK, *Règles pour le parc humain*, Mise en ligne octobre 1999 : <http://multitudes.samizdat.net/Regles-pour-le-Parc-humain.html>. Ce texte a été publié sous forme de livre, dans une traduction d'O. Mannoni, aux éditions Mille et Une nuits, La petite collection, 2000, 64 p.

Dans cette logique de contrôle de l'humain sur l'humain, au nom de la souveraineté déclarée de l'*homo-faber*, la question de fond serait méta-éthique : « quel poids accorder à l'éthique [...] dans les réponses à donner aux questions suscitées par les technosciences?⁹⁰ ». Y aurait-il vraiment une rationalité technoscientifique, ou une rationalité qui traverserait la technoscience? Si oui, peut-on la cerner? Et quelle serait son impact sur les divers discours anthropologiques, plus précisément celui d'une théologie évangélique?

1.2. Technoscience et langage

Dans sa présentation de la technoscience, Hottois trouve important d'analyser son rapport au langage. Il précise que la catégorie du langage spéculatif en tant que miroir de la réalité ne serait pas appropriée pour accompagner la technoscience ou la RDTs. Le discours spéculatif et miroir laisse les choses dans l'état où elles sont, car son mandat se limite à les refléter. Selon Hottois, une telle catégorie de discours ne fait qu'entraver l'avancement, car elle emprisonne dans l'état actuel et ne converge pas vers *l'inanticipable*, élément important pour la RDTs qui ne saurait progresser dans une logique « du sage absorbé dans la contemplation de la vérité »⁹¹.

Le discours qui encadrerait la RDTs et qui en rendrait compte devrait être en mesure d'accentuer « l'opérativité infiniment diverse des termes et des phrases »⁹², créant

⁹⁰ Gilbert HOTTOIS, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique, op. cit.*, p. 21.

⁹¹ *Ibid.*, p. 22.

⁹² *Ibid.*

des langages outils aux multiples fonctions. Ce discours, ce langage, s'inscrirait dans les mouvances qui servent de fondements à la pensée contemporaine : opérationnalisme, sémiotique, pragmatique linguistique, philosophie des actes de langage, rationalisme critique, structuralisme, etc.⁹³. Les onto-théologies (discours anthropologiques religieux ou philosophiques humanistes classiques) s'inscrivent difficilement dans ces nouveaux paradigmes langagiers et se révèlent limitées, et plutôt *inhibantes* pour la RDTS, au dire de Gilbert Hottois. Elles freineraient les avancements par leurs effets conservateurs ou réactionnaires dans leur rejet de l'opérateur.

Écartant les langages traditionnels⁹⁴ et les onto-théologies⁹⁵, Hottois opte pour un langage à nature pragmatique⁹⁶, un langage capable de reconnaître et de favoriser la portée opératoire et pratique de toute technique dans une ouverture sur *l'inanticipable*.

Poursuivant ses efforts de clarifications des rapports entre les onto-théologies symboliques et la technique-opératoire, Hottois livre sa vision de la RDTS ou d'une philosophie relevant de la rationalité technoscientifique dans une position polémique avec les onto-théologies.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Dans le sens de conservateur.

⁹⁵ Hottois précise que les discours métaphysiques, spéculatifs, ontologiques, naturalistes ou fondamentalistes qui se disent exempts de toute opérativité, ne le seraient pas vraiment. Ils ont des effets opératoires, mais des effets de conservation, de réaction et de frein. Ils se trompent alléguant qu'ils veulent préserver le Réel – un Réel qui serait au-dessus de tous, un Réel à protéger et à sauvegarder, dont la pérennité serait menacée par la RDTS. Hottois affirme qu'il ne saurait être question d'un Réel neutre : « le Réel allégué est toujours celui de quelqu'un et pour quelqu'un » (*Ibid.*, p. 24).

⁹⁶ Un langage qui se soucierait plus de l'action, de la réussite de l'action que de considérations théoriques ou idéologiques.

1.3. Caractéristiques de la technoscience

Hottois souligne un premier élément caractérisant la technoscience : sa dimension plurielle. Le sujet de la technoscience inclut différents horizons, valeurs, arrière-plans et intérêts. « La technoscience, ses actions et ses produits, sont le fait de la collaboration d'une foule d'agents : des chercheurs de nombreuses disciplines, des techniciens et des entrepreneurs, des bailleurs de fonds et des actionnaires, des juristes et des économistes, des commerciaux et des publicistes, etc. »⁹⁷.

Le sujet de la technoscience est en même temps acteur, moteur, concepteur et consommateur. Il serait « irréductiblement pluriel, complexe, interactif, et inévitablement conflictuel »⁹⁸.

À cause de la pluralité culturelle et axiologique de la technoscience, tous ses intéressés potentiels ne sauraient partager les mêmes choix technoscientifiques.

Le financement de la recherche, lorsqu'il est privé impose de tenir compte d'une axiologie capitaliste, avec le profit comme valeur dominante et le marché comme norme (le citoyen achète ou non); lorsque le financement est public, il introduit une axiologie inspirée par le bien public, mais largement dictée par la perception du public, l'importance des lobbies et les stratégies des partis⁹⁹.

Dans la technoscience, on ne peut énoncer de critères de choix communs. Il y a tout simplement « la nécessité de décider parmi la surabondance du possible

⁹⁷ Gilbert HOTTOIS, « La technoscience : De l'origine du mot à son usage actuel », *op. cit.*, p. 32.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 33.

technoscientifique »¹⁰⁰. Cela paraît inévitablement conflictuel, étant donné les arrière-plans, valeurs et intérêts divers.

Selon Echeverria, un auteur sur lequel Hottois s'appuie, les conflits émanant de la technoscience « ne se réduisent pas toujours à des controverses et des débats : il s'agit d'oppositions et d'incompatibilités de formes de vie, d'intérêts très concrets et de projets de société qui peuvent devenir physiquement violents »¹⁰¹.

Compte tenu de la dimension plurielle de la technoscience, Hottois voit les limites des discours théologiques qui présenteraient des normes explicites et définies pour l'accompagner. Pour Gilbert Hottois, il n'y a pas de « norme définie qui serait universellement valable et applicable à toutes les situations qui relèveraient de son autorité »¹⁰². Au contraire, il y a plusieurs réponses ou symbolisations, cultures ou traditions relatives à la condition humaine.

Dans son analyse des onto-théologies qu'il inclut dans les transcendances symboliques, Hottois fait remarquer que ces dernières utilisent « le langage comme instrument et qu'il est vrai que le développement de la capacité symbolique [serait] [...] la voie par laquelle les humains ont affirmé leur supériorité sur les animaux et leur domination de la nature »¹⁰³. L'interprétation de G. Hottois de cette supériorité de

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰¹ Javier ECHEVERRIA, *La revolución tecnocientífica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 176, cité par G. HOTTOIS, « La technoscience : De l'origine du mot à son usage actuel », *op. cit.*, p. 34.

¹⁰² Gilbert HOTTOIS, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 28.

l'humain sur les animaux ne veut pas de réponses plurielles. La seule réponse qui prévaut, c'est l'hypothèse néodarwinienne pour laquelle des interprétations plurielles seraient bienvenues. Hottois décrète de l'ordre de l'imaginaire, la position qui voudrait voir dans « cette supériorité de l'humain sur les animaux [une] élection divine ou une participation à un monde surnaturel »¹⁰⁴.

Le deuxième élément que G. Hottois met de l'avant par rapport à la technoscience est sa dimension opératoire. Voilà un autre aspect fondamental du sujet de la technoscience : « le symbole d'une approche de plus en plus intégralement matérialiste et opératoire »¹⁰⁵.

Il s'agit d'un matérialisme méthodologique dont la visée principale n'est pas de représenter, mais d'agir et d'opérer, de produire et de transformer. « Tout est matériel » veut dire en l'occurrence que tout est indéfiniment opérable et résultat d'opération, et que cette opérabilité ouverte est sinon sans règles, en tous cas sans métarègles. Elle est empirique et non soumise à des contraintes métaphysiques ou transcendantales du genre de celles affirmées *a priori* par les théologies et les philosophies idéalistes¹⁰⁶.

La technoscience est essentiellement activité modificatrice¹⁰⁷. Les technosciences, dans tous les domaines, créent l'objet qu'elles explorent¹⁰⁸. Pour la technoscience, « tous les phénomènes humains sont le produit de l'artifice et peuvent être, comme tels, transformés à l'infini. [Elle charrie] le “fantasme faustien de la fabrication totale de l'être humain” par l'humain »¹⁰⁹, dans une logique de transcendance opératoire¹¹⁰.

¹⁰⁴ *Ibid.* La tolérance de G. Hottois atteint ses limites.

¹⁰⁵ Gilbert HOTTOIS, « La technoscience : De l'origine du mot à son usage actuel », *op. cit.*, p. 36.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Pierre-André TAGUIEFF, *La bioéthique ou le juste milieu : Une quête de sens à l'âge du nihilisme technicien*, Paris, Fayard, p. 31.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 203.

Selon Hottois, l'humain vivait déjà une transcendance opératoire par rapport à son milieu. Cette opérativité sur le milieu quant à la transformation de ce dernier se tourne maintenant vers l'humain, phénomène tout à fait récent¹¹¹ : par la RDTs, l'humain peut maintenant vivre sa transcendance opératoire sur lui-même, dans une « capacité multiple et illimitée de se transformer, de se reconstruire, de s'inventer biophysiquement et de prolonger en même temps la créativité de l'univers »¹¹².

Cette transcendance opératoire de l'humain sur lui-même se heurte aux « transcendants symboliques devenues conservatrices de l'homme naturel-culturel »¹¹³. Hottois considère que l'on devrait rompre avec les tendances conservatrices et fermées qui ne regardent l'humain que pour ce qu'il est actuellement. Aboutir à différentes réalités d'humains ou de posthumains, c'est à cela qu'il faut s'ouvrir. La transcendance opératoire de l'humain doit s'entendre en divers sens. « Il est donc parfaitement concevable que l'espèce, sur Terre ou dans l'Espace, se transforme et s'invente suivant des lignes technico-symboliques diverses, et que ces lignes ne se rejoignent jamais, ou seulement à l'infini »¹¹⁴.

Un troisième élément de cette philosophie de la technoscience ou de la rationalité technoscientifique est son cadre temporel et sa projection vers le posthumain. Le futur devant nous doit être compté en dizaines ou en centaines de milliards d'années, futur

¹¹⁰ L'humain se dépassait par sa technique qui lui permettait de modifier, de transformer son environnement.

¹¹¹ Gilbert HOTTOIS, *Essais de philosophie bioéthique et de biopolitique*, op. cit., p. 28.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

radicalement ouvert et opaque dans lequel l'espèce se projette. La temporalité des technosciences – qui inclut aussi les paradoxes relativistes et quantiques, les micro-durées comme les macro-temps et les points de fuite où le temps semble se figer – n'aurait plus rien de commun avec ces histoires que nous racontent encore les religions et les idéologies¹¹⁵.

Sur des échelles temporelles immenses, « la R&D (Recherche et Développement) technoscientifique développe des puissances capables de détruire ou de modifier la nature et la nature humaine »¹¹⁶. C'est un prolongement logique de la vision néo-darwinienne de l'humain. La question du cadre temporel des générations futures est inséparable de celle de la mutation de l'humain.

Hottois fait remarquer que les implications de l'évolutionnisme ne conduisent que sur la voie de la mutation : « en tant que produit non nécessaire de l'évolution, [l'humain] peut modifier techniquement l'être de nature et de culture qu'il est »¹¹⁷.

Relativement aux mutations de l'humain et d'autres formes de vie, Engelhardt dont Gilbert Hottois se dit proche philosophiquement¹¹⁸ croit que la cohabitation des

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 29. Notons une tendance de Hottois au simplisme quant à sa présentation des pensées religieuses. La notion du temps est loin d'être approchée de la même façon dans toutes les religions.

¹¹⁶ Gilbert HOTTOIS, « Quel cadre temporel pour penser les générations futures », dans Christian Hervé et Jacques J. Rozenberg (dir.), *Vers la fin de l'Homme*, Bruxelles, Éditions de Boeck Université, 2006, p. 67.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 71.

¹¹⁸ Gilbert HOTTOIS, « Quel cadre temporel pour penser les générations futures », dans Christian Hervé et Jacques J. Rozenberg (dir.), *op. cit.*, p. 76.

formes de vie pourrait « prendre des couleurs très différentes de celles du multiculturalisme traditionnel que nous connaissons »¹¹⁹.

Pour lui, « rien ne s'oppose, sur le long terme, à ce qu'une forme de vie ne développe des savoirs-pouvoirs, et donc une puissance matérielle intelligente, sans commune mesure avec toutes les autres »¹²⁰. Quant à la dimension éthique, on est en droit de se demander : qu'en serait-il du rapport entre les différentes formes de vie et du respect de l'humain, si ce dernier n'est plus la forme de vie la plus évoluée? La forme de vie au pouvoir, devra-t-elle respect aux autres? « Engelhardt [avec lequel Hottois est en accord] ne paraît pas s'inquiéter du fait qu'une telle puissance pourrait ne plus reconnaître la méta-éthique du respect de l'autre, pas plus que nous n'avons, la plupart du temps, beaucoup de considérations pour les formes de vie inférieures, animales et végétales, qui nous environnent »¹²¹.

Le « choix de l'essai de tout le possible technoscientifique »¹²² est un quatrième élément mis de l'avant par Hottois dans l'exposition de sa vision de la technoscience. Contre ceux qui craindraient une disparition de l'espèce humaine, il estime qu'une telle peur n'a aucun fondement dans une perspective évolutionniste. Que les technosciences entraînent la disparition de l'humain, convergeant vers le posthumain, il n'y aurait rien d'inédit. « L'évolution naturelle a été un véritable cimetière d'espèces disparues tout au

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Gilbert HOTTOIS, « Esquisse philosophique d'un critère », dans Jean-François Malherbe (dir.), *La Responsabilité éthique face au développement biomédical*, Louvain-la-Neuve, Cioa, 1987, p. 256; *id.*, « Bioéthique : du problème des fondements à la question de la régulation », dans Gilbert HOTTOIS et Charles SUSANNE (dir.), *Bioéthique et libre examen*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 1998, p. 107, cité par Taguieff, *op. cit.*, p. 292.

long des milliards d'années qui ont vu se succéder des extinctions quelque peu cataclysmiques »¹²³. Il précise : « Il faut faire tout ce qu'il est possible de faire, faire toutes les expériences, toutes les manipulations, actualiser tous les possibles, développer toutes les puissances, toutes les potentialités de l'être : de la matière, du vivant, du pensant »¹²⁴.

L'idée du « faire sans limites » et de la mutation de l'humain, fil conducteur de la technoscience, a attiré de nombreuses critiques. Nous en soulignons deux que nous jugeons particulièrement importantes. Premièrement, du point de vue éthique, la technoscience ou plutôt l'impératif technicien¹²⁵, s'énoncerait « hors de toute préoccupation éthique. [Il serait vu comme] indifférent aux préférences et aux valeurs, plaçant la valeur des valeurs dans l'accroissement indéfini de la puissance de faire »¹²⁶. Hottois lui-même précise que l'impératif technicien apparaît comme « “foncièrement an-éthique” », plus précisément hors morale, puisque le principe même de la morale consiste à ne pas faire tout ce qu'il est possible de faire, à imposer, de préférence librement et avec des raisons, des limites à la liberté »¹²⁷.

¹²³ Gilbert HOTTOIS, « Quel cadre temporel pour penser les générations futures », dans Christian Hervé et Jacques J. Rozenberg (dir.), *op. cit.*, p. 84.

¹²⁴ Gilbert HOTTOIS, « Liberté, humanisme, évolution », G. HOTTOIS (dir.), *Évaluer la technique : Aspects éthiques de la philosophie de la technique*, Paris, Vrin, 1988, p. 88. Voir Dominique JANICAUD, *La Puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 123-124, 145-146, 373.

¹²⁵ C'est une autre expression que Gilbert Hottois utilise pour parler de la technoscience à cause des vives controverses que ce terme suscitait; car dit-il : « Au cours des années 1980, mon usage du terme “technoscience” est devenu réservé, hésitant; j'ai souvent préféré parler de “technique”, même si je pensais “technoscience” » (Gilbert HOTTOIS, « La technoscience : de l'origine du mot à son usage actuel », dans Jean-Yves GOFFI (dir.), *op. cit.*, p. 23.

¹²⁶ Pierre-André TAGUIEFF, *La bioéthique ou le juste milieu : Une quête de sens à l'âge du nihilisme technicien*, *op. cit.*, p. 294.

¹²⁷ Gilbert HOTTOIS, « Liberté, humanisme, évolution », dans G. HOTTOIS (dir.), *Évaluer la technique*, *op. cit.*, p. 88-89.

Hottois estime qu'une telle vision de l'éthique serait un frein pour l'invention continuée du futur et relèverait plutôt d'une morale de conservation. Cette morale de conservation ne trouve de fondement sérieux que dans un cadre théologique qui « fait de l'homme et de la nature l'œuvre sacrée de Dieu »¹²⁸, idée contre laquelle Hottois s'insurge. Elle favoriserait « l'éthique de la non-intervention et de la conservation de l'homme-nature »¹²⁹.

Optant pour une « ouverture illimitée du possible », Hottois voit dans la technoscience un potentiel de bienfaisance extraordinaire et insoupçonné pour l'humanité à venir¹³⁰. Il énonce des balises à ne jamais franchir. Trois impératifs catégoriques : survivre, évoluer, préserver¹³¹. Pour lui, la RDTS permettra à l'espèce humaine ou à une fraction de l'espèce humaine de survivre dans des contextes où les seules forces naturelles n'auraient suffi. L'humain peut agir sur lui-même. Via une technologie extrêmement avancée, il pourrait contrôler son destin¹³².

À l'humain, sont offerts des potentiels immenses d'évolutions comparables à ceux de l'évolution naturelle des vivants. Ce ne sera plus une évolution au hasard, mais plutôt une démarche humaine consciente : l'humain prend en main sa destinée. Favorisant sa mutation dans le temps, l'espèce humaine par la RDTS pourrait, au contraire de l'évolution naturelle – « cimetière d'espèces » dans sa marche catastrophique – ne pas

¹²⁸ Gilbert HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, De Boeck, 1990, p. 134.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 135.

¹³⁰ Gilbert HOTTOIS, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, *op. cit.*, p. 29.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Gilbert HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique : Une éthique pour la technoscience*, *op. cit.*, p. 135.

être totalement oubliée des formes anciennes, même si ce qui en sortirait serait totalement éloigné de l'humain d'aujourd'hui¹³³.

Une deuxième critique de la position d'Hottois vise l'instrumentalisation et la réification de l'humain par la technoscience dans une célébration « du développement autonome, indéfini et a-moral du pouvoir faire »¹³⁴. Cela se constate dans le traitement que la technoscience fait du corps quant à la recherche opératoire.

Cette recherche opératoire ne vise rien d'autre que le corps, élément important à articuler pour un dialogue fructueux entre la technoscience et les discours onto-théologiques autour d'interrogations anthropologiques et biotechnologiques et des représentations du corps découlant du posthumanisme.

1.4. Le corps dans la technoscience

Pour la RDTS, le corps humain est « le produit non nécessaire d'une évolution physico-biologique immensément longue et complexe, au même titre que tous les autres organismes vivants »¹³⁵. À ce titre, il n'aurait pas de statut spécial : « Produit naturel contingent, le corps humain est en fait et en droit [...] modifiable, opérable (opérationnalisation du corps), suivant des finalités à être déterminées par les [humains] »¹³⁶.

¹³³ Gilbert HOTTOIS, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, *op. cit.*, p. 29.

¹³⁴ Pierre-André TAGUIEFF, *op. cit.*, p. 295.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 54.

¹³⁶ *Ibid.*

Selon Michel Onfray, le corps ne doit plus être pensé sur le mode dualiste, même si on parle encore de matière et d'esprit; « ce couple de termes signifie seulement deux moments d'une même réalité, deux modifications d'une semblable substance »¹³⁷.

La position revendiquée est matérialiste et moniste : « Le corps est matériel, l'âme aussi, l'esprit également, à la manière dont se distinguent sous la peau un cœur et un poumon, une tête et un tronc »¹³⁸.

Le corps humain, constitué de ses différentes parties, forme un complexe – « de processus physiques engendrant ce que l'on appelle la conscience dans certains de ses états » – pouvant être « l'objet d'actes de valorisation posés par des consciences »¹³⁹. La RDTs et les discours relevant de sa mouvance hiérarchisent les parties du corps. Une attention primordiale est accordée à ce qui permettrait les états conscients : d'où la prééminence au cerveau¹⁴⁰.

Si le caractère moniste du corps humain est mis de l'avant, la question de son unité pose problème : le corps humain devrait-il être abordé comme un tout indivisible?

La réponse à cette question est importante; elle serait concomitante de l'intégrité du corps

¹³⁷ Michel ONFRAY, *op. cit.*, p 217.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Gilbert HOTTOIS, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, *op. cit.*, p. 54.

¹⁴⁰ Dans une conception anthropologique technoscientifique, telle qu'Onfray nous la livre, le cerveau devient le lieu même qui quintessencie l'identité de l'humain. Cette dernière relève exclusivement de la machine cérébrale, via ses activités complexes d'intersubjectivité fondant l'humain dans l'humain. « Chacun est son cerveau, malgré son corps, indépendamment de l'enveloppe qui le contient et le porte » (Michel ONFRAY, *op. cit.*, p. 265.). La fin de l'humain est liée à celle du cerveau. « Quand mon cerveau défaille, je défaille; [...]. À partir de lui et uniquement, se justifie et légitimement l'avortement et l'euthanasie : avant le cerveau, après le cerveau, en dehors de ces deux bornes, toute querelle procède de sophisteries » (Michel ONFRAY, *op. cit.*, p. 274).

humain. Elle a d'énormes répercussions éthiques : qu'est-ce qui serait permis ou non sur ce corps? Selon Hottois, la pensée technoscientifique décompose, « analyse et opère, sépare, distingue et identifie »¹⁴¹. Il n'y aurait pas de qualité immatérielle qui fonderait la notion de l'unité du corps, et *de facto*, son intégrité. Le corps est considéré « un » sous l'influence de la notion de personne avec laquelle il paraît indissociable. « Le corps est appelé “un” parce qu'il est au service [...] de la personne qui dit “je” et qui serait, elle, effectivement unique et singulière »¹⁴². Hottois précise que cette indissociabilité du corps pose problème.

[P]arce que l'idée même de l'association corps-esprit comporte l'idée contraire de leur possible dissociation et qu'elle ne concerne pas nécessairement la totalité du corps. Il s'en faut de beaucoup : lourdement handicapé, par exemple de tous ses membres, un individu demeure bien une personne. Par contre, un corps complet mais dont l'encéphalogramme est plat n'est plus une personne. En outre, la psychiatrie et les neurosciences (telles les expériences du cerveau divisé) nous ont appris à mettre en doute l'idée qu'un corps est nécessairement habité par une seule personne et que le moi ou le sujet est unitaire¹⁴³.

Puisqu'il n'y aurait pas d'unité du corps, il n'y aurait non plus de notion d'intégrité du corps. La question éthique du respect du corps sur la base de l'inviolabilité de son intégrité s'estompe.

Le corps humain et la dignité de ce corps n'existent pas, si ce n'est dans certains discours. Existente des corps particuliers, individuels et divisibles, dans une foule d'états et revêtus de dignités, de valeurs, aussi nombreuses que diverses. Existente des corps, des parties et des produits des corps dans des fonctions et des contextes multiples, scientifiques, thérapeutiques et économiques, notamment¹⁴⁴.

¹⁴¹ Gilbert HOTTOIS, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, op. cit., p. 56.

¹⁴² *Ibid.*, p. 57.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 58.

Dans une telle logique, presque tout devient possible sur le corps. Sa dimension plastique, évolutive et polymorphe serait acceptable. Isabelle Lasvergnas discerne dans cette conception technoscientifique un corps humain qui serait un « corps-matière que le savoir génétique et la technologie seraient en mesure de domestiquer »¹⁴⁵. Il est conçu comme réalité morcelable, « un corps [...] fait de sang, d'organes, de peau, de sperme, d'ovules, d'ovocytes, de gamètes, etc. [qui serait] devenu un véritable fonds de réserves tissulaires disponibles et manipulables »¹⁴⁶. Ce corps entre par son inexorable réification dans la catégorie de la marchandise commerciale et programmable. Nous assisterions à une nouvelle forme « d'instrumentalisation du corps humain, une nouvelle forme de son asservissement, radicalement différente des figures historiques antérieures de l'asservissement politique et économique de l'humain »¹⁴⁷. En termes épistémologiques, c'est le constat d'un « glissement incommensurable du mécanique, en tant qu'il a été depuis la Renaissance, modèle d'approche du vivant, modèle d'approximation du vivant, au mécanique devenu principe du vivant à la fin du vingtième siècle? »¹⁴⁸.

Hottois réfute l'accusation que la technoscience impliquerait une dévalorisation *a priori* du corps et de l'humain. Pour lui, le véritable problème se trouve dans la valorisation ontologique du corps : celle qui impose une valeur intrinsèque à ce dernier. Le corps aurait alors une valeur en lui-même comme si sa dignité pouvait se fonder sur un quelconque statut philosophique et/ou théologique, affirme Hottois¹⁴⁹. Toute

¹⁴⁵ Isabelle LASVERGNAS, « L'autre-corps du clonage, entre le Je et le Il », *op. cit.*, p. 165.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 164.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 161.

¹⁴⁹ Gilbert HOTTOIS, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, *op. cit.*, p. 53.

appréciation du corps devrait plutôt relever d'une « valorisation anthropocentrée »¹⁵⁰. Par exemple, on définit la mort, depuis quelques décennies, par la destruction irréversible du cerveau qui signe la fin de l'humain.

Ce sont des hommes qui ont décidé, pour un certain nombre de raisons et contre un certain nombre d'objections, de définir ainsi la mort et donc la vie humaine, parce que cette définition et les actes de valorisation et de dévalorisation qu'elle comporte permettent de faire un certain nombre de choses avec et sur le corps, interventions rendues possibles par et utiles à la RDTS¹⁵¹.

La valorisation anthropocentrée n'est pas nécessairement favorable à la technoscience. Mais c'est sur son terrain seulement que s'articule une position de la technoscience face au corps quant à l'opérationnalisation et la naturalisation de l'être humain.

Affirmer la dignité du corps humain dans la RDTS relèverait d'une logique de fictions, une logique aux services de ce que nous jugeons bon d'accomplir. « C'est la réponse à la question “que voulons-nous faire et ne pas faire?” qui détermine la réponse à la question “que sommes-nous et que ne sommes-nous pas?” »¹⁵². Nous décidons de ce que nous sommes en réfléchissant sur ce que nous voulons faire.

Selon Hottois, l'option de l'approche ontologique relève aussi de la fiction, mais d'une fiction qui se donne pour la vérité ou la réalité qui s'imposerait d'elle-même fixant à tort les limites de l'opérateur. Il la juge obsolète, toujours conservatrice et rigide, alors que l'assignation anthropocentriste et pragmatique est jugée « plus souple, évolutive et

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

nuancée, appropriée à la civilisation technoscientifique »¹⁵³. La question de la dignité ne se porterait pas vraiment sur le corps humain proprement dit, mais émanerait plutôt d'une attitude face à l'humain. Citant Pic de la Mirandole, Hottois définit la dignité comme cette attitude qui respecte le fait que l'humain est toujours à faire, « y compris dans sa physionomie, dans sa capacité, sa liberté et sa volonté de transgresser les limites du donné naturel »¹⁵⁴.

Mais la question de l'accompagnement de la RDTS se pose. Hottois se rend bien compte que les marchés et les techniques comme nouvel espace universel peuvent être manipulés au détriment de la majorité créant davantage de souffrances. Il convient que ces marchés soient régulés pour favoriser un partage plus égalitaire. Les fictions symboliques (morale, droit, politique, institutions...) s'imposent si on veut promouvoir l'épanouissement du plus grand nombre. « Car les souffrances des vivants ne sont pas des fictions, bien qu'elles puissent être aggravées ou allégées par des fictions symboliques et techniques »¹⁵⁵. Mais, par exemple, pour accompagner la RDTS, et prendre en compte d'éventuelles souffrances que des marchés non régulés engendreraient, on se voit obligé de faire appel à des fictions morales et éthiques.

Comment déterminer les bonnes fictions qui accompagneront la RDTS et comment les fonder? Que peut-on permettre ou interdire ... et pourquoi? Nous faisons face à une relative impasse : on ne veut plus des morales traditionnelles qu'on estime être une forme antérieure de sens. La prospection d'une compétence éthique est dans ce

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 69.

contexte un compromis « à partir du principe du dialogue et d'une recherche de solutions suffisamment satisfaisantes, à trouver dans la confrontation des points de vue entre les divers acteurs sociaux »¹⁵⁶.

Qu'on décrète l'obsolescence des réponses religieuses sous prétexte qu'elles reposeraient sur des valeurs périmées sur le plan des représentations collectives, les préoccupations d'un faire suffisamment unificateur ne continueront pas moins de nous hanter dans un contexte de pluralisme et de relativisme des positions, scientifiques, philosophiques et religieuses de notre époque¹⁵⁷. « Le questionnement contemporain sur l'éthique est marqué au coin du tâtonnement, du transitoire. Il est pleinement inscrit dans le remaniement des valeurs avec lequel les sociétés occidentales sont aux prises »¹⁵⁸. Ce remaniement des valeurs nous propulsera-t-il vers plus d'humanité? Et quelle humanité? Quelles normes pour cette humanité? Comment les étayer? Jadis, l'argumentation ontologique sous-tendait les normes. Elle se débattait à l'intérieur de l'articulation du couple nature/artifice, élément particulièrement questionné dans la technoscience.

¹⁵⁶ Isabelle LASVERGNAS, « Les transformations du vivant », *op. cit.*, p. 11. Voir aussi H. ATLAN, *À tort et à raison, intercritique de la science et du mythe*, Paris, Seuil, « Science ouverte », 1986; et *Tout, non, peut-être, éducation et vérité*, Paris, Seuil, « La Librairie du XXe siècle », 1991, cité par Isabelle LASVERGNAS, *op. cit.*, p. 11.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 12.

1.5. Technoscience et rapport nature/artifice

Un « acte doit être interdit s'il est contraire à l'essence, à la nature ou à l'ordre des choses »¹⁵⁹. C'est la compréhension par Hottois de l'argumentation ontologique : une argumentation qui se fonde sur un raisonnement *a priori*. Elle se voudrait objective, renvoyant « à une transcendance, c'est-à-dire une instance (Dieu, Vérité, Réel ...) indépendante et supérieure [qui permettrait la décision] [...]. Son intérêt comme facteur d'ordre et de stabilité des sociétés humaines et donc comme moyen de gouvernement est évident »¹⁶⁰. Selon Hottois, elle ne saurait encadrer la RDTS à cause de ses limites trop évidentes. Il s'agit toujours de l'articulation du réel d'une certaine tradition donnée, donc historiquement située. Sa prétention à l'objectivité est un leurre. « L'ontologie alléguée – en laquelle on est invité à trouver un fondement absolu et universel – n'est [...] à chaque coup que l'absolutisation des règles et des structures solidaires d'un contexte socio-culturel déterminé, d'une tradition, d'une langue »¹⁶¹.

Par rapport à la nature, l'ontologie est toujours une expérience située, « expérience associée à un certain développement des techniques médiatrices – autant que les symboles mais autrement qu'eux – des interactions humaines avec la réalité physique »¹⁶². Puisqu'elle est située dans le temps, elle ne saurait s'imposer de tout temps, étant donné l'avancement des connaissances et les nouveaux rapports à la nature. En d'autres termes, l'argumentation ontologique, par sa logique *a priori*, serait terroriste

¹⁵⁹ Gilbert HOTTOIS, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique, op. cit.*, p. 72.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 74.

¹⁶² *Ibid.*

du progrès, « par sa délimitation de l'étendue du pouvoir des humains d'intervenir dans la nature, sur les êtres et phénomènes de nature »¹⁶³.

L'argumentation ontologique chercherait la stabilité. Elle renverrait à des images fixes de la réalité. Qu'elle souhaite évoluer ou pas, elle n'a plus d'avenir selon G. Hottois.

L'évolution technoscientifique modificatrice de notre rapport à la nature et à notre condition est continue, rapide, imprévisible et non limitée a priori. La symbolisation appropriée ne consiste donc plus simplement à troquer une image stable révolue contre une nouvelle représentation également stable mais mieux adaptée, comme de changer d'ontologie, de métaphysique ou de symbole religieux. C'est la croyance sous-jacente, la présupposition fondatrice de l'existence d'un Ordre, d'une Nature, d'un Sens du Réel, donné et stable, à refléter seulement toujours plus fidèlement en écartant les erreurs et les apparences, c'est cette croyance qui est devenue anachronique [...]. Notre civilisation occidentale centrée autour de la RDTs [...] en voie de planétarisation aurait besoin d'une symbolisation susceptible d'un perpétuel ajustement, métastable, évolutive. Pas une culture-structure, mais une culture-processus, capable d'accompagner les technosciences et les nouveaux pouvoirs qu'elles développent¹⁶⁴.

À ce stade de notre analyse, nous pouvons souligner que la rationalité technoscientifique a un rapport difficile avec les ontothéologies. Elle privilégie dans sa position empirico-pragmatiste¹⁶⁵ une logique *a posteriori* misant tout sur le caractère empirique et situé de toutes limites et résistances. « Cela veut dire que rien ne peut être déclaré *a priori* et absolument impossible. Cette présupposition s'applique aussi aux "lois de la nature" qui sont les résistances les plus fermes reconnues par les sciences

¹⁶³ *Ibid.*, p. 75.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 76.

¹⁶⁵ Une position qui met l'accent sur les expériences et l'action.

empiriques »¹⁶⁶. Elle reconnaîtrait le caractère contingent de toute réalité, de tout système, et de toute forme de vie. Elle n'est pas nécessairement contre la prudence. Elle ne veut pas de celle qui s'incarne dans des argumentations ontologiques et des « notions d'ordre naturel, d'harmonie, de stabilité et de finalité ou de sens *a priori* donné dans la nature »¹⁶⁷. Le sens est toujours à découvrir et en principe, contingent. Il ne saurait être question de sens ontologique *a priori*.

La technoscience établit un rapport tout à fait inédit à l'humain, un humain qui se voit naturalisé par sa technique, un humain en pleine mutation. Cette mutation est en lien direct avec les nouvelles représentations de l'humain du paradigme informationnel cybernéticien. Elle n'a de meilleure matrice et de moteur plus efficace que le concept de la cybernétique.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 78

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 80.

2. La cybernétique

Selon Sherry Turkle, la notion freudienne d'inconscient est en train d'être remplacée par celle d'esprit informatique¹⁶⁸. Cela jouerait un rôle déterminant dans la perception que l'humain occidental se ferait de lui-même comme sujet. David Le Breton avance la thèse d'un changement de paradigme que vivrait l'humain occidental qui passerait « de l'homme réel centré sur son intériorité, à l'homme virtuel dont la dualité corps/esprit risque de s'effacer totalement »¹⁶⁹.

Le thème de l'humain virtuel est omniprésent à notre époque¹⁷⁰. Il revisite la question traditionnelle : « qu'est-ce que l'humain ? ». Cet humain qui fait face à un nouvel ébranlement de ses repères¹⁷¹ dans un mouvement de *remodellement* continu, serait caractérisé par un paradigme informationnel en coupure avec la théorie freudienne qui a nourri le modèle humaniste¹⁷².

Des auteurs, comme Céline Lafontaine qui reprend une thèse de Le Breton dans plusieurs de ses articles et principalement dans son ouvrage *Des machines à penser à la pensée machine*¹⁷³, font le lien entre le projet du remodellement de l'humain entrepris depuis le 18^e siècle, la technoscience et la cybernétique. Qu'il s'agisse de prothétique, des applications du génie génétique, de la robotique, de l'intelligence artificielle, du

¹⁶⁸ Sherry TURKLE, *Les enfants de l'ordinateur*, Paris, Denoël, 1986, cité par Philippe BRETON, « L'homme virtuel ou la construction d'une représentation de l'homme "sans intérieur" », dans Christian HERVÉ et Jacques J. ROZENBERG, *op. cit.*, p. 145.

¹⁶⁹ David Le BRETON, *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999, cité par Philippe BRETON, *op. cit.*, p. 145.

¹⁷⁰ Philippe BRETON, *Le culte de l'internet*, Paris, La Découverte, 2000.

¹⁷¹ Céline LAFONTAINE, *op. cit.*, p. 168.

¹⁷² Philippe BRETON, « L'homme virtuel ou la construction d'une représentation de l'homme "sans intérieur" », *op. cit.*, p. 145.

¹⁷³ Céline LAFONTAINE, *op. cit.*

clonage humain reproductif, etc., tout cela s'inscrit dans la mouvance des mutations que subit le sujet humain au travers d'une révolution épistémologique initiée par la cybernétique, matrice présumée de la rationalité technoscientifique.

Dans le développement qui suit, notre intérêt se portera sur les incidences anthropologiques d'une conception cybernétique du vivant relativement à la mutation perpétrée quant aux représentations occidentales et judéo-chrétiennes de l'humain et de l'univers, et surtout aux défis posés à une anthropologie théologique évangélique qui semble encore tenir à certains éléments qui auraient sustenté ces dites représentations.

2.1. Cybernétique et origine du terme

Plusieurs auteurs qui ont réfléchi sur le sujet témoignent de la grande difficulté à rendre compte du terme cybernétique. Un « flou définitionnel » subsiste autour du vocable¹⁷⁴. Le « concept cybernétique n'est pas exempt d'une certaine pénombre sémantique »¹⁷⁵, précise Jacques Guillaumaud. Autour de la cybernétique, se trouve une brume « conjuguée à une très grande flexibilité conceptuelle »¹⁷⁶. Le terme remonterait jusqu'à Platon (427-347 av. J-C); il s'apparenterait au pilotage et réfère sous la plume du philosophe à « l'art de gouverner les navires ou les peuples »¹⁷⁷. Le mot tombe dans l'oubli jusqu'au 19^e siècle. En 1834, Ampère l'utilise pour désigner « l'étude des

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹⁷⁵ Jacques GUILLAUMAUD, *Cybernétique et matérialisme dialectique*, Paris, Éditions sociales, 1965, p. 17.

¹⁷⁶ Céline LAFONTAINE, *op. cit.*, p. 16-17.

¹⁷⁷ Paul COSSA, *La cybernétique : Du cerveau humain aux cerveaux artificiels*, Paris, Masson et Cie, 1957, p. 9.

moyens du gouvernement”’. La langue ecclésiastique emploie, par ailleurs, le mot “*cybernetica*” au sens de science de l’organisation de l’Église »¹⁷⁸. Après un second oubli, il reconnaît une faveur excessive pendant les années 1960, suite à sa réinvention en 1948 par Norbert Wiener, mathématicien américain, considéré comme le père de la cybernétique.

Wiener devint conscient de l’unité essentielle des principaux problèmes autour de la communication, du contrôle, des mécaniques statistiques dans la machine et les êtres vivants. Du point de vue de la littérature sur le sujet, le manque d’unité, l’absence de terminologie commune appropriée, voire même d’un nom de discipline permettant les échanges sur ces phénomènes pesaient lourdement, selon le constat de Wiener qui, avec ses collègues manifestaient beaucoup de réserves face aux termes déjà existants.

After much consideration, we have come to the conclusion that all the existing terminology has too heavy a bias to one side or another to serve the future development of the field as well as it should; and as happens so often to scientists, we have been forced to coin at least one artificial neo-Greek expression to fill the gap. We have decided to call the entire field of control and communication theory, whether in the machine or in the animal, by the name *Cybernetics*, which we form from the Greek *kubernètès* or steersman¹⁷⁹.

Wiener estimait qu’avant lui,

the first significant paper on feedback mechanisms is an article on governors, which was published by Clerk Maxwell in 1868, and that governor is derived from a Latin corruption of *kubernètès*. [...] Although the term cybernetics does not date further back than the summer of 1947,

¹⁷⁸ Jacques GUILLAUMAUD, *op. cit.*, p. 17.

¹⁷⁹ Norbert WIENER, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge, The M.I.T. Press, (1^{ère} édition : 1948), 1961, p. 11.

we shall find it convenient to use in referring to earlier epochs of the development of the field¹⁸⁰.

Sans connaître la tentative d'Ampère, Wiener croyait qu'il avait forgé un nouveau vocable¹⁸¹. Il rectifie quelques années plus tard, expliquant qu'il cherchait un mot approprié qui décrirait

the field of control , the only word I could think of, [dit-il] was the Greek word for steersman, *kubernètès*. I decided that, as the word I was looking for was to be used in English, I ought to take advantage of the English pronunciation of the Greek, and hit on the name cybernetics. Later on, I found that a corresponding word had been used since the early nineteenth century in France by the physicist Ampère, in a sociological sense, but at that time I did not know it¹⁸².

Plus de quinze ans après sa première utilisation du terme, Wiener note que le mot cybernétique « was the best word [he] could find to express the art and science of control over the whole range of fields in which the notion is applicable »¹⁸³. La première définition du terme cybernétique qui renvoyait à la théorie de la commande et de la communication dans la machine et dans l'animal¹⁸⁴ va être dépassée par Wiener et plusieurs autres théoriciens de l'époque de Wiener. Le concept devient plus englobant¹⁸⁵. Raymond Ruyer insista dans sa définition, en 1954, sur l'aspect informationnel de la cybernétique : « Science des machines à information, que ces machines soient naturelles,

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹⁸¹ Jacques GUILLAUMAUD, *op. cit.*, p. 18.

¹⁸² Norbert WIENER, *I am a Mathematician: The Later Life of a Prodigy*, Cambridge, The M.I.T. Press, 1964, p. 322.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ Norbert WIENER, *God & Golem, Inc.: A Comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion*, Londres, Chapman & Hall, 1964, p. 5.

¹⁸⁵ Jacques GUILLAUMAUD, *op. cit.*, p. 18.

comme les machines organiques, ou artificielles »¹⁸⁶. Sous l'égide de l'information, une synthèse du vivant et du non-vivant est en vue¹⁸⁷.

Aujourd'hui, la dimension de l'information et du pragmatisme technologique de la cybernétique va traverser le nombre incalculable des définitions et des visions plus récentes autour du terme¹⁸⁸.

Le statut de la cybernétique en tant que science demeurait conflictuel. Elle ne recueillait pas l'unanimité quant à une telle reconnaissance. Des auteurs comme Louis Couffignal, l'un de ses principaux promoteurs en France, lui refusait de telles lettres de créance. Couffignal la voyait à mi-chemin entre la science et la technique. Elle serait, à son avis, « l'art d'assurer l'efficacité de l'action »¹⁸⁹.

Au-delà de la discussion sur la reconnaissance de la cybernétique comme science, il est à souligner l'omni-présence du concept – via les différentes idées et réflexes qui la traverseraient – dans une compréhension très actuelle de l'humain d'aujourd'hui, un humain technoscientifique. Les différentes notions du concept permettent des liens quasi consommés entre vivant et non vivant, entre animal et humain sous l'égide de la théorie de l'information et le renversement de l'axe intériorité-extériorité qui a prédominé dans une conception deux fois millénaires de l'humain occidental.

¹⁸⁶ Raymond RUYER, *La cybernétique et l'origine de l'information*, Paris, Flammarion, 1954, p. 5, cité par J. GUILLAUMAUD, *op. cit.*, p. 18.

¹⁸⁷ Jacques GUILLAUMAUD, *op. cit.*, p. 19.

¹⁸⁸ L'aspect définitionnel du terme pour aujourd'hui et son intégration sociale quasi absolue sont traités un peu plus loin dans le texte.

¹⁸⁹ Louis COUFFIGNAL, « Essai d'une définition générale de la cybernétique », *Actes du 1^{er} Congrès international de cybernétique, 26-29 juin 1956*, Namur, 1958, p. 48, cité par C. Lafontaine, *op. cit.*, p. 27.

2.2. Éléments importants du concept

L'attention de nombreux biologistes et chercheurs fut éveillée à l'idée de « l'existence de mécanismes communs chez les êtres vivants et dans certaines machines »¹⁹⁰. Wiener réfère à sa profonde inspiration émanant des nombreuses « analogies between the human nervous system and the computation and control machine »¹⁹¹. Ce constat est considéré comme un effet de justification « d'une attitude strictement mécaniste devant les phénomènes vitaux »¹⁹². Pour de nombreux chercheurs et théoriciens, la « synthèse vie-machine serait la clef de voûte de tout l'édifice cybernétique »¹⁹³ qui s'édifierait sur quatre grands piliers : la rétroaction, la notion de comportement, l'entropie et la théorie de l'information. Ces éléments formeraient le noyau dur de la cybernétique.

2.2.1. La rétroaction et la capacité d'apprentissage

Autour de la rétroaction définie comme « a method of controlling a system by reinserting into it the results of its past performance »¹⁹⁴, est présentée « la mécanisation de l'apprentissage, véritable point de départ de la cybernétique »¹⁹⁵ dans son effort d'établir la synthèse vie-machine et de rejeter la dichotomie séculaire entre vivant et non-vivant. Cette dernière reposait sur des classifications spécifiques qui ne réservaient des

¹⁹⁰ Jacques TAMINE, *La cybernétique*, Louvain, Nauwelaerts, 1971, p. 12.

¹⁹¹ Norbert WIENER, *I am a Mathematician*, op. cit., p. 325.

¹⁹² Jacques TAMINE, op. cit., p. 12.

¹⁹³ Léon-Jacques DELPECH, *La cybernétique et ses théoriciens*, Tournai, Casterman, 1972, p. 55.

¹⁹⁴ Norbert WIENER, *The Human use of Human Beings: Cybernetics and Society*, New York, Discus, 1967, p. 84.

¹⁹⁵ Léon-Jacques DELPECH, op. cit., p. 59-60.

activités comme l'apprentissage qu'à des êtres vivants doués de telles capacités et jamais aux non-vivants. « Learning is a property that we often attribute exclusively to self-conscious systems, and almost always to living systems. It is a phenomenon that occurs in its most characteristic form in Man, and constitutes one of those attributes of Man [...] »¹⁹⁶.

L'activité d'apprentissage va de pair avec celle de rétroaction, ce qui explique le rôle central de cette dernière au sein de la cybernétique. La rétroaction est à la fois « caractéristique spécifique des phénomènes qui relèvent de [ce domaine], et caractère universel des phénomènes naturels »¹⁹⁷ ou vivants. Qu'en serait-il de la machine ?

Les cybernéticiens ont accompli plusieurs expériences pour vérifier les capacités d'apprentissage de la machine. Dans l'approfondissement de ses vues, Wiener s'est appuyé sur les travaux d'A. L. Samuel de *l'International Business Machines Corporation* au sujet d'une machine qui non seulement apprendrait à jouer aux échecs, mais surtout à améliorer son jeu¹⁹⁸. Grey Walther, psychiatre anglais et spécialiste des réflexes conditionnés, mit au point des tortues synthétiques, « bien connues sous le nom de tortues électroniques, et en a étudié patiemment le comportement »¹⁹⁹. Walther voulait illustrer que

¹⁹⁶ Norbert WIENER, *God and Golem*, *op. cit.*, p. 19-20.

¹⁹⁷ Jacques GUILLAUMAUD, *Cybernétique et matérialisme dialectique*, *op. cit.*, p. 12.

¹⁹⁸ Arthur Lee SAMUEL, « Some Studies in Machine Learning, Using the Game of Checkers », *IBM Journal of Research and Development*, volume 3, juillet 1959, p. 210-229, cité par N. WIENER, *God and Golem*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁹⁹ William Grey WALTHER, *Le Cerveau vivant*, traduction française, Delachaux et Niestlé, 1951, cité par Léon-Jacques DELPECH, *op. cit.*, p. 50. Dans ce contexte-ci, le mot comportement s'inscrit plus dans le champ sémantique de ce qui relève de la conduite. Nous verrons qu'il deviendra un concept clé de la cybernétique.

des mécanismes élémentaires et peu nombreux, reliés entre eux et avec le milieu ambiant par des systèmes de rétroaction convenablement agencés, peuvent présenter des comportements extrêmement complexes, du type même de ceux qui sont observables chez les êtres vivants²⁰⁰.

Pour lui, une explication de la complexité du comportement animal se trouve « dans la seule richesse des possibilités d'interconnexion des éléments nerveux du cerveau »²⁰¹. Il conclut :

Puisque nous pouvons imiter de nombreux comportements d'ordre animal (sinon tous...) au moyen de mécanismes dont le fonctionnement est basé uniquement sur des lois physiques connues, il paraît déraisonnable d'invoquer comme nécessaire à l'explication de la vie, l'intervention de lois ou de principes échappant à notre investigation²⁰².

Le comportement d'adaptation des machines constituait une sérieuse interrogation à l'hypothèse de Walther. Ses tortues mécaniques ne faisaient que reproduire les mêmes actions et réactions placées dans les mêmes conditions; elles se révélaient « incapables de faire face à des événements qui viendraient à se développer en dehors des cadres assignés tout d'abord à leurs activités »²⁰³. Cette incapacité des tortues mécaniques de s'adapter contraste avec la matière vivante qui sait s'ajuster à son environnement en variant ses réponses. Les organismes animés « sont en perpétuelle évolution, aussi bien du point de vue interne (structure) que du point de vue externe (comportement) »²⁰⁴.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*, p. 54.

²⁰² *Ibid.*, p. 55.

²⁰³ *Ibid.*, p. 57.

²⁰⁴ *Ibid.*

Walther poursuit ses expériences et développa d'autres processus mécaniques capables de réagir plus finement exhibant des comportements d'une complexité inouïe²⁰⁵. Alors, s'établit la certitude du pouvoir d'apprendre des machines, ce qui les rapproche un peu plus du vivant et de l'humain.

Les cybernéticiens se sont intéressés à une autre caractéristique des vivants, « celle de posséder certains “buts” permanents d'action et d'être aptes à atteindre ces buts dans les circonstances les plus variées »²⁰⁶. Cette question de la finalité est traitée par R. Ashby dans sa tentative d'explication des phénomènes vitaux d'ordre supérieur.

Les vivants sont pourvus de mécanismes permettant des comportements d'adaptation. Leur survie dans les milieux hostiles en dépend. La finalité de survie s'inscrit dans l'être du vivant. Selon la thèse cybernétique, cette finalité « résulte de la sélection naturelle qui élimine les dispositifs inadéquats, assurant ainsi la survivance de ceux qui se révèlent les mieux adaptés »²⁰⁷. Chez les êtres vivants, certains comportements favorisant la survie paraissent innés, alors que « d'autres sont indéterminés *a priori* et doivent être organisés par l'expérience individuelle »²⁰⁸ dans la poursuite de la finalité de survie, dans des conditions diverses, larges et imprévisibles. Des comportements indéterminés, disposés au hasard, s'organisent chez les vivants de manière à assurer les réponses adéquates aux différentes sollicitations du milieu. Dans la

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 59.

²⁰⁶ Léon-Jacques DELPCH, *op. cit.*, p.61.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 61.

²⁰⁸ *Ibid.*

mouvance cybernétique, on se demande s'il est possible de construire des machines répondant à une finalité de survie dans des contextes variés et imprévisibles.

William Ross Ashby, médecin anglais, neurologue, psychiatre et cybernéticien, propose une explication et mit au point un appareil²⁰⁹ de démonstration illustrant la mise en place d'un mécanisme capable d'organiser des rétroactions disposées au hasard, afin de répondre adéquatement à des sollicitations variables. Sans entrer dans les détails de l'expérience, il fut mis en évidence la nature même du comportement de l'homéostat : pouvoir ou plutôt capacité de « modifier à volonté son organisation interne et de choisir, dans un jeu de solutions possibles, celles qui sont adéquates à la réalisation des buts qu'il poursuit (réalisation et maintien de la stabilité) »²¹⁰. Wiener définit l'homéostasie comme « the process by which we living beings resist the general stream of corruption and decay »²¹¹. Ce comportement était essentiellement reconnu comme appartenant aux êtres vivants supérieurement organisés.

Les capacités d'adaptation, d'apprentissage, de finalité étaient considérées comme relevant exclusivement du vivant. R. Ashby et G. Walther démontreraient qu'il

²⁰⁹ « L'appareil de démonstration imaginé par Ashby pour illustrer le principe des rétroactions secondaires est connu sous le nom d'homéostat [...]. Il est essentiellement constitué de quatre aiguilles – ce sont les variables du système – dont les déplacements autour de positions médianes de repère sont commandés par de petits électro-aimants. Chaque aiguille réagit sur les trois autres par le truchement de courants électriques dont les intensités sont déterminés par les positions mêmes de toutes les aiguilles (dispositifs potentiométriques à base d'eau salée, donnant des courants sensiblement proportionnels aux élongations). La stabilité est réalisée quand toutes les aiguilles se trouvent aux environs de leur position moyenne et y reviennent quand on les écarte légèrement. Dès qu'une ou plusieurs aiguilles sortent des zones qui leur sont assignées (actions mécaniques externes de l'expérimentateur, actions électriques internes), un ou plusieurs unisélecteurs – résistances multiples à plots, incorporés dans l'appareil – entrent en action (rétroaction secondaire). Ils modifient les caractéristiques électriques des circuits jusqu'à ce qu'un nouvel état d'équilibre soit trouvé » (Léon-Jacques DELPH, *op. cit.*, p. 63-4).

²¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

²¹¹ Norbert WIENER, *The Human use of Human Beings*, *op. cit.*, p. 130.

existe des solutions mécanistes à ces caractéristiques et qu'on peut les reproduire avec des machines²¹², et ce, grâce à la rétroaction. Wiener réfléchit sur les potentialités théoriques de la rétroaction en cherchant à améliorer les performances des dispositifs servomécaniques de tir anti-aérien. Dans sa lecture des textes de Wiener, Céline Lafontaine nous fait remarquer que

Déjà en 1943 dans « Comportement, intention et téléologie », il plaçait au sommet de sa hiérarchie les comportements téléologiques, c'est-à-dire ceux qui sont régulés par rétroaction. La faculté d'orienter et de réguler ses actions d'après les buts visés et les informations reçues correspond en fait à la définition cybernétique de l'intelligence. C'est elle qui permet le rapprochement entre l'être humain et la machine. Possédant potentiellement les mêmes capacités d'apprentissage, les machines intelligentes participent au maintien de l'ordre social en assurant son autorégulation rétroactive²¹³.

La cybernétique établit clairement la distinction entre la rétroaction et le simple réflexe conditionné. La rétroaction en lien avec l'autorégulation permet à l'individu d'être capable de « modifier le rapport stimulus-réponse en fonction des données apprises et des buts poursuivis »²¹⁴. Via l'apprentissage rétroactif que Wiener estime être au fondement même de la société, « il effectue un parallèle fort révélateur entre l'instinct chez la fourmi et l'apprentissage chez l'humain »²¹⁵. Ce qui est surtout visé, c'est le rapprochement entre humain, animal et machine. En approfondissant la notion de comportement, le rapprochement se voudra plus évident.

²¹² Léon-Jacques DELPCH, *op. cit.*, p. 69.

²¹³ Céline LAFOTAINÉ, *op. cit.*, p. 43.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 46.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

2.2.2. La notion de comportement

Le monde serait un ensemble d'objets en relations dans leur environnement, selon la vision cybernétique qui développe peu d'intérêts pour les objets quant à leur nature. Elle priorise la notion de « comportement »²¹⁶, un autre concept important du système cybernétique²¹⁷.

Le comportement est défini « comme une modification d'une réalité par rapport à son environnement »²¹⁸. Dans la méthode comportementale, la structure interne de l'objet, sa nature propre est négligée²¹⁹.

[La méthode comportementale] ne pose pas la question « qu'est-ce? » mais « qu'est-ce que cela produit ? » Elle s'intéresse au plus haut point à un énoncé comme « une variable est l'objet d'une oscillation harmonique simple » et beaucoup moins à la nature de cette variable, que ce soit la position d'un point sur un cercle, ou un potentiel d'un réseau électrique²²⁰.

Wiener établit la méthode comportementale comme « véritablement universelle », selon les remarques de P. Breton²²¹. Elle serait aux antipodes de l'analyse classique dite fonctionnelle. Cette dernière portait essentiellement sur « l'organisation propre de la vérité étudiée, sur sa structure et ses priorités; les relations entre l'objet et son environnement sont relativement accessoires »²²². La méthode fonctionnelle s'occuperait

²¹⁶ William Ross ASHBY, *Introduction à la cybernétique*, 1^{ère} édition anglaise, Londres, Chapman & Hall, 1956, traduction française par M. Philon, Paris, Dunod, 1958, p. 1.

²¹⁷ Philippe BRETON, « L'homme virtuel », *op. cit.*, p. 150.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 151.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ William Ross ASHBY, *op. cit.*, p. 1-2.

²²¹ Philippe BRETON, « L'homme virtuel », *op. cit.*, p. 151.

²²² *Ibid.*

de l'intérieur des objets alors que la comportementale mettrait l'accent sur leurs relations.

À partir de la méthode comportementale et de la notion de « catégories de comportement », Wiener propose une classification des phénomènes naturels et autres. Cela lui permet de formuler son concept de différences entre les objets. Les catégories de comportement s'établissent en fonction d'une échelle de « complexité croissante »²²³.

Le niveau de complexité est directement proportionnel à la quantité d'informations que le sujet peut gérer. Fort de ce principe, des tests de gestion de complexité sont développés pour identifier les comportements ou groupe de comportements. Cette analyse des comportements est applicable de façon uniforme « à la fois aux machines et aux organismes vivants »²²⁴.

Après 1948, le terme « comportement » va s'assimiler à celui de l'information puis disparaîtra totalement au profit du vocable communication. Dans le système omni-englobant de Wiener, « tout est comportement ». On dira plus tard que tout est communication. Les vocables communication et information vont prédominer dans la compréhension cybernétique anthropologique « post 48 » et s'amalgeront à l'intérieur du concept de l'entropie à partir duquel Wiener tente d'apprivoiser l'existence et le réel.

²²³ *Ibid.*, p. 152.

²²⁴ *Ibid.*

2.2.3. L'entropie et la théorie de l'information

Selon Wiener, l'univers, comme tout système fermé ou isolé, est soumis à l'entropie. « The world as a whole obeys the second law of thermodynamics: confusion increases and order decreases »²²⁵. Dans l'univers tout entier, il y aurait cette tendance statique de la nature au désordre, sauf pour certaines poches ou enclaves locales qui seraient au bénéfice de forces néguentropiques qui agiraient contre les tendances de l'entropie et permettraient le progrès. Wiener les baptise de « local and temporary islands of decreasing entropy in a world in which the entropy as a whole tends to increase, and the existence of these islands enables some of us to assert the existence of progress»²²⁶.

Dans les systèmes ouverts ou non-isolés (enclaves locales), les forces néguentropiques sont les éléments extérieurs au système; elles le modifient agissant contre la dégradation inéluctable de tout système fermé, de facto diminuent l'entropie permettant au système ouvert de progresser; ces forces sont comprises comme étant de l'information. Les humains participeraient de ces systèmes ouverts qui bénéficient d'apports extérieurs.

We, as human beings, are not isolated systems. We take in food, which generates energy, from the outside, and are, as a result, parts of that larger world which contains those sources of our vitality. But even more important is the fact that we take in information through our sense organs, and we act on information received²²⁷.

²²⁵ Norbert WIENER, *The Human use of Human Beings*, op. cit., p. 52.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*, p. 41.

Pour Wiener, les machines participent aussi des systèmes ouverts parce qu'elles peuvent s'autoréguler; ce faisant, elles produisent et communiquent de l'information, via l'autorégulation par exemple. Ainsi, ce qui est vrai des enclaves où l'entropie diminue « is not confined merely to organization as exhibited by living beings. Machines also contribute to a local and temporary building up of information »²²⁸.

Comparant vivant et non-vivant, Wiener précise: « it is my opinion, [...] say merely in connection with machines that there is no reason why they may not resemble human beings in representing pockets of decreasing entropy in a framework in which the large entropy tends to increase »²²⁹.

Dans la vision de Wiener, l'univers constitue un système fermé alors que la terre demeure un système ouvert. Dans une approche purement probabiliste de l'entropie, Wiener présente l'information comme un « principe d'ordre fondamental »²³⁰. Le progrès consisterait « essentiellement en l'amélioration du contrôle et du traitement de l'information »²³¹.

La gestion de l'information, autre concept clé de la cybernétique, permet le rapprochement entre les vivants et les non-vivants : les humains, les animaux et les machines échangent des messages²³². Ce dénominateur commun (que serait la capacité

²²⁸ *Ibid.*, p. 45.

²²⁹ *Ibid.*, p. 46-47.

²³⁰ Jacques GRINEVALD, « Progrès et entropie, cinquante ans après », dans Dominique BOURG et Jean-Michel BESNISER (dir.), *Peut-on encore croire au progrès?*, Paris, PUF, 2000, p. 197-227, cité par Céline LAFONTAINE, *op. cit.*, p. 43.

²³¹ Céline LAFONTAINE, *op. cit.*, p. 42-3.

²³² Paul COSSA, *op. cit.*, p.15.

d'échanges informationnels) que les cybernéticiens ont cru trouver entre humain, animal et machine aura une grande portée ontologique. Les cybernéticiens commenceront par observer puis amalgamer humain, animal et machine. Une des méthodes de travail de ces premiers penseurs consistait à comparer « la structure de tel ou tel organe de machine et la structure de telle ou telle formation nerveuse, dans l'espoir qu'une identité de structure permettra de conclure à une identité de fonctionnement »²³³. Plusieurs homologues seront avancées à titre d'exemples. Parmi celles-là, « la plus célèbre est l'homologie découverte entre certains systèmes de régulation nerveuse ou endocrine et certains régulateurs de machines, ceux-là mêmes que l'on a baptisés de feed-back (contre-réaction) »²³⁴. L'analogie se poursuit et atteint sa quintessence entre le cerveau humain et l'ordinateur : le premier serait une machine biologique et le deuxième une machine électronique; les deux sont des outils d'information et s'y assimilent. Ainsi, « [l]a cybernétique subordonne [...] la vie au principe informationnel. Suivant cette logique, l'être humain ne possède qu'une valeur différentielle reliée à sa capacité de traiter de l'information complexe »²³⁵.

Les concepts cybernétiques d'entropie et d'échanges informationnels dans leur application à un niveau autre qu'individuel accentuent « une représentation purement communicationnelle [relations et gestions de data ou d'informations] de la société. Devenue un immense système de communication, cette dernière n'existe qu'à travers les échanges informationnelles entre ses membres »²³⁶.

²³³ *Ibid.*, p. 18.

²³⁴ *Ibid.*, p. 23.

²³⁵ Céline LAFONTAINE, *op. cit.*, p. 43.

²³⁶ *Ibid.*, p. 47.

Pour Wiener, la société doit être comprise en fonction du primat de la communication ou du paradigme informationnel. Il développe cette idée dans plusieurs de ses livres. Dans *The Human use of Human Beings*, il précise son point :

It is the thesis of this book that society can only be understood through a study of the messages and the communication facilities which belong to it; and that in the future development of these messages and communication facilities, messages between machines and man, and between machine and machine, are destined to play an ever-increasing part²³⁷.

À partir de la logique de communication (relation et gestion d'information), Wiener ne voit pas de différence essentielle entre l'humain et la machine; les deux gèrent des signaux :

When I give an order to a machine, the situation is not essentially different from that which arises when I give an order to a person. In other words, as far as my consciousness goes I am aware of the order that has gone out and of the signal of compliance that has come back. To me, personally, the fact that the signal in its intermediate stages has gone through a machine rather than through a person is irrelevant and does not in any case greatly change my relation to the signal²³⁸.

C'est dans ses rapports aux signaux et aux data que l'humain ou tout autre système ouvert résiste temporairement à l'entropie. Puisque la vie s'inscrit dans ces enclaves ouvertes, la prééminence va au traitement de l'information. Où se situerait donc la différence entre les êtres vivants et les machines, alors que tout se ramènerait à l'information? Cette différence n'est pas de l'ordre de l'essence mais de degré; le degré se rapporte à la capacité plus ou moins complexe à traiter, gérer et contrôler de l'information. La vision cybernétique des êtres vivants et du non-vivant se conçoit sur le plan de la communication et du contrôle (dans le sens de la gestion et non de la

²³⁷ Norbert WIENER, *The Human use of Human Beings. Cybernetics and Society*, op. cit., p. 25.

²³⁸ *Ibid.*

domination). Wiener est explicite à cet égard : « In giving the definition of cybernetics in the original book, I classed communication and control together »²³⁹.

Selon Wiener, l'humain est toujours en situation d'exercice de contrôle ou de gestion (action, réaction, contre réaction) par rapport à son environnement. « It is the purpose of cybernetics to develop a language and techniques that will enable us indeed to attack the problem of control and communication in general »²⁴⁰.

Les commandes à partir desquelles nous gérons notre entourage constituent des data ou informations. Les échanges d'informations sont sujettes à la désorganisation *in transit*. Ce qui exige ou implique des interventions de notre part. « In control and communication we are always fighting nature's tendency to degrade the organized and to destroy the meaningful »²⁴¹. Wiener prend acte d'une tendance à la désorganisation qui caractérise les échanges d'informations. Cette propension inéluctable à la désorganisation est assimilée à l'entropie qui ne fait que s'accroître sans intervention extérieure.

Communication et information versus contrôle et entropie sont des pôles de la vision cybernétique du monde mise de l'avant par Wiener. « The process of receiving and using information is the process of our adjusting to the contingencies of the outer environment, and of our living effectively within that environment »²⁴². Dans le système élaboré par Wiener, la communication et le contrôle font partie de la nature de la vie

²³⁹ *Ibid.*, p. 24.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 25.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 26

²⁴² *Ibid.*, p. 27

humaine; à partir de ces concepts, il propose une définition de l'humain. Y aurait-il quelque réalité qui serait propre à l'humain et qui fonderait son individualité?

2.3. Nature de l'humain selon Wiener, le père de la cybernétique

Dans sa démarche, Wiener commence par s'éloigner des propositions de la religion chrétienne, de ses racines et influences judaïques et méditerranéennes. « The Christian religion and its Mediterranean antecedents have embodied it in the notion of soul »²⁴³. Wiener ne croit pas à la notion de l'âme. Il estime suspecte toute affirmation qui s'inscrit dans des particularités essentialistes. Décritant les propositions de l'ordre de la substance, il insiste sur le primat de la forme. « The individuality of the body is that of a flame rather than that of a stone, of a form rather than of a bit of substance. This form can be transmitted or modified and duplicated [...] »²⁴⁴.

L'humain est son corps, ce corps est une forme, un ensemble de données. Cette compréhension wienérienne reste cohérente avec la prémisse cybernétique qui enferme toute réalité à l'intérieur de la grande logique de l'information. Wiener n'hésite pas à anticiper sur des implications de sa théorie.

Observant la division cellulaire qui prend place de la conception à la formation complète d'un bébé, Wiener note une démarche de transfert d'informations assimilable à toute autre activité de transfert de données télégraphiques ou autre.

²⁴³ *Ibid.*, p. 134.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 139

When one cell divides into two, or when one of the genes which carry our corporeal and mental birthright is split in order to make ready for a reduction division of a germ cell, we have a separation in matter which is conditioned by the power of a pattern of living tissue to duplicate itself. Since this is so, there is no absolute distinction between the types of transmission which we can use for sending a telegram from country to country and the types of transmission which at least are theoretically possible for transmitting a living organism such as a human being.

Let us admit that the idea that one might conceivably travel by telegraph, in addition to traveling by train or airplane, is not intrinsically absurd, far as it may be from realization.

[T]he fact that we cannot telegraph the pattern of a man from one place to another seems to be due to technical difficulties, and in particular, to the difficulty of keeping an organism in being during such a radical reconstruction. The idea itself is highly plausible²⁴⁵.

Wiener précise qu'il n'est pas en train d'écrire un roman de science-fiction, mais plutôt que ses notions aident à comprendre que l'idée fondamentale de la communication « is that of the transmission of messages, and that the bodily transmission of matter and messages is only one conceivable way of attaining that end »²⁴⁶.

En tant qu'être informationnel comme tous les autres *existants*, l'humain n'aurait pas de statut ontologique particulier qui reposerait sur la possession d'un élément qui lui serait exclusif. Ce qu'il est est ce que sont tous les autres *existants* vivants ou non-vivants : des sommes plus ou moins complexes d'informations. Ce n'est que sur la base de sa plus grande complexité informationnelle que Wiener reconnaît à l'humain une valeur prédominante dans la hiérarchie du vivant.

En définissant l'être humain uniquement en fonction de la complexité de son intelligence, Wiener laisse entendre que la reproduction artificielle d'un organisme aurait une valeur existentielle identique à celle d'un être vivant. Le modèle informationnel s'applique indifféremment aux organismes et aux machines. Dans la mesure où elles permettent de

²⁴⁵ *Ibid.* p. 138-140

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 141.

combattre plus efficacement l'entropie, les « machines intelligentes » sont appelées à devenir des membres à part entière de l'organisation sociale. Là-dessus, Wiener est très explicite : « Il n'y a pas de raison pour que les machines ne puissent pas ressembler aux êtres vivants dans la mesure où elles représentent des poches d'entropie décroissantes au sein d'un système où l'entropie tend à croître »²⁴⁷.

Favorisant donc l'analogie vivant-machine en mettant sur le même plan les servomécanismes construits par l'humain et les systèmes naturels qu'elle assimile à des servomécanismes complexes, la cybernétique écarte toute notion de spécificité pour le vivant. Son hypothèse propose une rupture de la dichotomie entre vivant et non vivant en diluant les différences. Le vivant ne serait qu'un servomécanisme plus complexe que les autres. Les spécificités, jadis propres au vivant, peuvent être partagées par les machines ou se retrouveraient dans leurs comportements.

Approchant toute réalité à partir de cette logique de gestion de l'information, la différence entre les vivants, entre les vivants et les non-vivants, n'est plus de l'ordre de l'essence ou de la structure intérieure mais plutôt de degré.

Ce point de vue est remarquable concernant la nouvelle représentation de l'humain que Wiener s'est efforcé de promouvoir. Là où la méthode fonctionnelle ne voyait que des différences radicales entre hommes et machines, du fait de leur « composition matérielle », la méthode comportementale montre que les hommes et les machines procèdent de la même catégorie « existentielle ». De ce fait, ces deux types d'êtres deviennent homogènes et un même type d'analyse peut leur être appliqué à condition de négliger l'intériorité [...] afin de privilégier l'extériorité²⁴⁸.

Relativement à la cybernétique et au paradigme informationnel, selon P. Breton, les grandes propositions de Wiener se ramèneraient à ces éléments essentiels :

²⁴⁷ Céline LAFONTAINE, *op. cit.*, p. 44.

²⁴⁸ Philippe BRETON, « L'homme virtuel », *op. cit.*, p. 142.

- « Tous les objets que contient l'univers existent d'abord sous une forme informationnelle;
- « l'univers se trouve déterminé par la différence entre les objets qui le composent, cette différence étant équivalente à leur comportement;
- « les comportements de tous les objets de l'univers relèvent d'une même échelle d'analyse qui ne distingue que la complexité de ces comportements;
- « il n'y a pas de frontière véritable entre l'humain et les autres objets qui composent l'univers »²⁴⁹.

Les pensées de Wiener et des premiers cybernéticiens se sont tellement intégrées dans l'espace actuel, qu'elles deviennent quasi imperceptibles.

2.4. La cybernétique aujourd'hui

Si Norbert Wiener a dressé l'acte de naissance de la cybernétique et a contribué puissamment à son développement, « elle s'enracine néanmoins profondément dans des travaux antérieurs »²⁵⁰ à notre auteur.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 152.

²⁵⁰ En 1867, Maxwell fonda la théorie de la régulation à boucle de retour. Étant donnée l'importance de cette théorie pour la cybernétique, Guillaumaud proposerait cette date comme celle de la naissance de la cybernétique, « bien qu'il ne s'agisse encore que celle de l'automatique » (Guillaumaud, p. 22). Des « développements successifs permirent d'aborder les mécanismes autorégulateurs en général et dans leur ensemble (êtres vivants, sociétés, etc.). Le développement de la biologie va permettre d'explorer le domaine des processus de régulation chez l'être vivant : régulation thermique (Voit, 1878), respiration (Miescher, 1885), circulation (Hess, 1930) et surtout : arc réflexe, puis réflexes conditionnés (Pavlov, de 1880 à 1926) » (Guillaumaud, p. 23). Puis apparaissent les asservissements électriques, électromécaniques et électroniques avec les « montages thermostatiques. En 1934, Carnap aborde les problèmes du langage et en 1935, Kalecki songe aux phénomènes de rétroaction dans le domaine des sciences économiques. [Il y a] la publication du livre important et méconnu de Jacques Laffitte : *Réflexions sur la science des machines* où certains voient une préfiguration du célèbre ouvrage de N. Wiener (qui ne sera publié que seize ans plus

En lien avec les relations entre humain et machine le concept « is used today in control theory, automation theory, and computer programs to reduce many time-consuming computations and decision-making processes formerly done by human beings »²⁵¹.

Aujourd'hui, le terme se prête à un nombre incalculable de définitions « tantôt axées sur ses concepts théoriques, tantôt tournées vers son pragmatisme technologique »²⁵². L'absence de consensus à son égard s'explique par le « foisonnement des approches épistémologiques et des tendances idéologiques qui s'y sont côtoyées »²⁵³.

Les actes des congrès des années 1956 et suivantes sur la cybernétique en témoignent.

Ce qui frappe en tout premier lieu lorsqu'on feuillette les quelques dizaines de milliers de pages constituant ces actes de congrès, c'est la prodigieuse diversité des thèmes et des sujets qui y ont été traités. De la psychologie à l'automation en passant par la médecine, le droit ou l'histoire de l'art, des questions techniques aux réflexions philosophiques, toutes les disciplines semblent avoir, d'une façon ou d'une autre, convergé²⁵⁴.

tard) » (Guillaumaud, p. 23). Les travaux de L. Couffignal sont aussi d'un grand intérêt relatif à l'emploi de la numération binaire dans la programmation. En 1940, Schmidt pense à une science absolument générale des mécanismes autorégulateurs, à laquelle ne manque, selon certains, que le nom de cybernétique » (Guillaumaud, p. 24). La coutume veut que la naissance de la cybernétique soit en 1948. Cette année est particulièrement féconde puisqu'elle voit simultanément la publication : de l'ouvrage de N. Wiener, *Cybernétique, ou régulation et communication chez l'animal et dans la machine*, qui constitue aux yeux de plusieurs chercheurs « peut-être le pilier central de la nouvelle science » (Guillaumaud, p. 24); de *Théorie mathématique de la communication* de Claude Shannon et Warren Weaver. Ce livre est considéré comme le fondement de la théorie moderne de l'information; du *Projet de cerveau* de W. Ross Ashby, où apparaît la théorie de l'homéostat.

²⁵¹ *Encyclopedia Britannica*, consultée en ligne le 1^{er} avril 2008 : <http://www.britannica.com/eb/article-9076934/Norbert-Wiener>.

²⁵² Céline LAFONTAINE, *op. cit.*, p. 26.

²⁵³ *Ibid.* p. 27.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 24.

Aujourd'hui, on discerne « des rapports de filiation reliant la cybernétique à des domaines aussi vastes que l'informatique, l'automation, les sciences cognitives, la prothétique, l'intelligence artificielle ou encore la biologie moléculaire et le génie génétique [...] »²⁵⁵. « Matrice de la technoscience, la cybernétique correspond dans les faits à un projet de connaissance axé sur le contrôle opérationnel plutôt que sur la recherche fondamentale destinée à mieux comprendre un phénomène donné »²⁵⁶. Elle a une immense portée théorique lorsque l'on considère les différents champs de connaissance qu'elle embrasse : « la physique, la chimie, la biologie, la biochimie, la physiologie, la médecine, la sociologie, la psychologie, la pédagogie, les mathématiques, la logique, les arts [...] »²⁵⁷.

Son influence est loin d'être négligeable. Georges Boulanger, l'un des présidents de l'Association internationale de Cybernétique, lors de l'inauguration du 3^e Congrès sur la cybernétique en 1961, présentait déjà cela, évoquant « le nom de Norbert Wiener à la suite de Galilée et de Darwin »²⁵⁸. L'amnésie historique à l'égard de la cybernétique aujourd'hui, constituerait « l'indice d'une assimilation culturelle si parfaite que tout renvoi à son mouvement initial semble désormais superflu »²⁵⁹. Que l'on se réfère actuellement à des vocables comme cyberspace, cybercafé, cyborg, etc., ce sont autant de termes-preuves de l'intégration de la cybernétique dans notre ici et maintenant.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 22-23.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 27.

²⁵⁷ Jacques TAMINE, *La cybernétique*, Louvain, Nauwelaerts, 1971, p. 13.

²⁵⁸ Georges BOULANGER, « Allocution », *Actes du 3^e Congrès international de cybernétique, 11-15 septembre 1961*, Namur, 1965, p. xix, cité par Céline Lafontaine, *op. cit.*, p. 25.

²⁵⁹ Céline LAFONTAINE, *op. cit.*, p. 22.

Les pères de la cybernétique visaient, au-delà de plusieurs objectifs, une amélioration globale de la condition humaine. Les efforts allaient vers la mutation de la figure humaine. Le grand projet est « de transformer radicalement la figure du sujet humain en transformant son rapport à la machine »²⁶⁰. Giuseppe Foddis y voyait un « nouvel humanisme [...] énormément plus rentable »²⁶¹. Ses premiers penseurs la considéraient comme un « nouveau continent intellectuel ». Des chercheurs de toute discipline s’y afféraient en vue de l’établissement d’un nouvel humanisme et d’un monde « supérieur de relations nouvelles²⁶² [...] »²⁶³.

Les rapports de l’humain avec lui-même, à son environnement et à la machine allaient changer, étant donné les nouvelles représentations de l’humain dans l’ère de la cybernétique.

Pour Wiener, la cybernétique allait conduire à de nouvelles représentations de l’humain. « It became clear to me almost at the very beginning that these new concepts of communication and control involved a new interpretation of man, of man’s knowledge of the universe, and of society »²⁶⁴. Le cadre cybernéticien aurait favorisé une vision technoscientifique avec des enjeux importants sur les grandes déterminations humanistes

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 25.

²⁶¹ Giuseppe FODDIS, « Civilisation des machines cybernétiques », *Actes du 2^e Congrès international de cybernétique, 3-10 septembre 1958*, Namur, 1960, p. 702, cité par C. LAFONTAINE, *op. cit.*, p. 25.

²⁶² Relations « issues de la génétique, du comportement neurologique, de la biologie cellulaire, de la psychologie normale et pathologique, de la psychologie du déporté, de l’homéostasie artificielle, de la théorie de l’évolution, des tentatives d’une intelligence, de la mémoire, du tri, de l’apprentissage, de l’électronique dans ses intrications intimes par l’atome constitutif des protéines et de la chair humaine, soit en cellules, soit en neurones, soit dans la découverte de formations réticulées [...] », (Louis CHALLIER, « Enfin la vraie sociologie ! », dans les *Actes du 6^e Congrès international de cybernétique, 7-11 septembre 1970, Namur, 1971*, p. 874, cité par C. Lafontaine, *op. cit.*, p. 26).

²⁶³ Louis CHALLIER, « Enfin la vraie sociologie ! », dans les *Actes du 6^e Congrès international de cybernétique, 7-11 septembre 1970, Namur, 1971*, p. 874, cité par C. Lafontaine, *op. cit.*, p. 26.

²⁶⁴ Norbert WIENER, *I am a Mathematician*, *op. cit.*, p. 325.

classiques judéo-chrétiennes qu'un discours théologique évangélique doit prendre en considération en ce qui a trait à l'articulation de son anthropologie relativement aux défis actuels.

2.5. Cybernétique : les enjeux

Céline Lafontaine souligne plusieurs enjeux importants découlant d'une vision de l'humain et de la société dominée par la cybernétique et son paradigme informationnel. Elle fait premièrement le constat que la remise en question de l'humain occidental selon la manière dont ce dernier fut compris depuis environ deux millénaires prend place dans une révolution épistémologique initiée par la cybernétique. Elle trouve nécessaire de démontrer ou plutôt de montrer que

plusieurs des approches théoriques marquantes de la philosophie et des sciences humaines sont porteuses d'une représentation de la subjectivité et du lien social fondée sur le modèle informationnel. Le structuralisme, le systémisme et les théories s'inscrivant dans la mouvance postmoderne [sont] abordés sous l'angle d'une importation des concepts cybernétiques²⁶⁵.

Elle pointe, parmi les différents courants de pensée qui ont émergé après la seconde guerre mondiale, les marques indélébiles de la cybernétique, ses influences et ses contributions à partir des écrits de Norbert Wiener et de ses successeurs. Pour atteindre ses objectifs, « Lafontaine se fait tour à tour historienne de la pensée de la deuxième moitié du XXe siècle, sociologue des mouvements intellectuels et de la science, et

²⁶⁵ Céline LAFONTAINE, *op. cit.*, p. 14.

épistémologue »²⁶⁶. Son livre principal, *L'empire cybernétique*, s'inscrirait dans le cadre d'une enquête théorique des grands courants de pensée après la deuxième guerre, il livre une philosophie et une éthique des sciences et des techniques²⁶⁷, éléments toutefois très peu développés par Lafontaine.

Lafontaine lève le voile sur une conception anti-humaniste qui traverse les grands courants de pensée contemporains dans son effort d'explication des mutations qu'a subies le sujet humain et la place de choix accordée au posthumanisme dans ces nouvelles théories sociales dans la charnière cybernétique et de son être informationnel. Retraçant « de son berceau cybernétique jusqu'à sa maturation bio-informatique, l'itinéraire intellectuel du sujet informationnel »²⁶⁸, Lafontaine a tenté de relier les théories contemporaines s'inscrivant dans la logique postmoderne à une représentation commune du monde, l'influence de la cybernétique²⁶⁹ : matrice nourricière de la rationalité technoscientifique.

Céline Lafontaine, avec de nombreux exemples à l'appui, relate comment la cybernétique a colonisé d'amples territoires théoriques. Elle fait référence à des auteurs comme Lévi-Strauss, Lacan et Jakobson qui ont participé activement à de nombreuses discussions sur le sujet et qui ne manquent pas d'influencer les courants de pensée contemporains. Elle s'efforce de mettre en évidence des liens – qu'elle estime naturels – entre le structuralisme et la cybernétique. Elle invite à voir comment les rapprochements

²⁶⁶ Jean ROBILLARD, « Compte rendu », *Philosophiques*, volume 32, numéro 1, Printemps 2005, p. 277.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Céline LAFONTAINE, *op. cit.*, p. 14-15.

²⁶⁹ *Ibid.*

en sciences sociales se font entre systémisme et cybernétique : « né d'une synthèse intellectuelle entre la cybernétique, la théorie des systèmes et le structuralisme, le systémisme qui s'affirme au milieu des années soixante-dix se positionne d'emblée comme une remise en cause radicale des conceptions atomistes issues de la science newtonienne »²⁷⁰.

Qu'il soit question du postmodernisme avec Derrida ou Lyotard, Lafontaine ne s'intéresse qu'à leur filiation avec l'œuvre de Wiener qui, dans son déploiement, transformera le statut du sujet en le ramenant sur le même pied que la machine et l'inanimé. Il serait réduit à une simple chose « dont on peut prédire le comportement »²⁷¹.

Dans son analyse, Lafontaine met en exergue trois éléments importants comme incidence de la cybernétique sur le réel social occidental :

- la promotion d'un sujet sans intérieur avec un recul de l'idéal démocratique occidental;
- le nivellement des pans d'existence et un ébranlement des fondements de l'éthique;
- l'imposition d'un imbroglio épistémologique et symbolique.

Nous reprenons chacun de ces points dans ce qui suit.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 121.

²⁷¹ Jean ROBILLARD, *op. cit.*, p. 277

2.5.1. Promotion du sujet sans intérieur et recul de l'idéal démocratique occidental

Selon Lafontaine, la cybernétique commande une « redéfinition complète de l'individu et de la société »²⁷² en imposant « l'inversion du rapport intérieur/extériorité ». Cette inversion, comme on l'a vu précédemment, trouve ses racines dans l'œuvre de Wiener et de son type de société.

Le modèle de société que Wiener met de l'avant est basé exclusivement sur l'échange de l'information. L'humain est défini en fonction de sa capacité de traiter et de gérer de l'information; étant réduit à une somme d'informations complexes, il n'est qu'un « simple réacteur du système de communication duquel il n'est ni l'origine ni la finalité »²⁷³, ce qui ne manquera pas de transformer le mode d'expression de la subjectivité.

David Le Breton note cette tendance forte du monde contemporain influencé par la cybernétique et la technoscience à « considérer toute forme vivante comme une somme organisée de messages »²⁷⁴. Ramenant tout sur le plan de la communication, machine, animal, humain ne sont que des points sur le grand réseau de la communication. L'humain est tout entier *homo communicans*²⁷⁵. Il échange essentiellement de l'information comme les autres machines du grand système.

²⁷² Céline LAFONTAINE, « Nouvelles technologies et subjectivité : Les frontières renversées de l'intimité », *Sociologie et Société*, volume 35, numéro 2, Automne 2003, p. 203-212.

²⁷³ Philippe BRETON, *L'utopie de la communication*, Paris, La Découverte, 1995, cité par C. Lafontaine, « Nouvelles technologies », *op. cit.*, p. 203-212.

²⁷⁴ David Le BRETON, « De l'intégrisme génétique », dans Isabelle LASVERGNAS (dir.), *Le vivant et la rationalité instrumentale*, *op. cit.*, p 120.

²⁷⁵ Philippe BRETON, « L'homme virtuel », *op. cit.*, p. 154.

La cybernétique, par sa vision de l'humain, force une restructuration de la subjectivité. Prônant un humain sans intérieur, elle affaiblit la structure symbolique propre à la modernité politique. N'ayant aucune place dans son système, la notion d'intériorité si cardinale au sujet humain et « l'un des principaux points d'ancrage de la représentation moderne de la subjectivité »²⁷⁶ cède le pas au profit d'un sujet totalement « extérieur ».

L'un des premiers éléments de la subjectivité à connaître une mutation est la raison. Dans la logique cybernétique, elle ne devient que pur processus informationnel. Elle peut « s'incarner dans une machine où aucune limite biologique ou affective ne vient l'entraver »²⁷⁷. De façon subtile, cette raison qui était liée à la subjectivité dans la compréhension humaniste va subir un déplacement. Elle connaîtra une survalorisation au service de l'information, étant de plus en plus dissociée de la subjectivité humaine.

Sur le même plan que la raison, la mémoire devient un dispositif de stockage rendant possible les échanges informationnels. C'est le début de la dévalorisation structurelle de l'humain²⁷⁸ et d'une attaque en règle contre les symboles (la raison et la mémoire en tête de liste) de l'intériorité subjective; alors que depuis Saint Augustin jusqu'à Freud, « la mémoire a incarné dans la tradition humaniste, l'opacité de toute vie intérieure »²⁷⁹.

²⁷⁶ Céline LAFONTAINE, « Nouvelles technologies et subjectivité », *op.cit.*, p. 204.

²⁷⁷ Céline LAFONTAINE, *L'empire cybernétique*, *op. cit.*, p. 54.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 55.

Qu'on réfère à Saint Augustin qui attestait dans ses *Confessions* l'ouverture d'un espace intérieur propre au sujet chrétien, qu'on rappelle le *cogito ergo sum* de Descartes, ou l'inconscient freudien, « c'est au tréfonds de l'individu, dans cette zone invisible et infranchissable qu'on fonde l'autonomie subjective »²⁸⁰, à la base de la culture démocratique moderne, permettant la possibilité de l'autonomisation politique. Nous pouvons comprendre que tout effritement de cette autonomie subjective est une attaque potentielle contre l'idéal démocratique occidental et une mutation profonde des valeurs occidentales les plus fondamentales, étant donné la nouvelle représentation de l'humain par la cybernétique. En effet, en privant le sujet de son intériorité, « le modèle cybernétique substitue les principes d'adaptation et d'autorégulation à la notion d'autonomie subjective héritée de la modernité politique »²⁸¹. On ne saurait en douter, « la représentation cybernéticienne du monde est donc posée comme l'antithèse de l'humanisme subjectiviste »²⁸².

2.5.2. Nivellement des pans d'existence et ébranlement des fondements de l'éthique

Ce sujet cybernétique privé de son intériorité se retrouve dépossédé de tout contenu. Le primat informationnel nivelle les pans d'existence, dépouillant « les choses de leur substance propre, de leur valeur et de leurs sens afin de les rendre comparables. [II] impose à l'infinie complexité du monde un modèle unique de comparaison qui

²⁸⁰ Charles TAYLOR, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, Boréal, Montréal, 1989, cité par Céline LAFONTAINE, *L'empire cybernétique*, *op. cit.*, p. 55.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² Jean ROBILLARD, *op. cit.*, p. 277-281.

permet de mettre sur le même plan des réalités différentes en liquidant leur statut ontologique »²⁸³.

La cybernétique provoque un véritable détournement ontologique. Dans la cybernétique, la machine *s'ontologise*, étant capable de prendre en compte des processus internes d'auto-régulation et d'auto-organisation. Avec cette *ontologisation* de la machine, la dichotomie humain-machine tombe, le système humano-mécanique prévaut. Dans cette interdépendance systémique, humain et machine s'influencent sans se différencier en nature.

L'un des effets majeurs de ce nivellement est la disparition progressive des particularités individuelles.

Les êtres vivants ne sont plus perçus comme des entités individuelles [...], des oiseaux et des abeilles, des renards et des poules, mais comme des faisceaux d'informations génétiques. Tous les êtres vivants sont vidés de leur substance et transformés en messages abstraits. La vie devient un code en attente d'être déchiffré. Il n'est plus question de son caractère sacré ou de sa spécificité²⁸⁴.

Ce nivellement de toutes les réalités existantes orchestre la « résolution du vivant et de l'inerte sous l'égide de l'information ouvrant la voie à l'indifférenciation [...] : [l'humain], l'animal, l'objet, le cyborg ne sont plus fondamentalement distincts »²⁸⁵.

Cette indifférenciation a de sérieuses répercussions éthiques. Elle permet difficilement des distinctions de valeur entre l'humain et ce qui l'entoure, introduisant un

²⁸³ David Le BRETON, « De l'intégrisme génétique », *op. cit.*, p. 120.

²⁸⁴ Jeremy RIFKIN, *Le siècle bio-tech : Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, Paris, La Découverte, 1998, p. 282, cité par David Le BRETON, « De l'intégrisme génétique », *op. cit.*, p. 121.

²⁸⁵ David Le BRETON, *op. cit.*, p. 121.

déplacement profond du statut et surtout de la pertinence de la moralité²⁸⁶. Somme toute, son anthropologie « ne permet plus d’emblée une morale. Car le visage de l’autre est sans épaisseur pour avoir à répondre de ses actes »²⁸⁷.

La notion de l’humain informationnel rompt avec les ontologies classiques. « Les anciennes perspectives de l’humain se dissolvent ne trouvant plus de sujet sur leur chemin mais des gènes, c’est-à-dire des informations, une nébuleuse signifiante au visage indifférent »²⁸⁸.

Ces enjeux se cristallisent autour de la nouvelle représentation cybernétique de l’humain dont le principe de base ne perpète rien de moins qu’un renversement épistémologique majeur qui vient ébranler le statut actuel de l’humain en postmodernité²⁸⁹, un humain qui fait face à un nouvel ébranlement de ses repères par les biotechnologies²⁹⁰ et le posthumanisme qui en émane.

2.5.3. Imposition d’un imbroglio épistémologique symbolique

Céline Lafontaine accuse la cybernétique et la cyberscience qui en découle de procéder à un véritable imbroglio épistémologique et symbolique. « Ce qui est oublié entre les êtres et les choses, c’est le fondement corporel inaliénable de toute vie

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 122.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 121.

²⁸⁹ Céline LAFONTAINE, *L’empire cybernétique, op.cit.*, p. 19.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 168.

terrestre »²⁹¹, élément important pour cette thèse, et aussi pour une anthropologie théologique évangélique, étant donné la place accordée au corps dans un tel système.

Lafontaine attaque le réductionnisme informationnel sur la base que

les êtres vivants sont d'abord et avant tout des unités synthétiques, indivisibles et indécomposables en segments codés et que c'est en tant qu'êtres synthétiques qu'ils s'inscrivent dans le monde et s'intègrent à leur environnement. De la plus petite plante, à l'être humain, le mode d'existence des espèces vivantes est entièrement dépendant de leur forme corporelle.²⁹²

Pour elle, il est clair que la cyberscience fait fausse route quand elle conduit à ne plus concevoir le corps comme support de toute vie. Lafontaine fait remarquer qu'avec l'érection du posthumain, dernier niveau de l'évolution, plaçant l'humain sous la tutelle hétéronome de la complexité, on écarte toute reconnaissance de l'autonomie inaliénable du sujet sur laquelle reposait l'humanisme. C'est le constat d'une remise en cause du fondement des démocraties modernes par l'extension de l'emprise matricielle de la technoscience à la base des discriminations génétiques sur le marché de la reproduction humaine²⁹³. Cela se comprend, étant donné le rejet de toute intériorité, seule garantie que l'on possède de l'autonomie subjective fondant l'altérité. La position de Céline Lafontaine s'inscrit dans la logique des auteurs qui ne souscrivent pas au rejet des prémisses humanistes pour la réalisation des fantasmes cybernétiques et technoscientifiques.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 208.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ *Ibid.*, p. 217.

Lafontaine se réclame d'un sujet humain historiquement construit, fragile et sensible, dont l'ultime valeur réside dans sa capacité d'agir politiquement sur le monde. Cette capacité montre des signes d'effritement. C'est toute la question du statut de l'être humain et de son implication politique dans le monde qui traverse la réflexion de Céline Lafontaine en réaction à l'humain de la technoscience cybernétique.

François Cusset soulève des doutes sur l'approche structurelle du traitement de Lafontaine de ces différents courants de pensée et juge suspecte sa foi en l'humanisme classique pré-cybernétique. Il soutient que vouloir

opposer terme à terme l'antihumanisme sur-technicisé de la cybernétique et l'humanisme plus respectable de nos traditions politiques occidentales relève d'une lecture trop littérale de ces ensembles flous de l'histoire des idées, sinon d'une défense et illustration bien naïve d'un humanisme pré-technologique (nostalgie ou vœu pieux d'un contrôle de [l'humain] sur les machines), et d'une approche dès lors insuffisamment structurelle²⁹⁴.

De son côté, Frédéric Dufoing reproche à Céline Lafontaine une certaine superficialité quant à l'exposé des concepts et théories abordés²⁹⁵. S'il peut être noté une certaine fragilité dans les cousinages intellectuels ou des filiations conceptuelles, s'il paraît suspect que toute la critique de l'humanisme et du subjectivisme puisse se ramener à la cybernétique, l'intuition de Céline Lafontaine reste toutefois pertinente pour la compréhension des questions éthiques anthropologiques fondamentales en lien avec la technoscience.

²⁹⁴ François CUSSET, « Cybernétique et “théorie française” : faux alliés, vrais ennemis », *Multitudes*, volume 3, numéro 22, 2005, p. 223-231.

²⁹⁵ Frédéric DUFOING, « Épure d'un empire scientifique », *Parutions.com*, Parutions 2010.

Il est difficile de ne pas soupçonner la mise de l'avant par la cybernétique d'un nouvel humanisme ou d'un autre humanisme. Certains auteurs y discerneraient plutôt une vision anti-humaniste émanant des grands courants de pensée protagonistes des mutations que connaîtrait le sujet humain. « Le renversement introduit est profond. Il contribue à lentement dissoudre le long héritage de la pensée philosophique grecque et son relais chrétien, qui plaçaient l'esprit humain sur un plan supérieur au réel et qui creusaient “un abîme entre [l'humain] et le monde” »²⁹⁶.

La cybernétique et la technoscience qui en découle ne supposent pas de cet abîme mais proposent une représentation du monde qui nous fait confronter en des termes nouveaux la question de la nature, de la vie et de l'humain. Ces termes se déclinent dans une autre conception du réel, celle du posthumanisme, l'enfant né de la technoscience à partir de sa matrice cybernétique.

²⁹⁶ Isabelle LASVERGNAS, « L'autre corps du clonage, entre le Je et le Il », *op. cit.*, 167-8.

3. Le posthumanisme

« It is not a question of whether the posthuman will arrive but what forms it will take when it does »²⁹⁷. Depuis les années 1990, « a new term has entered our vocabulary, that of the “posthuman” »²⁹⁸. Le terme « posthumanisme », vocable caméléon épousant trop souvent la couleur de l’auteur qui l’utilise, génère différentes significations quelques fois irréconciliables²⁹⁹. Certains auteurs comme Pepperell l’emploient pour référer à un large spectre d’approches et d’expériences biotechnologiques convergeant vers l’altération, l’amélioration et la mutation de la nature et l’existence humaines³⁰⁰. Une revue de la littérature nous permet de discerner que le vocable « posthumanisme » – *in se* – répond à trois grandes acceptions non étanches : chronologiquement et surtout philosophiquement, il référerait, premièrement, à une déconstruction de l’humanisme des Lumières; deuxièmement, il identifierait le cyborg transhumain et troisièmement, le robot sapiens posthumain.

L’origine du posthumanisme serait déjà latente pour ne pas dire patente dans les travaux des cybernéticiens des Conférences de Macy et autres de 1946 à 1953, les auteurs Gregory Bateson, Warrent McCulloch, Norbert Wiener, John von Neuman et plusieurs autres figures de disciplines variées qui se rejoignaient autour d’un nouveau modèle théorique « for biological, mechanical, and communicational processes that removed the

²⁹⁷ N. Katherine HAYLES, « Visualizing the Posthuman », *Art Journal*, volume 59, 2000.

²⁹⁸ Elaine GRAHAM, « Bioethics after Posthumanism: Natural Law, Communicative Action and the Problem of Self-Design », *Ecotheology*, volume 9, numéro 2, 2004, p. 178-198.

²⁹⁹ Cary WOLFE, *What is Posthumanism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010, p. xi.

³⁰⁰ Robert PEPPERELL, *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*, Bristol, Intellect, 2003, p. 170-71.

human and Homo Sapiens from any particular privileged position in relation to matters of meaning, information, and cognition »³⁰¹. L'origine du posthumanisme s'assimilerait à celle de la cybernétique³⁰² étant donné leur extrême lien de parenté : le premier découlerait du dernier, dans un rapport de filiation.

Le terme « self-consciously evokes talk of the “postmodern” »³⁰³. Sa généalogie philosophique transiterait par Foucault qui déclarait que « [l']homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre la date récente. Et peut-être la fin prochaine. [...] [O]n peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable »³⁰⁴. Cette généalogie ne manque certainement pas de racines dans les réflexions des maîtres du soupçon de la modernité.

3.1. Déconstruction des Lumières : la dissolution du corps

Katherine Hayles incorpore le posthumanisme à une crise de l'humanisme en contexte technologique. Dans une entrevue accordée en 2009, elle précise que le posthumanisme renvoie aux développements du 20^e siècle pour lesquels l'héritage des Lumières – qui accentue l'autonomie, la rationalité, l'individualité, etc. – se désagrège

³⁰¹ Cary WOLFE, *op. cit.*, p. xii.

³⁰² « La cybernétique apparaît dans les discours scientifiques en 1948 » (Jean-François ROUSSEL, « Cyborg et Robo Sapiens : deux approches de la corporalité technologisée », Maxime ALLARD, Denise COUTURE, Jean-Guy NADEAU, (dir.), *Pratiques et constructions du corps en christianisme*, Montréal, Éditions Fides, 2009, p. 214).

³⁰³ Elaine GRAHAM, *op. cit.*, p. 178-198.

³⁰⁴ Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 398.

« systématiquement dans une profonde remise en question « in a whole variety of fields, among them cybernetics »³⁰⁵.

Sous l'angle philosophico-historique, le posthumanisme incarnerait un profond ébranlement ou la fin d'une période – l'humanisme. « We need to understand that five hundred years of humanism may be coming to an end, as humanism transforms itself into something that we must helplessly call posthumanism »³⁰⁶. Il serait aussi une occasion de revisiter les définitions philosophiques traditionnelles sur l'humain se demandant encore « what it means to be human, within the context of (the promise of) emerging technologies »³⁰⁷.

L'humain des Lumières se trouvait au centre du monde ou de son monde. Défini par sa raison (sa capacité rationnelle), il ne dépend, au contraire de ses prédécesseurs, d'aucun dieu pour évoluer dans le monde qu'il manipule selon ses *desiderata*. Il est historiquement un agent indépendant dont la pensée et l'action produisent l'histoire³⁰⁸.

Avec la remise en question des torons de la modernité, l'humain moderne se trouvait mis à mal. Il ne lui manquait pas de détracteurs : des auteurs comme Lévi-Strauss

³⁰⁵ L'entrevue fut présidée par Arthur Pipet et réalisée par Neil Baker. Pour la visionner, visiter le site <http://www.stcresearchgroup.co.uk>.

³⁰⁶ Ihab HASSAN, « Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? A University Masque in Five Scenes », *Georgia Review*, numéro 31, 1977, p. 843, cité par Neil BADMINGTON, « Introduction: Approaching Posthumanism », dans Neil BADMINGTON (dir.), *Readers in Cultural Criticisms: Posthumanism*, New York, Palgrave, 2000, p. 2.

³⁰⁷ Andy MIAH, « Posthumanism: A Critical History », dans B. GORDIJN & R. CHADWICK (dir.), *Medical Enhancements & Posthumanity*, New York, Routledge, 2007, p. 20.

³⁰⁸ Myra J SEAMAN, « Becoming More (than) Human: Affective Posthumanisms, Past and Future », *Journal of Narrative Theory*, volume 37, numéro 2, été 2007, p. 246.

et Foucault révélèrent en 1962 et 1966 qu'il n'était qu'une invention des Lumières qui découvrirent le supposé sujet souverain.

La prise de conscience que l'humain des Lumières ne fut qu'une construction ouvrit la voie à sa déconstruction³⁰⁹ qui n'est pas sans produire un ébranlement des fondations ontologiques des traditions humanistes. Cela favorisa l'émergence des philosophies dites posthumanistes. Marchant presque main dans la main avec le postmodernisme, le posthumanisme dans l'une de ses versions (Hayles, Haraway, Pepperel) se pose en critique d'un humanisme des Lumières dont il veut signer la fin sans pour autant sonner le glas de l'humanité.

Parmi les plus célèbres posthumanistes culturels figure Katherine Hayles³¹⁰. Dans son important et déterminant livre, *How We Became Posthuman*³¹¹, écrit se retrouvant au carrefour de l'histoire de la technologie et de la culture, Hayles discute du sort du corps à l'ère de la culture de l'information³¹² et des implications de la transformation du corps en informations. Essentiellement, Hayles poursuit trois grandes histoires interreliées :

The first centers on how *information lost its body*, how it came to be conceptualized as an entity separate from the material forms in which it is thought to be embedded. The second story concerns how *the cyborg was created as a technological artifact and cultural icon* in the years following World War II. The third, deeply implicated with the first two, is the unfolding story of how a historically specific construction called *the human is giving way to a different construction called the posthuman*³¹³.

³⁰⁹ Avec Freud, Marx, Lacan, Foucault et Derrida, parmi d'autres, nous assistons à une déconstruction en règle du sujet libéral humaniste des Lumières : voir Neil BADMINGTON (dir.), *Readers in Cultural Criticism: Posthumanism*, New York, Palgrave, 2000, p. 4-10.

³¹⁰ Andy MIAH, *op. cit.*, p. 7.

³¹¹ N. Katherine HAYLES, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, Université de Chicago, 1999, 350 p.

³¹² N. Katherine HAYLES, « Visualizing the Posthuman », *Art Journal*, volume 59, 2000.

³¹³ N. Katherine HAYLES, *How We Became Posthuman, op. cit.*, p. 2.

Hayles avance quelques hypothèses qui seraient suggestives et non forcément prescriptives d'une compréhension du posthumain en soulignant comme grande constante la primauté de l'information non matérielle sur le corps biologique qui devient superflu.

First, the posthuman view privileges informational pattern over material instantiation, so that embodiment in a biological substrate is seen as an accident of history rather than an inevitability of life. Second, the posthuman view considers consciousness, regarded as the seat of human identity in the Western tradition [...] as an epiphenomenon, as an evolutionary upstart trying to claim that it is the whole show when in actuality it is only a minor sideshow. Third, the posthuman view thinks of the body as the original prosthesis we all learn to manipulate, so that extending or replacing the body with other prostheses becomes a continuation of a process that began before we were born. Fourth, and most important, by these and other means, the posthuman view configures human being so that it can be seamlessly articulated with intelligence machines. In the posthuman, there are no essential differences or absolute demarcations between bodily existence and computer simulation, cybernetic mechanism and biological organism, robot teleology and human goals³¹⁴.

Toujours dans la foulée du concept cybernétique et informationnel, le corps de l'humain n'est plus central à sa définition, l'humain devient « a set of informational processes »³¹⁵. Le locus de la subjectivité a aussi muté. Hayles rappelle et critique un texte de C. B. Macpherson qui souligne une caractéristique essentielle du sujet humaniste libéral : « The human essence is freedom from the wills of others, and freedom is a function of possession »³¹⁶. Après avoir rappelé que la prétendue liberté du sujet moderne n'était qu'un leurre, Hayles souligne que le posthumain ne s'inscrit plus dans cette catégorie de liberté, non qu'il serait non libre, « but because there is no a priori way to

³¹⁴ *Ibid.*, p. 2-3.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 4.

³¹⁶ Crawford Brough MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 3, cité par N. K. HAYLES, *How we Became Posthuman*, *op. cit.*, p. 4.

identify a self-will that can be clearly distinguished from an other-will »³¹⁷. La subjectivité – si elle est encore pertinente – se déclinerait autrement; non dans l’individualité mais dans l’inter-connectivité. De plus, elle souligne que le posthumain n’est pas nécessairement un cyborg, il est avant tout une entité qui n’obéit plus aux anciens primats dont la conception moderne (des Lumières) du corps.

Whether or not interventions have been made on the body, new models of subjectivity emerging from such fields as cognitive science and artificial life imply that even a biologically unaltered Homo sapiens counts as posthuman. The defining characteristics involve the construction of subjectivity, not the presence of nonbiological components³¹⁸.

Le posthumain de Hayles est hybride par nature, non qu’il réponde essentiellement à une hybridité du corps, mais qu’il participe d’une grande alliance hybride, alliance dans laquelle nous retrouvons humain modifié et humain non modifié, machines, animaux, plantes, etc. Cette vision du posthumain fait un pied de nez au sujet humaniste libéral dont les contours étaient fixes. Ce sujet sera critiqué à partir de plusieurs perspectives et sous différents angles; par exemple, ceux de la subjectivité et du corps.

Pour la modernité occidentale européenne des Lumières, en lien avec le corps, sur la base d’apparences, de morphologies différentes, les distinctions empreintes d’idéologies déterminent les inclusions et les exclusions « so that features with cultural significance, such as race and gender, have been misinterpreted as biologically significant

³¹⁷ N. Katherine HAYLES, *How We Became Posthuman*, op. cit., p. 4.

³¹⁸ *Ibid.*

and used as markers of supposed superiority or inferiority within the “species”»³¹⁹. Le statut d’humain était surtout réservé à une fraction de l’humanité : mâles, blancs et européens.

Posthumanism observes that there has never been one unified, cohesive « human », a title that was granted by and to those with the material and cultural luxury to bestow upon themselves the faculties of « reason », autonomous agency, and the privileges of « being human » [...]. As a result, not everyone whose biology would identify them as homo sapiens have « counted » as human [...]³²⁰.

Feminist theorists have pointed out that [the liberal humanist subject] has been historically constructed as a white European male, presuming a universality that has worked to suppress and disenfranchise women’s voices [and others]; postcolonial theorists have taken issue not only with the universality of the (white male) liberal subject but also with the very idea of a unified, consistent identity, focusing instead on hybridity [...]³²¹.

Puisque le corps biologique et la notion du sujet qui en émane fut la source du problème, dans la nouvelle construction, il cesse d’être essentiel à l’être humain. « Embodiment has been systematically downplayed or erased in the cybernetic construction of the posthuman in ways that have not occurred in other critiques of the liberal humanist subject, especially in feminist and postcolonial theories »³²².

La perspective de Hayles attire l’attention sur des mouvements qui ont milité pour la mise en place de structures légales pour des handicapés, les minorités, et les femmes³²³. De plus, elle démontre comment les définitions réductionnistes – fondées sur le corps – de l’humain ont perdu leur crédibilité. « Thus, where in the past certain modes

³¹⁹ Myra J. SEAMAN, « Becoming More (than) Human: Affective Posthumanisms, Past and Future », *Journal of Narrative Theory*, volume 37, numéro 2, été 2007, p. 247.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ N. Katherine HAYLES, *How We Became Posthuman*, *op. cit.*, p. 4.

³²² *Ibid.*

³²³ Andy MIAH, *op. cit.*, p. 8.

of being were treated as ‘invalid’, today, these variations are celebrated »³²⁴. Pour Hayles, le posthumanisme serait caractérisé par une perte désirée de la subjectivité basée sur des corps dépouillés de leurs frontières; ce posthumanisme ne signifie pas la fin de l’humanité, mais d’une certaine conception de l’humain « a conception that may have applied, at best, to that fraction of humanity who had the wealth, power, and leisure to conceptualize themselves as autonomous beings exercising their will through individual agency choice »³²⁵.

If, as Donna Haraway, Sandra Harding, Evelyn Fox Keller, Carolyn Merchant, and, and other feminist critics of science have argued, there is a relation among the desire for mastery, and objectivist account of science, and the imperialist project and subduing nature, then the posthuman offers resources for the construction of another kind of account. In this account, emergence replaces teleology; reflexive epistemology replaces objectivism; distributed cognition replaces autonomous will; embodiment replaces a body seen as a support for the mind; and a dynamic partnership between humans and intelligent machines replaces the liberal humanist subject’s manifest destiny to dominate and control nature. Of course, this is not necessarily what posthuman will mean – only what it can mean if certain strands among its complex seriations are highlighted and combined to create a vision of the human that uses this posthuman as leverage to avoid reinscribing, and thus repeating some of the mistakes of the past³²⁶.

Dans sa version féministe, le posthumanisme n’est pas par définition antihumain; il n’est pas non plus condamné à l’être. Il a d’autres interrogations : il ne veut plus savoir qui est humain ou qui ne l’est pas. Il plaide pour une plus grande unité des entités de la planète, qu’elles soient de l’ordre du vivant ou du non-vivant, selon que Donna J.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ N. Katherine HAYLES, *How We Became Posthuman*, *op. cit.*, p. 286.

³²⁶ *Ibid.*, p. 288.

Haraway l'explicite, en mettant de l'avant son concept d'un cyborg qui inclut tout et tous, l'identifiant à notre nouvelle ontologie³²⁷.

Les origines du posthumanisme – courant pluriel – d'Hayles ont des racines visibles dans la compréhension biopolitique d'Haraway « [who] put [the] cyborgs on the map of cultural criticism »³²⁸. L'œuvre d'Haraway, façonnant l'usage contemporain du terme cyborg³²⁹, a une grande influence sur le développement du posthumanisme des deux dernières décennies³³⁰.

Dans la compréhension d'Haraway, un cyborg est un organisme cybernétique, un hybride machine/organisme, une créature faite de réalités sociales, une créature de fiction, une construction politique, une fiction d'un monde en mutation.

The cyborg is a matter of fiction and lived experience that changes what counts as women's experience in the late twentieth century. [...] The cyborg is a condensed image of both imagination and material reality, the two joined centres structuring any possibility of historical transformation³³¹.

³²⁷ Donna J. HARAWAY, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, p. 150.

³²⁸ Hugh GUSTERSON, « Short Circuit: Watching Television with a Nuclear Weapons Scientist », dans Charles Habbles GRAY, Heidi J. FIGUEROA-SARRIERA et Steven MENTOR (dir.), *The Cyborg Handbook*, New York et Londres, 1995, p. 109, cité par Neil BADMINGTON, « Posthumanist (com)Promises », *op. cit.*, p. 86.

³²⁹ En 1960, Manfred Clynes et Nathan Kline forgèrent ou popularisèrent le terme cyborg pour exprimer un organisme cybernétique, une machine humaine capable de s'auto-réguler et habilitée à supporter les rigueurs de l'espace ou des environnements extraterrestres. « Par extension, et après réemploi par les auteurs de science-fiction et les artistes ou amateurs de manga, le mot cyborg sera compris comme le nom d'un être hybride, mi-homme, mi-machine » (Jean-Claude GUILLEBAUD, *La Vie vivante : Contre les nouveaux pudibonds*, Paris, Éditions des Arènes, 2011, p. 100).

³³⁰ Andy MIAH, *op. cit.*, p. 8.

³³¹ « [a] cyborg is a cybernetic organism, a hybrid of machine and organism, a creature of social reality as well as a creature of fiction [...], our most important political construction, a world-changing fiction. [...] » (Donna J. HARAWAY, « A Cyborg Manifesto », *op. cit.*, p. 69-70).

Le cyborg harawayen désigne ce que les humains seraient en train de devenir. « C'est une figuration, une image, pour exprimer divers aspects complexes interreliés de notre présent » dans un divorce consommé d'avec les anciennes hiérarchies de l'humanisme classique³³². Haraway indique que nous sommes à un tournant de l'histoire où nous ne pouvons plus faire marche arrière ni idéologiquement, ni matériellement. Le cyborg tracerait une ligne de démarcation claire, une coupure avec l'ancien ordre des choses, « from the comfortable old hierarchical dominations to the scary new networks »³³³. Les idées d'Haraway sont devenues des principes clés pour des spécialistes posthumanistes qui mettent de l'avant un monde qui transcende les différences sexuelles³³⁴.

Le cyborg harawayen est avant tout un projet culturel féministe non hétérocentré. Elle le précise dans son manifeste : « This essay is [...] an effort to contribute to socialist-feminist culture and theory [...] »³³⁵. Son projet vise à « provoquer [un] changement social et un travail de construction sur soi »³³⁶. Haraway déplore que ses idées furent appropriées par un courant posthumaniste « that expresses biological transgressions as a utopian break with evolution »³³⁷. Elle exprime son mécontentement face à des auteurs tels Hans Moravec qui fait la promotion d'un posthumanisme s'ouvrant sur un futur radical plutôt que de favoriser une réforme des valeurs sociales³³⁸. Pour

³³² Denise COUTURE, « Commentaires inédits ».

³³³ Donna J. HARAWAY, « A Cyborg Manifesto », *op. cit.* p. 77.

³³⁴ Andy MIAH, *op. cit.*, p. 8.

³³⁵ Donna J. HARAWAY, « A Cyborg Manifesto », *op. cit.*, p. 70.

³³⁶ Jean-François ROUSSEL, « Cyborg et Robo Sapiens : deux approches de la corporalité technologisée », Maxime ALLARD, Denise COUTURE, Jean-Guy NADEAU, (dir.), *Pratiques et constructions du corps en christianisme*, Montréal, Éditions Fides, 2009, p. 212.

³³⁷ Andy MIAH, *op. cit.*, p. 8.

³³⁸ *Ibid.*

Haraway, « [t]he cyborg defines a technological polis based partly on a revolution of social relations in the *oikos*, the household »³³⁹. Son projet vise des réformes socio-culturelles profondes et non avant tout des percées biotechnologiques radicales, malgré son intérêt dans les nouvelles technologies. Elle se préoccupe – non du posthumain, mais – du posthumanisme³⁴⁰, souhaitant, au nom de l'amélioration des conditions des locataires de la planète, l'établissement d'une société qui surmonterait,

les dualismes occidentaux qui subordonnent le corps à l'esprit, la femme à l'homme, le féminin au masculin, la nature à la civilisation et alimentent une hiérarchisation des classes, des cultures, le racisme, etc. [...] Le cyborg délivrerait [l'humain] de son fardeau de chair et des contraintes de l'identité enracinées dans le corps³⁴¹.

Haraway invite – via son cyborg – à dépasser le monde *genré* homme/femme pour un univers post-genre, le cyborg n'ayant pas de sexe : « [it] is a creature in a post-gender world »³⁴²; elle souhaite voir tomber les barrières animal-humain : « The cyborg appears in myth precisely where the boundary between human and animal is transgressed »³⁴³; il n'y aurait plus de barrière entre organisme vivant et machine³⁴⁴. Tout se vivrait dans « one ideological space opened up by the reconceptions of machine and organism as coded texts through which we engage in the play of writing and reading the world »³⁴⁵.

Haraway s'inscrit bien dans le camp des posthumanistes culturels qui luttent, fondamentalement, non pour une amélioration de la nature humaine mais contre une

³³⁹ Donna J. HARAWAY, « A Cyborg Manifesto », *op. cit.*, p. 71.

³⁴⁰ Nicholas GANE, « When We Have Never Been Human, What is to Be done?: Interview with Donna Haraway », *Theory, Culture & Society*, numéros 7-8, 2006, p. 140.

³⁴¹ David Le BRETON, *Anthropologie du corps et modernité*, *op. cit.*, p. 326.

³⁴² Donna J. HARAWAY, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, *op. cit.*, p. 150.

³⁴³ *Ibid.*, p. 152

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*

culture dominante et une certaine idée de l'humain méritant d'être dépassée. Haraway et Hayles, comme élément central de leur posthumanisme, accentuent la *dés-intégration* du sujet libéral humaniste dans leur remise en question du corps.

Dans cette compréhension du posthumanisme, le corps, dans son acception moderne, est l'élément problème qui doit être pensé autrement; le corps sexué, le corps dans ses apparences physiques, le corps – dans sa visibilité, dans sa staticité – devient gênant; il est tout simplement abandonné. « In a world despoiled by overdevelopment, overpopulation and time-release environmental poisons, it is comforting to think that physical forms can recover their pristine purity by being reconstituted as informational patterns in a multidimensional computer space »³⁴⁶.

Si nous pouvons saluer la dissolution d'une certaine vision de l'humain et du corps qui fondait l'abus, la discrimination et l'inégalité, nous doutons que la solution devrait transiter par une liquidation du corps ou des contours de sa matérialité biologique. Hayles, dans sa version du posthumain, ne souhaite pas abandonner le corps mais plaide pour une évolution des formes visuelles et des idées du corps, argumentant pour un projet culturel qui les intégrerait. « In my view, a crucial cultural project at this historical juncture is to find forms adequate to express and construct the posthuman without erasing embodiment as the essential enabling ground for human existence »³⁴⁷.

³⁴⁶ N. K. HAYLES, *How We Became Posthuman*, *op. cit.*, p. 36.

³⁴⁷ N. Katherine HAYLES, « Visualizing the Posthuman », *Art Journal*, volume 59, 2000.

Mais la pression de l'affranchissement du corps de la subjectivité et au nom de nouveaux modèles de subjectivité reste présente. Elle ouvre la voie toute grande aux idées futuristes telles le téléchargement du cerveau, par exemple. Ce changement souhaité par certains au niveau de la subjectivité a des répercussions directes sur l'appréciation de la vie artificielle : puisque la vie humaine ne serait pas la seule fondée en dignité, Haraway invite à entrer dans la grande alliance des planétaires où la conception de la dignité embrasse aussi bien le biologique que le non-biologique, élément important du transhumanisme, un courant du posthumanisme.

3.2. Transhumanisme et cyborg : hybridité et perfectibilité du corps

L'histoire du transhumanisme n'a pas à être confondue avec celle du posthumanisme³⁴⁸, dans un sens restreint des termes. Ces deux courants n'ont pas la même trajectoire conceptuelle malgré leur accent commun sur la technologie; « theorists from each tradition have made quite different value claims associated with the relationship between technology and humanity »³⁴⁹.

Le transhumanisme est en même temps un mouvement philosophico-culturel³⁵⁰ et une réalité socio-technologique. Sous la première rubrique, « [it] explores the uses of technology for the positive transformation of human capacities, and the social, political

³⁴⁸ Nick Bostrom voit le posthumain comme le produit final de l'application du projet transhumaniste. Le posthumain serait le développement réussi d'individus qui transcenderaient les limitations et physiques et mentales du meilleur des humains (N. BOSTROM, *The Transhumanist*, FAQ, 2003).

³⁴⁹ Andy MIAH, *op. cit.*, p. 6.

³⁵⁰ Jeffrey P. BISHOP, « Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God », *Journal of Medicine and Philosophy*, volume 35, Oxford University Press, 2010, p. 700.

and ethical implications that such a transformation would carry »³⁵¹. Comme mouvement technologique, il serait une excroissance de l'humanisme séculier et des Lumières.

[I]t holds that current human nature is improvable through the use of applied science and other rational methods, which may make it possible to increase human health-span, extend our intellectual and physical capacities, and give us increased control over our own mental states and moods³⁵².

Les adeptes de ce courant affirment que les améliorations promises par le transhumanisme permettront aux humains que nous sommes « to legitimately reform ourselves and our nature in accordance with humane values and personal aspirations »³⁵³. Ils veulent que les technologies d'amélioration de l'humain deviennent disponibles et accessibles; que les individus aient le droit de transformer leur corps à leur guise dans une liberté d'action sur soi (liberté morphologique); que les parents puissent choisir les technologies qu'ils veulent quand ils souhaiteront procréer (liberté de procréation). Ils croient – malgré encore des risques à identifier et à surmonter – dans le potentiel de bienfaisance qui s'ouvre devant l'humanité via les biotechnologies d'amélioration du vivant.

Human enhancement technologies will offer enormous potential for deeply valuable and humanly beneficial uses. Ultimately, it is possible that such enhancements may make us, or our descendants, 'posthuman', beings who may have indefinite health-spans, much greater intellectual faculties than any current human being – and perhaps entirely new sensibilities or modalities – as well as the ability to control their own emotions³⁵⁴.

³⁵¹ Sky MARSEN, « Introduction », *Journal of Evolution and Technology*, volume 19, numéro 1, septembre 2008, p.1.

³⁵² Nick BOSTROM, « In Defense of Posthuman Dignity », *Bioethics*, volume 19, numéro 3, p 202-214. Voir aussi N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ*, v. 2.1. World Transhumanist Association, 2003, www.transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf.

³⁵³ Nick BOSTROM, « Human Genetic Enhancements: A transhumanist Perspective », *op. cit.*, p. 202, 205.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 203.

Quand les promesses du transhumanisme se concrétiseront pleinement, l'amélioration des aptitudes et des capacités mentales et physiques offrira à l'humain le privilège de s'affranchir de la souffrance, la maladie, la vieillesse et la mort involontaire. Sans vouloir assimiler le transhumanisme à une religion, N. Bostrom ne peut s'empêcher d'admettre que « [the] transhumanism might serve a few of the same functions that people have traditionally sought in religion »³⁵⁵; plus que d'un mouvement technologique, il s'agirait d'idéologie selon Hava Tirosh-Samuelson³⁵⁶, une idéologie qui agira directement sur l'humain en vue de sa transformation. « Nous ne sommes plus dans le cadre de la *natura naturans* de Descartes, mais dans celui du *per artem artefact*, c'est-à-dire une nature qui serait le produit de la créature elle-même, l'homme cessant d'être créature pour devenir créateur »³⁵⁷.

Parmi les grands hérauts et défenseurs du transhumanisme, il y a Norman Minsky, Ray Kurzweil, Hans Moravec et Gregory Stock³⁵⁸ pour ne citer que ceux-là. Selon Kurzweil, le transhumanisme perpétrerait trois grandes révolutions – qui se recoupent –

³⁵⁵ Nick BOSTROM, *The Transhumanist FAQ*, op. cit., p. 46.

³⁵⁶ Hava TIROSH-SAMUELSON, « Facing the Challenges of Transhumanism: Philosophical, Religious, and Ethical Considerations », *The Global Spiral. Metanexus Institute*, http://www.metanexus.net/Magazine/Article_Detail/tabid/68/id/10169/Default.aspx (04/11/2008), cité par Hefner, p. 1.

³⁵⁷ Jean-Didier VINCENT, « Hypothèses sur l'avenir de l'homme », *La Pensée de midi*, mai 2010, p. 45, cité par Jean-Claude GUILLEBAUD, *La Vie vivante*, op. cit., p. 123.

³⁵⁸ Ray Kurzweil est un inventeur et chercheur émérite ultra-technophile et visionnaire. « Parmi les inventions revendiquées, notons le « *Kurzweil's Cybernetics Poet* », le « *Kurzweil Reading Machine* », qui peut lire des documents aux personnes aveugles, le « *Kurzweil Voice Med* », etc. », (Bruno Leclerc, « L'être humain est-il perfectible ou expérimentable », Jean-Pierre BÉLAND (dir.), *L'homme biotech : humain ou posthumain?*, Saint-Nicolas (Québec), Les Presses de l'Université de Laval, 2006, pp. 45). Gregory Stock est directeur du programme « Médecine, technologie et société » à l'École de santé publique de l'université UCLA et auteur de plusieurs livres à succès, dont *The book of questions* (1987). Voir aussi : Ray KURZWEIL, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, New York, Penguin Books, 2000; Ray KURZWEIL, *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, New York, Penguin Books, 2005; Hans MORAVEC, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988; Hans MORAVEC, *Robot: Mere Machines to Transcendent Mind*, New York, Oxford University Press, 1999.

génétique, nanotechnologique et robotique (la révolution GNR)³⁵⁹ avec comme point focal la volonté d'éradiquer ou de transcender toutes fragilité et finitude humaines, regardant vers un dépassement de l'humain dans une contemplation du posthumain. La robotique, en lien avec les sciences cognitives, via la traduction des données biologiques en données informatiques, serait la porte d'entrée pour le « post-species » dans une convergence des technologies les plus prometteuses³⁶⁰.

Beaucoup d'espoirs sont fondés sur l'ingénierie génétique dans la logique informationnelle : le matériel héréditaire devient informationnel. Le génome est maintenant un texte écrit dans un langage décodable avec un potentiel de révélation et de réalisation quasi infini. Cet enthousiasme génétique n'est pas partagé par tous selon Lily E. Kay, historienne des sciences³⁶¹. David Le Breton, dans son livre *L'adieu au corps*³⁶², rappelle que les chercheurs en génétique pour la grande majorité, sont moins enclins à prêcher la toute puissance des gènes alors que ce discours est véhiculé et amplifié par les médias. De façon prudente, François Pothier, chercheur et professeur au Département des sciences animales de l'Université de Laval, biologiste et l'un des premiers chercheurs canadiens à produire des souris transgéniques, soutient que l'évolution des connaissances « sur le fonctionnement des gènes pourrait nous mener vers des applications radicales où des caractères complexes pourraient être modifiés chez l'humain. [...] [II] ne fait aucun

³⁵⁹ Ray KURZWEIL, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, New York, Penguin Books, 2006, p. 205-206.

³⁶⁰ Jean-Claude GUILLEBAUD, *La Vie vivante*, *op. cit.*, p. 124.

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² David LEBRETON, *L'adieu au corps*, Paris, Éditions Métailié, 1999.

doute que [la thérapie génique germinale] constituera la voie privilégiée menant à la transformation de l'Homme »³⁶³.

Cette transformation-amélioration est promue par le transhumanisme qui travaille à produire « diverses modifications biotechnologiques de l'être humain : thérapie ou modification génique germinale, couplage du cerveau humain et de l'ordinateur, contrôle technologique complet de la procréation »³⁶⁴.

Gregory Stock estime que les transhumanistes seraient les plus dévoués quant à l'amélioration de la nature de l'humain. Ils auraient un double objectif : pallier aux défaillances du corps et travailler à transcender les limites de la finitude humaine³⁶⁵. La nanotechnologie se révélerait l'outil par excellence en vue d'un dépassement des limites. Sous l'égide de l'union de l'humain avec la machine, elle est en train de paver la voie à une révolution extraordinaire, déjà bien en place.

Les machines ne sont pas seulement autour de nous (ordinateurs et autres appareils) mais déjà en nous avec les prothèses de toutes sortes qui viennent remédier aux déficiences de nos organes. « We already have devices to replace our hips, knees, shoulders, elbows, wrists, jaws, teeth, skin, arteries, veins, heart valves, arms, legs, feet, fingers, and toes. Systems to replace more complex organs (e.g., our hearts) are starting

³⁶³ François POTHIER, « Y-a-t-il une limite à la modification biotechnologique de l'être humain? », dans Jean-Pierre BÉLAND (dir.), *L'homme biotech : humain ou posthumain?*, op. cit., p 36-37.

³⁶⁴ Bruno LECLERC et Geneviève TRÉPANIÉ, « L'être humain est-il perfectible ou expérimentable », dans Jean-Pierre BÉLAND (dir.), *L'Homme biotech : Humain ou posthumain ?*, op. cit., p. 45.

³⁶⁵ Gregory STOCK, *Redesigning Humans: Choosing our Genes, Changing our Future*, New York, Mariner Books, 2003, p. 158.

to work »³⁶⁶. Les implants au niveau des neurones, l'invasion du cerveau, etc., tout cela est en route. Le transhumanisme voit au-delà de la guérison des anomalies chez l'humain; il travaille à son amélioration (selon une logique anthropotechnique)³⁶⁷ via les nouvelles technologies.

The compelling benefits in overcoming profound diseases and disabilities will keep these technologies on a rapid course, but medical applications represent only the early adoption phase. As the technologies become established, there will be no barriers to using them for the expansion of human potential³⁶⁸.

Specifically, human performance will be enhanced and longevity extended through anticipated advances in pharmacology, biotechnology, and bionics. [...] [G]enetic engineering will slow the aging process; artificial limbs will enhance strength and agility; and brain implants will enhance the speed of interacting with computers. The cyborg becomes the next stage of human evolution³⁶⁹.

Le cyborg « revêt les atours d'un humain informatisé, amélioré par le greffage d'implants informatiques au cerveau qui lui permettraient de combiner les capacités de son système nerveux central avec celles d'une intelligence artificielle fonctionnant en réseau »³⁷⁰. Cet être hybride, union de l'humain et de la machine, transhumain ou cyborg, ne le serions-nous pas déjà – à un degré moindre – par nos prothèses, nos liens avec les ordinateurs, notre socialisation à l'internet, etc.?³⁷¹

³⁶⁶ Ray KURZWEIL, « We Are Becoming Cyborgs », *Accelerating Intelligence*, texte lu sur le site <http://www.kurzweilai.net/we-are-becoming-cyborgs>, le 9 févr. 2011.

³⁶⁷ L'anthropotechnie cherche à instaurer un état sur-normal de l'humain pour répondre à des désirs multiples de beauté, de force, d'intelligence et de jouissance. Là où jadis, la médecine travaillait à réduire ce qui constituait des « moins », l'anthropotechnie se donne pour mission d'ajouter des plus – « réels ou illusoire ». La médecine cherche à « restaurer une œuvre d'art », l'anthropotechnie veut en créer une : « c'est la révolution scientifique et technique qui est aussi, avant tout, une révolution humaine », (Jérôme GOFETTE, *Naissance de l'anthropotechnie. De la médecine au remodelage de l'humain*, Vrin, Paris, 2006, p. 9).

³⁶⁸ Ray KURZWEIL, « We Are Becoming Cyborgs », *op. cit.*

³⁶⁹ Brent WATERS, « The Future of the Human Species », *Ethics & Medicine*, volume 25, 2009, p. 165.

³⁷⁰ Jean-François ROUSSEL, « Cyborg et Robot Sapiens : deux approches de la corporalité technologisée », *op. cit.*, p. 214.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 210, 214, 219.

Le mouvement transhumaniste et cyborg nous permet de discerner des traits caractéristiques de la culture technoscientifique, une culture où l'individu clame son autodétermination et la réalisation de ses désirs via l'abolition des interdits. Les transhumanistes revendiquent la liberté de recherche, d'entreprise et de choix individuel au nom de l'autodétermination qui ne peut être entravée que par les atteintes à la liberté d'autrui. « Les projets d'amélioration de l'être humain sont posés comme légitimes parce que procédant du libre choix, que le projet s'applique à l'agent lui-même, à sa descendance, voire à l'espèce humaine »³⁷². Sur ce terrain, il n'y a plus de différence entre les interventions thérapeutiques et celles de convenance au nom de l'anthropotechnie via le droit à l'autodétermination. Il y aurait un « brouillage de la frontière entre désir et droit individuel »³⁷³ dans une dialectique anthropotechnique dont le transhumanisme se sustente.

Via l'anthropotechnie, le transhumaniste travaille à sa propre perfectibilité selon un processus d'auto-transformation de plus en plus consciente et maîtrisée : « l'Humanité acquiert, à l'ère biotechnologique, la maîtrise de moyens [...] pour mener à terme son projet d'amélioration ou de perfectionnement de l'humain »³⁷⁴. Pour les adeptes du transhumanisme, travailler à sa perfectibilité, c'est faire honneur à son humanité.

In the end, this search for ways to enhance ourselves has been a force in history as far back as we can see. It's been selected for by millions of years of evolution. It's been wired deep in our genes – a natural outgrowth of our human intelligence, curiosity, and drive. To turn our backs on this power would be to turn our backs on our true nature. Embracing our quest

³⁷² Bruno LECLERC, *op. cit.*, p. 50.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*

to understand and improve on ourselves doesn't call into question our humanity – it reaffirms it³⁷⁵.

Cette anthropotechnie obéit aux lois du marché dans une culture populaire régie par « l'essai de tous les possibles »³⁷⁶ au nom et « au mieux des intérêts du sujet ou de son sentiment de l'esthétique »³⁷⁷.

En filigrane de cette démarche vers la perfectibilité, se décèle une recherche de salut via les technologies. On ne veut plus se laisser limiter par le corps et ses faiblesses. La finitude humaine est le mal à combattre. Pour le courant transhumaniste, le corps demeure le principal problème de la condition humaine. Le corps est le tyran qui soumet l'humain à des limitations intolérables quant à ce qu'il peut faire et voudrait être. De plus, il se révèle une source de peine et de souffrances. Pour des discours posthumanistes, il doit être transcendé.

Que l'on croit ou non aux promesses du trans/posthumanisme, ce dernier est en train de remodeler le caractère et les trajectoires de la vie contemporaine, le rapport à soi et aux autres. « Perhaps one of the most pressing issues for the twenty-first century will be the impact of new technologies on our experiences and understandings of what it means to be human »³⁷⁸.

³⁷⁵ Ramez NAAM, *More than Human: Embracing the Promise of Biological Enhancement*, New York, Broadway Books, 2005, p. 6-7, cité par Bruno Leclerc, *op. cit.*, p. 50.

³⁷⁶ Bruno LECLERC, *op. cit.*, p. 49.

³⁷⁷ David Le BRETON, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, 1992, p. 26.

³⁷⁸ Elaine GRAHAM, « Post/Human Conditions », *Theology and Sexuality*, SAGE, 2004, p. 10.

Si les biotechnologies regardent vers le transhumain ou le cyborg en vue de la perfectibilité du corps, les recherches sur les nanotechnologies, le génie génétique et surtout l'intelligence artificielle convergent vers le posthumanisme dans un dépassement ou affranchissement du corps qui est vu comme désuet ne constituant plus le meilleur support pour le soi ou l'esprit à être téléchargé dans un ordinateur.

3.3. Posthumain et robot sapiens : l'affranchissement du corps

Cette troisième version du posthumanisme projette l'humain et son identité au-delà du corps biologique soit virtuellement ou réellement : virtuellement via l'internet, ou réellement dans des supports tels des disques durs d'ordinateur. Hans Moravec prévoit « la cybernétisation complète de l'univers, sa conversion en données informatiques, au point où nous passons complètement dans l'univers virtuel »³⁷⁹. Dans ce vouloir de s'affranchir du corps biologique, le posthumanisme croit possible et souhaitable d'innombrables corps virtuels pour un même individu, permettant à celui-ci d'« endosser des identités infinies, selon ses jeux vidéos, ses participations à des univers virtuels, son engagement dans des forums, des clavardages, etc. »³⁸⁰, en évacuant le corps et le monde de la condition humaine. Sur le grand réseau de l'information, l'internet, le corps biologique devient « un obstacle anachronique qui prive les échanges de données de leur fulgurance ou de leur immédiateté »³⁸¹.

³⁷⁹ Jean-François ROUSSEL, « Cyborg et Robot Sapiens : deux approches de la corporalité technologisée », *op. cit.*, p. 221.

³⁸⁰ David Le BRETON, « Le transhumanisme ou le monde sans corps », *Relations*, Dossier : Technoscience, la boîte de Pandore, no 734, août 2009, texte lu sur le site <http://cjf.qc.ca/fr/relations/enkiosque.php?idp=53>, le 20 avril 2012.

³⁸¹ *Ibid.*

Le corps du posthumain et de son univers numérique est une donnée facultative. Il est délocalisé et perd sa présence sous l'emprise des technologies de l'information dans un monde « [s]ans intériorité, tout en extériorité, [un monde] réduit à une poignée de signes contrôlables et manipulables où toutes les aspérités [...] sont anéanties, les corps dissous »³⁸². Ce corps virtuel n'est plus soumis aux limites et contraintes matérielles, il apparaît aux yeux du posthumain comme une perfection : « loin de la maladie, de la mort, du handicap, libéré de la gravité : réalisation du paradis sur terre, d'un monde sans épaisseur de chair, virevoltant dans l'espace et le temps de manière angélique sans que la pesanteur de la matière entrave son avancée »³⁸³.

Le désir d'affranchissement du corps biologique ne se conjugue pas seulement sur le terrain de la virtualité; Kurzweil croit que l'esprit humain pourra s'exprimer dans des supports autres que le biologique. Il affirme que la biologie évolue à un rythme très lent et perdra de sa pertinence comparée à l'évolution technologique. La compréhension du cerveau, selon Kurzweil, suit une courbe de croissance exponentielle³⁸⁴. Bientôt, l'intelligence relevant du biologique et celle relevant de la machine pourront être fusionnées. « We will surpass our own intelligence by merging with our machines »³⁸⁵. Les ordinateurs sont déjà partout comme extension de l'humain. La technologie pourra bientôt les intégrer dans l'humain. « We'll move it inside our bodies to keep us healthy, and inside our brains to provide full immersion virtual reality from within the nervous

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ Ray KURZWEIL, « Conversation avec Chris Impey », dans Chris IMPEY, *Talking about Life: Conversations on Astrobiology*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2010, p. 328.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 330.

system and augment all of our cognitive and emotional capabilities »³⁸⁶. Cela arrive très vite aux yeux des posthumanistes.

We are told that in coming decades, as innovation rates in these domains become exponential and are represented nearly vertically on graphs, there will occur a developmental « Singularity » or « Spike », when there will emerge post-human beings whose power and intelligence will so far surpass our own that they will seem God-like³⁸⁷.

Kurzweil juge la fusion avec la machine un état désirable avec des avantages bien réels.

There are innate advantages of nonbiological intelligence. We can handle about two hundred calculations per second with our interneural connections, and electronics is a million times faster. Our interneural connections communicate inside our brains at a few hundred feet per second using chemical signaling; electronics is a million times faster than language. They can share, communicate, and think about a million times more effectively than biological intelligence.

We can already send blood-cell-sized devices into the bloodstream. That's today. If we take what can be done today and apply these exponential progressions, they mean a factor of a billion increase in the capabilities of electronics in twenty-five years, a factor of tens thousands smaller in size because we're shrinking technology at a rate of over a hundred per 3D volume per decade. The nanobots of 2025 will have computers and communication networks. We'll be able to send millions or billions of nanobots into our brain at low cost, they'll be able to communicate wirelessly with our biological neurons, and we'll be able to directly augment our biological thinking with a nonbiological prosthesis, which augments our memories, our pattern recognition, and our analytical thinking³⁸⁸.

Récapitulant l'évolution des recherches sur l'intelligence artificielle, Moravec prédit que « by 2050 robot "brains" based on computers that execute 100 trillion

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 331.

³⁸⁷ Michael E. ZIMMERMAN, « The Singularity: A Crucial Phase in Divine Self-Actualization? », *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, volume. 4, 2008, p. 348.

³⁸⁸ Ray KURZWEIL, « Conversation avec Chris IMPEY », *op. cit.*, p. 330.

instructions per second will start rivaling human intelligence »³⁸⁹. Il suggère même que les robots dépasseront les humains en matière d'intelligence³⁹⁰ et qu'il sera opportun que les humains fusionnent avec les robots ou les machines dans une réalité de posthumain. En effet les posthumanistes-robots-sapiens croient que la vie, au-delà de l'humain actuel, offre de meilleures alternatives : « Posthuman life [...] is better than either current human life, or human life given its best possibilities as human life »³⁹¹.

C'est du côté des recherches sur l'intelligence artificielle que le rêve de transcendance du corps biologique du posthumanisme est le plus poussé au nom d'une mutation ou plutôt d'un dépassement de l'humain actuel dont le soi pourra être transféré dans des supports plus adaptés que le corps biologique ou organique.

Avec les avancées fulgurantes sur le terrain de l'intelligence artificielle, les prophètes de la technoscience prédisent une concurrence féroce entre les nouveaux ordinateurs ultraperformants qui pourraient se poser en « je » et les humains non transformés qui seront tout à fait inadaptés en comparaison de ces superbes machines. Le salut de l'humain serait dans sa mutation et son *upgrading* via le téléversement du soi vers d'autres supports.

³⁸⁹ Hans MORAVEC, « Rise of the Robots: the Future of Artificial Intelligence », *Scientific American*, 23 mars 2009, Article lu en ligne : <http://www.scientificamerican.com/article.cfm?id=rise-of-the-robots&page=7>, le 9 février 2011.

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ Asher SEIDEL, *Immortal Passage: Philosophical Speculations on Posthuman Evolution*, Lanham, Lexington Books, 2010, p. 1.

Quête infinie de performance et d'efficacité oblige! L'ordinateur devient le lieu de prédilection pour abriter l'esprit compte tenu de l'imperfection du corps physique et de ses limites. « Dans un monde néolibéral de rendement, d'efficacité, de compétition, de vitesse, de communication [...], l'enracinement corporel est une pauvreté qu'il faut dépasser »³⁹².

Dans sa vision du posthumain, Moravec est plus que clair.

Bit by bit our failing brain may be replaced by superior electronic equivalents, leaving our personality and thoughts clearer than ever, though, in time, no vestige of our original body or brain remains. The vat, like the harness before it, will have been rendered obsolete, while our thoughts and awareness continue. Our mind will have been transplanted from our original biological brain into artificial hardware.

Like programs and data that can be transferred between computers without disrupting the processes they represent, our essences will become patterns that can migrate the information at will. Time and space will be more flexible. When our mind resides in very fast hardware, one second of real time may provide a subjective year of thinking time, while a thousand years spent on a passive storage medium will seem like no time at all. The very components of our minds will follow our sense of awareness in shifting from place to place at the speed of communication. We might find ourselves distributed over many locations, one piece of our mind here, another piece there, and our sense of awareness yet elsewhere, in what can no longer be called an out-of-body experience [...]³⁹³.

La migration du sujet humain dans un support plus adapté que le corps biologique ou organique se pose comme la voie par excellence et définitive pour se libérer des souffrances, des limitations liées au corps pour atteindre l'immortalité et un état de

³⁹² David Le BRETON, « Le transhumanisme ou le monde sans corps », *Relations*, Dossier : Technoscience, la boîte de Pandore, no 734, août 2009, texte lu sur le site <http://ejf.qc.ca/fr/relations/enkiosque.php?idp=53>, le 20 avril 2012.

³⁹³ Hans MORAVEC, *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind*, New York, Oxford University Press, 1999, p. 170.

béatitude. Dans la pensée posthumaniste de Moravec, à nos esprits les supports informatiques permettront la transcendance des limites humaines.

[Ils garantiront] une libération à l'égard de maux de l'existence tels que le vieillissement et même la mort. Lorsque le support matériel contenant l'esprit montre des signes d'usure, il n'y a qu'à téléverser celui-ci vers de nouveaux hardwares. D'un support à l'autre, les données sont transférées rapidement et intégralement. Des avantages incontestables sur les humains corporels d'antan, dont on ne pouvait transférer la conscience elle-même d'un corps à l'autre, et entre lesquels le transfert des connaissances n'était possible qu'au prix de nombreuses années d'école, et de façon plutôt approximative³⁹⁴.

On pourra, selon Kurzweil et Moravec, voir des esprits purs se réaliser enfin dans un monde immatériel. Le malaise persiste. « Le robot sapiens est le nouvel avatar du dualisme occidental qui désire surmonter la prison corporelle, pour le plus grand bénéfice de l'esprit »³⁹⁵, n'étant plus limité dans le temps et dans l'espace. Le robot sapiens

n'a plus d'âge. Il jouit d'une espérance de vie virtuellement illimitée : la quincaillerie matérielle qui l'héberge est sans signification particulière; on en use sans en jouir, pour employer la terminologie augustinienne, et on s'en défait sans regret lorsqu'elle se met à connaître des ratés. La mort est vaincue parce que le corps a disparu. Il n'y a plus ni homme ni femme, ni juif ni Grec, ni jeune ni vieux³⁹⁶.

Les problèmes de discrimination, d'exploitation de l'autre deviennent de l'histoire. « Il n'y a plus que béatitude indéfinie, dans un éternel retour des opérations de téléchargement et téléversement »³⁹⁷. Le corps dans cette vision est lieu de concentration de tous les maux de l'humanité.

³⁹⁴ J. F. Roussel, « Cyborg et Robot Sapiens : deux approches de la corporalité technologisée », *op.cit.*, p. 221.

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ *Ibid.*

Dans ce posthumanisme technoscientifique, le corps est subordonné à l'esprit et à la volonté; il est réduit au rang de support obéissant « à une logique strictement fonctionnaliste »³⁹⁸; la conscience, synonyme du moi ou de l'esprit échappe « à la contingence et au temps »³⁹⁹; elle est en parfait contrôle d'elle-même⁴⁰⁰. C'est le vieux rêve d'indépendance absolue qui se poursuit; le robot sapiens s'affranchirait du manque et du désir; il en a triomphé. Il peut se programmer du plaisir, celui dont il voudra se doter et qu'il maîtrisera en se projetant à l'infini dans une transcendance de l'espace.

Ce posthumanisme prend le relais des grands récits de la modernité en promettant un futur où l'immortalité est souhaitée selon une logique de salut.

Les technologies de l'information et de la communication sont érigées en accélérateurs de l'évolution et en libératrices de toutes les anciennes pesanteurs liées à l'humanité. Ce discours est, à son insu, profondément religieux. Toutefois, le salut ne vient plus de Dieu mais de la technique, du moins pour ceux qui auront les moyens d'en profiter. Forme d'intégrisme technologique, il voue au mépris tout ce qui ne peut se résorber dans sa visée⁴⁰¹.

Le posthumanisme emprunte, selon Le Breton, deux « voies en apparence divergentes [et qui] traduisent les visées du monde contemporain sur le corps humain »⁴⁰². Il y a celle qui cherche à s'affranchir du corps, le corps *ensomatose*, le corps faible et encombrant, le corps « part maudite de la condition humaine », il y a la voie opposée qui fait une promotion de « salut par le corps à travers l'exaltation de son ressenti, le façonnement de son apparence, la recherche de la meilleure séduction,

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 223.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ David LE BRETON, « Le transhumanisme ou le monde sans corps », *op. cit.*

⁴⁰² David LE BRETON, *La sociologie du corps, op. cit.*, p. 271.

l'obsession de la forme, du bien-être, le souci de rester jeune »⁴⁰³. « Dans les deux cas, le corps est dissocié de l'homme qu'il incarne et envisagé comme un en-soi [...] une sorte de clivage anthropologique oppose l'individu à son corps perçu comme différent de lui ». L'humain est mis « en position d'extériorité face à son propre corps »⁴⁰⁴.

Dans une vision de la modernité, le corps était opposé à l'âme ou l'esprit, quant à une compréhension de l'humain; pour la postmodernité dans des acceptions du posthumain, on « oppose l'homme à son corps et non plus, comme autrefois l'âme ou l'esprit à un corps »⁴⁰⁵. Tout cela se vit dans une ouverture au hasard et à la liberté; une perspective d'une identité en déplacement et en renouvellement constant; une perspective ludique libérée de la fixité du mandat du sujet dominateur⁴⁰⁶, un monde sans frontières où tout serait sur le même plan – celui de l'information ou du traitement de l'information.

L'humain de la culture posthumaniste, apparaît comme un être corporel dont l'existence serait le résultat hypothétique de développements technoscientifiques.

[His body] is a deliberately engineered form, the imagined product of breakthroughs, both fictional and real, in genetic manipulation, reproductive technologies, and virtual reality, and it reveals certain cultural anxieties about embodiment – perhaps most especially when that embodiment is rejected or overcome in the attempt to release a supposedly « pure » cognition. Embodiment always troubles the human « person », and is a highly slippery entity despite its apparently concrete givenness⁴⁰⁷.

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 272.

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ Yves MICHAUD, *op. cit.*

⁴⁰⁷ Myra J. SEAMAN, « Becoming More (than) Human: Affective Posthumanisms, Past and Future », *Journal of Narrative Theory*, volume 37, numéro 2, été 2007, p. 247.

Pour les courants posthumanistes, le corps est dans une refonte; il est à repenser pour les courants culturels, il est – pour les deux dernières approches –, soit perfectible ou à dépasser. Dans sa version relevant du transhumanisme, il est essentiellement un corps transformable, un corps qui n'est plus soumis à la dualité des genres; il transcende aussi les frontières des espèces s'offrant aux hybridités humain/animal, vivant/machine et réel/virtuel via les expériences biotechnologiques et technoscientifiques qui forcent un renouveau des questionnements sur l'humain : sa nature, son identité, sa constitution, son unicité et sa dignité.

The development of transgenic procedures – the practice of transplanting genetic material from one species into another – creates hybrids whose genetic composition is no longer « born » but « made ». Similarly, discoveries about the nature of the human genome have stressed the amount of shared genetic material common both to homo sapiens and the chimpanzee. We may ask what makes us distinctively human in the face of such information; and what characterizes the boundaries between any one species and another?⁴⁰⁸

Dans sa version robot-sapiens, le posthumanisme projette une conception du corps « support de la pensée »⁴⁰⁹. Le corps biologique, organique – dans cette logique – est un support fragile, faible, inadéquat et obsolète; d'où sa supplantation par l'ordinateur. Pour la vision technoscientifique, le corps biologique comme « support pour la pensée et le soi » est à écarter pour de nombreuses raisons : souffrances, limitation de la pensée à un lieu, un temps; enfermement de l'identité en une individualité en elle-même enfermée⁴¹⁰, alors que l'on pourrait téléverser la pensée, le soi dans plusieurs autres supports pour des entrecroisements multiples avec d'autres réseaux; évolution lente (à

⁴⁰⁸ Elaine GRAHAM, *Post/Human Condition*, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁰⁹ Jean-François ROUSSEL, « Cyborg et Robo Sapiens : deux approches de la corporalité technologisée », *op. cit.*, p. 222.

⁴¹⁰ *Ibid.*

l'échelle de dizaines de milliers d'années) et aléatoire, alors que « la machine se transforme de mois en mois et suivant des objectifs déterminés »⁴¹¹.

Les rêves et idées du posthumanisme qui peuvent paraître farfelus à plus d'un sont mis de l'avant par des auteurs dont les compétences en informatique, robotique et intelligence artificielle⁴¹² sont largement reconnues⁴¹³. Le projet posthumaniste

ne relève plus du futurisme ni du délire. [...] il inspire dorénavant des programmes de recherche, la création [...] d'une multitude de groupes militants. Il influence une frange non négligeable de l'administration fédérale américaine et, donc, le processus de décision politique [...] ledit projet [...] n'est plus cantonné dans le ciel des idées. Il génère l'apparition de lobbies puissants. Les hypothèses qu'il propose ne cessent d'essaimer dans les différentes disciplines du savoir universitaire⁴¹⁴.

Les changements techniques et communicationnels annoncés par les auteurs posthumanistes font leur chemin, introduisant un bouleversement par rapport à la culture humaniste et à l'idée de l'humain⁴¹⁵ et surtout de son corps.

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² IBM a annoncé, le 18 août 2011, la réalisation d'une percée extraordinaire quant à la création d'un ordinateur qui se comporterait comme le cerveau humain, i.e., capable d'apprendre de ses propres expériences, un ordinateur qui serait en mesure de raisonner. « (CNN) -- Making computers behave like humans has taken another step forward. IBM on Thursday announced it has created a chip designed to imitate the human brain's ability to understand its surroundings, act on things that happen around it and make sense of complex data. Instead of requiring the type of programming that computers have needed for the past half-century, the experimental chip will let a new generation of computers, called "cognitive computers," learn through their experiences and form their own theories about what those experiences mean. The chips revealed Thursday are a step in a project called SyNAPSE (Systems of Neuromorphic Adaptive Plastic Scalable Electronics). The two chip prototypes are a step toward letting computers "reason" instead of reacting solely based on data that has been pre-programmed, IBM says » (New IBM computer chip mimics the human brain By Doug Gross, CNN, August 18, 2011 4:44 p.m. EDT | Filed under: Innovation. <http://www.cnn.com/2011/TECH/innovation/08/18/ibm.brain.chip/>)

⁴¹³ Jean-François ROUSSEL, *op. cit.*, p. 222.

⁴¹⁴ Jean-Claude GUILLEBAUD, *La Vie vivante, op. cit.*, p. 123.

⁴¹⁵ Yves MICHAUD, « "Humanité pour le post-humain", Une conférence du cycle : Quels humanismes pour quelle humanité aujourd'hui? », *La vidéothèque numérique de l'enseignement supérieur*, Canal U, Université de tous les savoirs, Les conférences de l'année 2008.

Conclusion

La technoscience, la cybernétique et le posthumanisme sont des domaines de réflexion qui remettent en question des définitions classiques judéo-chrétiennes de l'humain, écartant du revers de la main les prémisses judéo-chrétiennes qui ont nourri la culture occidentale depuis deux mille ans. Avec la technoscience, est prônée la question de la mutation de l'humain; sa matrice cybernétique permet de concevoir un humain sans intérieur, sans frontière avec la machine et l'animal, un humain qui serait un point sur le grand flux informationnel; le posthumanisme serait la maturation du fruit qui poussait dans le sol de la technoscience et de la cybernétique.

Ces domaines ont plusieurs éléments en commun : un rapport à la raison qui plaide pour un développement le plus illimité possible sur l'humain et son environnement, un rapport à la machine qui gomme toutes les frontières et un rapport au corps qui prêche son dépassement, sa mutation et son affranchissement.

Ces éléments soulèvent plusieurs enjeux pour une anthropologie théologique évangélique autour de la question du corps et de ses différentes représentations. L'énigme du corps demeure la question clé pour une discussion entre des posthumanismes et une anthropologie théologique évangélique. Parallèlement à des fixations religieuses proclamant un salut exclusivement axé sur l'âme au détriment du corps et de l'environnement, nous repérons qu'une très forte et puissante fascination d'une transcendance du corps physique – via sa mutation ou son dépassement – caractérise les mouvements trans/posthumanistes. « Embodiment though is key to discussing

implications raised by biotechnology, and it is here that maybe more helpful connections can be made »⁴¹⁶.

Pour la technoscience, « qu'est-ce que l'humain? » n'est plus la question essentielle, mais « que voulons-nous en faire », voilà ce qui importe. Cette technoscience, via sa matrice cybernétique et posthumanisme, reflète un « changement de paradigme en cours [...] et une mutation de la culture [...] [avec] les manipulations largement engagées sur le vivant biologique, plantes, animaux et matière vivante humaine »⁴¹⁷. En termes épistémologiques, nous nous rendons compte d'un « glissement incommensurable du mécanique, en tant qu'il a été depuis la Renaissance, modèle d'approche du vivant, modèle d'approximation du vivant, au mécanique devenu principe du vivant à la fin du vingtième siècle »⁴¹⁸. Sociologues et autres s'interrogent sur ce qui chemine à travers l'histoire de la science occidentale, via cette *ultramécanisation* du vivant⁴¹⁹. Les puissants moyens de transformation du vivant véhiculés ou portés par la technoscience nous propulsent-elles vers plus d'humanisation ou sommes-nous en train de vivre « des mirages nous conduisant vers de redoutables régressions? »⁴²⁰.

La technoscience n'est ni en soi synonyme de progrès ou de régression. La science qui en découle « n'est pas davantage éthique *a priori* »⁴²¹. Les paradigmes qui la

⁴¹⁶ Stephen GARNER, « Transhumanism and Christian Social Concern », *Journal of Evolution and Technology*, Institute for Ethics and Emerging Technologies, volume 14, numéro 2, août, 2005, p. 34.

⁴¹⁷ Isabelle LASVERGNAS, « Les transformations du vivant : malaise dans le corps et dans la pensée », dans Isabelle LASVERGNAS (dir.), *Le vivant et la rationalité instrumentale*, *op. cit.*, p. 8.

⁴¹⁸ Isabelle LASVERGNAS, « L'autre corps du clonage », *op. cit.*, p. 161.

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ Louise VANDELAC, « Clonage ou la traversée du miroir », dans Isabelle LASVERGNAS (dir.), *Le vivant et la rationalité instrumentale*, Montréal, Liber, Cahiers de recherche sociologique, 2003, p. 155.

⁴²¹ Isabelle LASVERGNAS, « Les transformations du vivant », *op. cit.*, p. 10.

traversent doivent être questionnés. Cette rationalité technoscientifique – à différencier du couple rationalité-vérité qui nourrissait l’activité scientifique pendant plus de quatre siècles – définit le nouvel humain. Elle doit être prise en considération et sérieusement évaluée par d’autres discours anthropologiques.

Nous ne pouvons avoir qu’un regard technique sur l’humain.

La biologie contemporaine nous a appris que l’ensemble du vivant est fait de matériel moléculaire. Pour les êtres de langage et de relation que nous sommes, ce matériel est pris dans un réseau de significations, aussi fluide que la nature elle-même mais qui ne peut être méconnu. Dans la reconnaissance et le respect de ce petit « rien » tient l’immense distance qui sépare la science de la raison paranoïaque [...]. On ne peut ni traiter l’humain comme l’amibe, ni souscrire à l’illusion d’une technoscience toujours bonne, ni parier aveuglément sur une infinie plasticité de l’humain et un happy end garanti par sa capacité d’adaptation. À quel prix et à quoi bon? La transmission de l’humanité de l’homme ne se fait pas par adaptation darwinienne⁴²².

Nous devons comprendre qu’il y a des réalités humaines qui ne sont pas des objets scientifiques et qui relèveraient d’une autre rationalité. Tout soumettre à l’expérimentation scientifique, c’est pervertir en matière d’humanité.

Le monde humain n’est pas un laboratoire. La subjectivité, l’alliance, les relations symboliques ne sont pas des objets scientifiques. En matière d’humanité, posséder, c’est détruire. L’altérité se construit dans cet espace laissé vide par la pulsion de l’emprise, qu’il appartient au droit, comme à tout discours collectif et peut-être aujourd’hui plus qu’à tout autre, d’aménager et de défendre⁴²³.

Le posthumanisme donne une autre vocation aux technologies qui « deviennent des techniques à intégrer au corps non plus pour le soigner mais pour “améliorer” ses

⁴²² Monette VACQUIN, *op. cit.*, p. 191.

⁴²³ *Ibid.*, p. 194.

performances »⁴²⁴. Il nous fait confronter la question de l'anthropotechnie : devrions-nous nous limiter aux corrections des déficiences ou pouvons-nous travailler à l'altération de l'humain en vue de l'amélioration de ses caractéristiques fondamentales pour un dépassement des capacités du plus performant des *homo sapiens*?

Dans la logique du faire sans limite, la nature n'est plus sacrée, se pose donc la question d'un possible rejet de la prémisse d'une nature humaine constante pour une nature transformable. Comment définir l'humain dans ce contexte de la fusion du biologique et du technologique? Cette hybridité est-elle souhaitable et jusqu'à quel point?

Dans le posthumanisme, les modèles ou patterns informationnels sont plus importants ou essentiels à la nature de l'être que l'instanciation matérielle « so that embodiment in a biological substrate is seen as an accident of history rather than an inevitability of life »⁴²⁵. Pour le posthumanisme, il n'y aurait pas de différences ou de démarcations essentielles entre l'existence corporelle et les simulations informatiques, entre les mécanismes cybernétiques et les organismes biologiques, entre la technologie robotique et les objectifs humains. Il n'y aurait pas de différences ontologiques entre l'humain et les machines intelligentes⁴²⁶. La technoscience et la cybernétique au nom du paradigme informationnel prônent une continuité ontologique entre les technologies de l'information et l'humain évacuant toute conception d'âme immatérielle pour apprécier la conscience comme un épiphénomène et le corps biologique comme une simple prothèse

⁴²⁴ David Le BRETON, « Le transhumanisme ou le monde sans corps », *Relations*, Dossier : Technoscience, la boîte de Pandore, no 734, août 2009, texte lu sur le site <http://cjf.qc.ca/fr/relations/enkiosque.php?idp=53>, le 20 avril 2012.

⁴²⁵ N. Katherine HAYLES, *How We Became Posthuman*, *op. cit.*, p. 2.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 3.

remplaçable à souhait au nom d'un combat contre la finitude qui devient le mal par excellence. Au cœur de l'utopie posthumaniste,

la technique devient une voie de salut pour délivrer l'être humain de ses limites posées désormais comme pesanteurs. Rien de mauvais ne saurait en émaner. D'où le rejet du principe de précaution, par exemple, et la revendication d'une liberté d'innover que le leader transhumaniste Max More nomme « la pro-action » : il s'agit d'apprendre en agissant et non de s'interdire des possibles au nom d'éventuels dangers⁴²⁷.

Quatre éléments importants se retrouvent dans la toile de fond anthropologique de ce courant d'interprétations :

- le rejet de toute vision transcendante et idéaliste pour une métaphysique athée, matérialiste hédoniste et postchrétienne;
- l'activité d'intersubjectivité du cerveau fonde l'humain dans l'humain écartant subtilement et inexorablement toute dimension d'intériorité et de subjectivité;
- les nouvelles puissances technologiques permettent de croire à la mutation du vivant, l'établissement du posthumain dans un dépassement des limites et un affranchissement de toute finitude nourri d'un rapport difficile au corps d'une rationalité technoscientifique;
- les notions d'identité et d'altérité sont ébranlées dans la refonte de la nouvelle matrice informationnelle.

L'analyse évangélique de la rationalité technoscientifique se limitera essentiellement au troisième enjeu compte tenu des limites matérielles de notre travail.

⁴²⁷ David Le BRETON, « Le transhumanisme ou le monde sans-corps », *op. cit.*

Les positions favorables ou défavorables, les promesses ou inquiétudes relativement au posthumanisme s'articuleront autour de différentes conceptions du corps et des compréhensions de l'humain qui en découlent. Les visions de l'humain et du corps auxquelles les auteurs souscrivent, régissent leurs conclusions quant à leur accueil du posthumanisme qui investit et envahit le corps technologiquement, philosophiquement, symboliquement et théologiquement; c'est la problématique qui régit toutes les autres; tout le rapport au corps se trouve à être repensé à ce carrefour de rencontre entre la rationalité technoscientifique et l'anthropologie théologique évangélique.

PARTIE II : L'ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE ÉVANGÉLIQUE

Introduction

Les Évangéliques⁴²⁸ sont aujourd'hui plus connus du grand public. Ce sont plutôt les grands médias écrits et télévisuels qui forgeraient les impressions et compréhensions de ce groupement de chrétiens. Un recensement des articles et documentaires sur le sujet trahit une grande méconnaissance du mouvement et de sa diversité⁴²⁹, un mouvement trop souvent perçu comme sectaire⁴³⁰ à cause des préjugés entretenus à son endroit, à tort ou à raison⁴³¹.

Avant de rendre compte de l'anthropologie évangélique qui sera en dialogue avec une rationalité technoscientifique, cette section de la thèse voudrait, dans une contribution, jusque-là unique au secteur de connaissance sur le sujet, pour ce qui relève de la francophonie québécoise particulièrement, présenter en un premier temps le mouvement évangélique, son poids démographique dans le monde, au Canada et au Québec; survoler ses différentes acceptions et articulations doctrinales avec une attention

⁴²⁸ En dehors des cercles non évangéliques, on constate généralement une confusion relativement aux Évangéliques qu'on appelle à tort évangélistes. Le terme « évangéliste » réfère à des professionnels de l'évangélisation d'obédiences religieuses chrétiennes diverses pouvant adhérer ou pas au mouvement évangélique, une des nombreuses expressions du christianisme, qu'on va définir un peu plus loin.

⁴²⁹ Eric DENIMAL, « Religion et médias : les Évangéliques de France contre "Le Nouvel Observateur" », *Religioscope*, http://religion.info/french/documents/article_22.shtml, site visité le 21 septembre 2011.

⁴³⁰ Nous rappelons l'article du *Nouvel Observateur* qui affichait, le 26 février 2004, sur sa page couverture, ce titre pour le moins tapageur : « Les Évangéliques : La secte qui veut conquérir le monde ». Depuis la publication de l'article en question, des excuses furent présentées par la suite par Serge Lafarie, directeur de la rédaction du *Nouvel Observateur* (<http://www.info-sectes.org/faq/nouvelobs.htm>).

⁴³¹ Pour le journaliste Hugo Stamm (Tages Anzeiger) les « communautés évangéliques [de Suisse Romande] ont une vision plutôt matérialiste que spirituelle »; elles seraient dirigées par « des prédicateurs auto-proclamés n'ayant suivi aucun cours de théologie et singeant un modèle et des rituels venant des USA ... ! » (Citations tirées d'un reportage de 52 minutes de la TSR sur les mouvements évangéliques en Suisse diffusé le 22 avril 2011 avec une interview du journaliste Hugo Stamm. *Temps Présent* - une émission de la Télévision Suisse Romande).

sur les divers accents du mouvement, ses réflexes identitaires et ses modes d'être face au réel.

Après la description du mouvement évangélique à partir d'un survol historique et doctrinal, nous présenterons un compendium d'une anthropologie évangélique autour de son motif principal, *l'Imago Dei*. La question du corps retiendra notre attention dans la partie sur l'analyse évangélique de la rationalité technoscientifique. Ces deux éléments permettent de saisir cette anthropologie évangélique dans son étendue et sa diversité d'acceptations; ils constitueraient en même temps les lieux de son renouvellement et de son dialogue sur les défis citoyens du moment et sur une rationalité technoscientifique qui prône l'affranchissement et le dépassement du corps, forçant des redéfinitions de l'humain.

Pour rendre compte de l'anthropologie évangélique, de son histoire, de l'articulation de ses déterminations doctrinales et des défis du posthumanisme, nous travaillons avec un corpus de textes d'auteurs contemporains reconnus dans le milieu évangélique francophone et anglophone, sans négliger la pensée des premiers réformateurs et d'autres auteurs non évangéliques mais dont les réflexions semblent pertinentes pour le milieu ou qui l'interpelleraient. Pour la francophonie évangélique, Henri Blocher, Paul Wells font partie des théologiens les plus invoqués pour ce qui concerne l'anthropologie évangélique dans sa compréhension classique, mais ils n'ont pas réfléchi sur les défis d'une technoscience dominante à cette anthropologie. Du côté étasunien, R. Albert Mohler et Stanley J. Grenz dans une moindre mesure, demeurent les

auteurs de référence sur le sujet pour le milieu plus conservateur mais leurs écrits font très peu avancer le débat. Brent Waters et Oliver O'Donovan, deux Évangéliques, spécialistes en théologie et en éthique, font une contribution très appréciable et seraient les auteurs évangéliques qui, à date, articuleraient le mieux les enjeux et défis des courants posthumanistes. Les écrits de ces derniers auteurs nous permettront d'apprécier une réponse évangélique plus informée et en dialogue avec des théologiens transhumanistes tels Ted Peters et surtout Philip Hefner constamment cités dans le débat.

Les Évangéliques se regroupent en Églises, en familles d'Églises, unions d'Églises, organisations inter-dénominationnelles, sociétés missionnaires, associations pour l'évangélisation et l'action sociale, fédérations nationales et internationales, etc. Parmi les sociétés internationales, mentionnons le WEA (World Evangelical Alliance) formé de 128 alliances évangéliques nationales. « WEA exists to foster Christian unity to provide an identity, voice and platform for the 420 million evangelical Christians worldwide »⁴³².

Selon Jim Rutz, écrivain et spécialiste de la croissance des Églises, le taux de croissance du christianisme évangélique dans le monde est passé de 2% par an, avant 1985, pour grimper à 7.5% en 2001. Il prétend que le nombre d'Évangéliques dans le monde serait de neuf cent millions⁴³³ quand on intègre d'autres dénominations non couvertes par le WEA. Harvey Cox, professeur de théologie à Harvard jusqu'en 2009 et

⁴³² Maria McKAY, *World Evangelical Alliance Commissions: New Leaders in Poverty and Religious Liberty*, <http://www.worldevangelicals.org/news/view.htm?id=2157>, 24 octobre 2008.

⁴³³ Information tirée du texte, « Croissance mondiale du christianisme évangélique dans le monde », page consultée le 21 septembre 04. [En ligne]. Adresse URL : <http://armandogospelmusique.online.fr/informations.html>.

auteur de l'ouvrage, *Retour de Dieu, Voyage en pays pentecôtiste*⁴³⁴, soutient pour sa part que, si la tendance se maintient, à l'horizon de 2050, un Chrétien sur deux sera évangélique.

Même avec un chiffre conservateur de 500 millions de fidèles dans le monde⁴³⁵, et le poids d'au moins 50 millions d'Évangéliques de la population américaine⁴³⁶, la présence des Évangéliques est loin d'être négligeable, et l'influence du mouvement sur la pensée chrétienne est incontournable. Les Évangéliques, jadis marginaux et marginalisés, deviennent une force dominante du christianisme actuel⁴³⁷. Il n'est donc pas superflu que

⁴³⁴ Harvey COX, *Retour de Dieu, Voyage en pays pentecôtiste*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

⁴³⁵ Sébastien Fath, spécialiste des Églises évangéliques au CNRS, considérait les Évangéliques comme un phénomène religieux en pleine expansion qu'il évaluerait « entre 400 et 500 millions de personnes sur les cinq continents » (Blog de Sébastien FATH, *Religion & Laïcité, Protestantisme évangélique, République & Diversité*, <http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2006/04/12/les-evangeliques-c%E2%80%99est-quoi.html>). Le CNEF (Conseil National des Évangéliques de France) dans son rapport de 2010 estime les Évangéliques du monde à 500 millions, informations validées par Sébastien Fath, CNRS, 2010 (<http://lecnef.org/fr/les-evangeliques-dans-le-monde/statistiques-internationales>).

⁴³⁶ Les auteurs varient sur les chiffres. Le *Barna Group* avec une méthode de calcul très restrictive les estime à 18 millions, il ne prend en considération que des adultes (<http://www.barna.org/FlexPage.aspx?Page=Topic&TopicID=17>). L'Université d'Akron après un sondage effectué en 2004 établit que les Évangéliques formeraient 26,3% de la population américaine (*Fourth National Survey of Religion and Politics, Post-Election Sample (N=2730, November-December 2004, University of Akron)*). « Le consensus académique sur la question porte le nombre de Protestants évangéliques aux États-Unis à environ 25-30% de la population, soit 70 à 80 millions de personnes » (Institute for the Study of American Evangelicals, http://www.wheaton.edu/isae/defining_evangelicalism.html (consulté le 22/11/2005)). La SBC (Southern Baptist Convention) serait la plus grande dénomination protestante évangélique avec plus de 16 millions de membres répartis dans plus de 42000 églises dont certaines *megachurchs* affichent une assistance dominicale de plus de 10000 fidèles. Elle dessert 13400 étudiants dans ses six séminaires et extensions (<http://www.sbc.net/aboutus/default.asp>). Selon une étude d'un groupe de chercheurs du Baylor Institute for Studies of Religion, les Évangéliques représenteraient 33,6 % de la population américaine, soit plus de 100 000 000 d'individus (Christopher Bader, Kevin Dougherty et al., « American Piety in the 21st Century: New Insights into the Depth and Complexity of Religion in the US. Selected Findings from The Baylor Religion Survey », *The Baylor Institute for Studies of Religion and Department of Sociology*, Baylor ISR, Waco (Texas), Septembre 2006, p. 10. Dans son rapport de 2010, L'ARDA (Association of Religion Data Archives) a recensé 50013803 Évangéliques aux États-Unis (*The ARDA, US Membership Report, Religious Traditions*, 2010, http://www.thearda.com/rcms2010/r/u/rcms2010_99_US_name_2010.asp).

⁴³⁷ Wade CLARK et William McKINNEY, *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future*, Princeton, N.J., Rutgers University Press, 1987; Robert WUTHNOW, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith Since World War II*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1988, cités par Alister McGRATH, *op. cit.*, p. 17.

les présupposés de cette composante de la foi chrétienne soient mieux connus et compris par les autres systèmes religieux et théologiques.

Les Évangéliques, généralement méconnus au Québec⁴³⁸, seraient plus de 2.5 millions au Canada⁴³⁹. L'EFC (Evangelical Fellowship of Canada), fondée en 1964, est une association d'Églises évangéliques qui regroupent 24 confessions religieuses et de nombreux organismes para-ecclésiastiques comptant plus d'un million de fidèles.

L'EFC vise à promouvoir le renouveau au sein des Églises et à constituer un organe d'interaction et de stimulation pour les 2,5 millions de chrétiens évangéliques du Canada, qu'il représente également auprès des médias, des gouvernements, des tribunaux et du grand public. Ces tâches sont effectuées par un effectif de 36 personnes, 2 commissions (d'action sociale et de libertés religieuses) et 4 groupes de travail (sur l'éducation, les autochtones, les missions internationales et l'exercice des ministères par des femmes). Les publications officielles de l'EFC sont une revue bimestrielle, *Faith Today* (auparavant *Faith Alive*), et un bulletin, également bimestriel, appelé *Canada Watch*⁴⁴⁰.

Selon Direction Chrétienne, un organisme évangélique para-ecclésiastique, il y aurait au Québec plus de 1000 Églises évangéliques dont au moins 500 seraient francophones. Ces dernières totaliseraient un peu plus de 60000 membres⁴⁴¹. Richard Lougheed estime que 98% des Protestants francophones actifs au Québec et la majorité des Protestants anglophones actifs seraient évangéliques⁴⁴².

⁴³⁸ Richard LOUGHEED, Wesley PEACH et Glenn SMITH, *Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960*, Québec, Éditions La Clarière, 1999, p. 9.

⁴³⁹ Joane MARTEL, *Le suicide assisté : Héraut des moralités changeantes*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2002, p. 77. Le CNEF dans son rapport de 2010 sur les Églises dans le monde estime les Évangéliques du Canada à trois millions de membres (CNEF, *op. cit.*).

⁴⁴⁰ Joe COUTO, « Evangelical Fellowship of Canada », *L'Encyclopédie Canadienne*, <http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=F1ARTF0002669>.

⁴⁴¹ *Répertoire Chrétien*, Publication annuelle, Direction Chrétienne, Montréal, 2007.

⁴⁴² Note inédite.

1. Qui sont les évangéliques?

1.1. Définition propositionnelle?

On se heurte à trois complications quand il s'agit de définir les Évangéliques. Le terme ne se rapporte à aucune confession religieuse particulière, étant donné le caractère transconfessionnel des Évangéliques. Le mouvement accueille différents styles religieux des plus figés aux plus exubérants, n'obéissant à aucune liturgie particulière. Priorisant généralement l'autonomie de l'Église locale, il n'existe aucune institution représentative des Églises évangéliques dans le monde mais plutôt plusieurs réseaux d'Évangéliques. « Du coup, la réalité évangélique se décline en une multitude d'expressions locales diverses »⁴⁴³.

Devant la multiplicité du mouvement et ses grandes diversités s'exprimant dans d'innombrables sous-groupes, plusieurs spécialistes ont abandonné l'idée de proposer une définition du terme « évangélique ». Cela a conduit des auteurs à présenter les Évangéliques en termes de taxonomie; celle de Robert Webber⁴⁴⁴ serait la plus connue. Il retrace plus de seize sous-groupes chez les Évangéliques, seulement aux États-Unis. « Webber lists fundamentalist, dispensational, and conservative evangelicals; Anabaptist, Wesleyan, and charismatic evangelicals; black, progressive, and even radical

⁴⁴³ Sébastien FATH, Sébastien FATH, *Religion & Laïcité, Protestantisme évangélique, République & Diversité*, texte lu sur le site : <http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2006/04/12/les-evangeliques-c%E2%80%99est-quoi.html>

⁴⁴⁴ Robert E. WEBBER, *Common Roots: A Call to Evangelical Maturity*, Grand Rapids, Zondervan, 1978, p. 31-33; Robert E. WEBBER, « Who are the Evangelicals », *USA Today* 115, 1987, p. 89.

evangelicals, etc. »⁴⁴⁵ Timothy Smith, historien évangélique, s’y référant, utilise la métaphore du kaléidoscope évangélique⁴⁴⁶. Balmer dépeint le mouvement à partir d’images folkloriques. Pour ce dernier, les différents groupuscules évangéliques relèvent davantage du « folk art rather than fine art ». Balmer fait défiler sous nos yeux « a series of brief, folksy vignettes that, taken together, impress viewers with their rich variety more than their unity »⁴⁴⁷.

Sweeny remarque qu’un nombre croissant d’experts préfèrent souligner chez les Évangéliques l’idée d’un air de famille plutôt qu’une définition propositionnelle. Des auteurs comme Donald Dayton demandent un *moratoire* sur l’usage du terme⁴⁴⁸, jugeant toute tentative de définitions comme « theologically incoherent, sociologically confusing, and œcumenically harmful »⁴⁴⁹. George Marsden, l’un des plus compétents historiens connus sur le sujet, devant la montée de cette perte de confiance quant à une définition propositionnelle du terme, dilue le sujet en se référant à un Évangélique comme à quelqu’un qui tout simplement admirerait Billy Graham⁴⁵⁰.

Plusieurs arrivent à la conclusion que la question identitaire appliquée au mouvement évangélique serait une entreprise sans réelle utilité. Selon les mots,

⁴⁴⁵ Douglas A. SWEENEY, *The American Evangelical Story: A History of the Movement*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005, p. 20.

⁴⁴⁶ Timothy SMITH, « The Evangelical Kaleidoscope and the Call to Christian Unity », *Christian Scholar’s Review*, 15, 1986, 125-40, cité par SWEENEY, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁴⁷ Randall BALMER, *Mine Eyes Have Seen the Glory: A Journey into the Evangelical Subculture in America*, New York, Oxford University Press, 1989, p. 229-30, cité par SWEENEY, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁴⁸ Christian SMITH, *Christian America? What Evangelicals Really Want*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 195.

⁴⁴⁹ Donald W. DAYTON, « Some Doubts About the Usefulness of the Category “Evangelical” », in Donald W. DAYTON, Robert JOHNSON (dir), *The Variety of American Evangelicalism*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1991, p. 252-272.

⁴⁵⁰ Douglas A. SWEENEY, *op. cit.*, p. 23.

respectivement, d'Évangéliques tels Michael Horton et de D. G. Hart, « quarrels over the evangelical trademark are probably a profound waste of time and precious energy [...] evangelicalism needs to be relinquished as a religious identity because it does not exist »⁴⁵¹.

S'il est vrai que les différences sont grandes au sein des mouvements évangéliques, il est incongru d'affirmer que l'écrasante diversité chez les Évangéliques écarte toute possibilité de reconnaissance d'un noyau que l'on retrouverait chez ceux qui se disent Évangéliques ou qu'on appellerait Évangéliques.

Quelle méthodologie utiliser pour définir *l'évangélicisme*? L'une des meilleures serait probablement d'examiner la question selon ses évolutions historiques, ses acceptions théologiques et sociologiques. Cette démarche est préconisée par David Bebbington, l'un des historiens les plus cités sur le sujet, ces dernières années⁴⁵².

Les historiens, généralement, font consensus sur trois cercles concentriques dans lesquels plongent les racines du mouvement. Ces cercles seraient trois constellations de pensées : la Réforme de Luther et de Calvin, le grand Réveil méthodiste du 18^e siècle et l'évangélicisme conservateur moderne⁴⁵³.

⁴⁵¹ Michael HORTON, « The Battle over the Label "Evangelical" », *Modern Reformation*, volume 10, no. 2, mars, avril 2001, p. 16; D. G. HART, *Deconstructing Evangelicalism: Conservative Protestantism in the Age of Billy Graham*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004, p. 16.

⁴⁵² Stanley J. GRENZ, *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era*, Grand Rapids, Baker Academic, 2006, p. 23.

⁴⁵³ William J. ABRAHAM, *The Coming Great Revival*, San Francisco, Harper and Row, 1984, p. 73, cité par Grenz, p. 24.

1.2. Origines du terme et sens véhiculés

Plusieurs auteurs font remonter le terme « Évangélique » à la Réforme, l'associant au protestantisme en général⁴⁵⁴. Christopher Saint-Clair, dans son ouvrage *Actualité des protestantismes évangéliques*, fait remarquer que malgré une tendance généralisée à lier l'origine du mouvement évangélique à la Réforme, « le terme [...] est né bien en amont de la Réforme, à savoir aux premiers temps du christianisme »⁴⁵⁵. Cela n'est pas sans conséquence sur la question des tourmentes définitionnelles autour de l'identité évangélique à l'époque contemporaine.

La désignation « évangélique » fait référence à « un mode particulier » de la confession chrétienne dans sa grande expression protestante. Puisque le terme a connu tout un parcours à travers l'histoire et bien avant le protestantisme, il est utile pour une meilleure saisie de sens de le situer dans « deux moments historiques en amont de la Réforme », de le comprendre dans « le moment protestant lui-même, suivi de quatre moments à l'intérieur de l'histoire du protestantisme, pour déboucher enfin sur les questionnements de la fin du XXe siècle »⁴⁵⁶ et du début du XXIe.

⁴⁵⁴ Alister McGRATH, *Evangelicalism & the Future of Christianity*, Downers Grove, Inter Varsity Press, 1995.

⁴⁵⁵ Christopher SINCLAIR (dir), *Actualité des protestantismes évangéliques*, Société, Droit et Religion en Europe, Presses Universitaires de Strasbourg, 2002, p. 8.

⁴⁵⁶ *Ibid.* p. 8.

1.2.1. « Le moment de l'Évangile »

Le terme évangile, en grec εὐαγγέλιον (*euangelion*), très courant au temps de Jésus et des apôtres, renvoie à la bonne nouvelle incarnée et proclamée par Jésus. Jésus invite ses auditeurs à embrasser son évangile, sa bonne nouvelle. La réception de ce message provoque des bouleversements sociaux profonds et trace une ligne de démarcation au sein du judaïsme de l'époque, forgeant *de facto* une nouvelle identité pour ceux qui professent cette bonne nouvelle. « Être de l'Évangile définit une nouvelle identité [...] en continuité et en rupture avec le judaïsme »⁴⁵⁷.

« Dans le Nouveau Testament, le mot désigne le message prêché par Jésus, mais aussi la prédication apostolique – et plus généralement chrétienne – de la vie, la mort et la résurrection de Jésus »⁴⁵⁸. L'Évangile devient, pour le cercle des premiers chrétiens, la bonne nouvelle du salut en Jésus⁴⁵⁹. Son contenu est Jésus-Christ, sa vie et son œuvre. À la genèse de l'emploi du terme, la personne du Christ, l'événement christique et « paroles évangéliques ne font qu'un avec le concept »⁴⁶⁰.

Cette concentration de la signification du terme dans le Christ ne fait pas abstraction du motif de l'accomplissement des prophéties du Premier Testament, lequel est inclus dans *l'euangelion*. Alors que le Nouveau Testament inaugure dans les faits une

⁴⁵⁷ Christopher SINCLAIR, « Introduction : définition et historique », Christopher SINCLAIR (dir), *Actualité des protestantismes évangéliques*, (Société, Droit et Religion en Europe), Presses Universitaires de Strasbourg, 2002, p. 8.

⁴⁵⁸ R. H. MOUNCE, « Évangile », *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Cleon d'Andran, Éditions Excelsis, 2004, p. 567.

⁴⁵⁹ John WEBSTER, « Gospel », dans Kevin J. VANHOOZER (dir.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004, p. 263.

⁴⁶⁰ Christopher SINCLAIR, *op. cit.*, p. 8.

nouvelle alliance, cette alliance n'est pas obligatoirement en discontinuité avec la première comme Calvin et Wesley l'affirment.

So understood, the good news of the gospel, the *euaggelion*, not only is the fulfillment of the words of the prophets but also represents the fruit of Israel, the perfection of God's revelatory acts to this people. The gospel, then invites both Pharisee and Sadducee to the glory that is Christ, a glory that cannot be grasped, however, apart from the discontinuity of *metanoia* and renewal. On this most basic level, then, the first dialogue partners of evangelicals are [...] Jews⁴⁶¹.

1.2.2. « Le moment chrétien »

Après la mort de Jésus, les Évangiles (les quatre premiers livres du Deuxième Testament) et les écrits épistolaires sont érigés en canon. À partir de ces textes se posent les questions de « la fidélité au message originel, de la définition de l'identité et de l'appartenance au groupe »⁴⁶². Les apôtres accentuent la nécessité de ne pas se détourner de l'enseignement reçu pour s'attacher à un autre évangile (Galates 1.6-9). Pour définir les « vrais fidèles », plusieurs adjectifs identitaires sont créés : de l'intérieur ou de l'extérieur, ce groupement qui ne cesse de grandir est défini. Le terme *christianos* en Actes 11.26 est attaché aux disciples du Christ; auto-appellation ou étiquette provenant de l'extérieur, il est difficile de trancher⁴⁶³. Les Pères grecs forgent les adjectifs « *orthodoxos, katholikos et euangelikos* » pour définir « un vrai christianisme [...] contre les faux »⁴⁶⁴. Le sens du mot va glisser du message à ceux qui l'accueillent et qui en préservent le sens dans une logique d'auto-appellation.

⁴⁶¹ Kenneth J. COLLINS, *The Evangelical Moment: The Promise of an American Religion*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005, p. 22-23.

⁴⁶² Christopher SAINT-CLAIR, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁶³ *Ibid.*

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 9.

Dès les premiers siècles de l'Église, *orthodoxos*, *katholikos* et *euangelikos* fonctionnent comme des auto-appellations sur-identifiantes, destinées à suppléer le simple *christianos*, devenu trop élastique en cette période de systématisation de la vérité, d'élaboration du canon néo-testamentaire, de structuration de la communauté et de lutte contre les fausses doctrines⁴⁶⁵.

Les luttes ne diminuent pas avec les siècles, les efforts de normalisation non plus.

La communauté chrétienne et la « Vérité » selon l'acception chrétienne du premier siècle connaissent « une distance irréductible de nature exégétique et herméneutique ».

À cause de cela, en dépit de leur prétention à l'absolu, les termes d'« orthodoxe », de « catholique » et d'« évangelique » vont devenir de plus en plus des « concepts revendiqués » à l'intérieur même du christianisme trinitaire, autrement dit des appellations spécialisées utilisées par les différents courants de l'Église trinitaire (courants qui deviendront d'ailleurs des Églises) pour s'affirmer chacun comme plus proche du message originel que les autres. C'est ainsi qu'à partir du Moyen Âge, l'Église d'Orient revendiquera l'adjectif « orthodoxe » comme sa propriété exclusive, l'Église d'Occident s'appropriant de la même façon l'adjectif « catholique ». Quant à l'adjectif « évangelique », au XVI^e siècle son destin sera d'être revendiqué comme auto-appellation par le protestantisme, avant de subir un processus de spécialisation à l'intérieur de ce dernier au cours des quatre siècles suivants⁴⁶⁶.

1.2.3. « Le moment protestant »

Avec la Réforme, le terme « Évangelique » vit le jour pour identifier une faction et fraction des chrétiens. L'un des précurseurs et hérauts de la Réforme, Jean Wycliffe fut connu sous le nom de *doctor evangelicus*. Il a écrit un livre non terminé, intitulé *Opus Evangelicum* qui accentua l'importance de la toute suffisance des Écritures⁴⁶⁷ en matière de foi et de conduite.

⁴⁶⁵ *Ibid.*

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 9-10.

⁴⁶⁷ Derek J. TIDBALL, *Who Are The Evangelicals? Tracing the Roots of Today's Movements*, London, Marshall Pickering, 1994, p. 11.

Au premier siècle, *l'évangélion* distingue les chrétiens des juifs; au 16^e siècle, c'est le mot allemand *evangelisch* qui différencie les protestants de la Réforme des catholiques romains⁴⁶⁸. Bien avant l'utilisation de l'étiquette *Protestant*, les réformateurs du 16^e siècle se distançaient de leurs opposants en s'appropriant le terme *évangélique*⁴⁶⁹.

That the term had become a common place self-designation among the various reformers is evident in Luther's critique of the antinomians within the reformation party « who boast of being evangelicals ». In keeping with Luther's arrogation of the term, the Lutheran churches in Germany have always been known officially as *evangelisch*. By extension, all the churches that emerged from the sixteenth-century Protestant movement have at least a historical claim to this designation⁴⁷⁰.

Les premiers réformateurs, Martin Luther et Jean Calvin estimaient que le poids des traditions du Moyen Âge avait rendu l'évangile virtuellement opaque, et son message de justification par la grâce seule, par le moyen de la foi seule, totalement inaccessible. Il fallait rétablir l'évangile dans sa limpidité.

Martin Luther, étudiant l'épître aux Romains arriva, vers les années 1514-1515, à la conviction que l'humain ne pouvait se justifier devant Dieu par ses mérites; Dieu justifiait gratuitement ceux qui croyaient en Jésus-Christ. La doctrine de la justification devint le centre de son système théologique. Pour Luther, « [t]he doctrine of justification is not simply one doctrine among others [...] but the basic and chief article of faith with which the church stands or falls, and on which its entire doctrine depends »⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ Kenneth J. COLLINS, *The Evangelical Moment: The Promise of an American Religion*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005, p. 23.

⁴⁶⁹ Kenneth S. KANTZER, « The Future of the Church and Evangelicalism », Donald E. HOKE (dir.), *Evangelicals Face the Future*, Pasadena, William Carey Library, 1978, p. 128, cité par Stanley J. GRENZ, *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era*, op. cit., p. 34.

⁴⁷⁰ Stanley J. GRENZ, *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era*, op. cit., p. 34.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 35.

Luther rejette la compréhension médiévale qui liait la justification à des œuvres de justice propre. Il précise que Dieu ne nous rend pas juste, mais nous déclare juste. La justice qui sauve n'est pas une justice infusée mais imputée. Si elle est suivie d'œuvres ou de fruits de justice dans la vie du croyant, elle est pur don de Dieu. « Luther asserted that justification occurs as God in Christ freely forgives sinners and imputes Christ's righteousness to them as if it were their own [...]. In short, Luther's concern was to restore the gospel to the Church believing that in so doing they would be re-establishing a gospel Church »⁴⁷², une Église qui se fonde sur l'Évangile⁴⁷³, au contraire de ce qu'il observait au sein du catholicisme⁴⁷⁴. L'élément du salut par grâce seule est resté incontournable dans la sotériologie des Évangéliques depuis Luther.

⁴⁷² *Ibid.*

⁴⁷³ Au cœur de la compréhension de l'Évangile (comme entité propre, d'où la majuscule), Luther discerne le message de la justification par la grâce par le moyen de la foi seule. Au nom de ces principes, il a mené son combat contre des compréhensions du salut en cours dans les institutions catholiques.

⁴⁷⁴ Avec une confiance ébranlée dans le catholicisme après un voyage à Rome, Luther s'est vu profondément choqué par la visite d'un moine dominicain Tetzl qui vint « à ce moment prêcher avec beaucoup de désinvolture la vente des indulgences dans la région de Wittenberg. Le produit de cette vente devait servir en partie à la construction de la cathédrale de Saint-Pierre de Rome » (J. M. NICOLE, *Précis d'histoire de l'Église*, Nogent-sur-Marne, Éditions de l'Institut Biblique, 4^e édition, 1987, p.138). Attaquant les abus de la vente des indulgences, Luther, scandalisé, afficha, le 31 octobre 1517 au soir, 95 thèses à la porte de l'Église du Château de Wittenberg. Luther dénonça l'efficacité des indulgences pour obtenir les faveurs divines. Il insista sur les conditions spirituelles et sur la grâce de Dieu et un retour à la limpidité de l'Évangile.

Quelques thèses contre les indulgences, (tirées du livre, *Luther – Sa vie et son œuvre*, citées par J.M. Nicole, *op. cit.* :

- 27 : « Ils prêchent des inventions humaines, ceux qui prétendent qu'aussitôt que l'argent résonne dans leur caisse, l'âme s'envole du Purgatoire.
- 28 : « Ce qui est certain, c'est qu'aussitôt que l'argent résonne, l'avarice et la rapacité grandissent. Quant au suffrage de l'Église, il dépend uniquement de la bonne volonté de Dieu.
- 32 : « Ils seront éternellement damnés avec ceux qui les enseignent, ceux qui pensent que des lettres d'indulgences leur assurent le salut.
- 45 : « Il faut enseigner aux chrétiens que celui qui voyant son prochain dans l'indigence, le délaisse pour acheter des indulgences, ne s'achète pas l'indulgence du Pape, mais l'indignation de Dieu.
- 50 : « Il faut enseigner aux chrétiens que si le Pape connaissait les exactions des prédicateurs d'indulgence, il préférerait voir la basilique de Saint-Pierre réduite en cendres, plutôt qu'édifiée avec la chair, le sang, les os de ses brebis.
- 55 : « Voici quelle doit être nécessairement la pensée du Pape : si l'on accorde aux indulgences qui sont moindres, une cloche, un honneur, une cérémonie, il faut célébrer l'Évangile qui est plus grand, avec cent cloches, cent honneurs, cent cérémonies. »

Le terme « Évangile » référait au 16^e siècle, chez les protestants, à la source première de la foi, les Écritures Saintes. « Alors que “protestant” est une appellation de circonstance, “évangélique” est le terme noble employé par la Réforme pour exprimer son idéal de retour à la source originelle de la foi »⁴⁷⁵. Au 16^e siècle, « le terme évangélique a plutôt une fonction identifiante pour le protestantisme avant tout par rapport au catholicisme, et non encore à l’intérieur de lui-même »⁴⁷⁶.

De la Réforme du 16^e siècle, les Évangéliques s’approprient généralement deux grands principes. Le principe matériel de la Réforme – *sola gratia* et *sola fide* – énonce que le salut en Jésus-Christ est reçu par la grâce seule et l’humain ne s’en approprie que par la foi seule. Le deuxième, le principe formel – le *sola scriptura* –, fait référence à l’autorité finale des Écritures Saintes en matière de foi et de conduite. Il faut distinguer ce principe de la *nuda scriptura* qui voudrait écarter toute référence à la tradition ou à l’histoire. Le principe formel stipule que sur les « questions doctrinales, théologiques et pratiques ecclésiales » le point de référence ultime demeure les Écritures⁴⁷⁷.

Aussi importants que soient ces deux principes émanant de la Réforme, les mouvements évangéliques ne sauraient s’y restreindre ni exclusivement s’en expliquer. Deux autres grandes influences, le puritanisme et le piétisme dans le protestantisme, ont contribué à tisser la toile évangélique.

⁴⁷⁵ Christopher SINCLAIR, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁷⁶ *Ibid.*

⁴⁷⁷ Walter de SOUSA, « L’identité évangélique », dans Denis RÉMON (dir.), *L’identité des protestants francophones au Québec*, Les cahiers scientifiques, numéro 94, Montréal, ACFAS, 1998, p. 47. La référence à De Sousa n’implique pas une acceptation du principe formel par cet auteur, mais plutôt le sens de l’expression pour des Évangéliques en général et selon qu’il a été historiquement compris.

L'influence du puritanisme et du piétisme sur les mouvements évangéliques est considérable⁴⁷⁸. Mark Noll, Évangélique spécialiste de la pensée chrétienne et de l'histoire des Évangéliques, estime que les Évangéliques modernes seraient les descendants spirituels des Puritains⁴⁷⁹. Stanley Grenz affirme de son côté que :

The most significant post-Reformation developments for the formation of evangelicalism and hence for the concerns of evangelical theology were the Puritan and Pietists movements. The confluence of these, in turn, opened the way for the emergence of evangelicalism in eighteenth-century Britain and North America⁴⁸⁰.

1.2.4. « Le moment puritain »

À partir des années 1550, au sein de l'anglicanisme en Angleterre, apparaissent des tendances opposées : certaines relevant de la *Haute Église* très attachée au rituel et à l'épiscopat et d'autres de la *Basse Église* qui accentue « le rôle central de la prédication biblique et prônant une organisation ecclésiale de type [...] congrégationaliste »⁴⁸¹.

La mouvance *Basse Église*, en réaction à des éléments qu'elle juge trop catholiques dans la Haute Église « revendique pour elle-même l'appellation d'évangélique, pour exprimer sa volonté de fidélité au “simple Évangile”, et ainsi se démarquer de l'autre camp, dénoncé comme entaché de catholicisme »⁴⁸². La *Basse*

⁴⁷⁸ Dewey D. WALLACE, *The spirituality of the Later English Puritans*, Macon, Mercer University Press, 1987, p. xiii, cité par Alistair McGRATH, p. 24.

⁴⁷⁹ Mark NOLL, « The Evangelical Mind », dans Garth M. ROSSEL (dir.), *The Evangelical Landscape*, Grand Rapids, Baker Books, p. 13.

⁴⁸⁰ Stanley J. GRENZ, *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era*, op. cit., p. 41.

⁴⁸¹ Christopher SAINT-CLAIR, op. cit., p. 11.

⁴⁸² *Ibid.*

Église sera taxée de puritaine. Ainsi fut baptisé un groupe de protestants activistes qui voulaient purifier l'Église d'Angleterre de l'intérieur⁴⁸³.

Les puritains ne concentrent pas leurs efforts sur la sotériologie, comme ce fut surtout le cas pour les premiers réformateurs. Ils estiment que les enjeux relevant de la sotériologie et de la nature de l'Évangile furent traités par Luther, et tout spécialement Calvin. Leurs accents porteront davantage sur l'ecclésiologie⁴⁸⁴ et la vie de tous les jours du croyant. Les puritains veulent une Église anglicane émancipée de la tutelle de l'État et du catholicisme. Les plus indépendants préconisent le remplacement du régime épiscopal par un régime congrégationaliste, qui assure l'autonomie complète de chaque Église locale. Le mouvement des puritains prend vraiment corps au début du 17^e siècle avec beaucoup de difficultés⁴⁸⁵.

Les puritains mirent de l'avant l'intériorité spirituelle. Loin d'être une accentuation de la bonne théologie ou d'une morale orthodoxe, le puritanisme prône une religion du cœur. « It must be pointed out that recent scholarship has drawn attention to the Puritan emphasis on a “religion of the heart”. A deep concern for spirituality is now recognized to have been integral to the movement »⁴⁸⁶. Les quakers qui sont des croyants puritains « insistent avant tout sur l'expérience personnelle; [...] Ils croient à l'autorité de la Bible, mais soulignent plutôt la nécessité de l'illumination intérieure pour arriver à la

⁴⁸³ Douglas A. SWEENEY, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁸⁴ Stanley GRENZ, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁸⁵ J. M. NICOLE, *op. cit.*, p. 193.

⁴⁸⁶ Alister McGRATH, *op. cit.*, p. 24.

vérité »⁴⁸⁷ avec des répercussions sur le ici et maintenant. « The Puritans were convinced that a vital religion is the well-spring of all earthly good. They were equally convinced that all aspects of life, whether political, social, cultural, economic, or ecclesiastical, need to be brought into subjection to God »⁴⁸⁸.

C'est avec les puritains que, pour la première fois, le terme « “évangélique” sert à désigner une certaine forme de protestantisme » et prend une fonction qualifiante et non seulement identifiante⁴⁸⁹.

Rappelons que les puritains furent très persécutés en Angleterre et avaient la vie difficile en Hollande où ils cherchaient retraite. Certains émigrèrent en Amérique avec la permission de Jacques 1^{er}. « Ils s'embarquèrent à Plymouth, en 1620, sur le “May-Flower”, et fondèrent une colonie congrégationaliste »⁴⁹⁰. Malgré le rude hiver qu'ils connurent à leur première année et le nombre élevé de morts à cause du froid et de la faim, plusieurs survivront et influenceront la destinée de ce qui allait devenir les États-Unis d'Amérique⁴⁹¹.

Du côté allemand, un autre mouvement dont les adeptes sont appelés piétistes, procèdent à une remise en question intérieure de la Réforme dans l'Europe centrale :

⁴⁸⁷ J.M. NICOLE, *Précis d'histoire de l'Église*, 4^e édition, Nogent-sur-Marne, Éditions de l'Institut Biblique, 1987, p. 194.

⁴⁸⁸ Mark A. NOLL, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁸⁹ Christopher SAINT-CLAIR, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁹⁰ J. M. NICOLE, *op. cit.*, p. 196.

⁴⁹¹ Vers la fin du dix-septième siècle, « un quaker, William Penn, acheta du roi d'Angleterre un vaste territoire qui prit le nom de Pennsylvanie, et où il fonda la ville de Philadelphie [...]. Il accorda à tous une liberté religieuse illimitée. Il se distinguait par la douceur avec laquelle il traitait les Indiens » (J. M. NICOLE. p. 196).

« many of the Pietists of the seventeenth century, such as Philip Jacob Spener and August Franke, not only championed the value of convertive piety but also saw their major task as one of reform »⁴⁹².

1.2.5. « Le moment piétiste »

Le piétisme veut triompher d'une religion ritualiste luthérienne entravée dans « une orthodoxie intellectualiste et morte »⁴⁹³. Il somme les croyants à se tenir « for a warm-hearted Christian piety, emphasized practical Christian living, and worked to promote the kind of faith that made a real difference in everyday life »⁴⁹⁴. L'objectif est de « faire redécouvrir la conversion du cœur, la foi professante, la piété personnelle, l'enthousiasme spirituel, la charité active, l'élan missionnaire »⁴⁹⁵ et une réaffirmation de l'autorité des Écritures⁴⁹⁶. L'élément des Écritures reprend un poids considérable. Les piétistes jugeaient que le luthéranisme semblait dans les mêmes erreurs catholiques d'autrefois considérant l'importance et la place quasi essentielle que prenaient les écrits luthériens.

The Pietists were convinced that their own church had elevated the Lutheran confessions to where they, not Scripture, determined what constituted orthodox belief. Spener [initiateur du mouvement piétiste] feared that by according such authority to humanly devised documents such as the Formula of Concord, the Lutheran divines had undermined the exegesis of the Scripture, for the growing creedalism in the church led

⁴⁹² Kenneth J. COLLINS, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁹³ Christopher SAINT-CLAIR, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁹⁴ Douglas A. SWEENEY, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁹⁵ Christopher SAINT-CLAIR, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁹⁶ Stanley J. GRENZ, *op. cit.*, p. 70. Dans cette thèse, les expressions ou termes suivants (les Écritures, la Bible ou la Parole de Dieu) sont utilisés de façon interchangeable comme cela est d'usage dans les milieux évangéliques.

readers of the Bible to find in the text only what was sanctioned by the Lutheran standards⁴⁹⁷.

Philip Jakob Spener (1635-1705), pasteur luthérien de Francfort-sur-le-Main, réclame des croyants qu'ils soient des étudiants de la Bible afin d'y découvrir la volonté de Dieu et non la preuve de l'autorité d'une quelconque confession de foi⁴⁹⁸. Pour les piétistes, la Bible est moins une source de laquelle émanent des doctrines, mais plus une ressource dévotionnelle et un guide pour la vie de tous les jours. La visée de l'exégèse est la praxis, « namely, “to bring abundantly the Word of God among us” »⁴⁹⁹.

Les piétistes croient que la Parole de Dieu et l'Esprit Saint ont une relation dynamique; l'Esprit donne vie à la Parole chez le croyant. Dans leurs critiques du luthéranisme, ils craignent qu'une orthodoxie luthérienne n'emprisonne la Parole écrite dans un vain intellectualisme, négligeant l'Esprit.

Echoing his predecessors, including some of the theologians of Lutheran orthodoxy, Spener asserted that the Holy Spirit does not work without the Bible or outside the Bible, but always in and through the Bible, for the Scriptures are the means through which the Spirit operates.

In their attempt to maintain the link between Word and Spirit, the Pietists followed Calvin in appealing to the internal testimony of the Spirit. But here they, like the Puritans, took a step beyond the Reformers. By the *testimonium spiritus internum*, Spener meant the enlightening work of the Spirit within believers that leads them to understand the Scriptures⁵⁰⁰.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ Philip Jakob SPENER, *Consilia Theologia Latina, Francofurti ad Moenum*, D. Zunneri, 1709, 3.144, cité par Grenz, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁹⁹ Tadakazu UWOKI, « The significance of Philipp Jakob Spener in the Development of Protestant Thought », S.T.M. thesis, Union Theological Seminary, 1924, 15, citée par Grenz, *op. cit.*, p. 70.

⁵⁰⁰ Stanley J. GRENZ, *op. cit.*, p. 70-71.

Spener précise en 1675 que la vraie foi « is awakened through the Word of God by the illumination, witness, and sealing of the Holy Spirit »⁵⁰¹. Les piétistes accordent une place prédominante à l'Esprit qui non seulement illumine le croyant, mais produit en lui l'œuvre de régénération et de transformation intérieures; les Écritures Saintes sont le matériau de l'Esprit pour la croissance du croyant et sa relation avec Dieu. Ce langage et ces accents seront très présents dans des structures de pensées évangéliques.

La convergence des éléments puritains et piétistes au début du 18^e siècle conduit à ce que Dayton considère comme le *classical evangelicalism*⁵⁰². Les conceptions de foi des Puritains et Piétistes – des groupes minoritaires qui réclamaient la liberté religieuse face à une Église d'État – se trouvent bien intégrées dans le mode d'être de l'Évangélique au monde et aux réalités spirituelles. Plusieurs de leurs accents seront portés par les grands réveils évangéliques des 17^e et 18^e siècles. John Wesley, théologien évangélique anglais fondateur du méthodisme et Jonathan Edwards, théologien américain et prédicateur congrégationaliste dont les sermons inspirèrent le renouveau religieux appelé le Grand Réveil, en furent profondément marqués.

L'appropriation personnelle de la foi devient un mantra. Elle est comprise comme une nouvelle naissance s'incarnant dans une relation personnelle avec le Christ plutôt que dans une logique d'assentiment passif au credo. Les grands Réveils vont mondialiser cette forme de spiritualité. Sur le continent européen, mentionnons encore, en Angleterre,

⁵⁰¹ SPENER, *Pia Desideria*, traduit et dirigé par Théodore G. TAPPERT, Philadelphie, Fortress, 1964, p. 46.

⁵⁰² Donald W. DAYTON, « The Limits of Evangelicalism », dans Donald W. DAYTON et Robert K. JOHNSTON (dir.), *The Variety of American Evangelicalism*, Downers Grove, Illinois, Inter-Varsity, 1991, p. 48, cité par Stanley J. GRENZ, *op. cit.*, p. 59.

les efforts de John Wesley (1688) dans l'établissement du méthodisme; le jaillissement du piétisme avec Spener (17^e et 18^e siècle) et le Comte de Zizendorf qui fonda en 1741 la communauté Morave. En France, Frédéric Monod (1794-1863) et Angénor de Gasparin (1810-1871) fondent en 1849 les Églises Évangéliques ; aux États-Unis, signalons parmi tant d'autres Georges Whitefield (1714-1770), D. L. A. Moody (1837-1899).

Cette nouvelle vision de la foi chrétienne caractérisée « by convertive-experimental piety found its most fertile soil in the United States »⁵⁰³. La foi évangélique, avec les empreintes puritaines et piétistes, devint au 20^e siècle, la force religieuse dominante aux États-Unis⁵⁰⁴ qui constitueront, pour plusieurs décennies, le fer de lance par excellence, de la cause évangélique dans le monde.

Malgré quelques accents particuliers émanant des piétistes et des puritains, il s'agit toujours du même mouvement qui vient

revitaliser divers secteurs du protestantisme, mais avant tout le courant évangélique, si bien qu'à la fin du XVIII^e siècle, « évangélique » finit par devenir synonyme de « piétiste ». Avec le revivalisme anglo-saxon et son insistance sur la conversion personnelle apparaît également l'appellation de « chrétiens nés de nouveau » (born again Christians), utilisée depuis par une grande partie des évangéliques nord-américains pour s'auto-désigner⁵⁰⁵.

Il y a une ligne de démarcation à tracer au sein du mouvement, selon une trajectoire spécifique. Elle prend en considération une différence essentielle entre

⁵⁰³ Stanley J. GRENZ, *op. cit.*, p. 59.

⁵⁰⁴ *Ibid.* « Evangelicals exercised a formative influence on the emerging national ethos. Historian William McLoughlin observes: « The story of American Evangelicalism is the story of America itself in the years 1800 to 1900 »; Stanley GRENZ, « Introduction », William G. McLOUGHLIN (dir.), *The American Evangelicals, 1800-1900*, New York, Harper and Row, 1968, p. 1, cité par Grenz, *op. cit.*, p. 59.

⁵⁰⁵ Christopher SAINT-CLAIR, *op. cit.*, p. 12.

l'ancien « evangelicalism » des années 1730 et le « neo-evangelicalism » « that emerged in the mid-twentieth century as an attempt to move beyond the constraints of fundamentalism »⁵⁰⁶.

1.2.6. « Le moment fondamentaliste »

Avec la montée grandissante du rationalisme, du scientisme, du darwinisme, du modernisme sur le continent américain, un courant fortement influencé par les Lumières dans une direction déiste et taxé de *libéral* prit naissance au sein du protestantisme. Ce mouvement développa une lecture critique des textes bibliques « tendant à en minimiser ou même en exclure les aspects surnaturels »⁵⁰⁷. Un nouvel enjeu s'impose, celui du statut de la Révélation biblique.

Beaucoup d'Évangéliques abandonnent les universités et en particulier des facultés de théologie qui rejettent le caractère d'autorité suprême des Saintes Écritures, entretenant une suspicion de toutes spéculations philosophiques et théologiques dans leurs luttes contre ce qu'ils appelaient les dangers du modernisme. Ils proposent des formes de raisonnement et de conclusions alternatives à ce qui prévaut dans les milieux scientifiques, étant foncièrement antithétiques au darwinisme qui semble montrer peu d'intérêts dans l'harmonisation des dernières découvertes et avancées scientifiques avec la foi chrétienne. « In fact, Darwinists were often even materialists, denying the Christian

⁵⁰⁶ Stanley J. GRENZ, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁰⁷ Christopher SAINT-CLAIR, *op. cit.*, p. 12.

idea of the soul; they could be agnostic, questioning the knowability of God; they argued for randomness and chance in nature, and so denied God's design of the world »⁵⁰⁸.

Des schismes se vivent au sein des familles d'Églises protestantes. De grands pans du protestantisme s'opposent aux nouvelles tendances progressistes ou libérales et « réaffirment la doctrine traditionnelle de l'origine, de la nature et du statut de la Bible qu'ils considèrent comme inspirée de façon surnaturelle, remplie de récits authentiquement miraculeux, et infaillible en matière de foi et de vie chrétiennes »⁵⁰⁹.

Les partisans de cette conception prennent souvent le nom d'« orthodoxes » dans l'aire francophone et de « conservateurs » dans l'aire anglophone. Aux États-Unis, certains d'entre eux créent et revendiquent pour eux-mêmes l'appellation de « fondamentalistes », pour marquer leur volonté de ne pas céder sur les points fondamentaux de la foi, ou encore celle de *Bible-believing Christians*, se présentant ainsi comme ceux qui croient fidèlement à l'Écriture Sainte, par opposition à ceux qui la soumettent au crible de la critique rationaliste. Mais, tant en Europe qu'en Amérique, c'est le terme d'« évangélique » qui va devenir progressivement le marqueur le plus utilisé par le courant anti-libéral pour s'auto-désigner.

En France et en Suisse entre 1820 et 1850, une cinquantaine d'assemblées en rupture avec les églises réformées se constituent en « unions d'églises évangéliques libres ». Au Royaume-Uni, le courant anti-libéral adopte l'étiquette de *conservative evangelicals*. En Allemagne, un nouvel adjectif est même créé : *evangelikal* (calqué sur l'anglais *evangelical*), pour permettre aux évangéliques de se démarquer ouvertement du protestantisme *evangelisch* devenu trop englobant⁵¹⁰.

⁵⁰⁸ Mark A. NOLL, *op. cit.*, p. 22.

⁵⁰⁹ Christopher SAINT-CLAIR, *op. cit.*, p. 13.

⁵¹⁰ *Ibid.*

1.2.7. Les moments « évangélique et néo-évangélique »

Si la deuxième décennie du 20^e siècle a vu la montée des Évangéliques fondamentalistes, très vite au sein de ce courant conservateur, de jeunes leaders cherchent une expression responsable de leur foi chrétienne. Refusant le retranchement et le désengagement intellectuels, ils militent pour une nouvelle conception de la foi évangélique « that could value scholarship and take an active interest in society while maintaining traditional Protestant orthodoxy »⁵¹¹. Parmi ces nouveaux leaders surtout du côté étatsunien d'où la plus grande influence viendra, il y a Harold J. Ockenga (1905-1985), président à plusieurs reprises du Fuller Theological Seminary et du Gordon-Conwell Theological Seminary, centres évangéliques d'enseignement universitaire. E. J. Carnell (1919-1967) fut parmi plusieurs autres qui cherchèrent à se former dans les meilleures universités américaines. « After attending evangelical institutions (Wheaton College and Westminster Theological Seminary), he completed doctorates at both Harvard and Boston University before entering into a career of writing, teaching, and administration at the new Fuller Theological Seminary in California »⁵¹². Carl F. Henry (né en 1913), va sommer directement les fondamentalistes à un nouvel engagement envers la société américaine avec de nouvelles préoccupations pour la réflexion théologique. Il fut le fondateur de *Christianity Today*, un magazine important dans le milieu évangélique.

⁵¹¹ Mark A. NOLL, *op. cit.*, p. 26.

⁵¹² *Ibid.*

Autour des années 1930, les néo-évangéliques se créent un espace spécial entre les fondamentalistes et les protestants libéraux. Leur identité s'apparente toutefois davantage aux éléments relevant des conceptions doctrinales fondamentalistes. Leur acceptation de la doctrine de l'inerrance des Écritures sera soutenue. Le déplacement des *accents* de la Réforme, relatifs à la nature du salut comme accent particulier est perceptible dans les deux camps. Les *solas* de la Réforme comme champs de bataille cèdent le pas « [to] the more cognitively oriented discussion of naturalism versus supernaturalism »⁵¹³.

Les néo-évangéliques se démarquent toutefois des fondamentalistes sur certains éléments précis : « the development of a new social ethic, the setting forth of an intellectually credible Christian apologetic, [...], the founding of institutions promoting education and scholarship, and trans-denominational cooperation based on a sensed underlying spiritual unity »⁵¹⁴. L'un des points majeurs reste la promotion d'une éducation universitaire et une expression intellectuelle de la foi évangélique responsable. Sous ce chapitre, des Évangéliques du continent européen et des États-Unis vont se rapprocher. Des Hollandais, des Allemands et surtout les Britanniques deviennent les principaux alliés et porte-étendards du mouvement après les américains.

Beginning in the 1930s, a number of British evangelicals – from the Church of England as well from dissenting denominations – united in efforts to extend an evangelical influence in the universities. The cradle for this effort was the British InterVarsity Fellowship (IVF), the nursemaids of which were graduate students and young professors who were convinced of the intellectual integrity of evangelical faith. Led by preachers like Martin Lloyd-Jones, scholars like F. F. Bruce and David Wenham, and organizers like Douglas Johnson, these British evangelicals made

⁵¹³ Stanley J. GRENZ, *op. cit.*, p. 92.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 90.

significant progress in a relatively short period of time. Forceful yet dignified preaching missions to Oxford, Cambridge, and other universities established an evangelical presence and led to the conversion of undergraduates. By the end of the 1940s, The Theological Students Fellowship of IVF established Tyndale House in Cambridge to encourage evangelical study of the Scriptures, and soon thereafter evangelicals began to gain research positions in major British universities. The British InterVarsity Press published many products of this renewed evangelicalism, often with Eerdmans as a co-sponsor or the American contributor. The printed word thus served as a medium linking British evangelicals to Americans of several varieties of postfundamentalists, mainline conservatives, and Americanizing confessionalists. In addition, by the 1950s, American evangelicals were regularly going across the Atlantic to pursue graduate work with scholars either holding a similar faith or open to its emphases at the British universities⁵¹⁵.

Saint-Clair fait remarquer que c'est pendant la période de 1840-2000 que se constitue ce que l'on appelle le mouvement évangélique aujourd'hui, « repérable à sa double identité doctrinale et institutionnelle »⁵¹⁶.

1.3. Les Évangéliques, approche doctrinale

Il n'y a pas, parmi les Évangéliques, de consensus autour du sens doctrinal du terme « évangélique ». Par contre, certains éléments clés reviennent invariablement dans les efforts de définition. Parmi les théologiens évangéliques, les propositions d'Alister McGrath pour définir le vocable doctrinalement demeurent les plus connues. McGrath suggère « that evangelicalism is grounded on a cluster of six controlling convictions, each of which is regarded as being true, of vital importance and grounded in Scripture »⁵¹⁷.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 28-29.

⁵¹⁶ Christopher SAINT-CLAIR, *op. cit.*, p. 13.

⁵¹⁷ Alister McGRATH, *op. cit.*, p. 55-56.

Sous cette rubrique, le vocable désigne les chrétiens qui accentuent de façon typique les éléments suivants :

- « The supreme authority of Scripture as a source of knowledge of God and a guide to Christian living.
- The majesty of Jesus Christ, both as incarnate God and Lord and as the Savior of sinful humanity.
- The lordship of the Holy Spirit.
- The need for personal conversion.
- The priority of evangelism⁵¹⁸ for both individual Christians and the Church as a whole.
- The importance of the Christian community for spiritual nourishment, fellowship and growth »⁵¹⁹.

Parmi les historiens du protestantisme évangélique, David Bebbington est l'un des plus cités. Pour une compréhension du vocable « évangélique », il présente quatre caractéristiques centrales plutôt que six :

conversionism, the belief that lives need to be changed; activism, the expression of the gospel effort; biblicism, a particular regard for the Bible; and what may be called crucicentrism, a stress on the sacrifice of Christ on the cross. Together they form a quadrilateral of priorities that is the basis of Evangelicalism⁵²⁰.

⁵¹⁸ L'action de partager la bonne nouvelle.

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ David W. BEBBINGTON, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, Londres, Unwin Hyman, 1989, p. 2-3.

Les Évangéliques diffèrent sur certains points de détails relatifs à ces doctrines. Certains groupements peuvent accentuer un élément plus qu'un autre, ou au détriment d'un autre. Toutefois, une constante demeure :

Sur le plan de la doctrine théologique et de ses prolongements dans la vie chrétienne, l'identité évangélique contemporaine s'enracine dans les différents moments historiques évoqués précédemment : elle se veut fidèle à l'Évangile originel; elle se fonde sur les confessions de foi orthodoxe des conciles des premiers siècles; elle s'affirme dans la ligne de la Réforme protestante par l'accent mis sur la grâce, la foi et l'Écriture Sainte; toujours marquée par le piétisme, elle se veut évangélisatrice et missionnaire, appelant chaque être humain à la conversion individuelle au Christ et à une relation personnelle avec Dieu; et enfin, toujours attachée à la doctrine de « l'inspiration plénière des Écritures », elle s'oppose aux interprétations rationalistes du texte biblique et de la foi chrétienne⁵²¹.

La reconnaissance d'un noyau dur qui caractériserait ou définirait l'identité évangélique ne saurait occulter « l'existence de polarités au sein du mouvement » d'une part, ni négliger « le fait que le terme d' "évangélique" demeure toujours susceptible d'être remis en discussion, redéfini et revendiqué par d'autres courants »⁵²², d'autre part.

Soulignons deux polarités particulièrement importantes au sein du mouvement évangélique contemporain.

La première [...] voit s'opposer un courant centré sur l'autorité de l'Écriture Sainte (héritier principalement du puritanisme et du fondamentalisme) et un courant centré davantage sur l'action de l'Esprit Saint (héritier du piétisme, qui s'est prolongé au XXe siècle par les mouvements pentecôtiste et charismatique). La seconde polarité oppose une expression fortement identitaire et militante de l'évangélisme à une expression plus libérale et ouverte au dialogue œcuménique⁵²³.

⁵²¹ Christopher SAINT-CLAIR, *op. cit.*, p. 13.

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ *Ibid.*, p. 15.

La diversité demeure un facteur constant du mouvement évangélique. Il est donc approprié de parler des protestantismes évangéliques⁵²⁴ sans négliger la reconnaissance de certaines déterminations communes auxquelles les différentes formes d'expression du mouvement se réfèrent, affichant « leur volonté d'une définition relativement précise de la foi, de la pratique et de l'identité chrétiennes dans le sens d'un protestantisme orthodoxe, piétiste et congrégationaliste »⁵²⁵.

Le mouvement évangélique accentue essentiellement une doctrine d'un Dieu personnel aimant, tout puissant qui intervient dans l'existence humaine, la réception de l'Écriture Sainte comme autorité suprême en matière de foi et de conduite⁵²⁶, l'œuvre toute suffisante de Jésus-Christ pour le salut de l'humain, une relation personnelle et vivante avec Dieu et le mandat de la propagation de la bonne nouvelle.

C'est à l'intérieur de ces déterminations communes que notre thèse se déploiera. C'est l'anthropologie relevant de ces déterminations qui sera présentée et analysée pour apprécier sa capacité de prendre en compte une rationalité technoscientifique.

⁵²⁴ *Ibid.*

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 16-17.

⁵²⁶ Pour l'Évangélique, la Bible ou l'Écriture Sainte est en même temps, « Parole d'homme et Parole de Dieu » (Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 10). En tant que Parole d'homme, les textes sont reçus comme « les témoignages, les monuments, d'une culture qui a nourri la nôtre » (*Ibid.*). Ces textes doivent être compris premièrement selon leurs milieux d'origine, mais il nous « faut les entendre comme l'ouverture d'une symphonie dont la puissance d'interprétation et d'illumination transcende toute diversité culturelle » (*Ibid.*). En tant que Parole de Dieu, l'Écriture fait autorité en matière de foi et de conduite. La Bible est reçue comme la vérité même, « l'autorité qui tranche en toute discussion, comme la Parole de Dieu que nul n'a le droit de dissoudre » (*Ibid.*, p. 11). « La suprématie absolue de l'Écriture est à la base même de la position évangélique. La raison et l'Église peuvent cependant jouer le rôle d'autorités secondaires, mais on n'insistera jamais assez sur l'importance de l'autorité irremplaçable des Écritures. Dans toutes les discussions portant sur la doctrine ou la vie pratique, il est essentiel de s'assurer que cela est conforme à la Bible » (T. C. HAMMOND, *Frères, je ne veux pas que vous ignoriez : Un résumé de doctrine chrétienne*, traduit de l'anglais, 1983 [1^e éd. 1977], p. 45).

2. Synthèse d'une anthropologie théologique évangélique

L'énigme de « la personne » humaine demeure une question brûlante. Elle l'est davantage dans un contexte postmoderne où le déracinement de l'identité ne fait que s'accroître⁵²⁷. « [T]he question 'Who am I?' becomes [...] an issue for every person. Personhood can no longer be taken for granted »⁵²⁸.

La question des définitions de l'humain paraît difficile dans nos sociétés pluralistes, quoique centrale pour les discussions éthiques et bioéthiques. Edmund Pellegrino, médecin philosophe qui se penche sur le sujet depuis les années 1960, doute que l'on puisse éluder cette question dans un contexte pluraliste⁵²⁹.

Selon Jean-Pierre Changeux, « chacun rêve d'une prise de conscience qui dépasse le clivage des cultures et porte sur l'Homme, sur l'Espèce humaine, dans sa totalité »⁵³⁰.

Dominique Lecourt, dans la même mouvance que Pellegrino, lui répond :

Qu'entendons-nous au juste par « personne humaine »? Toujours invoquée à l'horizon des débats qui animent depuis quelques années la bioéthique, cette notion ne se trouve guère interrogée pour elle-même. On la suppose universelle, éternelle. On la croit simple, alors qu'il s'agit d'une notion philosophique moderne laborieusement composée et plusieurs fois remaniée par la pensée occidentale⁵³¹.

⁵²⁷ Meic PEARSE, « Problem? What Problem? », *Evangelical Quarterly*, 77.1, 2005, p. 9.

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ « Definition of humanity important in bioethics, says expert », *Georgia Bulletin*, 19 janvier 2004, www.georgiabulletin.org/world/2004/01/19/US-2/, cité par Michèle S. JEAN, « L'homme biotech : une problématique éthique internationale », Jean-Pierre BÉLAND (dir.), *L'homme Biotech : Humain ou posthumain?*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 9.

⁵³⁰ Jean-Pierre CHANGEUX, *Fondements naturels de l'Éthique*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1995, p. 7. Cité par Michèle S. Jean, *op. cit.*, p. 12.

⁵³¹ Dominique LECOURT, *Humain post-humain*, Paris, PUF, coll. « Science, histoire et société », 2003, p. 98-99, cité par Michèle S. JEAN, *op. cit.*, p. 12.

Y aurait-il des traits propres à l'humain qui le différencieraient des autres vivants?

La recherche de traits anatomiques, comportementaux ou cognitifs qui seraient propres à l'homme et qu'il ne partagerait pas avec les animaux constitue un exercice intellectuel qui remonte à l'aube de la philosophie. La frontière entre humanité et animalité est l'objet d'un débat qui ne semble pas finir, comme si la spécificité humaine n'était pas évidente⁵³².

Cette difficulté alerte le théologien évangélique dans l'élaboration des différentes composantes et expressions de son anthropologie. Il prend acte d'un possible sable mouvant que seraient des affirmations sur l'humain et d'une hésitation toujours grandissante quant à une définition de l'humain en dehors du cadre de la Révélation. Pour l'Évangélique,

The perplexity over the human nature is understandable when we realize that none of us is self-caused. We are all thrust onto the stage of history by something or Someone beyond us. For the [Evangelical] Christian that Someone is God, and the record of his relationship to us as our Creator is provided in Scripture⁵³³.

La Bible est, pour l'Évangélique, la source normative pour sa compréhension de l'humain. Selon Robert K. Johnston, un théologien évangélique du *Fuller Theological Seminary*, « [e]vangelical theologians, thus, distinguish themselves from other theologians within the Christian community by accepting as axiomatic the Bible's inherent authority »⁵³⁴. C'est la Révélation scripturaire qui rendrait compte de la relation

⁵³² Albert PIERRE, *L'être humain, une question de détails*, Marchienne-au-Pont, Socrate Éditions Promarex, 2007, p. 9.

⁵³³ Robert L. SAUCY, « Theology of Human Nature », J. P. Moreland et David M. Ciochi (dir.), *Christian Perspectives on Being Human*, Grand Rapids, Baker Books, 1993, p. 17.

⁵³⁴ Robert K. JOHNSTON, « Unity and Diversity in Evangelical Theology », *religion-online*, <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=6>, texte lu le 12 juin 2012.

de l'humain avec le divin selon une logique de transcendance pour ce qui concerne la définition évangélique de l'humain, un humain en ou à l'image de Dieu.

« We believe that human beings are created in the image of God as male and female and possess dignity »⁵³⁵.
 « This has been called the most significant statement about human beings that appears in Western tradition »⁵³⁶.

La doctrine de *l'imago Dei* paraît fondamentale à l'anthropologie théologique, « being a primary example of interaction between the concept of God and the definition of humanity »⁵³⁷; pour les Évangéliques, à chaque fois que l'anthropologie revient à l'ordre du jour, le passage direct ou indirect par *l'imago Dei* s'impose. « L'image de Dieu est à coup sûr fondatrice pour le concept biblique d'humanité »⁵³⁸. Reprenant le théologien évangélique H. Bavinck, Paul Wells⁵³⁹ affirme que « l'essence de la nature humaine est d'être créée à l'image de Dieu »⁵⁴⁰. Selon ce dernier, parler de l'image de Dieu, c'est « essayer d'élucider ce qui est constitutif de l'humanité en tant que telle »⁵⁴¹. La formule⁵⁴² semble capitale aux yeux des Évangéliques. Elle constituerait « le résumé le plus concis de l'anthropologie biblique, sous son angle original »⁵⁴³. Pour des

⁵³⁵ J. I. PACKER et Thomas C. ODEN, *One faith: The Evangelical Consensus*, Downers Grove, Illinois, InterVarsity Press, 2004, p. 63.

⁵³⁶ Philip HEFNER, « The Animal that Aspires to be an Angel: The Challenge of Transhumanism », *Dialog: A Journal of Theology*, volume 48, numéro 2, juin 2009, p. 163.

⁵³⁷ Kari Elisabeth BØRRESEN, « Imago Dei as Inculturated Doctrine », dans Kari Elisabeth BØRRESEN (dir.), *The Image of God: Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 1.

⁵³⁸ P. S. JOHNSTON, « Humanité », dans T. Desmond ALEXANDER et Brian S. ROSNER (dir.), *Dictionnaire de Théologie Biblique*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, p. 649.

⁵³⁹ Théologien évangélique, doyen à la Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix en Provence. Il est aussi éditeur de La Revue Réformée et directeur des Éditions Kerygma.

⁵⁴⁰ Paul WELLS, « À la recherche de l'image de Dieu ... La théologie d'un *paradigme* perdu », *Hokhma*, 80/2002, p. 13.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁴² *L'imago Dei*.

⁵⁴³ Henri BLOCHER, *Révélation des origines*, 2^e édition, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1998, p. 72.

Évangéliques, « [t]his declaration of divine intent [“faisons l’humain à notre image”] obviously sets the tone for the Bible’s unfolding story about the nature and destiny of human beings »⁵⁴⁴.

Si le récit de la Genèse affirme sans ambages que l’humain est créé à l’image de Dieu, il reste toutefois avare de détails sur l’interprétation d’une telle déclaration⁵⁴⁵. « [T]he biblical text does not explicitly explain in what ways humans are created in that image, leading to a numerous scholarly interpretations »⁵⁴⁶. *L’imago Dei*, comme motif biblique, fut largement discuté tout au long de l’histoire du christianisme⁵⁴⁷.

2.1. Les textes bibliques

L’anthropologie théologique évangélique, étant une anthropologie biblique⁵⁴⁸, ses théologiens sollicitent avant tout les Écritures et se tournent premièrement vers les textes fondateurs de la Genèse où l’on retrouve les trois seules références explicites du Premier Testament à *l’imago Dei*⁵⁴⁹, le Psaume 8 étant un écho des textes de la Genèse⁵⁵⁰. Dans le

⁵⁴⁴ Richard J. MOUW, « The Imago Dei and Philosophical Anthropology », *Christian Scholar’s Review*, volume 41, numéro 3, printemps 2012, p. 253.

⁵⁴⁵ Anthony A. HOEKEMA, *Created in God’s Image*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1986, p. 11. Seulement trois textes font référence directement au concept dans le Premier Testament : Genèse 1.26-28; 5.1-3 et 9.6. On serait tenté d’y inclure le Psaume 8 parce qu’il décrit en des termes très vivants les rapports de l’humain avec Dieu et la création, mais l’expression « image de Dieu » ne s’y trouve pas.

⁵⁴⁶ Ronald H. SIMKINS, « Image of God », dans David Noel FREEDMAN (dir.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p. 631.

⁵⁴⁷ Claudia WELZ, « Imago Dei », *Studia Theologica Nordic Journal of Theology*, volume 65, numéro 1, 2011, p. 74.

⁵⁴⁸ Les évangéliques croient qu’il faut accorder à l’Écriture la priorité sur tout autre texte lorsqu’il s’agit de comprendre l’humain, sa relation à soi et au divin (T. C. HAMMOND, *op. cit.*, p. 83).

⁵⁴⁹ G. W. BROMILEY, « Image », dans Geoffrey W. BROMILEY (dir.), *International Standard Bible Encyclopedia*, volume 2, Grand Rapids, Eerdmans, 1982, p. 803.

⁵⁵⁰ Paul SANDS, « The Imago Dei as Vocation », *Evangelical Quarterly*, volume 82, numéro 1, 2010, p. 28.

Deuxième Testament, huit passages réfèrent à l'image dont sept occurrences dans les épîtres pauliniennes⁵⁵¹.

Le passage le plus sollicité dans cette discussion est celui de la Genèse, le chapitre 1^{er}, les versets 26-28 :

Dieu dit : Faisons les humains à notre image, selon notre ressemblance⁵⁵², pour qu'ils dominent sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre et sur toutes les bestioles qui fourmillent sur la terre. Dieu créa les humains à son image : il les créa à l'image de Dieu ; homme et femme il les créa. Dieu les bénit et Dieu leur dit : Soyez féconds, multipliez la terre, et l'assujettissez; et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre⁵⁵³.

Genèse 5.1-3 rapporte qu'Adam engendra un fils à sa ressemblance, selon son image. Selon Genèse 9.6, l'image établirait l'inviolabilité de la vie humaine. Le Psaume 8 précise que l'humain a été créé de peu inférieur à Dieu qui l'a couronné de gloire et de magnificence, lui octroyant la domination sur le reste de la création. Malgré les débats parmi les exégètes sur des détails au niveau de l'interprétation des textes, les spécialistes conviennent de plusieurs points jugés importants, selon le résumé de Paul Sands⁵⁵⁴ :

- Les mots image (*selem*) et ressemblance (*demut*) sont essentiellement des synonymes⁵⁵⁵. Ils indiquent que les êtres humains ressemblent à Dieu sans préciser la nature de cette ressemblance⁵⁵⁶.

⁵⁵¹ *Ibid.*

⁵⁵² Le texte hébreu qui est traduit par « à notre image, selon notre ressemblance » est : כְּצֶלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ.

⁵⁵³ *La Nouvelle Bible Segond*, Édition d'Étude, Alliance Biblique Universelle, Société Biblique française, 2002.

⁵⁵⁴ Paul SANDS, *op. cit.*, p. 29.

⁵⁵⁵ G. W. BROMILEY, « Image », *op. cit.*, p. 803.

⁵⁵⁶ Plusieurs spécialistes ont étudié les deux termes avec peu de résultats quant à une véritable différence théologique entre les deux vocables (P. Sands, *op. cit.*, p. 29). *Selem* est utilisé dix-sept fois dans le Premier

- Les prépositions en lien avec les termes image et ressemblance seraient interchangeables. La plupart des exégètes les traduisent par « en », « après »; certains préfèrent les traduire par « comme », argumentant que les êtres humains sont créés comme image de Dieu plutôt que selon l'image de Dieu ou d'après l'image de Dieu⁵⁵⁷.
- Tous les êtres humains, femme ou homme, portent l'image de Dieu.
- L'image est associée à l'idée de *stewardship* (Genèse 1.26, 28 ; Psaumes 8.6) et de dignité. Cette dernière découlerait du *stewardship* et du statut particulier de l'humain comme étant la seule créature qui résulte d'une délibération divine (Genèse 1.26), la seule créature à qui le créateur parle directement (Genèse 1.28), la seule créature dont il est dit : « il a été fait de peu inférieur à Dieu » (Psaumes 8.5).
- L'image de Dieu dans l'humain ne se serait pas effacée avec la Chute⁵⁵⁸.

Quand on tourne les regards vers le Deuxième Testament, le témoignage, quant à la persistance de *l'Imago Dei*, dans l'humain revient. Le Christ, second et dernier Adam,

Testament référant soit aux idoles (Nombres 33.52; 2 Rois 11.18; Ezéchiel 7.20; Amos 5.26), à des images tri-dimensionnelles (1 Samuel 6.5,11; Ezéchiel 23.14), une image de rêve, une ombre (Ps 39.6; 73.20), etc. Le sens de base serait « forme » (P. Sands, *op. cit.*, p. 29-30). *Demut* est utilisé 25 fois dans le Premier Testament dénotant généralement l'idée de similarité (Psaumes 58.4; Esaïe 13.4; 40.18; Ezéchiel 1.5,10,13, 16, etc.). « Some scholars believe that demut either (1) 'deliteralizes' selem, making it clear that humans are only images of God, or (2) clarifies that the *imago Dei* is a 'likeness-image', that is, representational. See D. J. A. Clines, "The Image of God in Man," in *Tyndale Bulletin*, A. R. Millard (London: Tyndale Press, 1968), 90-92. In view of the fact that *selem* and *demut* are used interchangeably in Genesis (cf. Gen. 1:27, 5:3, and 9:6), such nuanced readings – if correct – do not undermine the claim that the terms are essentially synonymous. See Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 203» (P. Sands, *op. cit.*, p. 30).

⁵⁵⁷ « Clines, 75-76, argues for 'as' or 'in the capacity of' and cites Exodus 6:3 as a parallel. Evidence for the more common reading is found in Gordon J. Wenham, Genesis 1-15, vol. 1 of *Word Biblical Commentary*, edited by David A. Hubbard, Glenn W. Barker, and John D. W. Watts (Waco, Tex.: Word, 1987), 29, 127; Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, in *New International Commentary*, edited by R. K. Harrison (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 137 » (P. SANDS, *op. cit.*, p. 30).

⁵⁵⁸ Genèse 9.6, Jacques 3.9.

est présenté comme *ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ* : « le premier homme tiré de la terre est terrestre, le second homme est du ciel » (1 Cor 15.47). Le second Adam serait lui-même la véritable image de Dieu. L'auteur de l'épître aux Hébreux (1.3) précise que Jésus, le Christ, est l'empreinte de la personne divine. Paul l'appelle l'image du Dieu invisible. En Jean 14.9 et 12.45, Jésus déclare : « Quiconque m'a vu a vu le Père ».

La pleine participation à l'image de Dieu passerait par une incorporation au Christ et une conformité de la vie du croyant au Christ. *L'imago Dei* devient une réalité dynamique dans laquelle le chrétien, via l'Esprit, se voit transformé de gloire en gloire (2 Cor 3.18). Il est invité à se dépouiller du « vieil homme » pour revêtir « l'homme nouveau qui se renouvelle, dans la connaissance, selon l'image de celui qui l'a créé » (Colossiens 3.10). Dans cette image, les croyants sont unis formant une nouvelle communauté : « Il n'y a ici ni Grec ni Juif, ni circoncis ni incirconcis, ni barbare ni Scythe, ni esclave ni libre ; mais Christ est tout et en tous » (Colossiens 3.11).

L'imago Dei est aussi une réalité eschatologique, une réalité qui regarde vers le futur, l'espérance finale du croyant appelé à être semblable à l'image du Fils de Dieu (Romains 8.29), réalité qui n'est pas encore pleinement manifestée; « lorsque cela sera manifesté, nous serons semblables à lui [i.e, Christ], parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jean 3.2). « Et de même que nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste » (1 Corinthiens 15.49).

Ainsi pour ce qui relève du Nouveau Testament :

- Christ est l'image de Dieu.
- Les humains participent pleinement à l'image de Dieu dans la mesure où leur vie se conforme à Christ⁵⁵⁹. L'image de Dieu est une réalité dynamique et communautaire enracinée dans la rédemption.
- Puisque la totale conformité à Christ attend l'âge à venir, l'image se présenterait aussi comme une réalité eschatologique⁵⁶⁰.

Nous notons des différences certaines entre les traitements vétérotestamentaires et néotestamentaires du concept de *l'Imago Dei*. Selon le Premier Testament, *l'Imago Dei* s'appliquerait à tous les humains; selon le Deuxième Testament, l'image est appelée à être restaurée en Christ quant à sa pleine réalisation. Alors que les théologiens chrétiens admettent que l'humain est une créature à l'image de Dieu, le consensus, toutefois, s'effrite sur la compréhension de la nature de cette image⁵⁶¹.

L'histoire des interprétations de *l'Imago Dei* dévoile de fortes divergences sans que ne soient rendus impossibles des rapprochements ou conciliations. Trois grandes interprétations regrouperaient les différentes compréhensions évangéliques de *l'Imago Dei*. La première insiste sur une conception substantialiste; elle est dite ontologique; elle comprend l'image en termes de caractéristiques constitutives de la nature humaine ou à l'intérieur de la nature humaine⁵⁶². La seconde appréhende l'image selon une dimension relationnelle – relations de l'humain avec Dieu, relations des humains entre eux et

⁵⁵⁹ G. W. BROMILEY, « Image », *op. cit.*, p. 803.

⁵⁶⁰ Paul SANDS, « The Imago Dei as Vocation », *Evangelical Quarterly*, volume 82, numéro 1, p. 31.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁶² Robert L. SAUCY, *op. cit.*, p. 22.

relations de l'humain avec son environnement. La troisième interprétation est dite fonctionnaliste ou vocationnelle insistant sur le mandat donné à l'humain⁵⁶³.

2.2. Les trois grandes compréhensions de l'image

Les trois grandes compréhensions évangéliques de l'image ne s'excluent pas les unes les autres mais permettent d'appréhender l'articulation de cet élément important de la pensée évangélique et de ses différents accents.

2.2.1. La compréhension substantialiste et ontologique de l'image

Dans cette section, nous présenterons la compréhension substantialiste et ontologique de l'image et les liens qui sont tissés avec le concept d'unicité et de singularité de l'humain. Deuxièmement, nous convoquerons des théologiens évangéliques et auteurs non évangéliques dont les pensées seraient recevables pour le milieu évangélique quant à la déduction de l'unicité et de la singularité de l'humain à partir d'une éventuelle possession de caractéristiques émanant de *l'Imago Dei*; nous analyserons ces arguments pour apprécier leur cohérence et validité d'un point de vue évangélique.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 23.

2.2.1.1. Le contenu de l'image

La compréhension substantialiste⁵⁶⁴ fut l'une des plus dominantes du protestantisme évangélique depuis le 16^e siècle jusqu'à aujourd'hui. Selon elle, *l'Imago Dei* référerait à un constituant inaliénable et distinctif de la nature humaine, un don spécial de Dieu à cette créature⁵⁶⁵. Deux positions complémentaires émanent de ce point de vue.

La première assimile *l'Imago Dei* au spirituel dans l'humain. Des théologiens évangéliques, abordant la notion de *l'Imago Dei*, se sont intéressés aux analogies⁵⁶⁶ entre Dieu et l'humain sans taire l'aspect des différences entre le Créateur et la créature. Dans cette recherche d'analogies, au nom de *l'incorporalitas Dei*, l'humain ne ressemble à Dieu que spirituellement; Dieu est Esprit⁵⁶⁷.

Le point commun entre Dieu et l'humain serait la participation à l'esprit. L'interprétation par la spiritualité remonte à Philon et au livre judéo-grec de la Sagesse. Elle a énormément nourri la réflexion des Pères de l'Église, s'est raffinée dans les conceptions de Saint Augustin, de Saint Thomas et des Réformateurs de façon plus limitée.

⁵⁶⁴ Le terme « substance » traduit le grec *ousia* qui parfois prend le sens d'essence. Dérivant du verbe grec *einai* (être), *ousia* signifie propriété, « ce qui appartient en propre » (James STRONG, *The New Strong's Complete Dictionary of Bible Words*, Nashville, Nelson Word, 1996, p. 67).

⁵⁶⁵ Paul SANDS, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁶⁶ On comprend l'analogie dans le sens des rapports permettant de voir les similitudes et les différences entre le Créateur et la créature.

⁵⁶⁷ T. C. HAMMOND, *op. cit.*, p. 87.

Calvin, l'un des plus illustres représentants protestants du courant spirituel souligne que relativement à Dieu, « the proper seat of his image is in the soul [...]. The image of God is spiritual »⁵⁶⁸. Il reconnaît que l'image se retrouve essentiellement « in the understanding or in the heart, in the soul and its powers »⁵⁶⁹. Il déclare non scripturaire toute conception du corps participant de l'image de Dieu. « Man can be analogous to God, resemble to God, only in his spiritual and rational attributes [...] the body could be in any way analogous to God »⁵⁷⁰. Nous rappelons que pour les auteurs anciens, à la raison revient la part hégémonique dans l'esprit créé⁵⁷¹.

Une deuxième position de la conception substantialiste plaide pour la dimension morale de l'image en lien avec la notion de justice originelle qui serait perdue en Adam mais retrouvée en Christ. Des théologiens de l'histoire du protestantisme dont Jean Calvin, dans leurs efforts pour définir la nature de *l'Imago Dei*, convergent les regards vers le Deuxième Testament, non parce qu'ils croient qu'il ajouterait des éléments au contenu de *l'Imago Dei*, mais parce qu'ils estiment qu'en parlant de la restauration de l'image et en l'explicitant par nombre détails, le Deuxième Testament est le lieu approprié pour en arriver à une meilleure intelligence⁵⁷².

Calvin se réfère à des textes du corpus paulinien tels Ephésiens 4.24 et Colossiens 3.10, Colossiens 3.9-10 étant une invitation de Paul à ses lecteurs dans un contexte

⁵⁶⁸ Jean CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, Philadelphie, Westminster, 1960, 1.15.3.

⁵⁶⁹ G. C. BERKOUWER, *op. cit.*, p. 76.

⁵⁷⁰ *Ibid.*

⁵⁷¹ Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁷² G. C. BERKOUWER, *Studies in Dogmatics: Man, The Image of God*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962, p. 87.

d'exhortation éthique : « Ne vous mentez pas les uns aux autres : vous vous êtes dépouillés de l'homme ancien, avec ses agissements, et vous avez revêtu le nouveau, qui se renouvelle en vue de la connaissance, selon l'image de celui qui l'a créé ». En Éphésiens 4.22-24, Paul précise : « il s'agit de vous défaire de l'homme ancien qui correspond à votre conduite passée et qui périt sous l'effet des désirs trompeurs, d'être renouvelés par l'Esprit de votre intelligence et de revêtir l'homme nouveau, qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté que produit la vérité ».

Le renouvellement de l'humain, selon la lecture de Calvin, implique un renoncement à l'ancien pour le revêtement de celui qui se renouvelle selon l'image de celui qui l'a créé. Le renouvellement et la restauration de l'image épousent une dimension essentiellement éthique et morale, élément important de la pensée des Réformateurs, mais non réducteur selon Berkouwer :

This line of approach is encountered in Reformed theology when the image of God is described as knowledge, righteousness and holiness. This triad may give the impression of a combination of words from Eph. 4.24 (righteousness and holiness) and Col. 3.10 (knowledge), but this summation is not intended to be exclusive. Calvin (in his Commentary on Gen. 1.26) points out that setting this triad forth as principal characteristics does not mean that they are the sum total of characteristics. In any case, the triad refers to man's new *conformitas*, his conforming to God [...]. It assumes that treating the restoration and renewal of the image will throw light upon the meaning and content of the original creation of man in the image of God⁵⁷³.

Luther, avant Calvin, accentua la notion de justice originelle, l'excellence morale qui fut perdue lors de la chute : « l'homme a été créé en image de Dieu : bon comme lui,

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 88-89.

pur comme lui, saint comme lui. La rédemption restaure cette ressemblance détruite »⁵⁷⁴. Selon Wells, le fil conducteur pour la Réforme classique, reste la dimension de conformité à Dieu, une conformité qui relève de l'éthique⁵⁷⁵. *L'Imago Dei* sous-entendrait que l'humain est créé dans la sainteté, la justice et la vérité, toutefois dans une situation eschatologique du *posse peccare*. Mais la sainteté, la justice et la vérité émanent de la dimension spirituelle de l'humain.

La tradition calviniste soutient qu'après la Chute, *l'Imago Dei* a été tellement corrompue que ce qui en reste n'est qu'une horrible déformation⁵⁷⁶. Déformation, mais non disparition; l'humain demeure un être à l'image de Dieu; mais sa volonté et sa raison s'éloignent de Dieu, étant viciées par le péché. Il est incapable de se sauver lui-même; il ne peut, sans la grâce efficace, connaître Dieu, choisir la vérité et le bien ultimes. D'où l'accentuation du *sola gratia* de la Réforme.

Si l'image de Dieu dans l'humain n'a pas disparu après la Chute, pour expliquer la réalité actuelle de l'humain quant à la possession de l'image, le point de vue substantialiste en souligne deux aspects qu'il juge importants : le formel et le matériel. Tous les humains possèdent formellement *l'Imago Dei* (rationalité, sens moral, etc.) malgré le péché; tous les humains ont perdu leur ressemblance à Dieu à cause du péché et ne peuvent donc matérialiser l'image⁵⁷⁷ dans sa plénitude. Donc avant et après la Chute, l'humain possède formellement l'image de Dieu. Mais après la Chute, l'aspect matériel

⁵⁷⁴ Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 74

⁵⁷⁵ Paul WELLS, *op. cit.*, p. 18.

⁵⁷⁶ Jean CALVIN, *Institutes of the Christian Religion, op. cit.*, 1.15.4.

⁵⁷⁷ Paul SANDS, *op. cit.*, p. 32.

de l'image, i.e, ce que l'humain exhibe de l'image dans son quotidien via la raison et les capacités rationnelles n'est qu'une vague ombre de sa véritable réalité. Malgré la monstrueuse dépravation de l'image de Dieu dans l'humain, tous les humains demeurent des créatures à l'image de Dieu; certains la refléteraient mieux que d'autres.

L'identification de *l'Imago Dei* à la raison – soit pour la spiritualité ou pour le comportement moral – fut le point de vue majeur parmi les théologiens jusqu'au milieu du 20^e siècle⁵⁷⁸. En lien avec *l'Imago Dei*, la raison devient un concept englobant qui prend un sens très large. Dans ce contexte, « [it] includes such notions as self-consciousness, moral sense, freedom, self-transcendence, and 'spirituality' »⁵⁷⁹.

[The divine image is] a mental and moral image. It is to be sought for in the fact that man is a person – a spiritual, self-conscious being; and in the attributes of that personality – his rationality and capacity for moral life, including in the latter knowledge of the moral law, self-determining freedom, and social affections; highest of all, in his capacity for fellowship with God⁵⁸⁰.

À partir de cette cristallisation du contenu formel de l'image dans la raison, plusieurs théologiens mettront de l'avant le concept de l'unicité de l'humain. Les tenants de cette position – évangéliques ou autres – s'intéressent à des caractéristiques propres à l'humain – qu'il s'agisse de psychologie intérieure, de qualités spirituelles ou de capacités éthico-morales⁵⁸¹ – qui le distingueraient des autres créatures du monde visible. La question de l'unicité de l'humain n'est pas banale. L'analyse des traits caractéristiques supposément uniques et exclusifs à l'humain *homo sapiens* force

⁵⁷⁸ *Ibid.*

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ James ORR, *God's Image in Man and its Defacement in the Light of Modern Denials*, Londres, Hodder and Stoughton, 1908, p. 56-57.

⁵⁸¹ Ann COULTER, *Godless: The Church of Liberalism*, New York, Crown Forum, 2006, p. 4.

plusieurs réflexions fondamentales quant aux relations avec les autres locataires de la planète, l'extension de l'image à d'autres entités vivantes, voire même non vivantes.

2.2.1.2. Unicité et singularité de l'humain

La compréhension substantialiste de l'anthropologie théologique évangélique quant à *l'Imago Dei*, met de l'avant une nature essentialiste de l'humain en lien avec sa capacité rationnelle et morale, affirmant sur cette base l'unicité de l'humain pour ce qui concerne son rapport avec les animaux.

Bruce K. Waltke et Cathi J. Fredricks, des théologiens évangéliques, affirment que « [t]he expression “image of God” is used uniquely with reference to human beings and so sets them apart from the other creatures »⁵⁸². Pour Doug Rusler, un autre théologien évangélique, « [t]he Bible says we are unique among all the creatures of the earth because we alone bear the indelible stamp of our Creator. We alone bear His image and likeness »⁵⁸³. Quant à la conclusion de l'unicité de l'humain, plusieurs théologiens évangéliques se croient en bonne compagnie avec des auteurs non nécessairement évangéliques, mais dont les arguments sur le sujet sont recevables pour des théologiens évangéliques de la mouvance essentialiste⁵⁸⁴.

⁵⁸² Bruce K. WALTKE et Cathi J. FREDRICKS, *Genesis: A Commentary*, Grand Rapids, Zondervan, 2001, p. 65.

⁵⁸³ Doug RESLER, *The Example of Christ, Romans 15:1-13*, Une prédication au Parker Evangelical Presbyterian Church, 31 juillet 2011, p. 1.

⁵⁸⁴ Les théologiens évangéliques ne se limitent pas aux auteurs évangéliques pour appuyer leurs assertions. Si un argument d'un auteur non évangélique se révèle pertinent et recevable quant au rapport de l'Évangélique à l'Écriture, l'Évangélique l'intégrera dans son système de pensée.

Richard Dawkins, ardent défenseur de l'évolution darwinienne, estime nécessaire de revendiquer l'unicité de l'humain sur la base de la liberté dont il fait preuve et sa capacité à pouvoir, lui seul, prendre en main sa propre évolution⁵⁸⁵. E. O. Wilson voit en l'humain un être à part des autres vertébrés par son développement intellectuel et social qui a atteint un tel niveau de complexité le constituant comme un vivant tout à fait distinct des autres devenant lui-même « [the] pinnacle of social evolution. [...] [Humans] have broken the old vertebrate restraints [...] by acquiring the intelligence to consult the past and to plan the future »⁵⁸⁶. Wilson, observant encore d'autres qualités inhérentes à l'humain, déclare : « [They are likewise] alone among the primates [for their adoption of pack-hunting] »⁵⁸⁷; « [matchless among mammals for the] “intensity and variety of their sexual activity” »⁵⁸⁸; ils sont indéniablement uniques pour leurs codes éthiques et leur pratique de la religion⁵⁸⁹. Le biologiste évolutionniste et philosophe Francisco J. Ayala, dans la même veine, affirme l'idée de l'unicité de l'humain quant à sa capacité morale spécifiant que les humains sont des êtres moraux par nature. Cette capacité extraordinaire pour anticiper ses propres actions, discerner et discriminer entre le bien et le mal, entre des objets désirables ou non, choisir parmi plusieurs options, serait selon Ayala, de l'apanage exclusif de *l'Homo Sapiens*⁵⁹⁰. « [These abilities] exist as a consequence of the

⁵⁸⁵ Richard DAWKINS, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 201, cité par Joshua M. MORITZ, *op. cit.*, p. 309.

⁵⁸⁶ Edward O. WILSON, *Sociobiology: The Abridged Edition*, 5^e édition, Cambridge, Harvard University Press, 1980, p. 180, cité par Joshua M. MORITZ, *op. cit.*, p. 309.

⁵⁸⁷ Edward O. WILSON, *On Human Nature*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, p. 84, cité par Joshua M. MORITZ, *op. cit.*, p. 309.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 140.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 175.

⁵⁹⁰ Francisco J. AYALA and Camilo J. CELA-CONDE, *Human Evolution: Trails from the Past*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 361; Francisco J. AYALA, « Darwin's Gift to Science and Religion », *Theology and Science*, volume 6, numéro 2, mai 2008, p. 187, cité par Joshua M. MORITZ, *op. cit.*, p. 310.

eminent intellectual capacity of human beings »⁵⁹¹. Même si elles seraient le produit de l'évolution, selon Ayala, elles demeurent des attributs que seuls les humains posséderaient⁵⁹².

L'homo sapiens serait un *homo singularis*⁵⁹³. Cette nature essentielle d'où émanent des qualités particulières, supérieures et exclusives à l'humain, est assimilée à *l'imago Dei* et en constituerait le contenu selon des théologiens du courant substantialiste qui font très souvent appel à des biologistes et paléontologistes pour étayer leur allégation.

Man is an entirely new sort of animal in ways altogether fundamental for understanding his nature. [...] The human species has properties unique to itself among all forms of life. [...] Man's intellectual, social, and spiritual natures are altogether exceptional among animals in degree, but they arose by organic evolution. They usher in a new phase of evolution, and not a new phase merely but also a new kind⁵⁹⁴.

Via la conscience de lui-même, son intelligence, sa capacité rationnelle qui l'habilite à être un sujet pouvant décider librement et moralement, *l'homo sapiens* s'élèverait au-dessus de la nature, amonale, par définition⁵⁹⁵. Gratifiés de cet ensemble

⁵⁹¹ Francisco J. AYALA, Camilo J. CELA-CONDE, « Evolution of Morality », dans Franz M. WUKETIS et Christoph ANTWEILER (dir.), *Handbook of Evolution*, volume 1 : *The Evolution of Human Societies and Cultures*, Weinheim, (Allemagne), Wiley-VCH, 2004, p. 171, cité par Joshua M. MORITZ, *op. cit.*, p. 310.

⁵⁹² *Ibid.*

⁵⁹³ Nous précisons que J. M. Moritz – comme plusieurs auteurs auxquels on réfère dans cette section – n'est pas un auteur évangélique, son expression *Homo singularis* rend bien compte d'une compréhension du milieu évangélique sur le sujet. J. M. Moritz réfère à *l'Homo Singularis* « as the one who is unique, special, or singular. Homo singularis is the idea that Homo sapiens, in their possession of particular traits and behaviors, are absolutely unique from all other animals in a non-trivial way » (J. M. Moritz, *op. cit.*, p. 310).

⁵⁹⁴ G. G. SIMPSON, cité par Holmes ROLSTON III, « Genes, Genesis and God: Values and Their Origins », dans *Natural and Human History, The Gifford Lectures*, University of Edinburgh, 1997–1998, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 228.

⁵⁹⁵ Holmes ROLSTON III, *op. cit.*, p. 303.

unique de capacités, ayant été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, « humans are made Godward to turn toward God, but shrink back and act like beasts »⁵⁹⁶.

Plusieurs théologiens catholiques et protestants affirment l'unicité de l'humain à partir d'une logique essentialiste ou substantialiste similaire. Rahner offre aussi une compréhension substantialiste de l'humain. Ce dernier serait l'unique point dans l'histoire de l'évolution où la matière prend conscience d'elle-même devenant capable de se transcender via la conscience et la liberté. L'humain devenant le lieu de l'autocommunication de Dieu dans l'histoire; l'hominisation serait le processus de l'émergence de l'esprit à partir de la matière selon Rahner. « [T]he history of nature and of spirit form an intrinsic and stratified unity in which the history of nature develops towards man, continues on in him as his history, is preserved and surpassed in him, and therefore reaches its own goal with and in the history of man's spirit »⁵⁹⁷. Dans son article sur la nature et la grâce, il utilise le concept du *supernatural existential* pour définir l'humain qui posséderait, lui seul, comparé à l'animal « a type of graced nature or transcendental orientation »⁵⁹⁸ qui le distinguerait de l'animal⁵⁹⁹. Cet humain est unique n'étant « pas une simple combinaison et variation provenant de ce qu'il y a en dehors de

⁵⁹⁶ *Ibid.*

⁵⁹⁷ Karl RAHNER, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, New York, Crossroad, 1978, p. 187–188.

⁵⁹⁸ Joshua M. MORITZ, *op. cit.*, p. 311.

⁵⁹⁹ L'auteur J. Moritz auquel je réfère s'inspire de ces deux écrits de Rahner : Karl RAHNER, « Concerning the Relationship between Nature and Grace », *Theological Investigations*, vol. 1, Londres, Darton, Longman & Todd, 1961, p. 297–317; Karl RAHNER, *Hominization: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, traduit par W.J. O'Hara, New York, Herder and Herder, 1965.

lui dans le monde matériel. Ce qu'il est ne peut pas être conçu comme une transformation d'autres réalités »⁶⁰⁰. Pour Rahner, cité textuellement par Roussel,

[L'humain] est une espèce essentiellement différente, métaphysiquement nouvelle, non seulement au point de vue des types (au sens biologique), non seulement dans le gène, mais dans la racine suprême de son être psycho-corporel, située derrière la sphère de l'empirie externe, dans sa forme spirituelle⁶⁰¹.

Selon le théologien luthérien, Wolfhart Pannenberg, l'anthropologie moderne définit l'unicité de l'humain en réfléchissant sur sa place dans la nature en comparant son existence avec celle des animaux supérieurs⁶⁰². L'auteur observe cette unique qualité de l'humain qui s'affiche comme un être spirituel s'ouvrant sur le monde, via la liberté, l'imagination, la raison. L'ouverture au monde révélerait une disposition fondamentale à l'intérieur de la nature humaine qui n'est pas limitée par ses instincts ou son environnement, « in distinction from the dependence of the animals on their environment »⁶⁰³. L'être humain « is open to constantly new things and fresh experiences, while animals are open only to a limited, fixed number of environmental features that are typical of the species »⁶⁰⁴. Cette disposition pour l'ouverture et la transcendance de ses instincts et de son milieu « gives the human being a special place in the animal world »⁶⁰⁵. Cette exo-centricité de l'humain ne le différencie pas seulement de l'animal mais de toute autre créature. Pannenberg maintient qu'il y a une distinction

⁶⁰⁰ K. RAHNER, « Le monogénisme et la théologie », *Écrits théologiques*, volume 5, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 78.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 83-84, cité par Jean François ROUSSEL, « La question de l'humanisation », Jean DUHAIME (dir.), *Théologiques : Les animaux dans la conscience humaine*, volume 10, numéro 1, printemps 2002, p. 32-33.

⁶⁰² W. PANNENBERG, *Anthropology in Theological Perspective*, traduit par Matthew J. O'Connell, Edinburgh, T&T Clark, 1999, p. 27, cité par Moritz, *op. cit.*, p. 311.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 34-35.

⁶⁰⁴ W. PANNENBERG, « What is Man? Contemporary Anthropology », dans *Theological Perspectives*, traduit par Duane A. Priebe, Philadelphie, Fortress, 1970, p. 7, cité par J. M. Moritz, *op. cit.*, p. 311.

⁶⁰⁵ W. PANNENBERG, *Anthropology in Theological Perspective*, *op. cit.*, p. 34-35.

fondamentale entre les humains et les animaux. Cette ouverture de l'humain au monde et sa transcendance font en sorte que l'humain ne se distinguerait pas des animaux seulement en degré mais aussi en genre⁶⁰⁶.

La différence entre l'humain et les animaux devient qualitative. L'humain est d'une autre sorte malgré le bagage commun avec les animaux. « [T]his difference lies within the dissimilar natures of humans and animals as these natures are empirically discerned »⁶⁰⁷.

Le théologien réformé J. Wentzel van Huyssteen⁶⁰⁸, dans son développement de *l'Imago Dei* en lien avec *l'homo singularis* fait remarquer que les traits et capacités humains uniques et distinctifs exigent plus qu'une explication biologique. Alors que le comportement des animaux « [is] held tightly on a genetic leash, [for human beings], the leash is broken; biology and culture are two dramatically different phenomena – even though culture is superimposed on biology »⁶⁰⁹. L'évolution culturelle de l'humain est radicalement différente de l'évolution biologique organique et ne saurait s'y réduire. La capacité de l'humain pour la culture serait le résultat du développement particulier et extraordinaire du cerveau humain et en même temps l'expression la plus raffinée de la puissance de ce dernier. Sur la base des propriétés particulières et extraordinaires du cerveau de *l'homo sapiens* qui lui permet de se poser en être de culture, Van Huyssteen

⁶⁰⁶ W. PANNENBERG, *What is Man? Contemporary Anthropology*, op. cit., p. 8.

⁶⁰⁷ Joshua M. MORITZ, op. cit., p. 311.

⁶⁰⁸ J. Wentzel VAN HUYSSTEEN, « Human Origins and Religious Awareness », *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, volume 59, numéro 2, 2005; J. Wentzel van Huyssteen, *Alone In the World?: Human Uniqueness in Science and Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006.

⁶⁰⁹ J. Wentzel VAN HUYSSTEEN, « Fallen angels or rising beasts? Theological Perspectives on Human Uniqueness », *Theology and Science*, volume 1, numéro 2, 2003, p. 175, cité par Joshua M. MORITZ, op. cit., p. 312.

conclut que l'espèce humaine « clearly transcend[s] our biological origins, [and our possession of culture] makes our species unique in the animal kingdom »⁶¹⁰.

Les éléments à partir desquels on croirait que l'humain serait qualitativement différent des animaux et qui constitueraient le contenu de *l'Imago Dei* pour les substantialistes se ramènent essentiellement à la raison et ce qui en découle : la conscience, le langage, l'art, la capacité d'apprendre, la culture, la liberté, le comportement éthique et moral, l'affectivité, la transcendance et le sens de l'immortalité⁶¹¹.

Plusieurs théologiens évangéliques adopteront ce point de vue en liant carrément *l'Imago Dei* aux capacités rationnelles de l'humain pour rendre compte de son unicité. Pointant des éléments relevant de l'ordre de la personnalité chez l'humain, Saucy, un théologien baptiste, souligne l'importance fondamentale de la raison et de la liberté pour la définition de l'humain. La raison consciente et la liberté relevant directement de la personnalité humaine distingueraient l'humain des autres créatures terrestres.

This distinction between human reason and any sort of animal thought is implied in the biblical description of those whose knowledge is only « by instinct [...], like unreasoning animals » (Jude 10). The self-conscious thought of mankind in the image of God transcends the stimulus-response instinct of animals, no matter how sophisticated the latter may be. Animals may have desires, but they do not have beliefs about their desires [...]. At the core of the human person, and perhaps the most mysterious element especially in relation to God's sovereignty, is what might be termed the freedom of self-determination⁶¹².

⁶¹⁰ J. Wentzel VAN HUYSSTEEN, *Alone in the World, op. cit.*, 86, 95.

⁶¹¹ Ann COULTER, *Godless: The Church of Liberalism*, New York, Crown Forum, 2006, p. 4.

⁶¹² Robert L SAUCY, « Theology of Human Nature », dans J. P. MORELAND et David M. CIOCCHI (dir), *Christian Perspectives on Being Human*, Grand Rapids, Baker Books, 1993, p. 27-28.

Ces éléments relèveraient de la dimension ontologique de l'humain ou de son essence (ce qui constitue la nature de son être) et permettraient à l'humain d'entrer en relation et d'être pour Dieu son représentant, dans la compréhension du théologien évangélique Saucy.

The image thus involves an essential human nature which includes the attributes of existence entailing relationships. These may not be fully developed, but they are nonetheless of the essence of humanity in the image of God even in their potentiality. [...] [Thus] those who have not yet fully developed their relational capacities, such as infants or the mentally retarded, as well as those who have lost these abilities through accident or old age are still human beings in the image of God. In the final sense, it must be acknowledged that no fallen human fully lives out existentially the meaning of the image⁶¹³.

Plusieurs critiques que nous estimons sérieuses, sont adressées à la compréhension substantialiste de l'image et à l'unicité de l'humain comme implication.

2.2.1.3. Critiques du concept de l'unicité de l'humain

La compréhension substantialiste est remise en question par des résultats de recherches en paléo-anthropologie, en génétique et en cognition animale d'une part, et souffrirait, d'autre part d'un manque de fondements bibliques exégétiques. Ces deux éléments interpellent l'Évangélique. Il ne peut ignorer des résultats des domaines scientifiques, même sous le sceau du provisoire; deuxièmement, étant donné l'enracinement de son discours dans les Écritures, tout problème d'ordre exégétique quant au fondement d'une conclusion théologique exige son attention.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 26.

2.2.1.3.1. Critiques émanant des sciences de la nature et des recherches en cognition animale

L'une des premières critiques du point de vue substantialiste veut que, d'un point de vue génétique et biologique, le bagage commun entre humains et animaux serait très grand, affaiblissant le postulat de la singularité humaine; de plus, selon les recherches en cognition animale, plusieurs des traits que l'on voudrait particuliers et exclusifs à l'humain se retrouveraient chez certains animaux, ce faisant, l'humain n'en serait pas le seul dépositaire; la discontinuité entre l'humain et les animaux s'estomperait. Les frontières entre humains et animaux seraient plus poreuses qu'on ne le supposerait, fragilisant l'un des arguments sur lequel se reposait l'unicité de l'humain.

À partir des années 2000, la comparaison des génomes humain et de grands singes a confirmé la faible di-vergence génétique – évaluée à 1,2 % - 1,75 % selon le type de données [4-9], voire 0,6 % pour des sites non synonymes [10] - entre l'homme et le chimpanzé commun⁶¹⁴.

Sur le plan génétique, notre proximité avec les grands singes est considérable; elle atteint 98,7% avec le chimpanzé, elle est encore de 80% avec la souris et de 50% avec la levure. Les caractéristiques génétiques de l'homme sont ainsi proches d'une grande diversité d'êtres vivants. [...] En effet, les primates et *Homo sapiens* ne divergent que de 8,5% par rapport à l'ancêtre commun qui a vécu il y a entre soixante-quinze et cent millions d'années. Les vaches en diffèrent de 13% et les souris de 12%⁶¹⁵.

Il apparaît que certains animaux manifesteraient une forme de conscience d'eux-mêmes⁶¹⁶. Au niveau du « langage et de l'intelligence réflexive [...], il semble que l'observation expérimentale de certains animaux fasse découvrir chez eux des aptitudes

⁶¹⁴ Véronique BARRIEL, « Ces 1,4 % qui nous séparent des chimpanzés ! », *M/S : médecine sciences*, volume 20, n° 10, 2004, p. 859-861.

⁶¹⁵ Axel KAHN, *L'homme, ce roseau pensant... Essai sur les racines de la nature humaine*, Paris, Nil éditions, 2007, p. 11.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 19.

langagières qu'on a toujours considérées comme spécifiques à l'humain »⁶¹⁷. De plus, l'humain ne serait pas le seul à avoir une station debout⁶¹⁸.

Les aptitudes relevées chez un bonobo et un perroquet au cours des expériences rapportées [...] démontreraient que des animaux non humains peuvent effectuer des opérations mentales et verbales communément considérées comme les seuils d'hominisation les plus déterminants, parole et conscience de soi comme existant⁶¹⁹.

Comparant les humains aux animaux, il est conclu que les capacités physiques, intellectuelles et morales de l'humain seraient l'extrémité d'un long continuum de facultés animales de plus en plus complexes⁶²⁰; s'avérerait évidente, aux yeux de ces

⁶¹⁷ Jean François ROUSSEL, « Quelques recherches récentes en sciences de la nature et leurs incidences théologiques sur la question de l'hominisation », *Théologiques*, Volume 10, no 1, 2002, p. 45. Roussel rapporte que « les expériences d'Irene B. Pepperberg sur un perroquet gris africain ont révélé un animal apparemment capable de beaucoup plus que d'une reproduction mécanique de mots. Pepperberg a commencé par enseigner son perroquet un vocabulaire comportant 30 noms d'objets courants, 7 couleurs, 5 formes et les nombres de deux à six. Par la suite, elle a soumis l'animal à des exercices aux [sic] terme desquels il a démontré les capacités suivantes : capacité de compter les objets, entre deux et six ; formulation de phrases fort simples mais non apprises ; réponse à des questions faisant appel à des catégories relativement abstraites : « De quelle couleur est l'objet ? De quelle forme ? » Placé devant un groupe d'objets, il pouvait aussi répondre aux questions : « Qu'est-ce qui est semblable ? Qu'est-ce qui est différent ? » Non seulement le perroquet a-t-il pu, avec un pourcentage de réussite de 76,7% reproduire des mots, mais il en comprenait la signification et il pouvait les prononcer pour compter, décrire, demander ou répondre à une question à lui posée ; en un mot, pour entrer en relation et y inscrire une position "personnelle" (de demandeur, questionneur, répondant...). Capacité langagière très rudimentaire, certes. Autant que celles de l'enfant de 15 mois qui apprend à nommer les premières réalités matérielles de son environnement. Qu'on puisse tirer de telles conclusions de recherches menées auprès d'un non-mammifère, doté d'un cerveau aussi rudimentaire que celui d'un perroquet, interroge le seuil de différenciation que nous posons entre notre espèce et le reste du monde animal. Que trouverait-on chez des espèces plus proches de la nôtre ? Une autre recherche le suggère, menée par Elizabeth Sue Savage-Rumbaugh sur un bonobo, ou chimpanzé nain. Il est bien connu que d'autres recherches ont été réalisées sur des primates en vue de mesurer leurs capacités à parler. Leurs méthodologies ont souvent été critiquées. Celle de Savage-Rumbaugh a reçu au contraire un accueil largement favorable de la part de la communauté scientifique. À l'état sauvage, le bonobo adopte souvent la station debout ; il est plus intelligent, plus sociable et moins violent que les chimpanzés, et ses pratiques sexuelles intenses et créatives dénotent un sens poussé des échanges sociaux. Il fabrique des outils rudimentaires en pierre, comme nos ancêtres australopithèques. Sur le plan génétique, il s'agit du singe le plus proche de notre espèce ».

⁶¹⁸ Frans de WAAL, « Apes from Venus: Bonobos and Human Social Evolution », dans Frans de WAAL (dir.), *Tree of Origin*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2001, p. 42.

⁶¹⁹ Jean François ROUSSEL, « Quelques recherches récentes en sciences de la nature et leurs incidences théologiques sur la question de l'hominisation », *op. cit.*, p. 48.

⁶²⁰ Daniel K. MILLER, « Responsible Relationship: Imago Dei and the Moral Distinction between Humans and Other Animals », *International Journal of Systematic Theology*, Volume 13, numéro 3, juillet 2011, p. 323.

différentes disciplines – la paléontologie, l’anatomie comparée, l’embryologie, la géographie animale, la biochimie moléculaire et autres – « l'idée d'une rigoureuse continuité dans l'origine des espèces entre l'animal et l'homme [...]; l'éventuelle spécificité humaine risquait de devenir affaire purement quantitative »⁶²¹.

Même si les résultats des recherches en paléoanthropologie et en cognition animale sont provisoires et susceptibles de discussion et de réfutation, « un fait subsiste et que la théologie ne peut pas ignorer : on n’y écarte pas a priori l’hypothèse d’une porosité des frontières entre humanité et animalité »⁶²².

Outre ces résultats mentionnés ci-haut qui interpellent le croyant évangélique, les critiques d’ordre exégétique semblent toucher une corde plus sensible chez le théologien évangélique.

2.2.1.3.2. Une critique théologique

Les théologiens échappent difficilement aux dictats de leur *Sitz im Leben*. Trop souvent, plusieurs points théologiques relèveraient plus des influences du milieu du théologien⁶²³ que d’une exégèse biblique sérieuse⁶²⁴; la doctrine de *l’imago Dei* n’en fait

⁶²¹ Edouard BONÉ, « La coupure anthropologique », *Laval théologique et philosophique*, volume 50, numéro 1, 1994, p. 61.

⁶²² Jean-François ROUSSEL, « La question de l’homínisation », *op. cit.*, p. 60.

⁶²³ Ce qui n’est pas négatif en soi. Mais pour une théologie évangélique qui fait de la Bible son fondement, l’autorité première et finale demeure les Écritures en cas de contradiction entre les deux sources.

⁶²⁴ Élément qui importe pour un Évangélique qui croit que toute théologie se doit d’être une expression respectueuse et rigoureuse des vérités bibliques.

pas exception⁶²⁵. Le théologien Douglas John Hall fait remarquer que le contenu substantialiste de *l'Imago Dei* émanerait davantage des influences des philosophes grecs et des sciences de l'époque que de l'Écriture. En fait, « there has been a conspicuous tendency to identify the “gifts” (“characteristics”, “traits”, etc.) that the imago is thought to stand for with values embraced by the particular cultures within which the theologians were doing their work »⁶²⁶. À juste titre, Ramsey nota que des éléments dits exclusifs à l'humain qu'on croirait découler de *l'Imago Dei* sont des compréhensions de l'époque : la position debout, l'usage du langage, les capacités rationnelles remontent à la définition d'Aristote de l'âme⁶²⁷. Assimiler l'image à la raison humaine était très commun chez des philosophes juifs hellénistes comme Philon d'Alexandrie⁶²⁸ dont l'école de pensée interprétait les Écritures à partir des catégories hellénistiques. Hall fait remarquer que plusieurs théologiens ne faisaient que lire leurs propres compréhensions de l'humain dans les Écritures, imposant aux Écritures leurs propres visions de la chose⁶²⁹. Saint Irénée et Clément d'Alexandrie seraient des pionniers en la matière distinguant « entre l'image et la ressemblance comme entre la nature et la surnature : l'image est la propriété métaphysique de [l'humain] qui le fait [humain], et la ressemblance signifie la conformation à Dieu que produit la grâce »⁶³⁰.

⁶²⁵ L'exégèse doit prendre en considération les conclusions des sciences et philosophies contemporaines, elle ne devrait pas en être servile.

⁶²⁶ Douglas John HALL, *Imaging God: Stewardship as Stewardship*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, p. 91, cité par Paul SANDS, *op. cit.*, p. 28.

⁶²⁷ Aristotle, *On the Soul* 2.3, traduit par A.J. Smith, eBooks@Adelaide, cité par K. MILLER, « Responsible Relationship: Imago Dei and the Moral Distinction between Humans and Other Animals », *op. cit.*, p. 326.

⁶²⁸ « The term image has been used here with regard to the director of the soul, the intellect », (Philo, *On the Creation of the Cosmos According to Moses*, in *Philo of Alexandria Commentary Series*, Vol. 1, ed. Gregory E. Sterling, trans. David T. Runia (Leiden: E.J. Brill, 2001), p. 64, cité par K. MILLER, *op. cit.*, p. 326.

⁶²⁹ Paul RAMSEY, *Basic Christian Ethics*, New York, Scribners, 1950, p. 250.

⁶³⁰ Henri Blocher, *op. cit.*, p. 73.

Selon le théologien James Barr, nulle part dans les Écritures il peut être déduit exégétiquement des traits caractéristiques spécifiques comme contenu de l'image. Nous ne trouvons aucun appui biblique nous permettant de conclure que l'auteur de la Genèse « had in his mind any definite idea about the content or location of the image of God »⁶³¹. D'autres spécialistes invitent à comprendre que la métaphore *sélem* ne discute pas avant tout de la nature humaine⁶³². D'autres encore ajoutent que « “image” and “likeness” [...] make no statements about the nature of human beings »⁶³³. De plus, quand nous lisons Genèse 1.26, nous constatons que le texte ne fait référence à aucun trait particulier de l'humain qui serait de l'ordre de l'image selon une logique substantialiste⁶³⁴. De façon conséquente, nous ne pouvons bibliquement déduire de l'image des vertus ou qualités distinctives qui en constitueraient le contenu et le propre de l'humain.

Après analyse, cette interprétation, « reading the image in terms of rationality or some similar intellectual ability appears to owe more to Greek philosophical anthropology »⁶³⁵. Poussée à ses limites, cette vision opérerait une discrimination à l'intérieur de l'espèce *homo sapiens* en refusant directement ou indirectement la vraie humanité à des êtres qui seraient dépourvus de certaines capacités rationnelles comme « those suffering from profound learning difficulties, and indeed from young children, the

⁶³¹ James BARR, « The Image of God in the Book of Genesis: A Study of Terminology », *Bulletin of the John Rylands Library*, numéro 51, 1968–1969, p. 13, cité par J. M. Moritz, *op. cit.*, p. 318.

⁶³² Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 78.

⁶³³ Horst Dietrich PREUSS, *Old Testament Theology*, volume 2, traduit par Leo G. Perdue, Edinburgh, T & T Clark, 1996, p. 115.

⁶³⁴ Claus WESTERMANN, *Creation*, traduit par John H. Scullion, Philadelphie, Fortress Press, 1974, p. 57–58.

⁶³⁵ Stephen R. HOLMES, « Image of God », dans Kevin J. VANHOOZER (dir.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2005, p. 319.

unborn, and certain persons toward the end of their lives »⁶³⁶. Peter Singer n'hésite pas à affirmer sur la base de cette compréhension substantialiste rationaliste que toute vie humaine n'est pas d'égale valeur : un chimpanzé normal a plus de valeur qu'un bébé handicapé « permanently unable to interact mentally, socially and psysically »⁶³⁷.

De plus, dans un autre ordre, nous notons une autre faiblesse de la position substantialiste qui favoriserait une dichotomie chez l'humain dressant le cadre pour le théâtre d'une lutte entre le corps et l'esprit, car seulement l'esprit serait de l'ordre de l'image, donc valorisé au détriment du corps; mais l'Écriture ne connaît pas vraiment d'opposition et encore moins d'antithèse corps-esprit selon le théologien évangélique Paul Wells⁶³⁸. Le corps tout comme l'esprit, fait partie des bonnes choses que Dieu a créées.

Écartant certaines conclusions substantialistes⁶³⁹ de *l'Imago Dei*, une anthropologie théologique évangélique biblique avancerait que le propre de l'humain ne logerait pas dans sa structure biologique ni dans des capacités rationnelles spécifiques malgré l'importance de ces dernières. *L'Imago Dei* ne définirait donc pas « la nature de la créature humaine (bien qu'on ne puisse exclure un intérêt secondaire pour elle) »⁶⁴⁰.

⁶³⁶ *Ibid.*

⁶³⁷ Peter SINGER, « Rethinking Life and Death: A New Ethical Approach », dans Michael M. UHLMANN (dir.), *Last Rights? Assisted Suicide and Euthanasia Debated*, Grand Rapids, Eerdmans, p. 186.

⁶³⁸ Paul WELLS, *op. cit.*, p. 17

⁶³⁹ *Ibid.*

⁶⁴⁰ Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 78. L'italique est de l'auteur.

2.2.2. La compréhension relationnelle de l'image ou l'*analogia relationis*

2.2.2.1. L'*analogia relationis* et ses origines

Avec le 20^e siècle, un tournant s'opère sous l'influence de l'existentialisme et de la phénoménologie en philosophie et en théologie⁶⁴¹. On se préoccupe moins de la nature, mais plus des fonctions et des relations de l'humain pour définir l'image de Dieu. Chez des Évangéliques, l'accent premier porte moins sur une compréhension substantialiste de l'image mais plus sur la situation de l'humain, sa relation avec Dieu et le reste de la création.

La conception relationnelle prit de l'importance parmi les spécialistes de la théologie systématique à partir des années 1950⁶⁴². Selon cette compréhension, *l'Imago Dei* définirait les relations constitutives de l'humain avec Dieu, de l'humain avec son prochain et son environnement, bien avant sa nature de créature humaine *in se*. De cette compréhension, plusieurs lignes directrices d'une anthropologie théologique évangélique se dessinent. Karl Barth et Emil Brunner se firent les champions de la compréhension relationnelle de l'image.

La position relationnelle semble redevable à la philosophie personaliste qui fut populaire dans les cercles théologiques chrétiens et juifs alors que Barth et Brunner

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁴² Paul SANDS, *op. cit.*, p. 34.

formulaient leurs points de vue⁶⁴³. La position relationnelle refléterait « the turn to “relationality” in late-modern philosophy and science »⁶⁴⁴.

Barth affirme que l'humain est constitué d'une forme spécifique de relationalité. À partir du modèle de *l'imago Dei*, cette relationalité est structurée selon l'analogie des rapports constitutifs au sein du Dieu tri-un⁶⁴⁵. Barth proposa la rencontre « Je-Tu » comme le contenu de l'analogie entre l'humanité et Dieu⁶⁴⁶. F. Leron Shults y décela la claire influence du personalisme de Martin Buber. Shults pense que Barth initierait sa réflexion « with a quasi-Buberian anthropology of I-Thou personalism, and then projected it onto God »⁶⁴⁷, ce que J.R. Middleton reconnaît aussi à son tour⁶⁴⁸.

Barth's thought is conditioned by both Buberian I–Thou ontology, « which predisposes him to read the image as (personal) relationship », and his opposition to German National Socialism, « leading to a resolute attempt to prevent any possible autonomous interpretation of the human condition »⁶⁴⁹.

L'influence de Buber sur Barth ne fait pas l'unanimité dans les cercles barthiens. McInroy pense que Barth eut plutôt une attitude de résistance face à Buber et aux philosophies personalistes⁶⁵⁰. Qu'importe !

⁶⁴³ K. MILLER, *op. cit.*, p. 327.

⁶⁴⁴ Paul SANDS, *op. cit.*, p. 34.

⁶⁴⁵ F. Leron SHULTS, *Reforming Theological Anthropology: After the Philosophical Turn to Relationality*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, p. 117.

⁶⁴⁶ Karl BARTH, *Church Dogmatics III/1*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1958, p. 184-186.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁴⁸ J. Richard MIDDLETON, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids, Brazos Press, 2005, p. 23-24.

⁶⁴⁹ K. MILLER, *op. cit.*, p. 327.

⁶⁵⁰ Mark McINROY, « Karl Barth and Personalist Philosophy: A Critical Appropriation », *Karl Barth Society of North America*, San Diego, CA, 16 Novembre 2007, cité par K. Miller, *op. cit.*, p. 327.

La compréhension relationnelle de l'image aurait des racines profondes qui remonteraient jusqu'à Saint Augustin⁶⁵¹. Bien qu'Augustin ait situé *l'Imago Dei* dans les capacités intellectuelle, émotionnelle, morale et spirituelle de l'humain⁶⁵², ce qui fait de lui un substantialiste, il admettait cependant que les facultés intellectuelles de l'humain ne pouvaient être appréciées qu'à l'intérieur de la relation de l'humain avec Dieu. « For the true honor of man is in the image and likeness of God, which is not preserved except it be in relation to him by whom it is impressed »⁶⁵³.

C'est avec la Réforme protestante au 16^e siècle et plus précisément, avec Luther que la position substantialiste connaît une véritable remise en question. Pour Luther, *l'Imago Dei* ne saurait se réduire aux capacités de la raison qui ne peuvent conduire l'humain à Dieu, le salut étant par la foi seule. Il soutient que : « If these powers are the image of God it will follow that Satan was created according to the image of God, since he surely has these natural endowments, such as memory and a very superior intellect and a most determined will, to a far higher degree than we have them »⁶⁵⁴. Luther a compris l'image comme relevant fondamentalement de la réponse de l'humain à Dieu. Cette compréhension luthérienne, selon Miller, eut toute son influence sur des auteurs tels Barth et Brunner. « It is then within the legacy of the Reformation that Brunner and Barth see their own expositions of the *Imago Dei* developing »⁶⁵⁵.

⁶⁵¹ Nous notons que la position d'Augustin sur l'image oscille entre le substantialisme et le relationnel.

⁶⁵² *On the Trinity* 14.11, dans Philip SCHAFF (dir.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Vol. 3, traduit par Arthur West Haddan, Buffalo (NY), Christian Literature Publishing Co., 1887, édition révisée pour New Advent par Kevin Knight: <http://www.newadvent.org/fathers/1301.htm>, 29 mars 2011, cité par K. Miller, *op. cit.*, p. 328.

⁶⁵³ *Augustine, De Trinitate*, 12.16.

⁶⁵⁴ Martin LUTHER, *Lectures on Genesis, (Luther's Works)*, volume 1, Jaroslav Pelikan (dir.), St Louis, Concordia, 1958, p. 61.

⁶⁵⁵ K. MILLER, *op. cit.*, p.327.

2.2.2.2. L'analogia relationis et le rejet du substantialisme

Karl Barth et Emile Brunner définissent *l'Imago Dei* dans une logique de responsabilité relationnelle avec Dieu et les autres créatures plutôt que de la fonder sur des capacités supérieures telles la raison, la moralité que seulement l'humain posséderait⁶⁵⁶. Contre la compréhension substantialiste de l'image, Brunner soutient que la frontière entre les humains et les animaux ne saurait reposer sur une différence d'ordre biologique ni dans les capacités rationnelles de l'humain. « The boundary is placed rather where the Bible sees it: in being created in the image of God, in the spiritual-responsible (*geistig-verantwortlichen*) personal being of humans »⁶⁵⁷.

Même s'ils n'ont pas toujours partagé les mêmes convictions théologiques quant à certaines spécificités, Brunner et Barth ont décrit *l'Imago Dei* comme relevant systématiquement de la relation et de la responsabilité plutôt que de l'essence ou de la substance⁶⁵⁸. Pour Barth, « l'image de Dieu n'est pas une qualité de l'homme. [...]. Elle ne consiste en rien de ce que l'homme est ou fait »⁶⁵⁹. Brunner, dans *Man in Revolt*, son livre clé sur le sujet, précise que c'est la responsabilité de l'humain devant Dieu plutôt que ses capacités intellectuelles qui le distingueraient des autres créatures⁶⁶⁰. La pensée de Barth sur le sujet s'exprime dans toute sa maturité dans *Church Dogmatics III*⁶⁶¹. Pour Barth, « man is the being that is for God. It is as such that he surpasses all other creatures.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 323, 324.

⁶⁵⁷ Emil BRUNNER, *Man in Revolt*, traduit par Olive Wyon, Londres, Lutterworth Press, 1939 [1ère édition], p. 419.

⁶⁵⁸ Daniel K. MILLER, *op. cit.*, p. 328.

⁶⁵⁹ Karl BARTH, *Dogmatique*, « La doctrine de la création », volume 3, tome 1, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 197.

⁶⁶⁰ Emil BRUNNER, *Man in Revolt*, *op. cit.*, p. 418.

⁶⁶¹ Daniel K. MILLER, *op. cit.*, p. 328.

At any rate, we do not know any other creature of which this can be said »⁶⁶². Claus Westermann, abonde dans la même direction que Barth maintenant à son tour que l'image de Dieu « is not a quality of man, it is not his spiritual nature, his personality, or his upright stance; it is human existence as such. God created man to correspond to him, to stand before him »⁶⁶³. L'humain serait la créature qui se tiendrait devant Dieu et pour Dieu de par son élection, et c'est ce qui établirait son unicité. Le point de vue relationnel ne se désintéresse pas des capacités rationnelles humaines; il les intègre dans une perspective téléologique. Les capacités rationnelles humaines dites supérieures permettraient le contact avec Dieu : « the God-relation is not understood from reason, but reason from the God-relation »⁶⁶⁴. Barth insiste sur ce point, affirmant que l'humain « does not first have some kind of nature in which he is then addressed by God. He does not have something different and earlier and more intrinsic. [...] He is a man as he is summoned, and his endowment merely follows as part of the summons, his constitution being his equipment »⁶⁶⁵.

La compréhension relationnelle des capacités humaines considérées comme des moyens et non des fins en elles-mêmes invite à écarter la biologie comme point de départ de l'anthropologie. Ce qui pousse Eberhard Busch, biographe et ancien élève de Barth à préciser que le problème avec le darwinisme n'est pas le fait d'avoir justement rappelé la continuité matérielle entre l'humain et l'animal, « but that it defines humanity in terms of

⁶⁶² Karl BARTH, *Church Dogmatics* III/1, Edinburgh, T. & T. Clark, 1958, p. 71.

⁶⁶³ Claus WESTERMANN, *Creation*, traduit par John J. Scullion, Londres, SPCK, 1971, p. 158, cité par K. Miller, *op. cit.*, p. 329.

⁶⁶⁴ Emil BRUNNER, *Mensch im Widerspruch*, p. 93, cité par K. MILLER, *op. cit.*, p. 330.

⁶⁶⁵ Karl BARTH, *Church Dogmatics* III/2, Edinburgh, T. & T. Clark, 1960, p. 150, 152.

the animal »⁶⁶⁶. Si l'anthropologie commence avec la biologie, la responsabilité humaine résulterait du grand complexe des capacités mentales et intellectuelles de l'humain. Pour Barth, prendre cette direction condamnerait à suivre une voie minée *a priori* : le théologien deviendrait servile des résultats scientifiques trop souvent changeants⁶⁶⁷.

Nous ne suivons pas Brunner et Barth dans toute leur élaboration ni ne serions d'accord avec tout ce qu'ils avancent; nous notons leur précieuse intuition d'une compréhension relationnelle quant à *l'imago Dei* pour ce qui concerne une anthropologie théologique évangélique. Celle-ci étant une anthropologie biblique, nous nous tournerons vers Blocher, Wells et Sands⁶⁶⁸ quant à leur élaboration anthropologique biblique de cette compréhension relationnelle, leur appréciation et critique de Barth et Brunner.

2.2.2.3. L'analogia relationis et la différenciation sexuelle

La Genèse mentionne que l'humain fut créé mâle et femelle (Genèse 1.27). Excluant le mythe de l'androgynie primitive, « le texte biblique passe au pluriel pour ne laisser aucun doute : “il les créa”; la dualité des sexes implique une pluralité des personnes »⁶⁶⁹. L'homme et la femme participent du privilège de l'image, confirmant l'exclamation d'Adam en saluant en Eve son *alter ego*, os de ses os et chair de sa chair. L'idée d'Aristote qui jugeait la femme d'une nature différente, et inférieure est étrangère

⁶⁶⁶ Eberhard BUSCH, *The Great Passion: An Introduction to Karl Barth's Theology*, dans Darrell L. GUDER et Judith J. GUDER (dir.), traduit par Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 2004, p. 179, cité par K. MILLER, *op. cit.*, p. 329.

⁶⁶⁷ K. MILLER, *op. cit.*, p. 329.

⁶⁶⁸ Trois théologiens évangéliques.

⁶⁶⁹ Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 86.

à la Genèse, malgré sa reprise dans l'histoire de l'Église. La Genèse, dans son récit, ne pouvait être plus claire : c'est le genre humain (la femme et l'homme) qui est à l'image de Dieu.

L'humain, image de Dieu, est, dès son origine, un *Mitsein*, un être-avec dont la vie n'atteint sa plénitude que communautaire⁶⁷⁰. L'unicité de l'humain n'est pas solitude, elle inclut la différence. Il en est de l'image comme de la source. Le Dieu créateur délibère avec son Esprit. Il a suscité devant lui un autre semblable, un vis-à-vis analogue, l'humain, son image. Il y a une analogie certaine « entre la non-solitude de Dieu et la structure communautaire de l'humanité »⁶⁷¹; une communauté qui s'élargit sur deux axes : horizontalement dans la relation maritale et les relations avec le prochain et verticalement pour la parentalité. C'est à partir de la dualité du genre que la filiation se conçoit; procréation et sexualité seraient liées dans une anthropologie théologique évangélique.

Barth fait de la sexualité l'élément clé de sa compréhension de l'image. Plusieurs penseurs protestants le suivront ou se sentiront obligés d'y réagir. Il a accentué la différenciation sexuelle humaine comme un mode de l'image sur la base de la pluralité en Dieu qu'il semble déduire de Genèse 1.27⁶⁷².

L'image de Dieu est, depuis le départ, mutualité et réciprocité. Dieu est en relation; il en est donc ainsi pour l'homme. L'humanité est partagée par

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 90.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 91.

⁶⁷² Il déduit de Genèse 1.26 un pluriel en Dieu. « The well-known decision of early exegesis was that we have in Gen. 1:26 a reference to the divine triunity. It may be objected that this statement is rather too explicit. The saga undoubtedly speaks of a genuine plurality in the divine being, but it does not actually say that it is a Trinity » (Karl BARTH, *The Doctrine of Creation, vol. 3.1 of Church Dogmatics*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1958, p. 185,186, 192).

une décision de Dieu, parce que Dieu a décidé d'être un Dieu pluriel. Ainsi, il y a une analogie, *analogia relationis*, entre le Dieu trinitaire et [l'humain], masculin et féminin. [L'humain] trouve ainsi son existence dans la différenciation, comme homme et femme. Il s'agit, dit Barth, d'une analogie entre Dieu dans ses relations trinitaires, un et multiple, et l'homme créé. La différenciation sexuelle constitue donc un mode de l'image de Dieu⁶⁷³.

2.2.2.3.1. Critique de l'*analogia relationis*

L'humain, comme être de relation, *image*⁶⁷⁴ Dieu. L'originalité de la pensée de Barth est saluée par plusieurs théologiens évangéliques sans occultation des faiblesses de sa position. Barth a tort lorsqu'il pense trouver une analogie formelle entre la trinité et l'homme et la femme. Pour Barth, « Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont égaux dans leur nature; Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont différents dans leurs fonctions, mais la primauté va au Père; au niveau de l'image de Dieu, cela signifierait que : l'homme et la femme sont égaux en ce qui concerne leur nature créée et différents dans leurs fonctions »⁶⁷⁵, avec une primauté qui va à l'homme.

Des post-barthiens ont essayé de rectifier le tir, affirmant que la Genèse (ch.1 et 2) ne présente aucune hiérarchie entre l'homme et la femme, qu'il n'est question que de rôles différents⁶⁷⁶. Avec le développement des théologies féministes, on a assisté à une réfutation en règle de la pensée barthienne qui voulait que « l'image de Dieu existe dans

⁶⁷³ K. BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1960, III/1, 41.2,3, cité par P. WELLS, *op. cit.*, p. 20.

⁶⁷⁴ Verbe « imager ».

⁶⁷⁵ A. BIÉLER, *L'homme et la femme dans la morale calviniste*, Genève, Labor & Fides, 1961, p. 36, cité par P. WELLS, *op. cit.*, p. 20.

⁶⁷⁶ P. JEWETT, *Man as Male and Female*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, p. 82-86. Voir aussi G. BILÉZIKIAN, *Homme-femme : Vers une autre relation*, Mulhouse, Grâce et Vérité, 1992, ch. 1,2, cité par P. Wells, *op. cit.*, p. 20.

les relations entre l'homme et la femme à l'image de la trinité »⁶⁷⁷. Plusieurs désavantages de la position de Barth ont été soulignés : une réduction de l'image au masculin et au féminin dans le mariage; une omission de prendre en considération les dimensions du célibat et une subordination de la femme par rapport à l'homme⁶⁷⁸.

Reconnaissant et accueillant le bien-fondé de plusieurs reproches adressés à Barth, Blocher rappelle que très souvent sa pensée s'en trouve abusivement simplifiée par ses critiques quant au lien qu'il établirait entre l'image et la sexualité.

Barth conclut que la création à l'image se réfère à la sexualité ! Non que l'image consiste en la sexualité [...], car l'homme ne possède pas l'image, ce que Barth affirme (voir K. BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1960, III/1, p. 197 et pour l'ensemble de la discussion : p. 196-218); on doit plutôt comprendre que la différence mâle/femelle appelle l'homme au vis-à-vis (c'est l'explication du pluriel divin : faisons)⁶⁷⁹.

Gunton voulant dépasser Barth, plaide pour un élargissement de la compréhension de *l'analogia relationis* afin de voir l'humain dans sa « rapportalité » avec tout ce qui existe. « Il s'agit non seulement du rapport homme-femme, mais aussi du rapport social, et du rapport écologique »⁶⁸⁰.

Selon Blocher, l'accent relationnel barthien trouve un écho mitigé dans les milieux évangéliques qui considèrent avec Kline que le fondement exégétique d'une telle compréhension de l'image serait douteux⁶⁸¹. Toutefois, que l'humain soit un être social et relationnel paraît une évidence. Ce point de vue serait-il justifié bibliquement à partir

⁶⁷⁷ P. WELLS, *op. cit.*, p. 20.

⁶⁷⁸ *Ibid.*

⁶⁷⁹ Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 74.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 22.

d'une analyse exégétique de *l'Imago Dei*? Paul Sands estime que non et ce, pour deux raisons.

Premièrement, « *the relational view utilizes a quasi-trinitarian interpretation of Genesis 1:26 that is exegetically unjustified* »⁶⁸². Déduire de la forme plurielle du verbe « créer » une pluralité en Dieu serait une lecture injustifiée du passage. Blocher écarte l'interprétation de la référence indirecte à un conseil divin d'êtres célestes⁶⁸³. « L'explication par le pluriel de majesté n'a pas non plus d'attestation certaine en hébreu (Esd 4.18, en araméen, peut concerner tout le gouvernement perse) »⁶⁸⁴. Le pluriel de délibération ou d'exhortation apparaît quelques fois dans le texte biblique, « quand un individu s'adresse à lui-même [...] (comme en français : voyons, allons ...) : David dit de lui-même : “tombons ...” (2 S 24.14) et l'amant du Cantique des Cantiques : “faisons” ou nous “ferons” des torsades d'or (Ct 1.11) »⁶⁸⁵. C'est ce pluriel de délibération qui convient au texte⁶⁸⁶. Plusieurs spécialistes de l'Ancien Testament (tels Claude Westermann et Brevard Childs) aboutissent à la même conclusion quant à l'interprétation de la forme plurielle du verbe⁶⁸⁷ : sans rejeter la doctrine trinitaire, ils trouvent difficile son imposition comme lecture naturelle de Genèse 1.26; malgré toute l'ingéniosité de

⁶⁸² Paul SANDS, *op. cit.*, p. 35. L'italique est de l'auteur.

⁶⁸³ Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 77 : « Que Dieu s'adresse à la cour des anges serait difficilement le sens : des anges pas un mot ! Si la parole les concernait, elle les inviterait à participer à la création ; or la Bible, nulle part, ne suggère pareille chose ; il faut une imagination de romancier pour imaginer que les anges, invités à créer, ont décliné l'offre pour laisser Dieu agir seul ! Dieu, en tout cas, n'a pas pris conseil d'autrui (Es 40.14) ! ».

⁶⁸⁴ *Ibid.*

⁶⁸⁵ *Ibid.*

⁶⁸⁶ *Ibid.*

⁶⁸⁷ Claus WESTERMANN, *Genesis 1-11: A Commentary*, traduit par John J. Scullion, Minneapolis, Augsburg, 1984, p. 145. Voir aussi Brevard CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, p. 568, cité par SANDS, *op. cit.*, p. 35.

Barth, son fondement exégétique pour une compréhension trinitaire à partir de Genèse 1.26 est fragile.

Écartant le motif d'un pluriel de trinité, il devient difficile de déduire naturellement du texte la compréhension relationnelle de Barth; « *the relational view wrongly identifies the imago Dei with the sexual differentiation of humankind and then draws unwarranted conclusions from this identification* »⁶⁸⁸.

Si l'importance de la dualité mâle et femelle retentit dans le passage, il n'est pas sûr qu'elle ait pour fonction d'explicitier le sens de l'image et encore moins d'en définir la nature. La clause « mâle et femelle, il les créa » ne fait que spécifier une caractéristique additionnelle de la créature en image de Dieu⁶⁸⁹. De plus, elle préparerait les lecteurs pour la bénédiction de la procréation (Genèse 1.28). Rien dans le texte ne permet une conclusion quant à une relation dans le sens moderne « Je-Tu »; c'est un concept qu'on inférerait au texte⁶⁹⁰ arbitrairement. Plus d'un concluraient que « l'hypothèse de Barth manque aussi parfois de limpidité, et elle le force à une exégèse impossible du passage [1 Cor 11.7] où Paul appelle l'homme (mâle) image de Dieu »⁶⁹¹.

Citant Hughes, Wells pointe deux autres critiques d'ordre théologique par rapport à la pensée barthienne, clarifiant le fait que :

Les relations interpersonnelles dans la Trinité ne sont nullement d'ordre sexuel. [...] Les relations interpersonnelles dans la société humaine, si

⁶⁸⁸ Paul SANDS, *op. cit.*, p. 36. L'italique est de l'auteur.

⁶⁸⁹ *Ibid.*

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁶⁹¹ Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 86.

elles sont exprimées de la façon la plus intime dans l'union sexuelle entre le mâle et la femelle, à laquelle s'attache une sainteté spéciale, ne dépendent pas de la sexualité⁶⁹².

Si les Évangéliques prennent leurs distances d'une conception de *l'Imago Dei* qui se fonderait sur la différenciation sexuelle, ils ne sous-estiment pas l'importance du concept relationnel dans leur système anthropologique. « Bearing the image of God who is “being-in-relation”, we too are constituted as distinct beings in essential relationality with God and others »⁶⁹³. Saucy relève trois éléments importants de l'ordre de la relation : la relation de l'humain avec son Dieu, dans une logique de dépendance; sa relation avec le prochain dans une logique d'interdépendance; et sa relation avec la nature dans une logique de gérance⁶⁹⁴.

En ce qui concerne la relation de l'humain avec Dieu, Henri Blocher insiste sur la thèse que l'humain n'est pas avant tout à l'image de Dieu ni créé à partir de l'image de Dieu ni même qu'il serait seulement porteur de l'image, il serait lui-même image de Dieu⁶⁹⁵. C'est la lecture que Paul fait de la Genèse en 1 Co 11.7 : « L'homme est l'image de Dieu ». L'Écriture ne va pas plus loin.

⁶⁹² Paul WELLS, *op. cit.*, p. 22.

⁶⁹³ Cherith Fee NORDING, « The Human Person in the Christian Story », Timothy LARSEN et Daniel J. TREIER (dir.), *The Cambridge Companion to Evangelical Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 70.

⁶⁹⁴ Robert L SAUCY, « Theology of Human Nature », *op. cit.*, p. 26-27. Ces deux derniers éléments sont effleurés dans cette section, mais seront traités plus en détail dans la section « compréhension fonctionnaliste et vocationnelle de l'image ».

⁶⁹⁵ La préposition hébraïque « *be* » – généralement traduit par « à » – qui précède le mot hébreu *tsélem* devrait plutôt être rendue par « en ». C'est là son sens, en général, dans le texte hébreu. Ainsi, certains auteurs comme Blocher proposent la lecture que l'humain est créé en image ou comme image de Dieu et non à l'image de Dieu.

Que l'humain soit l'image de Dieu est premièrement un appel à l'humilité selon cette formule de Calvin : l'Écriture « signifie que [l'humain] n'a point été riche de ses propres biens, mais que sa béatitude était de participer de Dieu »⁶⁹⁶. L'image n'existe pas par elle-même. Son existence est dérivée. « L'image n'est pas l'original, l'image n'est rien sans l'original »⁶⁹⁷. Selon Blocher, il est discerné dans l'Écriture une radicale dépendance de l'humain face à Dieu, un humain dont l'existence n'est jamais autonome⁶⁹⁸. Il est image de Dieu, et non réplique de Dieu. Le verbe « créer » dans l'hébreu écarte tout imbroglio en ce sens. « L'homme reste infiniment inférieur à son Créateur : créature, rien que créature »⁶⁹⁹. Aucune confusion entre la créature et le Créateur. Dès le départ, toute idée de divinisation de l'humain est écartée. L'Écriture sainte ne suit pas les rêveries de divinité cachée et d'autocréation. « Elle ne suit pas la mythologie babylonienne avec son humanité pétrie d'un sang divin »⁷⁰⁰. Quant à l'esprit qui est conféré à l'humain, il n'est pas l'émanation d'une parcelle de l'Esprit de Dieu. « Zacharie 12.1 emploie pour la création de l'esprit de l'homme au-dedans de lui le même verbe que Genèse 2 pour le corps, “modeler”, le verbe du potier »⁷⁰¹.

L'Écriture place l'humain du côté du visible dans une solidarité créaturelle rappelant son lien avec les animaux. Sa venue au monde est présentée dans le cadre littéraire du sixième jour avec les bêtes, bestiaux et bestioles. À l'humain comme aux animaux, Dieu assigne en même temps la nourriture. Si les animaux doivent défiler

⁶⁹⁶ Jean CALVIN, *Institution Chrétienne*, II, 2.1., cité par Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 75.

⁶⁹⁷ *Ibid.*

⁶⁹⁸ Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 78.

⁶⁹⁹ *Ibid.*

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁷⁰¹ *Ibid.*

devant Adam, Adam et les animaux sont façonnés également de la terre. « Sans aller, jusqu'à la fraternité franciscaine avec les bêtes, la Bible avertit l'homme de ses attaches dans le règne animal »⁷⁰². En hébreu, le mot homme est une discrète évocation de ses racines. Le jeu de mots dans l'original est assez éloquent. « En l'appelant Adam (*'ādām*), il indique cependant le rapport à la terre : *'adâmâ*. Adam c'est le terrien; ce nom convient à l'homme puisque Dieu le lui a donné »⁷⁰³.

Si l'Écriture place résolument l'humain du côté du monde, devant le Seigneur, si la proclamation de créature en image de Dieu souligne sa radicale dépendance, « son intention principale est, sans contredit, d'exalter l'homme »⁷⁰⁴. La solidarité de l'humain avec la création ne dit pas tout de son statut ni de sa place ni de son mandat dans cette création.

Le Psaume 8 magnifie la générosité particulière du Créateur envers les humains dont il fait des filles et des fils, des êtres avec lesquels Dieu entretiendrait une relation particulière. Les humains sont les seules créatures pour lesquelles les Écritures parlent de l'amour de Dieu et d'un plan de salut déployé de toute éternité en leur faveur afin qu'ils le connaissent et se retrouvent en lui pour leur bien-être propre et la gloire de Dieu. Les humains resteront inquiets jusqu'à ce qu'ils se retrouvent en Dieu; ils ont été créés pour une relation filiale avec Dieu. Pour la théologienne évangélique Cherith Fee Nording, l'histoire de l'humanité s'ouvre et se conclut sur la relation de Dieu avec l'humain, selon ce qu'affirment le premier et le dernier livre de la Bible. « Genesis tells a creation

⁷⁰² Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 76.

⁷⁰³ *Ibid.*

⁷⁰⁴ *Ibid.*

narrative of divine-human relation and image bearing »⁷⁰⁵. Le Dieu chrétien, selon une compréhension évangélique, habite parmi les siens depuis l'aube de l'humanité.

« In the beginning God created the heavens and the earth » and dwelt with his human image-bearers in a garden. The glorious finale of creation in John's revelation recapitulates this theme: « Then I saw "a new heaven and a new earth" such that once again « the dwelling of God is with human beings, and he will live with them », this time in a holy city instead of a garden (Rev. 21:1-22:5)⁷⁰⁶.

Si sa demeure est au ciel, Dieu vient aussi faire sa demeure dans les cœurs des croyants, selon l'accentuation de l'évangéliste Jean. « Jésus lui répondit : si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera; nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure chez lui » (Jean 14.23). Le verbe *demeurer* (en grec μένω) que Jean utilise pour caractériser un aspect du rapport du croyant à Dieu et à Christ est très significatif sur le plan relationnel.

[μένω] involved continuation in a personal bond. [...] Of particular theological relevance is the use of μένω in the immanence formulas of the Johannine literature. Jesus challenges his followers to abide in him (John 15.4-7), as he also abides in them [...]. In 1 John the immanence formulas (2:6, 24, 27f.; 3:6, 24; 4:12f., 15f.: sometimes reciprocal) refer to one's abiding in God or in Christ [...]⁷⁰⁷.

Les formules de Jean sont souvent mises en correspondance avec celles de Paul (ἐν χριστῷ et χριστὸς ἐν ὑμῖν)⁷⁰⁸ pour accentuer dans toute sa richesse la dimension relationnelle du rapport du croyant à Dieu. L'anthropologie paulinienne fait montre d'un même accent relationnel. Cela, James D. G. Dunn, un théologien évangélique qui a étudié la théologie de Paul, l'a bien perçu.

⁷⁰⁵ Cherith Fee NORDING, *op. cit.*, p. 67.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁷⁰⁷ H. HÜBNER, « μένω », Horst BALZ et Gerhard SCHNEIDER (dir.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, volume 2, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, p. 407.

⁷⁰⁸ (En Christ et Christ en vous) *Ibid.*

In Pauline perspective, human beings are as they are by virtue of their relationship to God and his world. His gospel is of God in Christ reconciling the world to himself. His doctrine of salvation is of man and woman being restored to the image of God in the body of Christ⁷⁰⁹.

La relation de l'humain à Dieu est un sujet essentiel de l'anthropologie évangélique qui reprend et reformule des motifs théologiques d'auteurs néo-testamentaires (Paul et Jean). Le croyant est quelqu'un qui est en Christ, quelqu'un en qui Christ vit, quelqu'un qui demeure en Dieu et en qui Dieu demeure. À l'intérieur d'une conception relationnelle de son anthropologie, plusieurs éléments importants du système théologique de l'Évangélique se déploient. La sotériologie, doctrine importante du corpus évangélique, ne se comprend que dans un cadre relationnel. Le pécheur perdu est celui qui est coupé de la relation de vie avec Dieu dont il s'est aliéné. En Jésus-Christ et grâce à son œuvre propitiatoire, il est invité à expérimenter la réconciliation avec Dieu. Via son union avec Christ, le croyant bénéficie des bénédictions de l'œuvre salvatrice. Dans ce cadre relationnel, l'Évangélique vit sa proximité avec Dieu qu'il appelle un Dieu personnel et présent dans sa vie, fondement de son espérance présente et eschatologique.

The Christian story of God's gracious relationship with human being is understandable within the context of God's personal relation to creation as a whole. The biblical text, in all its richness and variety, narrates the grand story of creation's relation to God: good, fallen, reconciled, and eschatologically being restored to its final consummation as creation. The scriptural bookends of Genesis and Revelation describe the story's beginning and end (as a new beginning) in terms of God's presence with created reality⁷¹⁰.

L'humain, en relation avec Dieu, est aussi élevé en dignité parmi les autres créatures. Cet aspect aurait pu être davantage élaboré dans cette section, mais il revient

⁷⁰⁹ James D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006.

⁷¹⁰ Cherith Fee NORDING, *op. cit.*, p. 66.

dans la dimension vocationnelle de l'image et permettra de considérer les interrogations relativement à l'anthropotechnie et au salut que recherchent une rationalité technoscientifique et son posthumanisme. En traitant de ces interrogations, nous rendrons compte des rapports des humains entre eux et de leur relation au monde.

2.2.3. La compréhension vocationnelle et fonctionnelle de l'humain

2.2.3.1. Origine du concept et signification

La position fonctionnelle présuppose que Genèse 1.26-28 s'intéresse moins à la nature de l'image ou à la relationalité entre l'humain et Dieu qu'à la responsabilité qui incombe aux détenteurs de l'image ; elle avance l'hypothèse que *l'imago Dei* n'avait pas besoin d'être clarifiée pour les premiers lecteurs; les idées qui en émanaient étaient généralement connues et partagées par plusieurs autres cultures du Proche-Orient ancien⁷¹¹. Les images des divinités se trouvaient partout dans les temples et d'autres lieux saints du Proche-Orient ancien⁷¹².

Le concept « image de Dieu » qui est utilisé en Genèse trouve son arrière-plan dans le Proche-Orient ancien⁷¹³ dont les rois mésopotamiens, hittites, assyriens, babyloniens et égyptiens étaient considérés comme images des dieux particuliers qu'ils représentaient. Ceci laisse peu de doute sur l'idéologie royale qui entourait le motif. On

⁷¹¹ Paul SANDS, *op. cit.*, p. 37.

⁷¹² *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2004, p. 737.

⁷¹³ W. Randall GARR, « The Nouns Sélem and Demut », dans *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism*, Leiden, Brill, 2003, p. 136, cité par J. Moritz, *op. cit.*, p. 328.

recense des expressions qui semblent équivalentes à *l'Imago Dei* hébreu dans des textes akkadiens pour décrire des rois mésopotamiens : « image de Marduk ; image d'Enlil, etc. »⁷¹⁴. « References to the king as the image (salmu) of God abound in the Neo-Assyrian royal correspondence »⁷¹⁵.

En Mésopotamie, le thème de l'image entre [...] dans le langage de la cour : « Le père du roi, mon Seigneur, était l'image (*salam*) de Bel, et le roi, mon Seigneur est l'image de Bel » dit un texte cunéiforme. Les parallèles abondent en Égypte, avec plusieurs termes traduits « image » dont Erik Hornung étudie les nuances dans un travail systématique fort précieux. La plupart de ces termes ne servent (lorsqu'il s'agit d'image divine) que pour le roi : leur usage est fréquent depuis la première période intermédiaire (2140-2040) jusqu'aux temps ptolémaïques. Un seul, *znn*, sert pour les hommes, aux deux périodes plus démocratiques (première période intermédiaire, avec *l'Instruction de Merikaré* ; révolution religieuse d'Ekhnaton, 1364-1347) ; mais il s'agit plutôt d'exceptions à la tendance de l'ensemble⁷¹⁶.

Des statues de dieux et d'idoles étaient installées dans les temples signifiant « le côté visible d'une réalité divine invisible »⁷¹⁷ ; les rois étaient images des dieux qu'ils représentaient ; étant considérés comme des dieux, ils avaient aussi leurs images et leurs statues disséminées un peu partout dans leur empire. Sans être une représentation visuelle de la divinité, mais « comme une demeure pour son esprit, permettant au dieu d'être physiquement présent en différents endroits »⁷¹⁸, les statues, les images transcendant le symbolique, devaient communiquer un sens de la présence et de la

⁷¹⁴ Phyllis A. BIRD, « Theological Anthropology in the Hebrew Bible », *op. cit.*, p. 260–261. Voir A. R. Millard and P. Bordreuil, « A Statue from Syria with Assyrian and Aramaic Inscriptions », *The Biblical Archaeologist*, volume 45, numéro 3, été 1982, p.135–141, cité par J. Moritz, *op. cit.*, p. 328.

⁷¹⁵ Simo PARPOLA, « The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy », *Journal of Near Eastern Studies*, volume 52, numéro 3, juillet 1993, p. 168.

⁷¹⁶ Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 80.

⁷¹⁷ Andreas SCHÜLE, « Made in the "Image of God": The Concepts of Divine Images in Gen 1-3 », *Zeitschrift Für die Alttestamentliche Wissenschaft*, volume 117, numéro. 1, 2005, p. 10, cité par Paul SANDS, *op. cit.*, p. 37.

⁷¹⁸ « Image », dans *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, *op. cit.*, p. 737.

puissance de la divinité signifiée⁷¹⁹. Les statues, les images des rois représentaient le pouvoir royal, retenaient et maintenaient à distance les forces chaotiques pouvant menacer le règne du roi⁷²⁰.

Si la Genèse reprend le motif de l'image, c'est entre autres pour « réagir contre l'idéologie du pharaon image de Dieu, image vivante d'Amon [...], contre la confiscation par quelques-uns du privilège de l'homme comme tel »⁷²¹. Blocher note une intention polémique dans le texte « non seulement contre les idoles de bois, de pierre ou de fonte, mais contre la réduction à quelques hommes du privilège de l'image de Dieu : c'est tout homme, et non le roi que Dieu fait à son image »⁷²². Genèse 1 impose une démocratisation de l'image⁷²³ : « while the Mesopotamian, Hittite and Egyptian understandings of divine image and likeness related only to an individual king or dynasty, the Hebrews were unique in broadening this understanding to include the entire human species »⁷²⁴. Tous les humains sont vicaires de Dieu, vices-régents du grand Roi, des représentants qui préparent la voie pour le règne effectif de Dieu⁷²⁵.

The notion of creation in the image of God is the lead and controlling statement of the account, with consequence for all canonical reflection on [...] humankind and its place within the created order. It refers in this initial and determinative usage to humanity as a whole and may not be limited to any individual or sub-group of the species⁷²⁶.

⁷¹⁹ Paul SANDS, *op. cit.*, p. 37.

⁷²⁰ *Ibid.*

⁷²¹ Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 80.

⁷²² *Ibid.*, p. 79-80.

⁷²³ J. GRENZ, *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2001, p. 202.

⁷²⁴ Joshua M. MORITZ, *op. cit.*,

⁷²⁵ Wolfhart PANNENBERG, *Systematic Theology*, volume 2, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, p. 203.

⁷²⁶ Phyllis A. BIRD, « Sexual Differentiation and Divine Image », *op. cit.*, p. 16.

La Genèse enseignerait, qu'étant porteur de *l'Imago Dei*, l'humain représente Dieu comme le roi représentait une divinité et les statues représentaient les rois. « [L]'effigie qu'un roi faisait dresser de lui-même dans une ville conquise ou nouvellement bâtie, signifiait son pouvoir, le représentait. L'homme ne serait-il pas l'image de Dieu en tant qu'il le représente et gouverne en son nom? »⁷²⁷.

Cette interprétation, dans sa version originale qui remonte au judaïsme ancien, supportée par les Sociniens du 16^e siècle, obtenant l'aval de plusieurs modernes (B. Jacob, H. Gross), réfère l'image à la domination⁷²⁸ voulant que, comme Dieu règne sur l'univers entier, l'humain, son vizir, régit aussi la terre⁷²⁹. Le thème de l'autorité déléguée à l'humain dans la Genèse est développé dans le contexte immédiat de la déclaration sur l'image. « The context of Genesis 1.26-28 suggests that the image of God is closely connected to human stewardship and rule over the earth. [...] Humans might be functionally like God, ruling on the earth as God would rule, or humans might have stewardship [...] »⁷³⁰.

L'image, dans cette troisième conception, comme Middleton le spécifie, désigne un office royal, la vocation de tous les êtres humains, élus pour être des représentants de Dieu et ses agents dans le monde⁷³¹, investis de l'autorité nécessaire pour prendre soin et

⁷²⁷ Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 74.

⁷²⁸ Leonard VERDUIN, *Somewhat Less Than God: The Biblical View of Man*, Grand Rapids, Eerdmans, 1970, p. 27.

⁷²⁹ Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 74.

⁷³⁰ Ronald H. SIMKINS, « Image of God », *op. cit.*, p. 631.

⁷³¹ Gerhard VON RAD, *Genesis*, Philadelphie, Westminster, 1972, p. 60.

partager les ressources de la planète selon le plan de Dieu⁷³². C'est à l'intérieur de cette compréhension vocationnelle et fonctionnelle que s'interprète le *stewardship* de l'humain.

Que le *stewardship* ne dise pas tout de l'image, les spécialistes sont presque unanimes à le dire⁷³³; de plus, « [la] charge d'assujettir la terre, avec l'autorité qu'elle implique, ne semble pas appartenir à la définition de l'image, même à titre de "petite partie" comme disait Calvin »⁷³⁴; Blocher fait remarquer que « la domination n'est plus en cause lors de la répétition du thème de l'image, Gn 5.1 »⁷³⁵. Le *stewardship* serait plutôt une conséquence de l'image. L'idée paraît plus claire dans le Psaume 8.5-8 où l'auteur parle du couronnement de l'humain et de son élévation au-dessus de la création en chantant « le paradoxe de la petitesse de l'homme, et de la gloire de sa position »⁷³⁶. « La mission confiée à l'homme – gouverner la terre – est basée sur le fait qu'il a été créé à l'image de Dieu »⁷³⁷.

2.2.3.2. Critique de la vision du *stewardship*

Plusieurs penseurs, depuis la fin des années 1960, reprochent à cette vision chrétienne du *stewardship*, fondée sur l'image, un anthropomorphisme destructeur⁷³⁸. L'idée d'un *stewardship* de l'humain serait l'une des causes historiques de la crise

⁷³² J. Richard MIDDLETON, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids, Brazos Press, 2005, p. 27.

⁷³³ Paul SANDS, *op. cit.*, p. 38.

⁷³⁴ Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 84.

⁷³⁵ *Ibid.*

⁷³⁶ *Ibid.*

⁷³⁷ *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2004, p. 737.

⁷³⁸ Paul EHRLICH, *The Population Bomb*, New York, Ballantine, 1968, p. 170.

écologique que nourrit la croyance judéo-chrétienne d'un Dieu qui destinerait sa création au bénéfice de l'humain : « no item in the physical creation had any purpose save to serve man's purposes »⁷³⁹. Certains auteurs n'hésitent pas à généraliser : le christianisme est accusé de religion anthropocentrique outrancière⁷⁴⁰ invitant l'humain à vivre le mythe de sa supériorité en abusant de la planète à sa guise, perpétrant une grande souffrance animale, la disparition de beaucoup d'espèces et la dégradation quasi universelle de la planète. Il ferait tout cela dans l'exercice de son *stewardship*⁷⁴¹ relevant de son statut spécial, de son unicité et de sa discontinuité de nature avec le reste de la création⁷⁴², étant le seul qui serait supposément l'objet de l'amour et de l'attention de Dieu.

Si la Genèse parle du *stewardship* de l'humain, elle l'inscrit dans une dépendance à Dieu et à la nature que Dieu lui présente comme très bonne et qu'il se doit de gérer. C'est dans cette logique qu'il assume son mandat de vice-régent. Sa gestion s'exprime dans trois activités concrètes selon Genèse 2 : cultiver, garder et nommer. En cultivant ou servant (selon le mot hébreu *abad*) le jardin, Adam s'inscrit en continuité de l'œuvre créatrice divine œuvrant pour la fertilité et la productivité du jardin. Du jardin, il en jouit, ce qui semble naturel pour l'humain. La Genèse nous présente un Adam qui apprécie la beauté incommensurable de ce jardin qu'il se doit de protéger ou garder. Nous sommes très loin d'une compréhension d'une gestion inculte et sauvage de la nature ; prêter au

⁷³⁹ Lynn Jr. WHITE, « The Historical Roots of our Ecologic Crisis », *Science*, volume 155, numéro 3767, mars 1967, 1203–1207.

⁷⁴⁰ *Ibid.*

⁷⁴¹ Daniel QUINN, *Ishmael: An Adventure of the Mind and Spirit*, New York, Bantam, 1992, p. 72.

⁷⁴² James RACHELS, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 86, 92.

stewardship de la Genèse une telle intention, c'est imposer des préjugés à un texte en rapport non conflictuel avec la nature.

Qu'Adam nomme les animaux est un indice révélateur d'un autre aspect de son rapport à l'ordre créé. Des Évangéliques y voient le déploiement de ses capacités d'*homo faber* selon une caractéristique scientifique.

Adam's commission to "name" engages him in what we have come to call science but what the ancients knew as wisdom. To know is to name; to name is to know and express the essential nature of someone or something. [...] Adam perceives and orders this world of wonders into a relational taxonomy radiating from his personal point of reference. Adam is the true prototype of the royal wisdom of Solomon, who would speak of trees, [...] of animal, and birds, and reptiles, and fish (1 Kings 4 :33 NRSV)⁷⁴³.

Si les Écritures affirment l'unicité de l'humain et surtout sa place de prédilection face aux autres créatures, l'assertion n'implique pas le saccage de la nature. L'unicité de l'humain n'élimine pas la possibilité d'une cohabitation harmonieuse avec les autres locataires de la planète; l'exploitation dévastatrice et aveugle de la nature serait plutôt le résultat d'un dérèglement – à régler – quand l'humain vit son mandat d'*homo faber* dans un affranchissement de toutes les valeurs.

Quasi-fils du Roi, [l'humain] va se soumettre royalement son « dauphiné » (cf. 1 R 5.4 et Ps 110.2 pour l'usage du verbe). Cette capacité royale n'autorise aucune tyrannie : le règne de la créature-image ne saurait être que lieutenance ; [l'humain] est un prince vassal qui suivra les directives du Souverain, et lui rendra compte. D'autre part, le roi servait de médiateur pour la bénédiction du pays : ainsi [l'humain] pour la terre ; comme un berger, il dominera les animaux, en vue de leur bien comme du sien propre.

Ce n'est pas par la force brute que [l'humain] s'assurera sa maîtrise, justement parce qu'elle le distingue de la brute⁷⁴⁴.

⁷⁴³ « Adam », Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN (dir.), *Dictionary of Biblical Imagery*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1998, p. 10.

⁷⁴⁴ *Ibid.*

2.2.3.3. L'humain, une créature fondée en dignité

La métaphore du *Tsélem* veut que l'on interprète l'humain comme appartenant au visible, selon qu'il convient à une image. Se définissant à partir de Dieu, il est une image pour Dieu, il est sa représentation sur terre, le reflet de sa Gloire. En 1 Cor 11.7 et 2 Co 3.18, Paul associe les thèmes de l'image et de la Gloire, cette Gloire que l'humain réfléchit – et qu'il contemple.

L'humain n'est pas seulement le représentant de Dieu pour le monde, il est aussi le représentant de Dieu pour Dieu. Dieu a lui-même son simulacre dans son sanctuaire cosmique, et il veut qu'on lui rende hommage par le service de l'humain, son image! Cet humain qui est choisi par Dieu pour le représenter est fondé en dignité par sa création, son élection et sa rédemption.

Dieu explicita clairement, selon une lecture évangélique de la Genèse, non seulement le fondement de la dignité de l'humain, mais sa position unique face aux autres créatures, malgré les effets pervers du péché sur les humains quant à leur relation entre eux et avec les autres êtres vivants.

Dieu bénit Noé et ses fils, et leur dit : Soyez féconds, multipliez, et remplissez la terre. Vous serez un sujet de crainte et d'effroi pour tout animal de la terre, pour tout oiseau du ciel, pour tout ce qui se meut sur la terre, et pour tous les poissons de la mer : ils sont livrés entre vos mains. Tout ce qui se meut et qui a vie vous servira de nourriture : je vous donne tout cela comme l'herbe verte. [...] Sachez-le aussi, je redemanderai le sang de vos âmes, je le redemanderai à tout animal ; et je redemanderai l'âme de l'homme à l'homme, à l'homme qui est son frère. Si quelqu'un verse le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé ; car Dieu a fait l'homme à son image (Genèse 9.1-6).

L'humain est placé au sommet de la création et sa vie doit être protégée à cause de l'image de Dieu. C'est le décret divin qui a élu les humains au statut de filles et de fils et qui les racheta en Jésus-Christ malgré leur aliénation. Dans le Deuxième Testament, la dignité de l'humain, de tout humain, est encore fortement rappelée. La logique de la conjonction par Jésus-Christ du premier et grand commandement avec le second qui lui est semblable – Tu aimeras le Seigneur ton Dieu et tu aimeras ton prochain – n'est-ce pas la logique qu'invoque l'épître de Jacques lorsqu'elle s'indigne que de la même bouche nous bénissions le Seigneur et Père, et maudissions les humains faits selon la ressemblance de Dieu (Jacques 3.9)? Elle paraît présupposée par l'apostrophe de saint Jean (1 Jean 4.20).

Cette compréhension a des incidences éthiques profondes pour les rapports entre humains. L'évangélique comprend que Dieu veut qu'on lui rende hommage par le service de l'humain, son image. Aimer Dieu et aimer le prochain sont des commandements semblables selon Jésus (Matthieu 22.37-39).

Genèse 9.6 et Jacques 3.9 enseignent que le statut *d'Imago Dei* n'a pas disparu avec le péché. « [L]'homme reste image de Dieu, inviolable et responsable, [en cédant au péché] il est devenu une image contradictoire, caricature si l'on veut, témoignage contre soi-même »⁷⁴⁵. L'exercice du mandat est entravé, faisant de l'humain un piètre représentant de Dieu qui remplit la terre de violences, le saccageant, s'adonnant de plus en plus au mal (Genèse 6.5, 11), s'écartant du mandat selon le plan établi de Dieu.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 88

Si le premier Adam a échoué, Christ le deuxième Adam, véritable image de Dieu, va remplir le mandat. Pleinement « Christ [...] mediated the presence, power, and rule of God »⁷⁴⁶. Proclamant le règne de Dieu, manifestant la puissance du royaume de Dieu, accomplissant toute la volonté de Dieu jusqu'à la mort de la croix, bien qu'« existant en forme de Dieu, n'a point regardé comme une proie à arracher d'être égal avec Dieu » (Phi 2.6), par son obéissance il établit le véritable règne de Dieu. Ainsi, « Christ imaged God by fulfilling the human vocation »⁷⁴⁷ dans une perspective de révélation de la personne de Dieu⁷⁴⁸ et de position prééminente face à la création⁷⁴⁹, le sens réel de la compréhension fonctionnelle.

Les chrétiens sont appelés pour Dieu à imager Christ. Car ils sont « prédestinés à être semblables à l'image de son Fils » (Romains 8.29). « Christians image God as they are progressively conformed to the image of Christ. One day believers shall reign with him who even now reigns in heaven (2 Tim. 2:12; Rev. 22:5) »⁷⁵⁰.

Continuant l'exploitation de la dimension fonctionnelle de l'image de Dieu pour l'humain son représentant, certains auteurs comme Kline, via le prisme christologique et l'œuvre de restauration salvifique, interprètent l'image selon les offices du Christ en qui l'humain sauvé et racheté se renouvelle.

⁷⁴⁶ Paul SANDS, *op. cit.*, p. 38.

⁷⁴⁷ *Ibid.*

⁷⁴⁸ H. KUHLI, « εἰκὼν », dans Horst BALZ et Gerhard SCHNEIDER (dir.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, volume 1, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 390.

⁷⁴⁹ Alors que l'aspect de révélation reste sous-jacente en Colossiens 1.15, c'est surtout « Christ's cosmological significance that stands in the foreground, for he is not only "the image of the invisible God," but also "the first-born of all creation" » (Horst BALZ et Gerhard SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 370).

⁷⁵⁰ Paul SANDS, *op. cit.*, p. 38-39.

2.2.3.4. L'ímagó Dei : Adam et Christ, continuité et discontinuité

Le rapport entre Adam et Christ – rapport entre anthropologie et christologie – mériterait d'être explicité. Cette question « ne reçoit pas de réponse théologique formelle et précise »⁷⁵¹, le Nouveau Testament se contentant de traiter d'Adam et Christ en tant que deux chefs d'humanité : Adam et Christ selon une logique de représentation antithétique⁷⁵². Wells fait appel à la catégorie de la théologie de l'alliance de la post-Réforme pour mieux situer la question de continuité de l'image.

Dans cette compréhension *alliancielle* de l'histoire de l'humanité, via la notion de fédéralité (Christ chef d'une nouvelle humanité et en solidarité avec cette nouvelle humanité), le concept de l'image de Dieu s'étend sur un plan éternel. En Adam, l'humain est image de Dieu, une image tordue à cause de la chute; en Jésus, le second Adam, véritable image du Dieu invisible, l'image est restaurée dans toute sa plénitude. Que nous participions d'Adam ou du Christ, nous sommes images de Dieu dans l'espace-temps.

La christologie et l'œuvre de la rédemption ne mettent pas en place une nouvelle structure humaine, ni ne créent une autre image *ex nihilo*. La rédemption en Christ est le renouveau, dans son humanité incarnée, de la création, « avec la promesse eschatologique de la nouvelle humanité dans la nouvelle création »⁷⁵³.

⁷⁵¹ Paul WELLS, *op. cit.*, p. 30.

⁷⁵² Voir 1 Cor 15.45-49, Rom 5.12. « With the introduction of the antithesis of the two men, Paul proceeds from their characteristics as representatives [...] of those bound to them, for the earthly man (Adam) and the heavenly man (Christ) are related respectively to the members of their own groups, for they bear the εἰκόνη of their representatives » (Horst BALZ et Gerhard SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, volume 1, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 391).

⁷⁵³ Paul WELLS, *op. cit.*, p. 31.

Dans sa plénitude, l'image ne sera jamais totalement restaurée dans les fils et les filles d'Adam à moins qu'ils passent au Christ. Tout se joue en Christ pour l'anthropologie théologique évangélique. « Jésus-Christ est la vraie image, la ressemblance parfaite de Dieu, comme homme, dans son obéissance active et passive. Ainsi, tout est récapitulé en Christ, passé, présent et à venir »⁷⁵⁴.

Provisoirement, Wells, ne pouvant s'affranchir de la deuxième compréhension, conclut que « l'image humaine de Dieu existe en relation : ou en Adam ou en Christ, et en eux, elle existe en rapport avec le prochain et les autres créatures »⁷⁵⁵. Dans le Nouveau Testament, l'accent de l'image se porte sur le Christ et dans la nouvelle communauté. « Là existent des hommes et des femmes recréés par l'Esprit à l'image de l'Image, dans une dynamique eschatologique de progrès et d'espérance. Les structures fondamentales de la création participent ainsi du renouveau des choses anciennes sans les anéantir »⁷⁵⁶. L'image de Dieu, dans une *re-création*, serait une investiture de l'humain qui, sous la présidence de l'Esprit règne pour Dieu sur le monde pour lequel il est prophète, roi et prêtre⁷⁵⁷.

Re-creation in the image of God is, according to one biblical metaphor, an act of investiture. Those who are renewed in the divine likeness are said to « put on » the new man or Christ or resurrection glory. Mixing the metaphor, Paul speaks of the perfecting of the divine image at the resurrection as a being clothed upon with a heavenly tabernacle-house (2 Cor. 5:1-4). This curious combination of sartorial and architectural imagery provides a clue to the source of the investiture figure in the symbolism of the Old Testament cult⁷⁵⁸.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁵⁶ *Ibid.*

⁷⁵⁷ M. G. KLINE, « Creation in the Image of the Glory-Spirit », *The Westminster Theological Journal* (ou *WTJ*), numéro 39, 1977, p. 250-72.

⁷⁵⁸ M.G. KLINE, « Investiture with the Image of God », *WTJ*, numéro 40, 1977/78, p. 38-62.

Cet humain – cela est vrai pour les trois compréhensions de l’image – voit son existence se déployer dans la trame historique : Création, Chute et Rédemption, cadre important pour l’évangélique dans sa compréhension de lui-même. Cet élément, en lien avec l’eschatologie chrétienne, sera repris dans l’analyse de l’anthropologie évangélique de la rationalité technoscientifique. Nous notons le mérite de Gunton d’avoir formulé une eschatologie chrétienne qui inclut le centre christologique et la réalité anthropologique⁷⁵⁹ en tenant compte de cette trame historique tripartite.

Gunton souligne aussi l’aspect de la représentativité de l’image tout en rappelant ses caractères dynamiques personnels et non-personnels pour l’humain. « Être à l’image, c’est être appelé à représenter Dieu dans la création et [représenter] la création pour que la perfection soit atteinte »⁷⁶⁰. Cela n’est finalement possible que par le Christ et dans le Christ qui vient restaurer l’image de Dieu dans l’humain, image distordue à la Chute ; cette distorsion a affecté les rapports existant entre l’humain et Dieu, entre les humains et entre l’humain et le monde.

La restauration de l’image est la libération, par le sacrifice de Christ des relations déformées. Ainsi [l’humain] devient à nouveau l’image de Dieu par rapport au Créateur, aux autres et au monde. Il existe dans le message biblique toute une dynamique de restauration, centrée sur Christ et animée par lui, vis-à-vis de nous-mêmes, des autres et du monde. Le rétablissement de l’image est global, même si celle-ci n’est pas encore entière, dans ce monde, avant le retour de Christ⁷⁶¹.

⁷⁵⁹ Colin GUNTON, « Trinity, Ontology and Anthropology: Towards a Renewal of the Doctrine of the Imago Dei », Colin GUNTON et Christoph SCHWÖBEL (dir.), *Persons, Divine and Human: King's College Essays in Theological Anthropology*, Edinburgh, T&T Clark, 1992; Colin GUNTON, *Christ and Creation. The 1990 Didsbury Lectures*, Carlisle, Paternoster Press, 1993; Colin GUNTON, « Christology », dans *Dictionary of Ethics, Theology and Society*, London, Routledge, 1996, p. 133-137.

⁷⁶⁰ C. GUNTON, *Christ and Creation*, Carlisle, Paternoster, 1992, p. 102, cité par Paul WELLS, *op. cit.*, p. 29.

⁷⁶¹ Paul WELLS, *op. cit.*, p. 29.

L'humain image de Dieu est appelé à refléter dans son éthique une vie de justice et de sainteté; et comme image de Dieu, il ne saurait être *auto-norme*. Il dépend de son créateur qui le définit pour lui-même; il vit une dynamique de complémentarité avec ses semblables et demeure pour Dieu son représentant en face de la création qu'il se doit de régir avec sagesse. Malgré l'effet destructeur du péché dans l'absurde distorsion de *l'Imago Dei* en lui, il est, s'il se retrouve en Jésus-Christ, justifié dans la grâce et restauré pour de nouveaux rapports avec Dieu, soi, ses semblables et son environnement dans une vie de service et de don de soi. Ce n'est qu'ainsi que les humains, vice-régents et vice-régents, trouveront leur véritable identité et recouvreront leur authentique humanité⁷⁶², une humanité non banale pour laquelle une anthropologie théologique évangélique continue de proclamer l'unicité.

L'anthropologie théologique évangélique, dans sa diversité, accueille des éléments des trois grandes compréhensions de l'image sans chercher vraiment à les opposer. Nous estimons que des assertions mises de l'avant dans chacune de ces considérations nous permettent de nous faire une idée plus complète d'une vision évangélique de l'humain. Dans cette vision, les questions de la définition, de l'unicité et de la dignité de l'humain paraissent fondamentales. Pour définir l'humain, l'Évangélique continuera d'avancer son statut de créature à l'image de Dieu, malgré l'ambiguïté qui entoure la formule qui s'explicite via les questions de l'unicité et de la dignité de l'humain. En réglant l'aspect de l'unicité et de la dignité, la compréhension de l'image deviendra plus lumineuse.

⁷⁶² Paul SANDS, *op. cit.*, p. 39.

Conclusion

À ce stade de la réflexion, nous arrivons à la conclusion qu'il paraît non nécessaire, d'un point de vue biblique de fonder le concept d'unicité de l'humain sur la reconnaissance de traits particuliers tels des capacités rationnelles supposément exclusives à l'humain. De plus, quand même la conscience réflexive et le langage – des traits dits propres à l'humain – se retrouveraient chez des espèces animales, cela ne saurait remettre vraiment en question l'unicité de l'humain pour une anthropologie théologique évangélique qui discerne un fondement tout autre pour cette unicité.

Nous estimons que la paléontologie, la biologie et les sciences connexes qui accentuent une continuité entre l'humain et le reste de la création ne se seraient pas égarés. Ces sciences, toutefois, n'appréhenderaient qu'une partie de la vérité sur l'humain. Nous soulignons qu'il est difficile, malgré le fait de la solidarité de l'humain avec la création, de ne pas noter que l'Écriture lève le voile sur une singularité le caractérisant. Il y aurait « une [autre] part de vérité à l'interprétation de l'être en image de Dieu comme spiritualité : Genèse 1 a en vue d'abord la situation de [l'humain], mais la singularité de sa nature est impliquée et la seconde tablette l'évoque distinctement »⁷⁶³; la singularité d'un humain non réductible à sa matérialité comme être de pensée, de conscience et de spiritualité.

Cette observation ne serait pas en dissonance avec ce que d'autres auraient observé au niveau des sciences naturelles. Selon Axel Kahn, s'il est vrai qu'il existe « des

⁷⁶³ Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 82.

bases matérielles (chimiques, génétiques, cellulaires) à la pensée, qu'elle a une histoire évolutive, [...] [la pensée ou la conscience] ne saurait être réductible à cette matérialité qui en permet l'émergence »⁷⁶⁴. La pensée humaine transcenderait la matière.

À ce titre, les plus poussées, les plus savantes des recherches portant sur les conditions biologiques du fonctionnement de la pensée ne sauraient rendre compte de celle-ci dans sa diversité et sa richesse. Il convient de ne pas confondre l'étude des « corrélats » matériels de la conscience, c'est-à-dire des systèmes et processus mobilisés par les activités conscientes (par exemple, activité électrique et chimique des cellules, signaux en imagerie cérébrale) avec l'analyse de la pensée et de la conscience elle-même »⁷⁶⁵.

Si « l'animalité de l'homme est indéniable », dans le sens qu'il est difficile d'affirmer une aptitude particulière qui différencierait l'humain des animaux, nous constatons toutefois que nous sommes dotés « d'un ensemble d'aptitude dont la combinaison aboutit à un niveau de conscience et à des capacités mentales sans pareils »⁷⁶⁶; bien que cela ne saurait fonder l'unicité de l'humain, se poser la question de l'émergence d'un tel niveau de conscience et de capacités mentales sans pareil n'est pas inutile. Car, « [r]ien, a priori, ne peut expliquer, d'un point de vue évolutionniste, l'émergence de la conscience »⁷⁶⁷, selon Axel Kahn.

Fukuyama, discutant de la spécificité humaine, reprend un argument de Jean-Paul II qui corrigeait l'encyclique *Humani generis* de Pie XII. Ce dernier reconnaissait l'évolution darwinienne comme une hypothèse sérieuse mais encore à être prouvée. L'argument de Jean-Paul II, que des évangeliques pourraient intégrer, veut que l'Église

⁷⁶⁴ Axel KAHN, *L'homme, ce roseau pensant... Essai sur les racines de la nature humaine*, Paris, Nil éditions, 2007, p. 13.

⁷⁶⁵ *Ibid.*

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 16.

reçoive l'opinion alléguant que l'humain descendrait d'animaux non-humains et qu'il y eut au cours de ce processus une intervention de Dieu créant un bond ou saut ontologique – « ontological leap » qui fait de l'humain actuel ce qu'il est⁷⁶⁸.

The pope [Jean-Paul II] went on to say that while the church can accept the view that man is descended from nonhuman animals, there is an « ontological leap » that occurs somewhere directly created by God: consequently, « theories of evolution which, in accordance with the philosophies inspiring them, consider the mind as emerging from the forces of living nature, or as a mere epiphenomenon of this matter, are incompatible with the truth about man ». The pope continued. « Nor are they able to ground the dignity of the person ». The pope was saying, in other words, that at some point in the five million years between man's chimplike forebears and the emergence of modern human beings, a human soul was inserted into us in a way that remains mysterious. Modern natural science can uncover the time line of this process and explicate its material correlates, but it has not fully explained either what the soul is or how it came to be [...]⁷⁶⁹.

Jean-Paul II avance, d'une part, l'hypothèse de cet acte spécial de Dieu quant à l'insertion de l'âme et du saut ontologique et précise, d'autre part, comme conséquence de tout cela, l'émergence de la conscience « that helps define human specificity and hence human dignity, which nonetheless cannot currently be fully explicated by modern natural science »⁷⁷⁰.

Comme Évangélique, nous trouvons intéressantes certaines intuitions de Jean-Paul II, en l'occurrence le saut ontologique. Sa position sur l'émergence de la conscience qui échappe aux investigations scientifiques ne passe pas inaperçue pour l'Évangélique. Par contre, il paraît plus difficile de trouver un appui scripturaire pour sa conception

⁷⁶⁸ F. FUKUYAMA, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2002, p. 161.

⁷⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁷⁰ *Ibid.*

substantialiste de l'unicité de l'humain. Puisque l'argument scripturaire est l'autorité première pour l'Évangélique et que nous ne trouvons aucun fondement exégétique pour une telle compréhension substantialiste, nous estimons que l'Évangélique pourrait difficilement suivre Jean-Paul II dans sa vision du fondement de l'unicité de l'humain malgré ce qu'il pourrait en tirer d'intuitions. Une anthropologie théologique évangélique ne peut fonder, d'un point de vue exégétique biblique, l'unicité de l'humain sur aucune possession à un niveau supérieur, d'aptitudes, d'habilités et de capacités qu'on avait toujours crues exclusives à l'humain qualitativement.

Plusieurs auteurs ont posé la question de l'extension de *l'Imago Dei* aux animaux ou à d'autres entités non organiques intelligentes. Gregory Peterson exprime qu'il est établi scientifiquement que l'humain n'est pas unique quant à ses constituants biologiques et capacités : « many of the cognitive features that we thought made us unique we in fact share with a wide variety of other creatures »⁷⁷¹. Deane-Drummond pose la question du statut d'hominidés non humains en rapport avec l'idée de l'unicité humaine, pointant les découvertes sur l'*homo floresiensis*⁷⁷² possiblement un contemporain de *l'homo sapiens, sapiens*⁷⁷³. Ces découvertes remettraient-elles en question la signification de l'humain ou forcerait-elle une extension de l'image ? En effet, sur la base d'une compréhension substantialiste, la réponse cohérente serait, encore sous le sceau du provisoire, d'étendre *l'Imago Dei* à d'autres entités intelligentes – à des

⁷⁷¹ Gregory PETERSON, « The Evolution of Consciousness and the Theology of Nature », *Zygon*, volume 34, numéro 2, juin 1999, p. 284.

⁷⁷² Des descendants d'*homo erectus*, espèce de petits individus qui auraient vécu il y a quelque 12000-95000 ans (*Homidés : Évolution de l'homme*, <http://www.hominides.com/html/ancetres/ancetres-homo-floresiensis.php>, lu le 15 sept.-11).

⁷⁷³ Celia DEANE-DRUMMOND, *Genetics and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. xvii.

degrés moindres ou supérieurs à l'humain. Mais sur la base d'une compréhension biblique non essentialiste, relationnelle et fonctionnelle ou simplement fonctionnelle de *l'Imago Dei*, la réponse est non.

Nous avons vu qu'il n'y a pas de support biblique véritable pour une compréhension substantialiste de l'image ou de la nature humaine. La description substantialiste de la nature humaine – un constituant inaliénable, une nature essentielle s'exprimant en des traits particuliers supposément exclusifs à l'humain – est toujours invoquée quant aux comparaisons entre animal et humain. Écarter l'argument substantialiste comme définition de *l'Imago Dei* ou de la nature humaine vide la question de l'extension de *l'Imago Dei* à l'animal de toute substance sur la base d'éléments rationnels qui seraient communs entre l'animal et l'humain d'un point de vue qualitatif. Puisqu'elle n'est pas liée par une compréhension substantialiste de la nature humaine, la question de l'extension de *l'Imago Dei* sur la base de traits rationnels particuliers qu'on croirait exclusifs à l'humain et qu'on découvrirait chez des animaux devient un faux problème.

« Être créé en image de Dieu, c'est le privilège de l'humanité, qu'aucune des créatures mentionnées par la Genèse ne partage; le reste de l'Écriture ne semble même pas l'attribuer aux anges, pourtant “supérieurs en force et en puissance” (2 P 2.11) »⁷⁷⁴. L'humain, en image de Dieu lui seul, est désigné comme la créature d'élection. Plusieurs motifs convergent vers ce statut d'être de prédilection. Il vient au terme de l'œuvre de Dieu; le verbe « créer » dont l'auteur est si économe est employé à trois reprises dans son

⁷⁷⁴ Henri BLOCHER, *op. cit.*, p. 76.

cas. La seule délibération divine du texte le concerne. Il est le seul à recevoir le souffle directement de Dieu.

Si les sciences contemporaines établissent une continuité entre l'humain et les animaux, le statut de créature à l'image de Dieu, d'un point de vue biblique, semble l'apanage exclusif de l'humain. Les traditions juives et chrétiennes sont généralement d'accord sur ce point : le langage n'est jamais utilisé dans les Écritures pour les autres créatures.

While there has been little historical consensus with regard to the precise theological meaning of the phrase « image of God », and it is well known that a number of interpretations of the *imago Dei* have been offered over the centuries, in the midst of all this disagreement, there has been at least one point of unequivocal consensus for over 2000 years of Christian and Jewish understandings of the divine image: Of all God's creatures, humans alone bear the image of God⁷⁷⁵.

L'humain ne serait pas fondamentalement, au niveau de sa nature, d'un point de vue qualitatif, différent de l'animal, biologiquement; il le serait par rapport à son élection divine ; il est une créature qui est dans une position de relation spéciale avec Dieu et avec le reste de la création. Pour vivre cette relation, il aurait été habilité de capacités biologiques et intellectuelles supérieures, sans que ces dernières ne fondent son unicité. « [H]owever unique the relationship is that the imago articulates, it is not determined by differences in the biological nature of creatures. [...]The relationship is the reason for the physical capacities, not the other way around »⁷⁷⁶.

⁷⁷⁵ J. MORITZ, *op. cit.*, p. 318.

⁷⁷⁶ Daniel K. MILLER, « Responsible Relationship: Imago Dei and the Moral Distinction between Humans and Other Animals », *op. cit.*, p. 326.

Parce que la compréhension vocationnelle/fonctionnelle qui tient compte d'une dimension relationnelle de *l'Imago Dei* mettrait l'accent non sur des caractéristiques essentialistes de l'humain sans nier leur importance, elle ne se trouve d'aucune façon menacée par des découvertes ou résultats – prouvés ou non – en cognition animale qui révéleraient contre ce qui a toujours été admis des capacités – à un stade rudimentaire – de raison et de moralité chez des animaux. Elle ne trouverait pas non plus nécessaire de revoir sa vision de l'humain, si des machines arrivaient à se poser en «Je».

En effet, l'humain, image de Dieu, demeure un être en rapport spécial avec Dieu : « Adam stands in unique relationship with God »⁷⁷⁷; « un rapport non réductible à une caractéristique précise »⁷⁷⁸. L'unicité de cet humain reposerait sur un libre choix du Créateur qui ne s'appuie sur aucune vertu ni caractéristique intrinsèque à cette créature. Ce choix relèverait de la décision mystérieuse de Dieu qui a décidé d'élire et d'aimer sans condition cette créature.

J. M. Moritz avance une proposition propice et intéressante qui veut qu'à un certain moment de l'histoire récente – très récente selon l'échelle du temps géologique –, Dieu aurait élu une lignée qui serait *l'homo sapiens*, lui insufflant son souffle et faisant de lui le dépositaire de son image. Dans cette logique, on se désintéresse des traits essentiels particuliers pour fonder l'humain dans l'humain. D'un point de vue biologique,

there is no essential feature that all and only humans must have to be part of *Homo sapiens*. Humans are not essentially rational beings or social animals or ethical agents. An organism can be born without any of these

⁷⁷⁷ « Adam », dans Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III (dir.), *Dictionary of Biblical Imagery*, Illinois, Inter Varsity Press, 1998, p. 9.

⁷⁷⁸ Jean-François ROUSSEL, « La question de l'hominisation », *op. cit.*,

features and still be a human. From a biological perspective, being part of the lineage *Homo sapiens* is both necessary and sufficient for being a human⁷⁷⁹.

Cette compréhension non-essentialiste fonde la non-discrimination entre les humains. Qu'ils souffrent de déficience mentale, qu'ils soient moins gratifiés physiquement ou intellectuellement, qu'ils soient moraux ou immoraux, puisqu'ils font partie de la lignée généalogique *homo sapiens*, ils sont humains et sont dépositaires de *l'imagem Dei* au nom de l'élection divine et de leur vocation. Via cette vocation, l'humain est appelé à refléter ce Dieu dans sa relation devant et avec les autres créatures avec lesquelles il partage proximité et distance infinies.

Nous estimons que le point de vue vocationnel et fonctionnel que nous défendons dans cette thèse a le mérite⁷⁸⁰ de ne pas imposer au texte biblique une lecture émanant d'anthologies extra-bibliques. Mais à elle seule, elle ne saurait rendre compte d'une vision anthropologique complète de l'humain.

Si le point de vue vocationnel/fonctionnel ne discerne pas dans des caractéristiques rationnelles et personnelles de l'humain une définition de *l'imagem Dei*, s'il refuse que la formule de *l'imagem Dei* soit réductible à une dimension relationnelle, il convient toutefois de l'importance du rationnel, du personnel et du relationnel pour l'humain et sa vocation dans son extériorisation et rapport au monde tout en soulignant

⁷⁷⁹ Marc ERESHEFSKY, « Species », dans Edward N. ZALTA (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, accessible en ligne : <http://plato.stanford.edu/entries/species/>, dernier accès le 9 juin 2011, cité par J. M. MORITZ, *op. cit.*, p. 315-316.

⁷⁸⁰ Pour ce qui relève d'une anthropologie théologique évangélique soucieuse du principe *Sola Scriptura*.

que l'humain est plus que ces réalités qu'il partagerait à des degrés différents avec le reste de la création.

Le point de vue vocationnel voit dans l'humain un être qui s'implique dans le monde s'accomplissant en s'investissant pour le plus grand bien-être des autres, remplissant son mandat selon l'exemple du Christ, s'actualisant pleinement dans une vie de service. Cet humain est mis en face d'énormes défis d'une rationalité technoscientifique qui fait la promotion d'un posthumanisme appelé à tout redéfinir sur son passage.

3. Analyse évangélique de la rationalité technoscientifique

Aboutissement et cristallisation des rêves des biotechnologies et d'une rationalité technoscientifique, le couple transhumain-posthumain – avec les nombreuses interrogations qu'il suscite – traverse différents champs de réflexion. Ne serait-il pas le lieu tout à fait approprié pour une analyse évangélique d'une rationalité technoscientifique? Il permettrait de discerner comment le corps (élément important pour la rationalité technoscientifique et un des concepts clés d'une anthropologie théologique évangélique) devient la question fondamentale pour ces deux courants de pensée? La problématique du corps – et de ses différentes représentations – deviendrait l'interface de discussion entre la technoscience et l'anthropologie théologique évangélique à cause de la place prépondérante que prend le corps dans ces deux discours et la façon dont ses diverses compréhensions régissent ou influencent les définitions de l'humain.

Autour du corps, des interrogations pertinentes font surface et interpellent l'anthropologie théologique présentée dans cette thèse. Les efforts de réponse à ces questions nous permettront de rendre compte de façon inédite, située et pertinente des prémisses d'une anthropologie théologique évangélique et de sa prise en compte d'un discours technoscientifique.

Cette analyse s'intéresse via la question du corps et du statut de l'humain quant au traitement du transhumain et du posthumain à une question essentielle pour le corpus évangélique : l'humain *homo faber* et l'anthropotechnie versus le remodellement

de l'humain et la question du salut et de la transcendance, dans ses versions posthumanistes et chrétiennes. Cette question engloberait des interrogations pertinentes d'une rationalité technoscientifique à une anthropologie évangélique : la mutation du vivant, l'établissement du posthumain dans un dépassement des limites et un affranchissement de toute finitude, résultats d'un rapport difficile d'une rationalité technoscientifique avec le corps.

3.1. L'humain *homo faber* et l'anthropotechnie

La technoscience, la cybernétique et le posthumanisme, un de ses produits, suscitent plusieurs questions fondamentales en lien avec la nature de l'humain et de sa responsabilité comme *homo faber*. Sur ce terrain, les positions des Évangéliques diffèrent selon leur conception de *l'Imago Dei*. Deux grandes compréhensions divergent quant au mandat de l'humain *homo faber* : une dite limitative et l'autre extensive.

3.1.1. Le mandat limitatif

Les auteurs de la mouvance limitative souscrivent généralement à une vision qui défend la préservation de la nature humaine, de ses déterminations et conditionnements. Ils soutiennent que l'épanouissement de l'humain ne s'expérimenterait qu'à l'intérieur de ses limites naturelles. Dans le camp de l'approche limitative, nous retrouvons des auteurs évangéliques et des auteurs non évangéliques mais dont les thèses seraient recevables pour une majorité d'Évangéliques. Dans cette logique, nous rappellerons des réflexions

d'auteurs comme R. Albert Mohler Jr., un théologien évangélique très influent du Southern Baptist Theological Seminary à Louisville, Kentucky, et fidèle représentant de la frange évangélique conservatrice. Avec Mohler, nous prenons acte de la compréhension d'une majorité d'Évangéliques sur l'anthropotechnie et les biotechnologies. Francis Fukuyama, un non Évangélique, fils d'un pasteur d'une église congrégationaliste, et Léon R. Kass un philosophe moraliste non évangélique, font partie des humanistes naturalistes⁷⁸¹ les plus cités pour étayer une conception substantialiste d'une définition de l'humain que des Évangéliques revendiquent et qui nourrirait une compréhension limitative du mandat de l'humain *homo faber* pour l'analyse d'une rationalité technoscientifique; la position de Fukuyama est non religieuse, alors que celle de Kass l'est. Ces auteurs naturalistes affirment à l'instar de Hans Jonas que l'humanité comme elle est « is an objective good that demands our respect »⁷⁸².

D'autres voix se font entendre, militant pour une compréhension d'un mandat extensif de l'humain *homo faber* rejetant la position naturaliste qui redoute d'éventuelles modifications et transformations de la nature humaine. Ted Peters et Philip Hefner, deux théologiens luthériens, sont parmi les théologiens protestants les plus en vue qui plaident pour un mandat extensif de l'humain *homo faber*. Leurs écrits continuent d'interpeller le milieu évangélique conservateur majoritaire.

⁷⁸¹ Gerald MCKENNY, « Transcendence, Technological Enhancement, and Christian Theology », dans Ronald COLE-TURNER (dir.), *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, *op. cit.*, p. 179.

⁷⁸² *Ibid.*

Selon Mohler, à l'humain fut assignée par le Créateur une double responsabilité : la régence et l'intendance. Son *stewardship* s'étend à toute la création. L'humain créé à l'image de Dieu doit régir tout ce qui se meut et a vie sur terre d'après Genèse 1.28. Par ce mandat d'intendance et de gérance, il fait usage des ressources (minérales, végétales et animales) pour l'atteinte de ses objectifs et idéaux dans les limites assignées par le Créateur à qui il rend compte en tant que vice-régent⁷⁸³.

Mohler, comme plusieurs autres théologiens évangéliques, présupposent que les balises assignées à l'humain ne lui permettraient pas de se lancer dans la modification de la vie ni la création de nouvelles formes de vie. Son mandat d'intendance se limiterait exclusivement à la gérance de la création. Vouloir transformer la nature de l'humain constituerait une faute grave contre l'humain et le créateur qui fonde la valeur de la vie humaine dans son statut d'être à l'image de Dieu. « [T]he biblical view of human value is rooted in the revealed knowledge that we are made in God's image, and thus are image-bearers by our very nature »⁷⁸⁴.

Les actions de l'humain sur l'humain ne devraient pas déroger au plan souverain du Créateur. La nature humaine ne peut se prêter à des manipulations qui viseraient sa modification. « [H]uman beings are not mere biological artifacts, nor accidental forms of life »⁷⁸⁵. L'humain a été pensé et voulu par son créateur. Sa venue à l'existence, non à

⁷⁸³ R. Albert MOHLER, « The Brave New World of Cloning », dans R. COLE-TURNER (dir.), *Human Cloning: Religious Responses*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997, p. 92.

⁷⁸⁴ R. Albert MOHLER, « The Brave New World of Cloning: A Christian Worldview Perspective », *Blog AlbertMohler.com*, <http://www.albertmohler.com/2009/07/14/the-brave-new-world-of-cloning-a-christian-worldview-perspective/>, 14 juillet 2009.

⁷⁸⁵ *Ibid.*

partir d'un simple ordre comme pour les autres créatures, mais de l'implication directe du Créateur qui le forma et le créa à son image témoigne de sa nature non banale et de son statut particulier. « The special, purposeful, and direct creation of every human being in the image of God is central to the Christian worldview »⁷⁸⁶. Pour Mohler, il est inconcevable qu'on veuille modifier cette nature de l'humain, résultat d'une attention si spéciale et de l'implication personnelle du Créateur. Tenir à cette vision de l'humain, créature à l'image de Dieu, préviendrait contre des manipulations biotechnologiques regrettables et limiterait de facto le mandat de l'humain *homo faber* dont la nature sacrée à préserver serait menacée par le transhumanisme, un courant du posthumanisme.

Cette nature humaine sacrée à préserver, est-ce une illusion? Existe-t-il vraiment une nature humaine universelle? Le débat nature/culture ou selon les anthropologues anglo-saxons *nature/nurture* interpelle. Au-delà des différences culturelles, pourrait-on déceler vraiment une nature humaine? Francis Fukuyama – un auteur auquel plusieurs théologiens évangéliques de la mouvance humaniste naturaliste se réfèrent – sans verser dans une argumentation religieuse, défend la nécessité d'une reconnaissance d'une nature sacrée de l'humain. D'entrée de jeu, il affirme sa foi en l'existence d'une nature humaine. « There is [...] such a thing as human nature »⁷⁸⁷. Cette nature s'enracine dans le patrimoine biologique de l'humain. L'unicité de l'humain ou l'essence de cette nature lui permet de s'exprimer, de se comporter d'une façon qui lui est propre, unique et qui serait à la base de sa survivance comme espèce.

⁷⁸⁶ *Ibid.*

⁷⁸⁷ Francis FUKUYAMA, *The Great Disruption*, New York, The Free Press, 1999, p. 155.

Son comportement s'adapte aux exigences de son environnement sans que sa nature n'en soit affectée; l'adaptation de l'humain est une réponse ou expression de sa nature biologique à son environnement. Selon Fukuyama, il y a une donnée biologique de l'humain qui persiste et qui traverserait le temps et l'espace. Elle expliquerait les comportements universels de l'humain. Fukuyama observe que les nouvelles percées en biologie ne font que confirmer le rôle de plus en plus prépondérant du biologique. Les avancées en neurophysiologie permettent de mieux comprendre les fondements physiologiques et physiques des phénomènes psychologiques « including an emerging view that the brain is not a general-purpose calculating machine, but a highly modular organ with specially adapted capabilities »⁷⁸⁸.

Relatant le débat nature/culture, il souligne, en admettant les effets de la culture, que le biologique reste le substrat qui permettrait des adaptations culturelles et qui fait persister des comportements universels comme l'attachement des mamans humaines à leurs petits, par exemple.

[T]here has been a tremendous amount of new work done in animal ethology, behavioral genetics, primatology and evolutionary psychology and anthropology, suggesting that certain behavioral patterns are much more general than previously believed [...].

In contrast to the thoroughly relativistic assumptions of cultural anthropology, much of the new biology suggests that human cultural variability is not as great as it might seem on the surface. Just as human languages may be infinitely varied but reflect common deep linguistic structures stemming from the linguistic areas of the neocortex, so too may human cultures reflect common social requirements determined not by culture but by biology⁷⁸⁹.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 157.

⁷⁸⁹ Francis FUKUYAMA, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2002, p. 157-158. Fukuyama ne sous-estime pas l'influence de la culture. Demeurant liée au cerveau qui en favorise l'expression quant à son contenu dans un équilibre biologie-

Fukuyama, contre ce que l'on pourrait déduire, ne fonde pas la dignité humaine sur le sentiment religieux d'une humanité créée par Dieu ou à l'image de Dieu; la dignité de l'humain s'enracinerait dans une qualité morale de la nature humaine dérivant du capital génétique commun entre les humains. Forcer la mutation de la nature de l'humain serait une atteinte à sa dignité – quant à son unicité et à sa place de prédilection dans l'univers. Fukuyama fait reposer sa notion de la dignité sur l'essence biologique de l'humain dans une logique de loi naturelle. Selon Fukuyama, nous devons admettre « the idea that there is something unique about the human race that entitles every member of the species to a higher moral status than the rest of the natural world »⁷⁹⁰.

Fukuyama précise que nous devons vivre en accord avec notre nature, plaidant pour la protection d'un facteur X – ce facteur biologique – qui détermine l'humain⁷⁹¹. Les paramètres biologiques engendreraient les traits humains irréductibles, immuables et universels. Ils ne sauraient être ni niés, ni défiés et seraient à la base de nos relations socio-économiques en lien avec la culture.

What is it that we want to protect from any future advances in biotechnology? The answer is we want to protect the full range of our complex, evolved natures against attempts at self-modification. We do not want to disrupt either the unity or the continuity of human nature, and thereby the human rights that are based on it⁷⁹².

Fukuyama estime que sans balises, les biotechnologies finiront par altérer la nature humaine et relativiseront tout fondement pour plaider la dignité de l'humain et

culture, la culture demeure un élément majeur et un avantage pour l'évolution de l'espèce qui n'est jamais prisonnière d'un déterminisme biologique.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 160.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 149

⁷⁹² *Ibid.*, p. 172.

notre vivre ensemble. Il maintient que les biotechnologies et les expériences technoscientifiques mises de l'avant par le posthumanisme n'auront pas que des impacts éthico-légaux mais soulèvent de profondes et fondamentales questions d'ordre ontologique.

[T]he most significant threat posed by contemporary biotechnology is the possibility that it will alter human nature and thereby move us into a « posthuman » stage of history. This is important [...] because human nature exists, is a meaningful concept, and has provided a stable continuity to our experience as a species. It is, conjointly with religion, what defines our most basic values. Human nature shapes and constrains the possible kinds of political regimes, so a technology powerful enough to reshape what we are will have possibly malign consequences for liberal democracy and the nature of politics itself⁷⁹³.

Cette nature humaine serait un don devant être préservé, plaide Léon Kass qui perçoit que le problème avec la technoscience et les biotechnologies dans leurs efforts d'amélioration et de transformation de la nature humaine et du vivant serait double : « both cognitive and moral : the failure to properly appreciate and respect the "giftedness" of the world »⁷⁹⁴.

Pour Kass, accepter le don de la vie c'est reconnaître que les talents et capacités sont tout simplement gratifiés aux humains. C'est aussi reconnaître que tout ne saurait être manipulable à souhaits. L'appréciation de la vie comme un don devrait conduire à une certaine humilité et retenue. Son argument relève d'une sensibilité religieuse, il en est conscient. « But its resonance reaches beyond religion »⁷⁹⁵, précise-t-il.

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 7.

⁷⁹⁴ Leon R. Kass, « Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection », *The New Atlantis*, numéro 1, 2003, p. 9-28.

⁷⁹⁵ *Ibid.*

Kass souligne que cette nature-don inclut beaucoup d'indésirables à l'appréciation de l'humain : déclin, souffrance, maladies, mort, etc. « The mere "giftedness" of things cannot tell us which gifts are to be accepted as is, which are to be improved through use or training, which are to be housebroken through self-command or medication, and which opposed like the plague »⁷⁹⁶.

Quand Kass parle de la nature qui est donnée, il va au-delà du sens de la nature qui serait un cadeau – idée vigoureusement critiquée par N Bostrom⁷⁹⁷ – mais ce qui se présente, ce qui s'offre à nous selon ses propres lois et caractéristiques.

Most of the given bestowals of nature have their given species-specified natures: they are each and all of a given sort. Cockroaches and humans are equally bestowed but differently natured. To turn a man into a cockroach – as we don't need Kafka to show us – would be dehumanizing. To try to turn a man into more than a man might be so as well. We need more than generalized appreciation for nature's gifts. We need a particular regard and respect for the special gift that is our own given nature (and, by the way, also that of each of our fellow creatures)⁷⁹⁸.

Cette nature doit être étudiée et appréciée selon qu'elle se donne au monde afin de déterminer ce qui en elle devrait ou ne devrait pas être touché, amélioré ou modifié, dans une attitude qui éloignerait l'observateur et l'agent d'un désir prométhéen de transformation à tout prix. « We must move from the hubristic attitude of the powerful designer to consider how the proposed improvements might impinge upon the nature of

⁷⁹⁶ *Ibid.*

⁷⁹⁷ NICK BOSTROM, « In Defense of Posthuman Dignity », *Bioethics*, volume 19, numéro 3, Oxford (UK), Blackwell Publishing, 2005, p. 205. Pour Bostrom, les dons de la nature sont trop souvent empoisonnés et ne devraient pas toujours être acceptés comme des cadeaux. Bostrom, dans sa critique, ne fait pas justice à la position de Kass qui est plus nuancée.

⁷⁹⁸ L. R. KASS, « Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection », *op. cit.*, p. 7.

the one being improved »⁷⁹⁹. Kass avertit aussi du grand danger de déshumanisation qui accompagnerait l'ignorance d'une nature donnée et qui maintenant serait soumise à « l'essai de tous les possibles ».

The final technical conquest of his own nature would almost certainly leave mankind utterly enfeebled. This form of mastery would be identical with utter dehumanization. Read Huxley's *Brave New World*, read C. S. Lewis's *Abolition of Man*, read Nietzsche's account of the last man, and then read the newspapers. Homogenization, mediocrity, pacification, drug induced contentment, debasement of taste, souls without loves and longings – these are the inevitable results of making the essence of human nature the last project of technical mastery. In his moment of triumph, Promethean man will become a contented cow⁸⁰⁰.

Le dénominateur commun entre les auteurs qui prônent l'approche limitative du mandat de *l'homo faber* et une fin de non recevoir à l'anthropotechnie est leur bioconservatisme. En somme, si d'autres arguments sont mis de l'avant par les bioconservateurs ou les humanistes naturalistes pour contrer une rationalité technoscientifique qui s'exprime dans le trans/posthumanisme, le premier et le plus important émane de la profonde inquiétude d'une « emprise croissante de la technologie sur le donné naturel de l'être humain. L'essence de la nature humaine serait menacée par l'objectivation de l'humain et la transhumanisation »⁸⁰¹. Cela suffirait pour limiter les propensions anthropotechniques.

L'éthicienne chrétienne Karen Lebacqz, en analysant une réponse chrétienne au transhumanisme, affirme que la théologie chrétienne, dans ses différentes versions, est à

⁷⁹⁹ *Ibid.*

⁸⁰⁰ L. R. KASS, *Life, Liberty, and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, San Francisco, Encounter Books, 2002, p. 48.

⁸⁰¹ Jean-François ROUSSEL, « Cyborg et Robo Sapiens : deux approches de la corporalité technologisée », *op. cit.*, p. 211.

la base, « a "Creation-Fall-Redemption" theology »⁸⁰²; elle fait remarquer que la Bible (lue selon cette trame historique) limiterait et favoriserait en même temps les actions de l'humain *homo faber*. Elle rappelle que les deux récits de la création (Genèse 1 et 2.5-9) révèlent clairement que l'humain ne saurait se confondre à Dieu : il est créature et non créateur. L'humain reçoit de Dieu son souffle de vie et porte l'image de Dieu. « We may be made in the image of God (Genèse I:26-27), but this does not mean that we are God. [...] Image and original are not the same »⁸⁰³. Elle souligne que pour plusieurs croyants, les Écritures invitent l'humain, pour ce qui concerne son rapport à Dieu, à refléter sa lumière; mais refléter la lumière et la créativité de Dieu ne saurait faire de l'humain la source de cette lumière et de cette créativité. « Power and control remain with God, and any effort to claim the power of creation over ourselves is seen as "playing God" and brings with it condemnation. [...] Creation alone seems to set some limits on what we may do »⁸⁰⁴.

Non seulement le fait que l'humain est un être créé appelle aux limites, mais qu'il soit une créature déchue le renforce davantage. « Having been evicted from the Garden of Eden, humans no longer even know clearly what God's intentions are; thus, we are always in danger of substituting our own judgment for that of God. This danger should give us pause before we attempt to "re-create" ourselves »⁸⁰⁵.

⁸⁰² Karen LEBACQZ, « Dignity and Enhancement in the Holy City », dans Ronald COLE-TURNER (dir.), *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, op. cit., p. 55.

⁸⁰³ *Ibid.* p. 56.

⁸⁰⁴ *Ibid.*

⁸⁰⁵ *Ibid.*

Après son alliance avec Noé et sa descendance, le Seigneur stipula que l'humain est redevable pour le sang ou la vie de l'humain : « Sachez-le aussi, je redemanderai le sang de vos âmes, [...] je redemanderai l'âme de l'homme à l'homme, à l'homme qui est son frère. [...] car Dieu a fait l'homme à son image » (Genèse 9. 5-6). Ce passage est utilisé par Kass comme fondement pour affirmer « that our very "blood" and hence, our embodiment, must be taken to set some limits on human aspirations »⁸⁰⁶.

Finalement, elle fait intervenir l'histoire de la Tour de Babel (Genèse 11.1-9) où Dieu confondit le langage des hommes anéantissant leur projet de construire une tour qui toucherait au ciel. Genèse 11 est un autre texte qui est invoqué, selon que le rapporte Lebacqz, pour ralentir l'ambition des humains. « We must live within our limits »⁸⁰⁷.

Ces récits que Lebacqz appelle « biblical tales » font partie des textes les plus cités pour fonder bibliquement un frein ou une profonde hésitation à l'anthropotechnie.

They provide a sufficient framework for explaining why many who are informed by biblical stories and themes hesitate to embrace any human act that appears to defy natural limits. All these stories suggest that we must be ever mindful of hubris, of overreaching and trying to go beyond our humanness. Thus there are reasons to offer cautions about « enhancements », as do Kass and the President's Council Bioethics. In a Christian vision, it is not our place to « play God » or to replace God's plan for us⁸⁰⁸.

⁸⁰⁶ L. R. KASS, « Defending Human Dignity », dans *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council*, President's Council on Bioethics, Washington, DC, US Government Printing Office, 2008, p. 323, cité par Karen LEBACQZ, *op. cit.*, p. 56.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁸⁰⁸ *Ibid.* Nous n'avons mentionné qu'une partie de la présentation de Lebacqz où elle rend compte des arguments bibliques les plus souvent utilisés pour freiner l'anthropotechnie. Nous laisserions l'impression qu'elle y serait opposée. Précisons que dans la deuxième partie de son article, elle expose des arguments pour une position favorable à l'anthropotechnie invoquant des évidences bibliques qui pointeraient dans cette direction : par exemple, la résurrection de Lazare d'entre les morts par Jésus (Jean 11.1-44) (*Ibid.*) ; la vision du dernier livre de la Bible qui parle d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre (Apo. 21.4-5) (*Ibid.*) ; les prédications de Jésus sur la vie en abondance qu'il offre à ceux qui croient en lui (Jean 10.10) (*Ibid.*, p. 58) semblent converger vers l'anthropotechnie : « If God's desire for our fullness of life and God's promise of this fullness constitute the telos toward which we are moving, then it is not clear that enhancements

Cette vision bio-conservatrice ou humaniste naturaliste – d'une majorité d'Évangéliques et d'autres auteurs – qui veut préserver l'essence de la nature humaine et limiter le mandat de l'humain *homo faber* est fortement remise en question par des théologiens protestants non évangéliques tels Ted Peters et Philip Hefner. Peters questionne cette conception qui peine à reconnaître pleinement les bienfaits des nouvelles technologies de transformation et de mutation de l'humain, s'interrogeant : « Does God really say 'No'? »⁸⁰⁹.

3.1.2. Le mandat extensif

Ted Peters soutient que l'humanité marche vers une finalité qui inclut les biotechnologies de transformation. Il lui incombe la responsabilité de transformer son espace et d'en faire un meilleur milieu de vie par les moyens technologiques dans un rejet du primat de la sauvegarde de l'état de nature qui n'est nullement indicateur de ce qui doit forcément être. « The situation as it is does not necessarily describe how it ought to be »⁸¹⁰. Il n'y aurait pas de primat du naturel. « The natural way may be neither the only way nor even the best – we simply cannot equate the primitive with the right. We are to be cocreators with God »⁸¹¹.

should be resisted. Anything that "improves" our life and makes it "fuller" may be countenanced » (Ibid). Elle conclut que « there is reason to embrace enhancement that takes away pain, death, and limits on human life » (Ibid). Ces arguments sont magnifiés par des théologiens transhumanistes comme Philip Hefner dont les thèses seront présentées et analysées dans les rubriques qui suivent.

⁸⁰⁹ Ted PETERS, « Cloning Shock: A Theological Reaction », dans Ronald Cole-Turner (dir.), *Human Cloning: Religious Responses*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997, 16.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 20-21.

⁸¹¹ Glen SCORGIE et Claire F. Evans JONES, « Human Life is not Sheep: an Ethical Perspective on Cloning », *Journal of the Evangelical Theological Society*, numéro 80, décembre 1997, p. 671.

Le mandat de l'humain *homo faber* et l'étendue du pouvoir de *l'homo technologicus* émanent, selon Peters, d'une compréhension anthropologique qui le conçoit comme co-créateur, l'habilitant à agir en tant qu'instrument de création sur le monde qui l'entoure mais aussi sur lui-même. « There is no theological reason to leave human nature unchanged »⁸¹². Les expériences biotechnologiques de transformation et de mutation de l'humain s'inscriraient dans son mandat *d'homo faber* créé à l'image de Dieu⁸¹³.

Plusieurs théologiens évangéliques partagent la conclusion de Peters. Glen G. Scorgie⁸¹⁴ rappelle les limites de l'humain *homo faber* qu'il voit comme co-créateur en soulignant l'aspect de la collaboration avec Dieu ou la prise en considération de son plan.

From a Christian perspective, science and technology obtain their legitimacy from this paradigmatic Biblical authorization. From the beginning of time, and by design, we have been participants in the work of God. Humans are actually partners in creation. We are « created co-creators » and the only real question is whether we will work with God or against him⁸¹⁵.

Pour Scorgie, « Playing God » se décline moins dans l'envergure des actions posées, mais plus dans l'esprit et la façon de faire. « Sometimes the line between playing

⁸¹² Ted PETERS, *Playing God? Genetic Discrimination and Human Freedom*, New York, Routledge, 1997.

⁸¹³ Ted PETERS, *Science, Theology, and Ethics*, Ashgate Science and Religion Series, Burlington, Ashgate, 2003, p. 222-223.

⁸¹⁴ Il est professeur de théologie au Bethel Seminary de San Diego; il fut président de l'Association théologique évangélique canadienne, occupa le poste de vice-président académique au North American Baptist College à Edmonton en Alberta.

⁸¹⁵ Glen SCORGIE et Claire F. Evans JONES, « Human Life is not Sheep: an Ethical Perspective on Cloning », *op. cit.*, p. 670.

God and serving humanity can be in the heart and in the motive »⁸¹⁶. Le mandat de l'humain *homo faber* s'exercerait à l'intérieur de la vision de miséricorde de Dieu et de la dignité de l'humain dans le discernement du dessein profond de Dieu pour l'humain en vue d'une gestion responsable de la nature, « to bring order to chaos, to counter sin's effects, to domesticate wild animals, and to carve a garden out of the wilderness »⁸¹⁷.

La position de Peters plonge ses racines dans les développements et articulations théologiques anthropologiques du luthérien Philip Hefner⁸¹⁸ quant au mandat extensif de *l'homo faber*. Dans la compréhension de P. Hefner, l'humain est un être bio-culturel; la nature bioculturelle de l'humain devient une présupposition nécessaire pour une proposition transhumaniste. *L'homo sapiens* aurait émergé en tant que créature de biologie et de culture; « its survival depends on the symbiosis of biology and culture »⁸¹⁹. Sa définition ne se réduit ni à sa constitution biologique, ni à sa culture. La culture, selon Hefner, est ce que l'on acquiert, ce que l'on apprend, ce qui relève de l'imagination, ce qui n'est pas encore et vers lequel on peut intentionnellement s'orienter en vue de son actualisation : « humans do not simply reflect on what is actual and ask, "Why?"; they also reflect on what might be and ask, "Why not?" »⁸²⁰. Ayant toujours œuvré pour l'actualisation de « ce qui n'est pas encore », l'humain au travers de ses activités laisse

⁸¹⁶ Sandi DOLBIE, « Cloning of Dolly Poses Challenge for Local Religious, Ethics Leaders », *San Diego Union-Tribune*, 27 février 1997, cité par Glen SCORGIE et Claire F. Evans JONES, « Human Life is not Sheep: an Ethical Perspective on Cloning », *op. cit.*, p. 671.

⁸¹⁷ *Ibid.*

⁸¹⁸ Hefner est l'un des théologiens protestants les plus cités quant aux rapports d'une anthropologie théologique aux discours transhumanistes.

⁸¹⁹ Philip HEFNER, « The Animal that Aspires to be an Angel: The Challenge of Transhumanism », *Dialog: A Journal of Theology*, volume 48, numéro 2, juin 2009, p. 162.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 163.

percevoir que la technologie participerait de sa nature, y trouvant sa source⁸²¹. Il a évolué comme produit de sa bioculture. Sa nature bioculturelle le porte vers l'expérimentation; la transformation de l'humain ou la mutation de sa nature ne saurait être une transgression éthique dans cette logique.

Par le prisme bioculturel, Hefner verrait les agents transhumanistes comme partenaires avec Dieu pour l'amélioration de l'humain. Le transhumanisme s'inscrirait conséquemment dans le grand mandat de l'humain *homo faber*, une créature co-créatrice : « the concept of human beings as God's created co-creators helps us to interpret human nature theologically »⁸²² et technologiquement.

Le concept de l'humain co-créateur, pièce maîtresse de l'anthropologie théologique d'Hefner⁸²³, est fécondé par le cyborg harawayen et l'idée de transgression des frontières de Paul Tillich. Hefner met en dialogue sa créature co-créatrice avec le cyborg d'Haraway. D'entrée de jeu, il fait de sa notion – l'humain co-créateur – une métaphore, un symbole qui force des remises en question, des déplacements et de nouveaux agencements de pensées pour une réinterprétation de l'expérience humaine. Le cyborg et la créature co-créatrice se révéleraient des images sœurs forçant un renouveau des fondements. « Both cyborg and created-co-creator engage in this moving, dragging, and fusing meanings from disparate fields. They are, for this reason, ideas that trouble

⁸²¹ *Ibid.*

⁸²² *Ibid.*, p. 164.

⁸²³ Brent WATERS, *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, Ashgate, Burlington, Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2006, p. 89.

the waters of our accepted understandings »⁸²⁴. L'une de ces compréhensions à être bouleversée serait la nature humaine jugée inviolable.

Le lieu commun entre le cyborg et la créature co-créatrice serait le concept de la transgression des frontières. « No single meaning is more central to the ideas of cyborg and created-co-creator than that of crossing, even breaking down, boundaries, figuratively and literally. The origin of the idea of cyborg is a crossing of boundaries »⁸²⁵. Le cyborg – étant une fusion de la machine et de l'humain – transgresse les frontières entre vivant et non-vivant; le concept de la créature co-créatrice fait lier, sur le même plan, deux idées (le créé et le créateur) généralement jugées incomparables.

Hefner s'inspire de Paul Tillich, un théologien des frontières.

Paul [Tillich] [...] saw himself as a « boundary » person, by which he meant that his life and thought were shaped by crossing boundaries and fusing identities that did not ordinarily belong together. For example, whereas in conventional theology, God's creation and technology were considered to be antithetical domains, Tillich spoke of the technological city as God's creation (Tillich [1928] 1988, chapter 16). To be on the boundary, he said, is to stand with a foot in each domain⁸²⁶.

Selon Hefner, l'humain co-créateur ne saurait être prisonnier d'un monde (physique ou de pensée); il est toujours potentiellement transgresseur de frontières : (riche-pauvre, dominateurs-dominés, nord-sud, etc.) selon la logique du cyborg. « Cyborg tells us that boundary-crossing changes human identity; it changes what counts as

⁸²⁴ Philip HEFNER, « The Created Co-Creator Meets Cyborg », *The Global Spiral*, Metanexus Institute, texte publié le 29 mars 2004 sur le site <http://www.metanexus.net/magazine/tabid/68/id/8780/Default.aspx>.

⁸²⁵ *Ibid.*

⁸²⁶ *Ibid.*

experience for both men and women »⁸²⁷. Cette transgression des frontières n'épargne pas les lois biologiques.

Hefner répond aux critiques de Fukuyama et autres qui s'opposent à la transgression des frontières biologiques dans un désir de garder intacte la nature humaine en soulignant le fait que cette nature est toujours en évolution transcendant toujours des frontières.

Indeed, in his book, *Our Posthuman Future*, Fukuyama argues that if this essential human nature is changed, our entire social fabric will collapse. This group argues that humans are and can be no more than gardener-stewards of nature, not co-creators, and thereby it falsifies the real world of our experience. The created-co-creator figure is abhorrent to these thinkers, not because it urges them to cross over the boundary from steward to co-creator, but rather because it depicts them as having already crossed that boundary, with little prospect of crossing back⁸²⁸.

La compréhension anthropologique de Hefner s'explique à l'intérieur d'une toile théologique densément tissée « that includes the doctrines of creation, creation in the image of God (which introduces the meaning of Jesus Christ), sin and grace, and final fulfillment or consummation »⁸²⁹.

Hefner rappelle que la tradition théologique chrétienne propose deux perspectives quant à la création : une création *ex nihilo* et une création continue. « This is a way of affirming that God is the source of all things and that God continues to undergird creation

⁸²⁷ *Ibid.*

⁸²⁸ *Ibid.*

⁸²⁹ Philip HEFNER, « The Animal that Aspires to be an Angel: The Challenge of Transhumanism », *op. cit.*, p. 163.

as its source. Creation out of nothing is particularly important »⁸³⁰. Hefner conclut que les données, relativement à l'humain co-créateur (l'humain bioculturel), ne sauraient être niées et qu'il est acceptable et raisonnable de déduire une orientation vers l'œuvre du créateur⁸³¹. Ce Dieu créateur et souverain, via sa parole toute puissante et à partir de rien, appelle à l'existence tout ce qui existe. Il continue de soutenir toutes choses selon son plan mystérieux.

L'affirmation de la création *ex nihilo* est loin d'être banale, insinuant que, par cet acte libre et souverain de création, « the nature of nature is conditioned by the nature of God »⁸³². Puisque Dieu est créateur de par sa nature, l'humain est aussi créé créateur, il serait un co-créateur appelé à discerner le dessein de son créateur. « Human beings are God's created co-creators whose purpose is to be the agency, acting in freedom, to birth the future that is most wholesome for the nature that has birthed us [...]. Exercising this agency is said to be God's will for humans »⁸³³.

Pour mieux discerner l'appel de l'humain co-créateur, Hefner se tourne vers *l'Imago Dei*, motif à partir duquel il déduit une dimension vocationnelle de l'humain. « I interpret this theological idea [the *imago Dei*] as a proposal for the purpose of human beings: we were created to be expressions, embedded in the creation, of the purposes of God »⁸³⁴. Créer, refléter Dieu relèverait du mandat de l'humain; être un co-créateur serait

⁸³⁰ *Ibid.*

⁸³¹ *Ibid.*

⁸³² *Ibid.*, p. 164.

⁸³³ Philip HEFNER, *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 26.

⁸³⁴ Philip HEFNER, « The Animal that Aspires to be an Angel: The Challenge of Transhumanism », *op. cit.* p. 164.

la prémisse qui sous-tendrait l'implication des biotechnologies et expériences de transformation et de mutation transhumaniste⁸³⁵ au nom du privilège de l'image qui ferait de l'humain un instrument de Dieu pour l'accomplissement de son plan⁸³⁶.

L'humain devrait chercher à répondre au plan de Dieu, le refléter selon sa vocation. Il doit discerner les desseins de Dieu. « Whatever humans are here for, it has to do with expressing the purposes of God »⁸³⁷. Pour le croyant chrétien, ce dessein de Dieu se déploie et s'explicite en Jésus-Christ, l'image. Paul l'exprime dans son épître aux Colossiens (3.15-20) :

[Jésus-Christ] est l'image du Dieu invisible [...]. Car en lui ont été créées toutes choses [...]. Il est avant toutes choses [...]. Car Dieu a voulu que toute la plénitude [de la divinité] habite en lui [...], il a voulu par lui réconcilier tout avec lui-même, tant ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux, en faisant la paix par lui, par le sang de sa croix.

Le dessein de Dieu incarné en Jésus-Christ embrasse toute la création, notre ici-et-maintenant et notre eschatologie. « The purposes embodied in Jesus Christ are cosmic and final in scope; they have to do with the consummation of creation as well as its present condition »⁸³⁸. En Jésus-Christ, nous discernons la création et l'humain. Hefner est affirmatif : « in Jesus we encounter the way things really are, the essential nature of the creation »⁸³⁹.

Here we find ample opportunity for sophisticated philosophical reflection, moral deliberation, personal spirituality, and group policy-making, even if the religious traditions in and of themselves can offer no detailed plan of

⁸³⁵ *Ibid.*

⁸³⁶ Philip HEFNER, *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion*, *op. cit.*, p. 32.

⁸³⁷ Philip HEFNER, « The Animal that Aspires to be an Angel: The Challenge of Transhumanism », *op. cit.*, 164.

⁸³⁸ *Ibid.*

⁸³⁹ *Ibid.*

action. We need not be trapped in the paralysis of analysis, or by the ambiguities of interpretation theory. We can turn our attention to the questions of the welfare of the human community and of the planet that is our home⁸⁴⁰.

Hefner déplore une compréhension substantialiste de l'image à partir de laquelle des théologiens catholiques et évangéliques ont développé une anthropologie normative fondée sur une conception de la loi naturelle qui soutient qu'il y a des structures naturelles normatives qui ne sauraient être violées. Cela implique que plusieurs expériences biotechnologiques sont rejetées parce qu'elles mettraient en péril des structures naturelles et des caractéristiques inviolables chez l'humain. Hefner estime que la compréhension substantialiste impose une staticité à la nature. « [A] static quality to nature [...] does not in fact conform to what we know about nature's dynamic character »⁸⁴¹. Ce qui importe, ce n'est plus l'essence de l'humain ou l'essence de l'objet à connaître selon le savoir théorique traditionnel, mais plutôt la plasticité de l'objet à connaître selon une logique technoscientifique qui a un autre rapport à la nature humaine.

Hefner maintient que la question de l'invocabilité d'une nature humaine reste cruciale. Cette nature humaine se décline non sur le terrain biologique mais plutôt selon des dimensions relationnelle et vocationnelle : « this is the question of the essence of human personhood – “What is inviolable and/or normative in human nature?” »⁸⁴².

Essential human nature is violated when we obliterate or no longer acknowledge the sense that we are accountable to something larger than ourselves and larger than our own times. In Christian terms, our nature is violated when we forget that we are created in the image of God, and when we do not honor our accountability to the fact that we are beholden

⁸⁴⁰ *Ibid.*

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 165.

⁸⁴² *Ibid.*

*to larger purposes, the purposes of God that are inherent in that image. Our humanity is compromised when we forget that our personhood is defined in the engagement with this something larger*⁸⁴³.

L'humain est aussi violé dans sa dignité quand on ne lui reconnaît pas le mandat de refléter le dessein de Dieu comme co-créateur. Hefner est conscient des critiques contre son point de vue. Il précise premièrement que l'intentionnalité de la créature co-créatrice est enracinée dans le dessein divin de la création⁸⁴⁴. Agissant comme co-créateur, l'humain ne fait que répondre au dessein de Dieu pour lui. Cela ne saurait être une carte blanche pour une technophilie sans balises. Outre la doctrine de la création, Hefner rappelle deux autres doctrines chrétiennes dont il faut tenir compte pour une bonne compréhension de son humain co-créateur : le péché et la grâce.

Le péché – ce mystère opaque – a des effets bien réels sur l'humain et la création : « humans are alienated from the original creation and are implicated in finitude, evil, and sin »⁸⁴⁵. Les Écritures font grand état de l'aliénation de l'humain et de la création à cause du péché. Il est difficile de ne pas se rendre compte du mal en soi et autour de soi : « sin permeates every aspect of human existence; humans cannot escape their sin, they are possessed by it »⁸⁴⁶. Ainsi, nous ne pouvons créditer les jugements et intentions de l'humain sans les évaluer, sous-peser et baliser.

⁸⁴³ *Ibid.* (L'italique est de l'auteur lui-même).

⁸⁴⁴ La création n'est jamais en elle-même mauvaise. Elle procède d'un acte libre et souverain de Dieu qui a qualifié son œuvre de très bonne. C'est la nature de Dieu qui détermine la nature. Dieu étant bon, la nature ne peut être que bonne.

⁸⁴⁵ Philip HEFNER, « The Animal that Aspires to be an Angel: The Challenge of Transhumanism », *op. cit.*, p. 165.

⁸⁴⁶ *Ibid.*

Si l'humain et la création sont viciés par le péché, Dieu ne l'a pas abandonné à lui-même, ses desseins ne sauraient être anihilés. Il lui vient en aide, selon ce que Hefner appelle le mythe chrétien : « In the Christian version of the myth, human nature is joined with God's gracious energy for the fulfillment of God's intentions, and it requires lives of self-giving love, even to the point of death. This is what the figure of Jesus Christ communicates »⁸⁴⁷.

Synthétisant ces trois affirmations, Hefner souligne que travailler à la concrétisation d'un transhumain, c'est répondre à son mandat de co-créateur, mais un co-créateur pécheur invétéré, un pécheur non dépourvu de toute capacité pour le bien, toutefois, la grâce étant encore présente et prégnante. Pour Hefner, l'humain co-créateur est habilité de par sa nature à poursuivre les expériences transhumanistes dans l'équilibre de la prise de conscience du potentiel de risques et de bienfaits et dans l'action comme dans l'intention⁸⁴⁸.

Hefner, fort de ces trois assertions, et du refus d'une compréhension substantialiste et statique de la nature humaine, insinue que la nature humaine peut être altérée, modifiée ou transformée. Se positionner autrement discréditerait l'humain et sa vocation; ce serait anti-humain.

⁸⁴⁷ *Ibid.*

⁸⁴⁸ « To be co-creator, to be able to imagine a human nature that is transhuman and to possess theewithal to bring it into actuality – this is not sin, this is good creation. Sin enters, however; the cocreator who imagines a transhuman condition is an inveterate sinner, a perpetrator of evil, even when best-intentioned; and frequently human intentions are far from good. The Lutheran theological tradition proposes the idea of 'sinner and saint at the same time' (simul justus et peccator) for interpreting this aspect of human nature. As a consequence, the co-creator must proceed in its awareness of finitude and sinfulness; and, like a competent engineer, factor that finitude and sinfulness into the imagination and into the activities of co-creating. This would surely paralyze the nerve of morale and de-energize the co-creator were it not for the equally strong message that grace is also present » (Hefner, *Ibid.*, p. 165).

We have been created not only to fit into the niches that nature offers us, but we also can imagine forms and niches of nature that do not exist, and we can work to make those products of imagination actual. I believe that this issue goes to the heart of what it means to be human, to the core of what human nature is meant to be. To discredit this aspect of human nature is in itself an anti-human move, in my opinion⁸⁴⁹.

Cette nature de co-créateur nous viendrait de Dieu qui nous intimerait à participer à son œuvre en concrétisant des réalités nouvelles. Faire autrement serait de la rébellion⁸⁵⁰. La peur de l'erreur et des risques potentiels ne devrait pas nous empêcher de poursuivre des technologies novatrices. Le futur par nécessité est incertitude : il reste contaminé par le péché et porteur de mal; le futur est racheté en Jésus-Christ, il est porteur de bien. Prenant conscience du potentiel pour le mal et des opportunités pour le bien, Hefner plaide pour un affranchissement de toute anthropologie théologique de fermeture pour accueillir le futur dans une vision de service en évitant l'erreur « that we overlook the numinous theological dimension of the TH project »⁸⁵¹.

Hefner discerne que le danger avec le transhumanisme relèverait d'un esprit égoïste et égocentrique dans un oubli et refus des autres ou pire, dans l'instrumentalisation des autres.

To go to the edge of human possibility is not a path to be taken lightly, or quickly. If we understand it properly, we know its risk and fearfulness. It is a path that requires faith in ourselves, but even more faith in the future and in the substance of the future. It requires a wager that the future is friend and not foe. For Christians, this is the substance of our faith in God. Søren Kierkegaard is a better guide to the future than Ray Kurzweil⁸⁵².

⁸⁴⁹ Philip HEFNER, « The Animal that Aspires to be an Angel: The Challenge of Transhumanism », *op. cit.*, p. 165.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 166.

⁸⁵¹ *Ibid.*

⁸⁵² *Ibid.*

Hefner est très positif face au projet transhumaniste qu'il décrirait comme une fertile rencontre avec le sacré, le *numineux*.

Rudolf Otto described the numinous experience as one that shakes us to the core and is at the same time so alluring that we cannot let it go. He put this in Latin: the numinous is *mysterium tremendum et fascinans*. This experience confronts us with the unmanageable and overwhelming abyss – that is what shakes us – just as it shook Isaiah in the temple; equally, we discern the shape of our essential destiny in this experience, and that will not let us go – as Jonah discovered in his attempts to flee his destiny. Bernard Rollin philosopher, veterinarian scientist, and ethicist – has grasped this in his characterization of genetic engineering as an encounter with the sacred⁸⁵³.

Nous notons ces deux compréhensions majeures et opposées qui traversent une anthropologie évangélique dans ses efforts d'analyse d'une rationalité technoscientifique à partir du mandat de l'humain *homo faber* et des visées anthropotechniques. La compréhension d'un mandat limitatif de *l'homo faber* supporte une vue bioconservatrice ou humaniste naturaliste qui veut la préservation d'une nature humaine inviolable, l'humain ayant été créé à l'image de Dieu. Elle interprète l'image selon une conception substantialiste. Quant à l'approche extensive, elle interprète l'image selon une dimension vocationnelle; elle ne se sent nullement liée par une nécessité de préserver une nature biologique de l'humain, l'humain étant une créature co-créatrice mandatée à agir sur lui-même et sur son environnement.

La position humaniste naturaliste établit une différence entre les interventions qui visent à soigner l'humain et celles qui cherchent à en faire un spécimen amélioré. Elle n'est pas contre les biotechnologies mais oppose une fin de non recevoir à toute intervention qui viserait une altération de la nature humaine ou la transformation des

⁸⁵³ *Ibid.*

humains – selon les vœux transhumanistes – en des « future beings whose basic capacities so radically exceed those of present humans as to be no longer unambiguously human by our current standards »⁸⁵⁴. Fukuyama identifie cette vision posthumaniste de l'humain « the world's most dangerous idea »⁸⁵⁵.

Quant à son rapport aux progrès biotechnologiques et technoscientifiques, la position humaniste naturaliste souhaite l'avancement des recherches à visées thérapeutiques. La distinction entre des gestes relevant de la thérapie et ceux de l'amélioration de l'humain n'est pas toujours évidente à établir. Comment savoir, par exemple, si tel traitement vise à guérir d'une maladie ou cherche l'amélioration d'un trait de caractère? « [T]hink of the controversies over diagnosis of attention deficit hyperactivity disorder »⁸⁵⁶. De plus, même lorsque la différence est claire, serait-elle toujours défendable? Pourquoi le remède utilisé pour guérir d'une maladie ne pourrait-il pas, s'il en a la vertu, être utilisé pour améliorer un trait de caractère, si le résultat final peut rendre la vie du bénéficiaire et de son entourage meilleure?⁸⁵⁷

⁸⁵⁴ Humanity+, « Transhumanist FAQ: What is Posthuman? », <http://humanityplus.org/learn/transhumanist-faq/>.

⁸⁵⁵ Francis FUKUYAMA, « The World's Most Dangerous Ideas: Transhumanism », *Foreign Policy*, numéro 144, p. 42-43.

⁸⁵⁶ Gerald MCKENNY, *op. cit.*, p. 182.

⁸⁵⁷ « A classic scenario involves two young boys who have the same projected adult height, one of whom suffers from human growth hormone deficiency, a recognized disease, and the other of whom simply has below-normal stature. Strictly adhered to, the therapy-enhancement distinction would seem to permit growth hormone treatment for the former but not for the latter, even though both suffer the social disadvantages that often accompany low stature. A similar but not identical kind of case arises with the prospect of safe and effective memory-suppressing drugs. Those humanistic naturalists who would be willing to justify the use of such a drug to treat those who suffer from posttraumatic stress disorder (PTSD) would likely be troubled by the use of it to suppress unpleasant memories more generally. But the sufficient rationale for justifying the former use is not that PTSD is a disease while the other states in which unpleasant memories occur presumably are not, but rather that the memories activated in PTSD episodes are so disturbing that they cause acute suffering and inhibit one from going on with her life. However, other memories may have similar effects, albeit to lesser degrees. The difference is one of magnitude, and that would make it difficult to justify restricting the drug to the treatment (Gerald McKenny, *op. cit.*, p. 189-190).

Les humanistes naturalistes croient dans le progrès et l'avancement de l'humain. Ils accueillent favorablement les recherches qui, « within moral and prudential constraints, [seek] to extend the life expectancy of individuals, eliminate diseases, fight the physical and mental decline that accompanies aging, and so forth »⁸⁵⁸. Le point essentiel, pour les humanistes naturalistes, est qu'aucune de ces activités ne devrait viser à transcender les limites de la nature humaine; alors que, pour *Humanity+*, l'une des principales organisations transhumanistes, « the human species in its current form does not represent the end of our development but rather a comparatively early phase »⁸⁵⁹. Elle milite pour que l'humain arrive à triompher des limites, nécessités et vulnérabilités inhérentes à sa nature ou à son corps. C'est dans le corps que se cristalliseraient les maux de la finitude.

L'anthropologie évangélique, en rapport avec les défis technoscientifiques, cybernétiques et posthumanistes, selon qu'elle est articulée par Brent Waters⁸⁶⁰ et Oliver O'Donovan⁸⁶¹, deux autres théologiens évangéliques très sollicités dans le débat, diffère du posthumanisme quant à l'appréciation du corps et de la création. L'argumentation de ces auteurs s'inscrit à l'intérieur des prémisses théologiques évangéliques dites réformées et une compréhension du Christ, Logos incarné et Image du Dieu invisible.

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 183.

⁸⁵⁹ *Humanity+*, « Transhumanist FAQ: What is Posthuman? », <http://humanityplus.org/learn/transhumanist-faq/>.

⁸⁶⁰ Brent Waters est le directeur du Center for Ethics and Values; il est aussi un assistant professeur d'éthiques sociales chrétiennes au Garrett-Evangelical Theological Seminary à Evanston, Ill. Ancien président du Society of Christian Ethics, Waters est aussi membre des organismes suivants : Center for Bioethics and Human Dignity, Center for Theology and the Natural Sciences, the Association for Practical and Professional Ethics.

⁸⁶¹ « Oliver O'Donovan is currently Professor of Christian Ethics and Practical Theology at the University of Edinburgh. He was Regius Professor of Moral & Pastoral Theology and Canon of Christ Church at the University of Oxford from 1982 until 2006, before which he taught at Wycliffe Hall, Oxford (1972-7) and at Wycliffe College, Toronto (1977-82). He also is a past President of the Society for the Study of Christian Ethics » (The Veritas Forum: <http://www.veritas.org/Presenters.aspx?pid=479>).

La compréhension évangélique de la christologie ou plus précisément du Logos incarné et du Christ ressuscité équiperait l'Évangélique dans son articulation anthropologique des défis du trans-posthumanisme quant au corps, à la création et aux défis de la finitude.

3.2. Le Logos incarné

3.2.1. Le Logos incarné et la création

Le lien indissociable entre christologie et création, pour la compréhension de cette dernière, est souligné par Karl Barth. Pour ce théologien, Jésus-Christ est le point de départ de toute proposition théologique. Dans son livre, *Dogmatics in Outline*, il écrit : « Tell me how it stands with your Christology, and I shall tell you who you are »⁸⁶². Il est difficile de ne pas être frappé par une concentration christologique dans les textes de Barth. « Jesus Christ [is] the key to the understanding of God, the Universe and Man »⁸⁶³.

La christologie régirait la doctrine de la création au sens où, Jésus Christ, le Logos incarné, le Logos créateur et médiateur de toute la création, serait la clé de voûte de toute connaissance dans l'ordre du créé : *credo ut intelligam*. Référant de la sorte au Christ,

⁸⁶² Karl BARTH, *Dogmatics in Outline*, Londres, SCM Press, 1958, p. 66. Voir aussi les pages 39 et 65.

⁸⁶³ Herbert HARTWELL, *The Theology of Karl Barth: An Introduction*, Philadelphie, Westminster, 1964, p. 16.

Barth renvoie l'intelligence de la création à l'ordre de la foi qui confesse le Christ unique médiateur⁸⁶⁴.

Barth témoigne de la bonté de la création de Dieu, une bonté enracinée, non dans la création pour elle-même et par elle-même, mais dans le Christ. Ce faisant, Barth lie la bonté de la création et son intelligence à une détermination christologique. Cela lui a attiré de virulentes critiques. Pour ses détracteurs, sa doctrine de la création n'est que de la christologie déguisée. Si la détermination christologique paraît centrale à Barth dans l'élaboration de sa conception de la création, « it is not the case that Barth *absorbs* creation into Christology, i.e. nature into grace, leaving creation without any meaningful ontology of its own »⁸⁶⁵.

D'un point de vue barthien, la création en elle-même, par elle-même et pour elle-même, n'a pas de sens. « [I]t has no claim to a right inherent in its being and nature, to a meaning which has not first been received, to a goal, which has fixed for itself, to a purpose which it has in and for itself, to a dignity independent of the free will of its Creator »⁸⁶⁶.

Barth présuppose que de toute éternité Dieu avait destiné sa création à être en relation avec lui. La création ne saurait se comprendre ni être comprise en dehors de cette

⁸⁶⁴ Jean-Louis SOULETIE, « Destin du mystère pascal en christologie », *La Maison-Dieu*, numéro 240, 4^e trimestre 2004, p. 59-87.

⁸⁶⁵ Deonna D. NEAL, « Be Who You Are: Karl Barth's Ethics of Creation », Thèse de doctorat, Université de Notre Dame, Faculté de Théologie, Indiana, juillet 2010, p. i.

⁸⁶⁶ Karl BARTH, *The Church Dogmatics*, III.1, Edinburgh, T & T Clark, 1956, p. 94-95.

alliance relationnelle avec Dieu, une alliance qui relève de la pure grâce de Dieu destinant et élevant sa création à une dimension de gloire et de dignité.

Dès l'origine, cette création est décrétée très bonne. L'univers n'est pas le produit de force aveugle, mais résultat d'un acte de volonté libre de Dieu, en Jésus-Christ. Barth interprétant le premier chapitre de la Genèse, est préoccupé par l'hypothèse d'une création qui tire son origine de Dieu, une créature bonne et destinée à être en relation avec Dieu.

Thus, the work of this beginning was not an accidental thing, either self-formed or formed by a strange idea and force, but a cosmos, *the* cosmos, the divinely ordered world in which heaven and earth – a picture of the relationship between God and man in the covenant of grace – confronted one another in mutual separation and interconnexion as an upper sphere and lower: the one essentially invisible to man; the other essentially visible; the one transcending him in unknown heights, the other his own and entrusted to him⁸⁶⁷.

Barth écarte toute idée d'une création qui serait en dehors de l'alliance relationnelle avec Dieu en Jésus-Christ. Affranchir la création de cette dimension condamnerait à l'idolâtrie et à une compréhension d'un univers chaotique. La création doit être interprétée en Jésus-Christ.

This means that no other configuration of creation is to be sought after or desired by the creature *because no other configuration of creation is for the benefit of the creature*. We forget this, literally, at our peril. The current order of the cosmos is sufficient for God's purposes and our life. To wish for anything else is to misunderstand not only what one already has, but also who one already is⁸⁶⁸.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁸⁶⁸ Deonna D. NEAL, *op. cit.*, p. 69.

L'intuition de Barth a des échos chez des théologiens évangéliques à l'instar de Waters qui affirme que Jésus-Christ, le Logos de Dieu, le principe par lequel tout a été fait « reveals the origin, temporal unfolding and destiny of the world as God's creation »⁸⁶⁹. C'est en lui que tout se comprend. Ce réflexe des Évangéliques remonte aux apôtres Jean et Paul. L'évangéliste Jean accentue le lien entre la création et le Christ dans le prologue de son évangile (1.1-4,14) : « Au commencement était la Parole [le Logos], et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu. Elle était au commencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par elle, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle. En elle était la vie, et la vie était la lumière des hommes. [...] Et la parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous, pleine de grâce et de vérité; et nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme la gloire du Fils unique venu du Père ».

Paul énonce que « c'est en lui [Christ] que tout a été créé dans les cieux et sur la terre, le visible et l'invisible, trônes, seigneuries, principats, autorités; tout a été créé par lui et pour lui; lui, il est avant tout, et c'est en lui que tout se tient » (Colossiens 1.16-17). Paul voit une concentration de toute chose en Christ. La théologie paulinienne est fondamentalement une christologie. « Redemptive history is the backbone of Pauline Christianity »⁸⁷⁰. Tout s'explique par Christ et en Christ. Paul ne manque pas d'absolutiser cette réalité quand il décrit « Christ's significance in "eschatology" [...] [and] in "protology" as well »⁸⁷¹.

⁸⁶⁹ Brent WATERS, *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, Garrett-Evangelical Theological Seminary, Ashgate, Burlington, 2006, p. 95.

⁸⁷⁰ Herman RIDDERBOS, *op. cit.*, p. 21.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 82.

S'inspirant de cette vision christologique apostolique, Brent Waters, en réponse aux défis de la technoscience et de sa compréhension de l'univers⁸⁷², déploie son argumentation en faisant appel à des thèmes christologiques « on selected traditional Christian tenets regarding anthropology, providence and eschatology in light of the challenge posed by posthuman discourse »⁸⁷³ quant à la compréhension de la création et du corps.

Parmi les thèmes christologiques mis de l'avant, l'incarnation et surtout la résurrection du Christ obtiennent une attention particulière. Pour Waters et O'Donovan, « the resurrection of Jesus Christ from the dead is the centerpiece of Christian moral deliberation and theological discourse »⁸⁷⁴. La résurrection, indissociable de la crucifixion – faite pour l'humanité –, constitue la justification non seulement des prétentions de Jésus mais de toute une création que le Christ incarné est venu sauver. Elle implique le renouveau de la création révélant à cette dernière sa véritable destinée.

A vindicated creation does not imply that attention is fixated solely on origin and subsequent history. There is a proleptic trajectory revealed in the resurrection of the incarnate one, signifying creation's destiny in the exalted Christ. God's vindicated creation is not headed toward a return to Eden, but toward a New Jerusalem. Creation and its creatures will be transformed over time, and human acts will contribute toward this transformation. Yet it is a transformation shaped by creation's *telos* in Christ, and not by attempts to overcome the limits of natural and historical necessities. The creator who vindicates a temporal creation will also redeem it in the fullness of time⁸⁷⁵.

⁸⁷² Cette réponse sera en meme temps une critique de la position de Hefner.

⁸⁷³ Brent WATERS, *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, *op. cit.*, p. 95.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 106.

⁸⁷⁵ *Ibid.*

Dans cette compréhension, l'univers n'est jamais abandonné à lui-même ni soumis à des forces aveugles. Il ferait partie du grand plan de Dieu dans lequel l'humain *homo faber* est appelé à s'inscrire. Cet *homo faber* a un premier mandat de discernement et de gardien de la création. Il y aurait un ordre moral discernable « because it has been vindicated by its creator »⁸⁷⁶.

À quoi ferait référence cet ordre créé? Il va au-delà de la matière; il impliquerait l'ordre et la cohérence à partir desquels l'univers fut déployé⁸⁷⁷. Waters rappelle à son tour que la création est en lien avec son créateur.

More importantly, this relational quality is a crucial component of any objective order, for in its absence all we would have is a series of monadic, unconnected universes rather than a single universe. The parts comprising creation are related to each other, as well as to the whole of creation⁸⁷⁸.

O'Donovan voit cet ordre relationnel en Christ « as 'generic' and 'teleological' »⁸⁷⁹. Waters abonde dans la même direction : « Generic order denotes an equivalent derived from a shared status as creatures, whose relations are ordered within the confines of given purposes. Vegetables, for instance, may be said to be ordered as food for humans »⁸⁸⁰.

Nous voyons en Christ la légitimation et la parfaite manifestation de l'ordre créé qui est toujours là mais jamais totalement appréhendé⁸⁸¹. Par le même Christ, le monde (vivant et non vivant) est créé et racheté; sa victoire sur la mort et son élévation révèlent à

⁸⁷⁶ Brent WATERS, *op. cit.*, p. 107.

⁸⁷⁷ Oliver O'DONOVAN, *op. cit.*, p. 31.

⁸⁷⁸ Brent WATERS, *op. cit.*, p. 107.

⁸⁷⁹ Oliver O'DONOVAN, *op. cit.*, p. 32-35.

⁸⁸⁰ Brent WATERS, *op. cit.*, p. 107.

⁸⁸¹ Oliver O'DONOVAN, *op. cit.*, p. 61-62.

l'humanité sa vocation. L'âge à venir divulguera ce que l'ordre créé et renouvelé sera. Nous remarquons que la justification de la personne de Jésus, de son œuvre, de ses prétentions et de ses promesses, s'étend non seulement aux humains, mais à toute la création qui soupire (Romains 8.19-23) :

Aussi la création attend-elle avec un ardent désir la révélation des fils de Dieu. Car la création a été soumise à la vanité, – non de son gré, mais à cause de celui qui l'y a soumise, – avec l'espérance qu'elle aussi sera affranchie de la servitude de la corruption, pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Or, nous savons que, jusqu'à ce jour, la création tout entière soupire et souffre les douleurs de l'enfantement. Et ce n'est pas elle seulement; mais nous aussi, qui avons les prémices de l'Esprit, nous aussi nous soupirons en nous-mêmes, en attendant l'adoption, la rédemption de notre corps.

Waters note les effets pervers du mal et du péché sur la création de Dieu. Malgré cela, il n'est pas octroyé à l'humain le pouvoir « to uncreate what God created »⁸⁸². La théologie évangélique traite plutôt de la rédemption de la création. La rédemption n'embrasse pas seulement l'humanité mais toute l'œuvre de Dieu.

Waters estime aussi important de souligner que l'espérance de rédemption vise une transformation eschatologique et non une restauration de l'ancien⁸⁸³. O'Donovan dans la même mouvance précise : « The eschatological transformation of the world is neither the mere repetition of the created world nor its negation. It is its fulfilment, its *telos* or end »⁸⁸⁴.

⁸⁸² Oliver O'DONOVAN, *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*, New York, Cambridge University Press, 1996, p. 14.

⁸⁸³ Brent WATERS, *op. cit.*, p. 108.

⁸⁸⁴ Oliver O'DONOVAN, *op. cit.*, p. 55.

En créant et en sauvant sa création de la vanité par la rédemption, le Christ continue de donner sens à la réalité. Le discours chrétien évangélique affirme un sens à l'histoire – un sens qui s'inscrit dans un registre différent des méta-récits de la modernité (la raison, le progrès ou la religion) – un sens qui s'interprète dans l'événement christique. « In this respect, a theological understanding of destiny is more a matter of trust than a goal to be achieved »⁸⁸⁵.

La foi dans le Christ créateur qui appela à l'existence une création ordonnée protège de la condamnation d'une fragmentation des connaissances devant la réalité pluriforme; « a fragmentary knowledge of pluriform particulars has no moral meaning if they are not related to the whole of creation »⁸⁸⁶. Pour l'Évangélique, le Logos créateur permet d'appréhender comme un tout la diversité qui s'offre à l'humain quand il contemple le réel. Via le Christ, il y trouve son *télos*. À partir de cette compréhension, selon que nous le présente Waters, le croyant articule les défis d'un posthumanisme et y répond.

Cette compréhension christologique du *télos* de Waters se marie difficilement avec les vues des théologiens transhumanistes qui accentuent les éléments suivants comme fondamentaux : un futur ouvert et contingent, l'imposition d'un ordre évolutionniste, la dimension artificielle de l'humain qui serait un « self-constructed artifact »⁸⁸⁷ et la chance ou le hasard. À partir de ces prémisses, s'impose la nécessité

⁸⁸⁵ Brent WATERS, *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, *op. cit.*, p. 108.

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 111.

⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 81.

pour l'humain comme être co-créateur d'assumer le contrôle de sa propre évolution en usant de la technologie qui n'agit pas seulement sur l'environnement de l'humain mais sur et dans l'humain directement⁸⁸⁸.

Des théologiens trans/posthumanistes, dans leurs conceptions de l'humain et de la nature, postulent qu'à partir de l'interaction de la chance et de la nécessité d'adaptation, *l'homo sapiens* aurait émergé comme espèce dominante. Son statut n'est que le résultat de facteurs contingents d'une sélection naturelle. L'univers serait dépourvu de tout dessein et ne serait gouverné par aucune force. Puisque *l'homo sapiens* émanerait d'événements fortuits et hasardeux, il n'y a aucune raison de croire qu'il continuerait de bénéficier de ce statut d'espèce dominante indéfiniment; son futur serait radicalement ouvert, contingent, inconnu et incertain.

Ces théologiens transhumanistes souscrivant à un univers continuellement émergent, n'affirment pas que le processus évolutionniste soit totalement aveugle. Ils intègrent l'idée que Dieu utiliserait la chance et la nécessité pour façonner l'univers; à partir de leur interaction, il aurait fait sortir l'ordre de l'apparent chaos⁸⁸⁹. La relation dynamique entre la loi (l'ordre) et la chance produit une créativité continue à partir de laquelle l'émergence de la vie s'est imposée dans l'indéterminé. Ils croient qu'il n'y aurait pas d'intentionnalité divine précise et arrêtée qu'on découvrirait et qui traverserait l'univers mais seulement la vie. Dieu aurait initié et participerait de cette création

⁸⁸⁸ Philip HEFNER, *Technology and Human Becoming*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, p. 73-88.

⁸⁸⁹ Arthur PEACOCKE, *God and the New Biology*, San Francisco (CA), Harper & Row, 1986, p. 87-102; Arthur PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age: Being and becoming – natural, divine and human*, Londres, SCM, 1993, p. 135-183, cités par Brent WATERS, *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, *op. cit.*, p. 81.

continue et continuellement changeante (*creatio continua*)⁸⁹⁰. L'humain ferait partie d'une création non-finie étant toujours en mouvement; un mouvement qui inclut une dimension culturelle.

Selon Waters, ces prémisses transhumanistes sont difficilement défendables pour une anthropologie évangélique. Pour emprunter des formulations d'Axel Kahn, quant à l'existence dès l'origine des « mécanismes engendrant la diversité biologique sur laquelle opère la sélection naturelle »⁸⁹¹, l'anthropologie théologique évangélique croit que le hasard n'en serait pas la meilleure explication et qu'il serait tout à fait raisonnable de supposer qu'il puisse exister une cause expliquant que « [l]a première cellule, apparue il y a sans doute trois milliards cinq cent mille ans, [eût eu] déjà un programme génétique capable de stabiliser ses propriétés biologiques et de permettre leur transmission de génération en génération »⁸⁹². Pour cette anthropologie évangélique, subsistent encore beaucoup d'indéterminés pour ce qui concerne une maîtrise scientifique de l'origine et d'un sens de l'existence et de la nature; mais elle persiste et signe : malgré des apparences déroutantes, Dieu reste et demeure le Dieu de la providence, toute chose subsiste en lui. Cette anthropologie suppose que nous ne sommes pas obligés de nous inscrire dans une logique de la perception d'un dessein intelligent capable de tout expliquer, mais nous ne pouvons pas ne pas nous rendre compte d'un programme non linéaire – que la science appréhende difficilement – qui traverse l'histoire de l'existence.

⁸⁹⁰ *Ibid.*

⁸⁹¹ Axel KAHN, *L'homme ce roseau pensant*, *op. cit.*, p. 14.

⁸⁹² *Ibid.*

L'Évangélique affirme qu'il y a un créateur, lui-même non créé, qui soutient toute chose par sa parole puissante⁸⁹³. Ce Dieu, par le truchement de sa révélation écrite, nous livrerait certaines compréhensions de son grand dessein pour régir le vivre-ensemble humain; nous sommes toujours maintenus dans l'émerveillement de ce que nous continuons de découvrir de fabuleux, faisant de nous des êtres de culture, qui évoluent dans un cadre large, mais quand même délimité; les balises, quand elles sont bien gérées, ne sauraient constituer un frein à l'avancement.

Ainsi, là où le transhumaniste voit une nécessité de prise de contrôle d'un univers qui navigue au gré du hasard sur la mer du temps infini, l'Évangélique présuppose une ligne directrice, un *télos* à découvrir à partir de la révélation spéciale de Dieu en Jésus-Christ. Il s'affranchit de la pression d'un mouvement évolutionniste aveugle et cimetière des espèces et peut-être de l'espèce humaine.

À un univers chaotique – selon la technoscience – et à l'apparition accidentelle de l'humain dont l'avenir dépendrait de sa capacité à prendre en main sa propre évolution via les potentiels immenses de la technologie lui permettant de se reconstruire, de se transformer et de se refaire, une anthropologie théologique évangélique répond encore par le Logos incarné, le Créateur qui invite l'humain à se voir et à se considérer – quant à sa définition, son mandat, et sa destinée – en Christ, l'Image de Dieu par excellence.

Waters construisant sur les liens entre christologie et l'image en tire plusieurs implications. Comme conséquence de *l'Imago Dei*, « humans are the creatures that God

⁸⁹³ Voir Hébreux 1.2-3.

has elected to oversee the providential unfolding of God's creation »⁸⁹⁴. Contrairement à la vision transhumaniste de Hefner, cela ne confère pas à l'humain le droit de manipuler la création à sa guise. L'humain fut choisi par Dieu comme agent « that aligns creation to its created order »⁸⁹⁵ et non pour devenir lui-même co-créateur.

Humans are not called to be co-creators, for this suggests that creation, and by implication its creator, are dependent upon an autonomous human creativity that is independent of God's providential care. Co-creators too easily distort their rightful stewardship that accompanies their election into hubristic domination. Adam and Eve were, after all, created by God to tend Eden, not to co-create it⁸⁹⁶.

En forgeant son néologisme d'humain bio-culture, Hefner admet que nature et artifice ne sont plus des catégories distinctes et que le destin de la vie sur terre dépend d'une logique plutôt biotechnoculturelle. Dans cette mouvance, comme on l'a déjà précisé, la créature-co-créatrice de Hefner devient l'être qui préside au processus évolutionniste. Hefner célèbre l'être cyborg. Il n'affirme pas dans ces textes que le futur appartiendrait au posthumain; cela paraît inéluctable et souhaitable dans son discours. Au mieux, il offre des balises pour la construction du monde posthumain. En faisant appel au caractère sain et entier de l'écologie, il plaide pour une plus grande place à la dimension bio de la technoculture. De plus, il présente le bon exemple de la vie et du ministère de Jésus comme source pouvant servir de guide utile pour la gestion des rapports entre les écologies sociales et naturelles. Mais Hefner peut difficilement maintenir une distinction entre l'écologique et le naturel, laquelle est déjà oblitérée dans l'être cyborg.

⁸⁹⁴ Brent WATERS, *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, *op. cit.*, p. 117

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁸⁹⁶ *Ibid.*

Le bon exemple de Jésus dans le discours d'Hefner, du point de vue d'une anthropologie théologique évangélique qui soutient le *télos*, se révèle un simple artifice rhétorique étant donné le contrôle remis au cyborg au nom d'un désir d'auto-transformation, selon Brent Waters⁸⁹⁷. Pour Hefner, nos actions peuvent être « télémoniques » mais jamais téléologiques⁸⁹⁸. Il n'y aurait aucun standard normatif à partir duquel un ordre écologique pourrait être évalué, alors qu'une anthropologie théologique évangélique y réfère.

Un autre problème qu'une théologie évangélique soupçonne dans le projet posthumain de Hefner a trait à sa compréhension de Jésus et de Dieu qui reste entourée de brumes. Jésus est une projection symbolique de Dieu. Dieu se retrouve à être un symbole de créativité. Hefner l'admet implicitement en expliquant que son adjectif créé renvoie tout simplement « [to the] conditionedness of the human being »⁸⁹⁹. L'être humain peut se réaliser « without a creator God posing as a cosmic being »⁹⁰⁰. Une anthropologie théologique évangélique qui affirme l'existence d'un Dieu personnel avec qui l'humain est invité à avoir une relation peut difficilement intégrer cette vision de la divinité de Hefner.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁸⁹⁸ Philip HEFNER, *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion*, *op. cit.*, p. 39-40.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁹⁰⁰ Brent WATERS, *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, *op. cit.*, p. 103.

3.2.2. Le Logos incarné, le corps et la finitude

Selon une certaine vision posthumaniste, le corps est le tyran qui soumet l'humain à des limitations intolérables, se révélant une source de peine et de souffrances. En tant qu'être corporel, l'humain est fragile et vulnérable aux maladies, aux accidents, etc.; il vieillit et il meurt. De ce fait, « technological conquest of aging and death stands out as the most urgent, vital, worthy quest of our time »⁹⁰¹.

Dans la poursuite du vieux rêve d'une existence sans fin et sans limites, une sotériologie technoscientifique veut sauver l'humain de son corps en poursuivant les recherches pour atteindre l'immortalité biologique, l'immortalité bionique et l'immortalité virtuelle, le dernier stade de progrès. Quand le support biologique le plus performant risque de ne pas être à la hauteur, on se rabattra sur l'immortalité bionique comme alternative en favorisant le remplacement des organes biologiques par des prothèses bioniques améliorées ou des substituts artificiels⁹⁰².

Synthetic blood vessels and skin could replace their less durable natural counterparts, and as muscles deteriorate, arms and legs will be assisted or replaced with sophisticated prosthetics. Nanobots will be injected to surgically repair or replace diseased organs, and neuroenhancers will be inserted into the brain to prevent deterioration of memory and other cognitive functions⁹⁰³.

⁹⁰¹ Max MORE, « On Becoming Posthuman », www.maxmore.com/becoming.htm (consulté le 3 août 2011).

⁹⁰² Aux jeux olympiques de Londres 2012, le cas d'Oscar Pistorius, le sprinter sud-africain amputé des deux pieds qui se qualifia avec ses prothèses pour la demi-finale 400 m des olympiens est un pâle exemple de ce que le futur sera.

⁹⁰³ Brent WATERS, « Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions », dans Ronald COLE-TURNER (dir.), *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Washington, DC, Georgetown University Press, 2011, p. 167.

Les humains qui en auront les moyens, verront leurs fonctions physiques et cognitives préservées et améliorées à partir des supports bioniques. « [Humans] will enjoy the benefits of improved cardiovascular systems, greater strength and agility, and enhanced intelligence and recall »⁹⁰⁴. En principe, un être bionique pourrait vivre pour toujours si ces morceaux sont préservés, réparés et remplacés au besoin.

Les performances extraordinaires de l'être bionique ne l'immunisent pas contre des accidents ou actes malicieux qui pourraient causer sa mort ou sa cessation. Le corps bionique a un avantage réel sur son corollaire biologique, mais ne constitue pas la solution idéale pour surmonter les limites de la finitude et de la mort. Ainsi, les transhumains regarderaient au-delà de l'immortalité biologique ou bionique pour une immortalité virtuelle dans le posthumain via le téléchargement et le téléversement des informations du cerveau – (la mémoire, l'expérience et la personnalité à être numérisées) – dans des robots ou d'autres supports. Plusieurs copies du complexe personnel humain pourraient exister, être sauvegardées et téléchargées à l'infini. Ainsi, le soi virtuel aurait une existence sans fin.

Selon Waters,

The only plausible salvific answer that transhumanism can offer is that humans must be saved from their finite and mortal bodies in order to perfect the latent qualities of their minds, and that this salvific strategy is in turn driven by an eschatological imperative to achieve this perfection through the creation of a superior posthuman species that can serve as a more enduring host for the information constituting one's being and identity. In short, the transhumanists wish to replace finitude and mortality with endless time as the definitive feature of the (post)human condition.

⁹⁰⁴ *Ibid.*

But is this a salvific strategy and eschatological horizon that should be embraced?⁹⁰⁵

Waters soutient que la théologie chrétienne ne peut embrasser la vision salvifique et l'horizon eschatologique du transhumanisme pour les mêmes raisons qu'elle a rejeté les hérésies manichéennes et pélagiennes. À la différence du manichéisme, les transhumanistes ne voient pas la délivrance du corps dans la mort, mais dans le refus de la mort en surmontant la finitude et les limites du corps. Quant aux pélagiens, ils croyaient dans le vouloir et les capacités de l'humain de se perfectionner lui-même. « The posthuman personifies the desire of the will to become the perfect being that it wills itself to be »⁹⁰⁶.

Le manichéisme ne peut faire autrement que de détester le corps qui emprisonne l'âme. Pour le posthumanisme, ce dédain est dirigé contre les faiblesses du corps, donc contre tout corps, car il n'y en a aucun qui ne se dégrade. Les difficultés du posthumanisme face au corps ne se manifestent pas seulement dans une répugnance au corps faible, mais aussi dans une inflation de son importance en le magnifiant de façon outrancière. Le corps est soit exagérément célébré ou immensément décrié.

En réponse à des visions manichéennes du monde, Waters souligne que « Christian theology has appealed to the goodness of the body and more expansively to

⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 170.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, p. 171.

the good of embodiment »⁹⁰⁷. Nous voyons dans cette appréciation de la bonté du corps une influence directe de la doctrine de l'incarnation.

La doctrine de l'incarnation de Dieu, si chère aux chrétiens, vient renforcer l'importance du corps pour une théologie chrétienne. Dieu entre en relation avec l'humain au travers de son Fils incarné. « Through the Incarnation, God vindicates and redeems the creation from its futility, thereby conquering death as witnessed by the resurrection of Jesus Christ from the dead »⁹⁰⁸. En affirmant le message de la résurrection, l'eschatologie chrétienne se démarque des courants transhumanistes. « The soul (or the information constituting one's personality) is not rescued from the body, but rather it is as an embodied creature that one is redeemed by God »⁹⁰⁹.

À partir des doctrines de l'incarnation et de la résurrection du Christ, l'Évangélique comprend toute l'importance accordée au corps dans le discours biblique. Le corps est un don de Dieu et ne saurait être méprisé. Le Fils de Dieu s'est fait chair et garde son corps éternellement. La résurrection du corps fait partie du cœur de l'espérance chrétienne évangélique. « Christians affirm the credo that the resurrection of the body is part of their destiny of eternal fellowship with the triune God »⁹¹⁰.

L'une des grandes différences entre une eschatologie posthumaniste et une eschatologie chrétienne est que la première cherche l'immortalité dans cette existence

⁹⁰⁷ *Ibid.*

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 172.

⁹⁰⁹ *Ibid.*

⁹¹⁰ *Ibid.*

alors que la deuxième l'attend dans l'éternité, le nouvel ordre des choses en Jésus-Christ. Pour l'eschatologie chrétienne, la transformation de l'humain ne s'apprécie pas à partir de ses capacités à poursuivre une existence infinie. Elle enseigne que la finitude et la mort sont transcendées par l'éternité du Christ qui fait toutes choses nouvelles pour des êtres créés finis et mortels. Ce sont ces êtres créés et finis qui sont rachetés en Jésus-Christ, non de leur statut d'être créé et fini mais en tant qu'être créé et fini. Le statut de créature corporelle ne disparaîtra pas dans l'éternité. Plutôt la grâce de Dieu vient soutenir ces êtres créés holistiquement. Par conséquent, « [t]o denigrate the body is to deny the very grace that sustains, vindicates, and redeems the human condition. It is the Word made flesh and not flesh transformed into data that is ultimately salvific »⁹¹¹.

Waters constate que c'est en voulant détruire la nature humaine que le transhumain cherche à sauver l'humain. « [I]t exemplifies and amplifies the technological and nihilistic ontology of late modernity in which the creation and its creatures are subjected to an endless and violent process of construction, deconstruction, and reconstruction »⁹¹².

Waters rappelle que la finitude incluant la mortalité est un trait nécessaire de la créature humaine.

It is precisely in being finite and mortal that humans are reminded that they are creatures created by a creator, and not self-made artifacts. [...] And remaining creaturely as they await their redemption is a good well worth defending, a good that should inform a theological and moral imagination that claims to be Christians⁹¹³.

⁹¹¹ *Ibid.*

⁹¹² *Ibid.*, p. 174.

⁹¹³ *Ibid.*

L'humain est appelé à vivre avec sa finitude, élément décrié dans les visions posthumanistes. L'exacerbation du mandat de l'humain *homo faber* est alimentée par une peur de la finitude et un rapport ambigu avec le corps chez des adeptes du trans/posthumanisme⁹¹⁴. Pour une anthropologie théologique évangélique, la finitude humaine ne saurait être mauvaise en elle-même. À tort, Hefner en fait une conséquence du péché. La finitude existait bien avant le péché et le mal⁹¹⁵. Elle est un trait particulier du « créé ». C'est la gestion de cette finitude qui peut être bonne ou mauvaise. La finitude rappelle à l'humain son statut de créature.

It is in consenting to their finitude, then, that humans also embrace their election. God has chosen humans as creatures who derive their being from, and are sustained by God's good creation and its created order. As creatures their lives are delineated by finite and temporal limitations that [...] are not to be regarded as imperfections that God has elected humans to correct⁹¹⁶.

Christ n'a pas racheté l'humain de sa finitude et de sa temporalité, « but has vindicated and redeemed a finite and temporal creation »⁹¹⁷. La peur de la finitude se décline à partir d'un mauvais rapport avec le corps. Dans la technoscience, on fait le lien entre le corps et la finitude. C'est dans le corps que se cristallise la finitude humaine. Le corps ou la matérialité serait ce qui empêcherait l'humain de connaître une véritable

⁹¹⁴ Brent WATERS, *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, op. cit., p. 118.

⁹¹⁵ Si les Écritures, selon une compréhension évangélique, sont avares de commentaires sur l'origine du mal, elles balisent la réflexion sur le sujet nous empêchant d'errer et précisant trois grandes vérités. Le mal ne saurait être banalisé; le mal est mauvais « totalement, radicalement, absolument ». Il ne saurait avoir pris Dieu par surprise; Dieu est souverain « totalement, radicalement, absolument ». Le Très-Haut n'a aucune complicité avec le mal. L'Écriture affirme que Dieu est bon « totalement, radicalement, absolument » (Henri BLOCHER, *Fac-Études : la doctrine du péché et de la rédemption*, premier fascicule, nouvelle édition révisée et augmentée, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1997, p. 14).

⁹¹⁶ Brent WATERS, *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, op. cit., p. 119.

⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 120.

transcendance. La finitude du corps est vue comme mauvaise et devient un objectif de contournement.

Ce rapport de la technoscience au corps suit une ligne divergente quant à une conception chrétienne de la matérialité. Denise Couture, analysant la pensée de Karl Rahner, perçoit chez cet auteur, relativement aux visions de la matérialité et de la corporéité qui s'en dégagent, « une généalogie de la corporéité dans une théologie chrétienne du XXe siècle »⁹¹⁸ qu'elle considère pertinente relativement au thème du corps dans une compréhension pour aujourd'hui. Dans son « hypothèse de lecture du texte de K. Rahner », elle croit « que l'on peut y déceler trois images de la corporéité : celle du corps désincarné de l'homme; celle du corps de l'humain comme un système ouvert où s'accomplit l'appel mutuel de l'esprit et de la matière; et celle du corps incarné de l'humain placé au sommet de la création »⁹¹⁹.

Nous ne suivrons pas Couture dans son analyse des trois images, étant donné les limites de notre travail. Toutefois, nous attirons l'attention, quant à la deuxième image, sur la mise en exergue d'une dualité qui semble féconde pour notre propos, c'est celle de la matière et de l'esprit⁹²⁰.

⁹¹⁸ Denise COUTURE, « La corporéité chez Karl Rahner », dans Maxime ALLARD, Denise COUTURE et Jean-Guy NADEAU (dir.), *Pratiques et constructions du corps en christianisme*, Montréal, Fides, 2009, p. 227.

⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 227.

⁹²⁰ *Ibid.*, p. 233.

La matière, c'est le monde, c'est « le nom de la réalité qui est accessible à l'expérience immédiate de l'homme »⁹²¹. C'est aussi « la structure d'être de l'humain qui rend possible cette rencontre »⁹²² avec le monde. L'humain est compris par K. Rahner comme « une unité de l'esprit et de la matière »⁹²³. La matière permettrait une affirmation de l'esprit, elle serait ainsi « “un moment de l'esprit” : comme “son auto-accomplissement” dans le temps et dans l'espace »⁹²⁴.

Dans une compréhension évangélique de la chose, la matière reste subordonnée à l'esprit sans être décrétée mauvaise. Cette théologie n'assimile pas l'homme mâle à l'esprit et les autres locataires de l'univers à la matière. C'est l'humain dans ses expressions femme/homme qui participent de la chair et de l'esprit; le Dieu chrétien aussi, lorsqu'il fit irruption dans le monde.

Il est souligné qu' « une foi chrétienne professe l'incarnation [de] Dieu, que le Logos s'est fait chair »⁹²⁵. Le Logos a vécu parmi nous dans la chair, une chair qui lui devient indissociable à partir de son entrée dans le monde. Cette chair ou ce corps, il le porte, le glorifie : il monte au ciel avec son corps, corps de ressuscité, corps que ses disciples ont touché, un corps qui clarifiait son identité à leurs yeux : « Voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi; touchez-moi et voyez un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'ai » (Luc 24.39).

⁹²¹ Karl RAHNER, *L'esprit dans le monde : la métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, p. 30, note 3, cité par Denise COUTURE, *op. cit.*, p. 231.

⁹²² Denise COUTURE, *op. cit.*, p. 231.

⁹²³ *Ibid.*

⁹²⁴ *Ibid.*

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 233.

Christ, le second Adam, tout comme le premier, se donne au monde par son corps, un corps qui se pose en prémices de celui des croyants quant à l'avènement eschatologique, un corps que le croyant gardera éternellement. Que le Christ garde un corps pour toute l'éternité ne fait qu'appuyer davantage l'idée que « le corps » est intrinsèquement bon. Se faisant chair, se faisant humain, Jésus nous donne aussi de comprendre notre propre identité et nos constituants, ce qui implique une appréciation de notre matérialité : Il s'est lui-même fait chair dans sa venue au monde. C'est le pinacle de l'histoire du salut. Ainsi Rahner écrit :

[L]e sommet de l'histoire du salut est [...] l'entrée irréversible de Dieu dans le monde, le devenir chair du Logos divin, sa prise en charge de la matière de sorte que celle-ci devienne une réalité permanente de Dieu par laquelle Dieu en son Logos s'exprime lui-même à nous et pour toujours⁹²⁶.

Sur le terrain de la matérialité, la foi chrétienne fait œuvre inédite : le créateur se fait un avec sa créature partageant sa corporéité et sa matérialité, la justifiant de facto dans cette union hypostatique du divin et de l'humain en Jésus, de la matière et de l'esprit en l'humain et en Jésus, le second *Adam*. Dans ce monde et pour ce monde, « [l]a matière signifie ici le domaine de l'individuel et du singulier [...] »⁹²⁷; elle « est la condition de possibilité de l'altérité »⁹²⁸, « sous les deux aspects de la connaissance (altérité de l'objet rencontré dans le monde) et des attitudes existentielles de la liberté et de l'amour (altérité des sujets en laquelle le sujet se trouve lui-même). Ceci peut être dit de l'humain et du Logos devenu chair »⁹²⁹.

⁹²⁶ Karl RAHNER, « The Unity of Spirit and Matter in the Christian Understanding of Faith », p. 160, cité par Denise COUTURE, *op. cit.*, p. 233.

⁹²⁷ Denise COUTURE, *op. cit.*, p. 234.

⁹²⁸ Karl RAHNER, cité par Denise COUTURE, *op. cit.*, p. 234.

⁹²⁹ Denise COUTURE, *op. cit.*, p. 234.

Christ a vécu sur terre en assumant les limites du corps et de la finitude, ouvrant les yeux sur la positivité du corps dans le grand dessein de Dieu. Le caractère positif de la finitude et de la matérialité serait une idée force de l'anthropologie théologique évangélique quant à la discussion sur le corps dans une attitude opposée à des discours posthumanistes et transhumanistes quant à leur rapport pénible avec le corps et la finitude.

L'anthropologie théologique évangélique met de l'avant une finitude positive. Elle ne croit pas à une instrumentalisation du corps pour une transcendance de notre finitude; elle ne croit pas non plus à une transcendance du corps pour aboutir au posthumain (l'esprit totalement libéré du corps), elle n'en veut pas; elle ne conçoit pas l'humain sans son corps et de plus, la finitude ou la matérialité ne lui pose pas de problème. L'idée du caractère positif de la finitude liée au corps serait une contribution de la théologie chrétienne et évangélique à l'anthropologie contemporaine.

Cette anthropologie accentue la corporalité comme situant « notre personnalité dans une histoire [...] en un lieu déterminé du temps et de l'espace »; cette corporalité permet notre ouverture au monde dans une identification sociale et un « assujettissement momentané à la temporalité et à la finitude »⁹³⁰, dans une compréhension de soi qui accueille avec sérénité la finitude dans le Christ et l'espérance du renouvellement de toutes choses en Lui, par Lui et pour Lui, loin des vertiges d'une transformation et d'un

⁹³⁰ Michel JOHNER, « Introduction à la conception chrétienne du corps », dans Michel JOHNER (dir.), *Le corps et le christianisme*, Cléon d'Andran, Éditions Excelsis, 2003, p. 9-10.

remodèlement d'un corps technoscientifique gage de salut ou d'une technophobie rétrograde.

L'accueil de la finitude n'éclipse pas une théologie de la transcendance très présente dans les discours anthropologique et eschatologique évangéliques.

3.2.3. L'eschatologie et la transcendance du corps

La finitude et la mortalité font partie des angoisses constantes de l'humain. Elles s'inscrivent dans ses préoccupations religieuses fondamentales exigeant une réponse salvifique. Face à la finitude et la mortalité, transhumanistes et chrétiens auraient des similitudes de vue. Les deux décrivent les faiblesses inhérentes à la nature de l'humain actuel du fait qu'il n'est pas ce qu'il devrait être. « For transhumanists humans have fallen short of achieving their true potential, whereas for Christians humans have not yet become the kinds of creatures God intends them to be. In response both agree that humans require release from their current condition »⁹³¹. Pour les transhumanistes, la libération de l'humain s'opère à partir des transformations technologiques; pour l'Évangélique et les chrétiens en général, l'espérance de l'humain quant à la transcendance des maux actuels, s'enracine profondément dans son eschatologie.

Jürgen Moltmann est l'un des théologiens qui a le mieux saisi l'importance de l'eschatologie pour la foi chrétienne. Sa trilogie, *Théologie de l'Espérance* (1964), *Le*

⁹³¹ Brent WATERS, « Whose Salvation? Which Eschatology? », *op. cit.*, p. 164.

Dieu crucifié (1972), *L'Église dans la force de l'Esprit* (1975) constitue son œuvre fondamentale. Dans *Théologie de l'Espérance*, son écrit phare, il rappelle le poids de l'eschatologie pour la pensée chrétienne.

Le christianisme est tout entier (et pas seulement en appendice) eschatologie, il est espérance, perspectives et orientation en avant, donc aussi départ et changement du présent. La perspective eschatologique n'est pas un aspect du christianisme, elle est à tous égards le milieu de la foi chrétienne, le ton sur lequel tout, en elle, s'accorde, la couleur de l'aurore d'un jour nouveau attendu dans laquelle tout baigne ici⁹³².

Au cœur de l'eschatologie est la réalité de la résurrection et des promesses du Christ qui vient à la rencontre de l'humanité. L'eschatologie chrétienne n'est pas un discours sur l'avenir en général. Elle ne se nourrit pas de rêves d'un avenir meilleur ou d'utopies. Son sujet est Jésus-Christ et son avenir. Tout se ramène à Christ, à sa résurrection. Le croyant chrétien s'exclame : « Il est notre espérance » (Colossiens 1.27). Cette espérance, c'est le Christ ressuscité, toron central de l'eschatologie chrétienne et fondement du christianisme, comme nous le précise encore Moltmann.

Elle [l'eschatologie chrétienne] connaît la réalité de la Résurrection de Jésus et proclame l'avenir du Ressuscité. C'est pourquoi, pour elle, le fait de fonder toutes les affirmations relatives à l'avenir sur la personne et l'histoire de Jésus-Christ est la pierre de touche distinguant les esprits eschatologiques des esprits utopiques⁹³³.

Le christianisme repose entièrement sur la réalité de la Résurrection de Jésus d'entre les morts opérée par Dieu. Dans le Nouveau Testament, il n'y a aucune foi qui ne commence pas *a priori* à la Résurrection de Jésus. [...] Une foi chrétienne qui ne serait pas une foi en la Résurrection ne saurait donc être appelée ni chrétienne ni foi⁹³⁴.

⁹³² Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'Espérance*, traduit par Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, Paris, Cerf-Mame, 3^e édition, 1978, p. 12.

⁹³³ *Ibid.*, p. 13.

⁹³⁴ *Ibid.*, p. 177.

Le message de la résurrection que prêcha l'Église primitive est très simple : Jésus de Nazareth, celui qui a été crucifié, ressuscita le troisième jour et apparut vivant et en divers lieux et à différentes reprises, à plusieurs témoins et groupes de témoins à la fois. Jésus-Christ, le Crucifié et Ressuscité vit maintenant et à jamais auprès de Dieu « ce fait étant à la base de nos devoirs et de nos espérances »⁹³⁵. Les croyants du Nouveau Testament vivaient le début d'une nouvelle ère inaugurée par cette éclatante victoire qui venait les fortifier et en même temps les mandater comme témoins de ce qu'ils ont expérimenté.

The people of the New Testament are sustained, even, fascinated, by the certainty that the one who was killed did not remain dead but is alive and that the person who clings to him and follows him will likewise live. The new, eternal life of this One becomes a challenge and a real hope for all. [...] [T]here is a new call to discipleship, to die with Christ and to rise with him, as Paul expresses it⁹³⁶.

Pour l'apôtre Paul, la résurrection et l'immortalité du croyant ne s'expliquent qu'à partir du Christ ressuscité⁹³⁷. « [T]he resurrection of the dead and the renewing of the body are part of the central substance of his proclamation of the gospel »⁹³⁸. 1 Corinthiens 15 est, dans le Nouveau Testament, le chapitre par excellence de la résurrection, celle de Christ et des croyants. De plus, ce texte nous permet de bien articuler différents enjeux posthumanistes quant à la transcendance des limites humaines et les éventuelles réponses bibliques qu'une anthropologie évangélique pourrait y

⁹³⁵ Hans KÜNG, *Vie éternelle?* Traduit par Henri Rochais, Paris, Seuil, 1985, p. 154.

⁹³⁶ Hans KÜNG, *Eternal Life?* Traduit par Edward Quinn, New York, Doubleday, 1984, p. 107.

⁹³⁷ Murray J. HARRIS, « Resurrection and Immortality in the Pauline Corpus », dans Richard N. LONGENECKER (dir.), *Life in the Face of Death*, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1998, p. 147.

⁹³⁸ Herman N. RIDDERBOS, *Paul: An Outline of His Theology*, traduit par John Richard De Witt, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1975, réimprimé en 1990, p. 537.

apporter. Nous suivrons Herman Ridderbos, un théologien évangélique, dans sa lecture de ce passage.

De la résurrection de Christ, fondement de la prédication de Paul, découlent tous les bénéfices dont jouissent les croyants. La résurrection de Jésus-Christ constitue la garantie des croyants. Christ est les prémices de ceux qui sont morts. « Et comme tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront en Christ, mais chacun en son rang. Christ comme prémices, puis ceux qui appartiennent à Christ, lors de son avènement » (1 Cor 15.22-23). Le terme « prémices » dans ce chapitre, fait référence aux premiers fruits d'une moisson. Les premiers fruits représentaient la totalité de la moisson anticipée et à recueillir. « The firstfruits [...] are the evidence that the new harvest, that is to say here, the new aeon, has to come »⁹³⁹. Christ est aussi appelé le premier né d'entre les morts (Rom 8.29). Les expressions « premier né d'entre les morts » et « premiers fruits ou prémices de la moisson » ne doivent pas être lues avant tout dans un sens chronologique, mais aussi dans le sens que Christ a inauguré de façon décisive une nouvelle ère en ouvrant la voie pour tous ceux qui lui appartiennent. Il a dépouillé la mort de sa puissance (2 Tim. 1.10) par sa propre victoire sur la mort (1 Cor 15.57). La résurrection de Christ et celle de son peuple forment une unité indivisible⁹⁴⁰. D'où l'accentuation de Paul, si Dieu a ressuscité Christ d'entre les morts, ceux qui sont morts en Christ seront ressuscités aussi avec lui. De plus, « Christ ressuscité des morts ne meurt plus, la mort n'a plus de pouvoir sur lui » (Rom. 6.9), et perdra aussi de son pouvoir sur ceux qui sont en Christ.

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 538.

⁹⁴⁰ *Ibid.*

Le triomphe des chrétiens sur la mort pour l'apôtre Paul n'est pas une supposition, c'est une certitude. Romains 8.11 ne pouvait être plus clair : « Et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous ». 1 Corinthiens 6.14 confirme le même enseignement paulinien : « Et Dieu, qui a ressuscité le Seigneur, nous ressuscitera aussi par sa puissance ».

Élément important à noter, avant sa résurrection, l'existence de Jésus était déterminée par sa vie dans la « chair » (Romains 1.3, 8.3; 1 Timothée 3.16), dans les limites de la finitude humaine. « And [...] this flesh meant for Christ the subjection to death of the old aeon – for God sent him "in the likeness of the flesh of sin" »⁹⁴¹. Christ est le parfait modèle et le véritable paradigme du triomphe des faiblesses et de l'humiliation de la chair quant à l'eschatologie évangélique.

Ce triomphe de Christ est associé à l'Esprit de Dieu qui l'a ramené d'entre les morts. Paul fait clairement le lien entre la résurrection du Christ et le Saint-Esprit. Dans la résurrection de Christ, l'Esprit était puissamment à l'œuvre (Romains 1.4). Christ était rempli et conduit par l'Esprit pendant son existence terrestre (Matthieu 3.16, 4.1). Aussi dans sa résurrection, l'Esprit avait un rôle prédominant quant à la justification de Jésus (1 Timothée 3.16).

Pour revenir à 1 Corinthiens 15, Paul pose le fondement de la résurrection corporelle de Jésus pour contrer ceux qui dans l'Église de Corinthe niaient la résurrection

⁹⁴¹ *Ibid.*

corporelle future des croyants. La résurrection du Christ n'était pas remise en question mais bien celle des croyants qu'on interprétait selon une logique spiritualiste. « [I]t was said that the latter [la résurrection des croyants] is to be understood in an exclusively spiritual sense, and to consist in the perfection to be attained already in this life, whereupon no resurrection of the body need follow »⁹⁴². Paul réfute ses détracteurs en invoquant trois arguments : le lien indissoluble entre la résurrection des croyants et celle de Christ qui était acceptée; sans l'espérance de la résurrection à la parousie du Christ, les luttes chrétiennes sont vaines (1 Cor. 15.32); nier la résurrection, c'est mal connaître Dieu (1 Cor 15.34), qui se veut le Dieu des vivants selon la réponse de Jésus aux sadducéens qui s'objectaient à la résurrection des croyants (Matthieu 22.29,33).

Après avoir établi le fait de la résurrection future des croyants, au verset 35, Paul commence à en exposer le « comment » qui s'explicité selon un double aspect. Dans les versets 36-50, il discute du caractère du corps de résurrection et aux versets 51 et suivants de la manière dont la résurrection se fera.

Utilisant l'analogie de la semence, restant dans le domaine de l'agriculture, Paul rappelle aux Corinthiens que le grain qui va en terre donne naissance à quelque chose de plus grand que lui dans la puissance de Dieu. « And one can learn from it at the same time that the quality of what shall be must not be measured by what one sees die »⁹⁴³. À chaque réalité, Dieu donne, comme il lui plaît, son propre corps, sa propre existence et sa

⁹⁴² *Ibid.*, p. 539.

⁹⁴³ *Ibid.*, p. 541.

propre gloire, contrastant l'éclat des corps terrestres avec celui des corps célestes qui diffèrent aussi en gloire entre eux (1 Cor 15.38-41).

Dans la conclusion de son argument, Paul accentue qu'il en est de même de la résurrection des morts. Ce faisant, il ne fait pas qu'affirmer le fait que Dieu dispose de différents types de corps quant à la résurrection, mais souligne ou attire l'attention sur la distinction entre les corps terrestres et célestes référant aux différents modes d'existence dont les créatures de Dieu sont en lui gratifiées. Nous remarquons que Paul « has already, and certainly not without design, placed the heavenly and the earthly over against each other, a contrast to which he shortly returns in the analogy of the first and second Adam »⁹⁴⁴.

Aux versets 42-44, il campe devant nous quatre contrastes entre ce qui est semé et ce qui est récolté : corruptible / incorruptible; méprisable / glorieux; infirme / plein de force; corps animal / corps spirituel avant de nous présenter sa deuxième analogie (45-50) entre Adam et Christ, deux chefs de race pour l'humanité.

Ainsi en est-il de la résurrection des morts. Le corps est semé corruptible; il ressuscite incorruptible; il est semé méprisable, il ressuscite glorieux; il est semé infirme, il ressuscite plein de force; il est semé corps animal, il ressuscite corps spirituel. S'il y a un corps animal, il y a aussi un corps spirituel.

C'est pourquoi il est écrit : Le premier homme, Adam, devint une âme vivante. Le dernier Adam est devenu un esprit vivifiant. Mais ce qui est spirituel n'est pas le premier, c'est ce qui est animal; ce qui est spirituel vient ensuite. Le premier homme, tiré de la terre, est terrestre; le second homme est du ciel. Tel est le terrestre, tels sont aussi les terrestres; et tel est le céleste, tels sont aussi les célestes. Et de même que nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste.

⁹⁴⁴ *Ibid.*

Avec le dernier contraste, *σῶμα ψυχικόν* et *σῶμα πνευματικόν* (corps animal et corps spirituel), l'apôtre atteint un point crucial dans son argumentation qu'il explicite par cette nouvelle analogie entre Adam et Christ. Pour mieux pénétrer son enseignement via cette analogie, il nous faut, au préalable, définir *σῶμα*, l'un des deux plus importants vocables de l'anthropologie paulinienne.

Chez Paul, le terme *σῶμα* prend un sens beaucoup plus large que son acception physique généralement assumée au détriment des autres aspects qu'il véhicule. James D. G. Dunn, spécialiste de la théologie de Paul, rappelle que chez ce dernier, *σῶμα* réfère aussi « [to] the embodiment of the person »⁹⁴⁵, i.e. l'incarnation de la personne, la caractéristique de l'humanité créée « as embodied existence. It is precisely as embodied, and by means of this embodiment, that the person participates in creation and functions as part of creation »⁹⁴⁶.

Cette compréhension de *σῶμα* comme mode d'existence est originale chez Paul. Plusieurs théologiens notent chez l'apôtre « the idea of the body as the essential form and means of expression of the person »⁹⁴⁷. Comme mode d'existence, *σῶμα* « expresses the identity of the whole person as an entity before God »⁹⁴⁸. Construisant sur cette idée, Ridderbos interprète les *σῶμα ψυχικόν* et *σῶμα πνευματικόν* comme des modes

⁹⁴⁵ James DUNN, *The Theology of Paul the Apostle, op. cit.*, p. 56.

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁹⁴⁷ E. C. RUST, « Body », dans J. D. DOUGLAS (dir.), *New Bible Dictionary*, Leicester, InterVarsity Press, 2e édition, 1982, p. 146.

⁹⁴⁸ C. B. BASS, « Body », dans Geoffrey W. BROMILEY, *The International Standard Bible Encyclopedia*, Grand Rapids, Eerdmans, Volume 1, 1979, p. 529.

d'existence terrestre et spirituel. « Only hence can the psychical-pneumatic contrast be understood in its proper meaning »⁹⁴⁹.

Ce contexte nous permet de comprendre ce que Paul entend par corps animal ou physique et corps spirituel. Il amène le croyant à concevoir que son mode d'existence avant la mort est déterminé par le premier Adam, ou le mode d'existence du premier Adam; une fois ressuscité, l'existence du croyant est déterminée par Christ le deuxième Adam, héritant de son corps spirituel. Pour l'apôtre, s'il y a un corps physique, il y a aussi un corps spirituel; il y aurait deux modes d'existence, une existence en Adam ou physique, une existence en Christ ou spirituelle. Nous devons comprendre, que dans ce passage « corps physique » fait référence à une appartenance à Adam et à son mode d'existence et corps spirituel à une appartenance à Christ et à son mode d'existence de ressuscité. « If "physical" means belonging to the first Adam, "pneumatic" to the second, the one as well as the other is to be further elucidated on the ground of what is known concerning these two "men" »⁹⁵⁰.

Retournant aux Écritures, Paul rappelle que le premier Adam devint une âme vivante quand Dieu lui insuffla son souffle de vie. La vie qu'il reçut est qualifiée de physique et de terrestre (v. 46-47), une vie de chair et de sang (v. 50), mortelle et périssable (v. 53). Tous les descendants d'Adam, le terrestre, partagent cette vie terrestre avec ce qui en découle : « Tel est le terrestre, tels sont aussi les terrestres » (v. 48a).

⁹⁴⁹ Herman RIDDERBOS, *op. cit.*, p. 541.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 542.

En contraste au premier Adam qui était une âme vivante, Paul présente le Christ, le second Adam, qui est lui, l'Esprit qui donne la vie ou l'Esprit vivifiant. Aussi vrai que le σῶμα ψυχικόν était déterminé par le premier Adam, le σῶμα πνευματικόν l'est par le second Adam.

Paul n'oppose pas le corps physique au corps spirituel selon une logique anthropologique dualiste d'infériorité du physique au spirituel. Il les présente comme deux modes d'existence corporelle dont le point tournant serait la résurrection du Christ. C'est-à-dire, par le Christ, on passe d'un mode d'existence corporelle terrestre à un mode d'existence corporelle spirituelle. Le premier se vit en Adam, le second en Christ. Si l'existence corporelle terrestre tirait son origine d'Adam, l'existence corporelle spirituelle tire son origine du Christ à sa résurrection, le Christ qui donne l'Esprit, l'Esprit qui donne la vie et qui ramène à la vie.

Paul rappelle que « ce qui est spirituel n'est pas le premier, c'est ce qui est animal [ou physique]; ce qui est spirituel vient ensuite » (v. 46). Il ne pouvait en être autrement. C'est en recevant Christ dans sa vie, que l'humain a accès à la vie spirituelle. Ainsi quand l'humain entre en relation avec Christ, il reçoit l'Esprit dans cette vie corporelle terrestre, mais il reçoit aussi l'Esprit qui le ressuscitera d'entre les morts. Car l'Esprit est aussi l'Esprit de la résurrection. « [B]elonging to Christ not only consists in the gift of the pneuma in this life, but reaches out to the still to be expected quickening in accordance with Christ's resurrection (cf. v. 22) »⁹⁵¹.

⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 543.

Dans l'histoire de l'économie du salut, Paul fait comprendre qu' « Adam et Christ sont deux personnages qui incluent toute l'humanité »⁹⁵². Ils ne sont pas deux principes qui s'opposent, mais ils seraient plutôt liés dans le grand dessein de Dieu, avec Adam le premier et Christ le dernier ou le point culminant. Et aussi vrai que nous avons porté l'image du premier, Adam le terrestre, les croyants porteront l'image du second, Christ le céleste (v. 49).

Désignant Christ « le céleste », Paul mentionne une autre caractéristique du second Adam et que partageront tous ceux qui se retrouveront en lui. « Le second homme est du ciel » (v. 47). L'expression « ["du ciel"] indicates that as the second Adam and as the Inaugurator of the new life of the resurrection Christ lives from the power of the heavenly, divine Spirit. In that sense accordingly those who belong to Christ can be spoken as the "the heavenly" »⁹⁵³. Cette image du céleste que les croyants porteront est bien celle du ressuscité, c'est leur appartenance au ressuscité. Comme les croyants participent à la mort à cause de leur appartenance à Adam, « la résurrection des morts [sera] aussi le lot des croyants parce qu'ils appartiennent à Christ et dans leur vie et dans leur mort »⁹⁵⁴. Dans cette appartenance, ils hériteront du corps spirituel, un corps dont l'origine est céleste, de l'Esprit céleste qui a ressuscité Christ d'entre les morts.

Comment devons-nous comprendre le *σῶμα πνευματικόν* (corps spirituel) que reçoivent les croyants à la résurrection? Dans le chapitre 15 de la première épître aux

⁹⁵² Pierre GUILLEMETTE, « La mort en 1 Co 15 et Rm 5,12 - 8,39 », dans Guy COUTURIER, André CHARRON et Guy DURAND (dir.), *Essais sur la mort*, Montréal, Fides, 1985, p. 180.

⁹⁵³ H. RIDDERBOS, *op. cit.*, p. 543.

⁹⁵⁴ Pierre GUILLEMETTE, *op. cit.*, p. 181.

Corinthiens, qu'il s'agisse d'ἀνάστασις (résurrection) ou ἐγείρω (ressusciter), l'apôtre n'insinue jamais un retour à « l'état antérieur de veille qui est celui de notre vie quotidienne »⁹⁵⁵. L'accent porte sur une transformation radicale en un état tout à fait différent. Pour Küng, de cet état « il n'y a rien à décrire, à représenter, à objectiver »⁹⁵⁶. Peut-être. Le point de Küng mérite notre attention. Pour cet auteur, ce qui attend le croyant ne serait plus tout autre si nous étions capables de nous le représenter empruntant des images de notre réalité d'aujourd'hui. Cette tentative serait en quelque sorte un effort « [d'hypostasier] les vœux et désirs de la vie quotidienne, dans un ciel décrit en termes paradisiaques »⁹⁵⁷. Küng cite Paul en appui. Ce qui attend le croyant, selon 1 Co 2,9, s'inscrit dans les sphères de « ce que l'oeil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a point entendu ». Ainsi pour Küng, « nos yeux, ni nos oreilles ni non plus notre imagination ne nous sont ici de quelque secours; ils ne peuvent que nous induire en erreur »⁹⁵⁸. Sa mise en garde peut être saluée, i.e. que nous ne pouvons nous fier à notre imagination qui pourrait nous piéger, mais nous pouvons toujours nous confier à la révélation des Écritures, dirait l'Évangélique. Nous notons des précisions de l'apôtre sur le corps du croyant pour ce nouvel état. Paul affirme que pour ce nouvel état, le croyant aura un corps spirituel.

Comment comprendre la qualité spirituelle du nouveau corps? Premièrement, soulignons que l'adjectif πνευματικόν ne réfère pas à une composition spirituelle « as though "spirit" were some ethereal, heavenly substance »⁹⁵⁹. Le contraste entre spirituel et

⁹⁵⁵ Hans KÜNG, *Vie éternelle?*, *op. cit.*, p. 154.

⁹⁵⁶ *Ibid.*

⁹⁵⁷ *Ibid.*

⁹⁵⁸ *Ibid.*

⁹⁵⁹ Murray J. HARRIS, *op. cit.*, p. 153.

physique ne vise pas l'idée de substance⁹⁶⁰. « The new body does not "consist of" *pneuma*, but is brought forth and determined by the divine, heavenly power »⁹⁶¹. Si la qualité spirituelle du corps ne détermine donc pas sa substance mais plutôt son origine, toutefois l'origine de ce corps détermine sa qualité. Étant donné son origine céleste, ce corps spirituel est incorruptible et immortel, plein de vie et glorieux (v. 42, 43, 48, 53). Ce corps spirituel « is the new creation, the transformation of the whole person by God's life-creating Spirit »⁹⁶².

Paul, fort de cela, affirme sans ambages que « Christ transformera le corps de notre humiliation, en le rendant semblable au corps de sa gloire, par le pouvoir qu'il a de s'assujettir toutes choses » (Philippiens 3.21). Dans l'espérance eschatologique chrétienne, les faiblesses de cette existence terrestre seront surmontées quand nous entrerons dans l'autre mode d'existence, celle qui tire son origine du Christ. Les croyants seront conformes à lui, partageant la gloire de Dieu dans l'Esprit, revêtant le corps incorruptible et immortel du Ressuscité qui les a rachetés.

La rédemption n'annihile pas le corps. La résurrection du croyant est vraiment corporelle. La vie du croyant, et dans cette existence terrestre comme dans l'état de résurrection, implique le corps⁹⁶³. « Redemption for Paul was not some kind of escape from bodily existence, but a transformation into a different kind of bodily existence »⁹⁶⁴.

⁹⁶⁰ C. B. BASS, *op. cit.*, p. 529.

⁹⁶¹ H. RIDDERBOS, *op. cit.* p. 544.

⁹⁶² Hans KÜNG, *Eternal Life?*, *op. cit.*, p. 111.

⁹⁶³ E. SCHWEIZER, « σῶμα », dans Horst BALZ et Gerhard SCHNEIDER (dir.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, volume 3, 1993, p. 323.

⁹⁶⁴ James DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, *op. cit.*, p. 61.

Le corps, dans l'état de la résurrection, sera un corps transformé. Paul l'explique très bien. Pour le différencier du corps présent, il le dénomme corps spirituel « σῶμα πνευματικόν ». Nous notons en même temps une continuité et une discontinuité avec les premières réalités.

La continuité allègue que l'humain reste et demeure un être corporel; la discontinuité infère que l'humain transcende les faiblesses du premier mode d'existence. Car ce qui était « semé méprisable [...] ressuscité glorieux; [ce qui était] semé infirme, [...] ressuscité plein de force » (1 Cor. 15.43) dans l'annonce du revêtement de l'incorruptibilité dans l'ordre des choses à venir et le triomphe de la mort, la limite des limites.

D'un point de vue chrétien, la transcendance des limites, n'est pas une transcendance de la nature créaturelle, car l'humain reste corporel et créaturel dans l'autre mode d'existence. Si nous pouvons affirmer avec Hans Küng que « the finite person loses his limits »⁹⁶⁵ dans l'état de résurrection, c'est plutôt dans le sens d'une transcendance des faiblesses alors que le corps mortel revête l'immortalité.

Car il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité, et que ce corps mortel revête l'immortalité. Lorsque ce corps corruptible aura revêtu l'incorruptibilité, et que ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole qui est écrite: La mort a été engloutie dans la victoire. Ô mort, où est ta victoire? O mort, où est ton aiguillon? L'aiguillon de la mort, c'est le péché; et la puissance du péché, c'est la loi. Mais grâces soient rendues à Dieu, qui nous donne la victoire par notre Seigneur Jésus Christ » (1 Cor. 15.53-57).

⁹⁶⁵ Hans KÜNG, *Eternal Life?*, op. cit., p. 112.

Conclusion

Si l'anthropologie évangélique semble partager avec le transhumanisme une même frustration quant aux souffrances humaines et veut les transcender, elle ne cherche pas à surmonter la finitude humaine qu'elle croit être une caractéristique de la créature. Par définition, l'humain restera toujours une créature, donc toujours un être fini. Elle ne conçoit pas la finitude humaine comme étant mauvaise; elle est à différencier des faiblesses humaines, conséquences du péché. La finitude est une caractéristique de la créature. Puisque tout ce que Dieu a créé fut très bon, la créature et la finitude inhérente à la créature sont décrétées très bonnes.

Contre le transhumanisme, l'anthropologie évangélique affirme que c'est à l'intérieur de la finitude humaine que l'humain reçoit la grâce de Dieu pour transcender les vulnérabilités de sa nature pécheresse. L'anthropologie théologique évangélique ne peut, à cause de sa vision de l'humain, partager les espérances d'un posthumanisme qui veut s'affranchir du corps. Elle ne peut concevoir l'humain en dehors du corps. Cet humain restera toujours créature et *soma* exprime ce caractère de l'humanité créée, son existence corporelle. « It is precisely as embodied, and by means of this embodiment, that the person participates in creation and functions as part of creation »⁹⁶⁶. C'est la dimension du corps qui rend possible la vie sociale et les interactions créaturelles contre toute tentation dualiste.

It is [...] this somatic character of Paul's anthropology which prevents Paul's theology from falling into any real dualism between creation and salvation. For it is precisely as part of creation and with pangs of creation, groaning

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 61.

with the rest of creation as they await the redemption of their bodies (Rom 8.22-23). In short, *soma* gives Paul's theology an unavoidably social and ecological dimension⁹⁶⁷.

Si l'anthropologie évangélique enseigne la transcendance, cette dernière ne vise pas une disparition du corps ou de la nature humaine. L'humain à qui Dieu vient en aide, l'humain à l'image de Dieu, n'est pas sauvé de sa corporéité qui reste toujours bonne aux yeux de Dieu. « Il est délivré avec et dans sa corporéité – désormais glorifiée [...] : [Il est] une nouvelle création, un nouvel humain »⁹⁶⁸ et non un posthumain, un être affranchi des limites créaturelles et de la nature humaines.

Nous notons que le concept de *l'Imago Dei* quant à son rapport au posthumanisme est utilisé tous azimuts pour prouver une chose et son contraire. Les théologiens évangéliques tenants d'une conception limitative de l'humain *homo faber* et d'une position de préservation de la nature humaine estiment qu'au nom de *l'Imago Dei*, l'humain ne peut se prêter à des expériences qui altéreraient sa nature. Par contre, des théologiens transhumanistes pensent que *l'Imago Dei* habilite l'humain à agir en tant que co-créateur et pourraient même agir sur lui-même en vue de sa propre transformation. Si nous estimons que la définition de l'humain à partir de *l'Imago Dei* ne vise pas une dimension substantialiste, mais plutôt son mandat vocationnel, nous ne voyons pas, d'autre part, que le discours théologique biblique autoriserait des expériences anthropotechniques. Ce serait présumer du silence du texte biblique.

⁹⁶⁷ *Ibid.*

⁹⁶⁸ Hans KÜNG, *Vie éternelle, op. cit.*, p. 157.

Nous arrivons à la conclusion que le concept de *l'Imago Dei* à lui seul est insuffisant pour articuler tous les enjeux du débat. Le motif de *l'Imago Dei* doit être analysé en conjonction avec la christologie dans l'approfondissement du Logos incarné, pour en mieux apprécier l'étendue. Ce n'est que dans ce lien que nous avons pu trouver des éléments capables d'articuler ce qui est en germe dans *l'Imago Dei*.

Nous avons rappelé que *l'Imago Dei* n'est pas exégétiquement expliqué en fonction de la dimension substantialiste qui reste toutefois importante pour l'humain dans l'expérience de son mandat vocationnel et de sa relation avec son créateur et les autres créatures. Peut-elle (la nature humaine, la créature humaine) être améliorée? Oui. Devrait-elle être transcendée en aboutissant à un humain affranchi de son corps? Si on arrivait à téléverser le contenu du cerveau dans un support informatique ou dans un robot qui s'auto-programmerait, le résultat pour ce qui relève de l'anthropologie évangélique serait que ce nouveau complexe qui ressemblerait de beaucoup à un humain ne serait qu'un programme androïde ultra complexe. Car le corps dans une anthropologie évangélique demeure une caractéristique de l'humain dans cette existence ou dans celle à venir; de plus, l'humain est toujours plus qu'un ensemble d'organes biologiques, car il porte en lui de par son élection divine, selon un point de vue évangélique, le souffle divin, lequel souffle d'éventuels programmes androïdes ultra perfectionnés n'auront jamais. Ainsi ces programmes ou entités seront toujours différents de l'humain, cet être spécial, créé et choisi par Dieu et pour Dieu.

L'humain, restera-t-il passif en attendant que Dieu remplisse tout en tous? Sur la base de sa compréhension du mandat de l'humain *homo faber*, l'Évangélique défend le point de vue que l'humain fasse preuve d'ingéniosité responsable dans la transformation des ressources de la création. Pour une vision évangélique, la technologie est au service du grand dessein de Dieu pour l'humain. L'humain pourrait-il se lancer dans des œuvres de création? Il semble que oui, mais tant et aussi longtemps qu'il vive son mandat dans une dépendance au Créateur. L'humain crée via Dieu et Dieu continue de créer via l'humain, sa créature dont le salut transcende l'ingénierie et les technologies. Car l'humain est toujours plus que ses composantes biologiques.

La compréhension chrétienne évangélique de l'humain *homo faber* ne peut être taxée d'impuissance opératoire selon la méprise technoscientifique de Gilbert Hottois qui accuse les onto-théologies et les discours anthropologiques chrétiens de réflexes de fermeture et réactionnaires face aux projets technoscientifiques qui mettent de l'avant l'inanticipable. Gilbert Hottois estime que « l'argumentation ontologique est historiquement solidaire d'une profonde impuissance technique de l'homme à l'égard de la nature »⁹⁶⁹. Pour autant, l'idée du progrès à l'occidentale, enracinée dans une conception du « temps droit », qui fonde la responsabilité de l'humain invité à être artisan de son avenir, étant capable de l'améliorer, relève du judéo-christianisme. Faudrait-il souligner que

cette croyance au progrès qui gouverne notre histoire depuis les Lumières – et qui fonde notre défense des droits de l'homme – n'est jamais que la laïcisation de l'idée judéo-chrétienne de salut. Son fondement originel est religieux avant d'être philosophique. Mircea Eliade, jadis, avait su mettre en évidence cette lointaine généalogie – occidentale – du progrès, qui fut

⁹⁶⁹ Gilbert HOTTOIS, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique, op. cit.*, p. 78.

d'abord l'expression d'une âme en quête d'espérance. En cela, le progrès procédait d'une interprétation judéo-chrétienne du temps : le temps défini par opposition au temps cyclique ou circulaire des cultures païennes, notamment des Grecs en général et de Plotin en particulier. Le progrès, à ce titre, c'est bien la version laïque de l'espérance chrétienne [...] ⁹⁷⁰.

[II] faut nous remettre en mémoire que son ⁹⁷¹ surgissement historique, via les prophètes juifs puis les premiers chrétiens, a constitué une révolution d'une radicalité extraordinaire. Ni les philosophes grecs, ni les « sagesse traditionnelles » de l'Inde ou d'ailleurs ne partageaient cette conviction. Pour eux et pour elles, le temps était circulaire. Il décrivait l'histoire et la communauté des hommes comme voués à l'éternel retour. Ce qui fut sera, ce qui est aujourd'hui reviendra demain, etc. Or cette idée du temps circulaire rend futile toute prétention à agir sur le monde. À quoi bon vouloir « améliorer » ce qui ne peut changer et qui, éternellement, se répète. Le temps cyclique débouche sur le souci non pas de transformer le monde mais de s'adapter à lui. C'est le discours de la « sagesse contemplative » qui récusé, au fond la politique ⁹⁷².

Seulement une lecture erronée de l'idée judéo-chrétienne du progrès pourrait conduire à décréter l'obsolescence de l'argumentation ontologique et son impuissance opératoire. Les discours onto-théologiques particulièrement chrétiens, malgré des écarts retentissants de l'Église officielle sur ce terrain, ont accompagné les sciences dans leur marche vers l'inanticipable. Nous entendons encore l'apôtre Jean dire à Gaïos : « Je souhaite que tu prospères à tous égards et que tu sois en bonne santé, tout comme ton âme prospère » (3 Jean 2). L'intérêt pour les progrès scientifiques fait partie du mandat de l'humain, mais jamais au détriment de l'égalité entre les humains, une égalité fondée sur le concept de *l'imago Dei*, apanage de tous les humains.

Cette égalité semble menacée dans des discours posthumanistes technoscientifiques qui perpètrent subtilement un déplacement des priorités éthiques et

⁹⁷⁰ Jean-Claude GUILLEBAUD, *L'homme est-il en voie de disparition*, Montréal, Fides, 2004, p. 29.

⁹⁷¹ Le progrès.

⁹⁷² *Ibid.*, p. 31-32.

démocratiques en ne s'offusquant pas contre une possible supplantation d'humains non-modifiés par l'émergence d'humains améliorés par les nouvelles technologies.

[Pour Hans Moravec], peu importe ce que font les gens, ils seront laissés derrière comme le deuxième étage d'une fusée. [...] Cela vous gêne-t-il beaucoup aujourd'hui que la branche des tyrannosaures se soit éteinte? Le destin des humains sera sans intérêt pour les robots super intelligents du futur. Les humains seront considérés comme une expérience ratée. [...] Je pense qu'on peut céder à la compassion et faire ainsi capoter les choses les plus importantes⁹⁷³.

⁹⁷³ Roberto BARBANTI et Claire FAGNARD (dir.), *L'art au XXe siècle et l'utopie : réflexions et expériences*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 138, cité par Guillebaud, *La Vie vivante*, *op. cit.*, p. 144.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La rationalité technoscientifique, qui aurait enfanté le posthumanisme, nourrie par la cybernétique, accouche d'une vision de l'humain qui a de profondes incidences sur les définitions classiques de l'humain. Ces définitions ont pendant des siècles forgé notre compréhension de nous-mêmes et le vivre ensemble. Elles semblent caduques pour une rationalité technoscientifique défendant une mutation de l'humain et de son environnement vers le transhumain et le posthumain. Dans cette mouvance, des auteurs tels Gilbert Hottois plaident pour l'expérience de tous les possibles dans un refus des ontothéologies jugées trop limitatives pour l'avancement des technosciences et la cybernétique qui conçoivent l'humain comme un point sur le grand flux informationnel. Cet humain serait un être sans intérieur, étant un ensemble complexe d'informations momentanément au sommet de la hiérarchie. Rien ne garantit qu'il y reste. Par contre, il peut prendre en main sa propre destinée en refusant d'être soumis à la marche capricieuse de l'évolution si souvent cimetière d'espèces.

Dans cette phase d'avancement et de prise en main de sa destinée, par les technosciences et les biotechnologies, l'humain aurait les moyens de travailler à son anthropotechnie, modifier son corps et devenir son propre créateur en œuvrant pour son amélioration et sa transformation en des êtres cyborgs que nous serions déjà. Le corps est dans le collimateur et sous le rouleau compresseur de la technoscience. Il se prête à toutes les hybridités.

La relation avec le corps dans cette compréhension posthumaniste est ambivalente : un corps à perfectionner ou à transcender. L'humain technoscientifique a mal dans son corps qui serait le lieu de la quintessence du mal, le locus de la finitude. La perte du corps est arrêtée aux yeux des grands prêtres posthumanistes qui souhaitent un affranchissement de ce dernier encombrement dans la réalisation du salut posthumaniste.

Nous avons discerné une conception dualiste qui traverserait ces courants de pensée : un dualisme corps-esprit; le corps serait le support de l'esprit, de la pensée (l'ensemble de la personnalité humaine : mémoire, intelligence et autre, tout ce qui permet de se poser en je). Ce complexe de la personnalité pourrait être téléchargé et téléversé dans des disques durs et permettre à l'humain d'exister à l'infini en triomphant de ses limites créaturelles, atteignant donc sa béatitude absolue dans la concrétisation du posthumain qui rejette les limites naturelles prôchant un salut technoscientifique hors du corps.

À ce carrefour, furent revisités les prémisses d'une anthropologie théologique évangélique quant à sa vision de l'humain autour du motif de *l'Imago Dei*. Cette anthropologie s'inscrit dans les déterminations des grands principes de la Réforme et des communautés chrétiennes protestantes évangéliques. Malgré leurs grandes diversités, ces communautés, partagent un noyau de croyances, entre autre, la foi en un Dieu personnel qui s'est révélé dans les Écritures, l'autorité suprême en matière de foi et de conduite pour l'Évangélique.

Se basant sur les Écritures, l'Évangélique affirme que l'humain est une créature à l'image de Dieu, définition hautement débattue. Trois dimensions – substantialiste, relationnelle et vocationnelle – du concept de *l'Imago Dei* permettent d'en apprécier la richesse et les limites. Il fut discerné que l'exégèse biblique appuierait davantage une conception vocationnelle de l'humain, une compréhension plus naturelle aux discours hébraïques. Cette compréhension voit en l'humain une créature de prédilection, choisi par Dieu pour être son représentant sur terre, le vice-régent de sa création. Créé, aussi, pour être en relation avec Dieu, l'humain est doté d'un ensemble de qualités et d'aptitudes l'habilitant à assumer son mandat vis-à-vis de Dieu et de la création. Son élection, et non l'ensemble de ses qualités et aptitudes, établit son unicité et fonde sa dignité qui ne dépend nullement d'une logique substantialiste ou essentialiste mais d'un décret de Dieu à son endroit, qui en même temps le distingue du reste de la création tout en lui rappelant sa solidarité avec cette création qui reste et demeure bonne même si elle a été viciée par le péché.

Cette création affectée par le péché, selon la théologie évangélique, soupire après sa rédemption. L'anthropologie évangélique doute de la rédemption transhumaniste et posthumaniste qui lui paraît suspecte dans des efforts d'altération de la nature humaine et de son environnement.

L'Évangélique ramène la question des défis d'une rationalité technoscientifique au traitement de l'étendue du mandat de l'humain *homo faber* selon les différentes compréhensions de *l'Imago Dei*. Ce traitement intègre l'articulation d'éléments

christologiques clés tels le concept du Logos incarné en conjonction avec les doctrines de la création qui permettent de considérer, d'un point de vue évangélique un *telos* qui traverserait le réel.

Pour des Évangéliques bioconservateurs et autres penseurs bioconservateurs convoqués au débat, la nature de l'humain doit être préservée, car l'humain est créature à l'image de Dieu et le mandat de l'humain *homo faber* ne lui permet pas de modifier la nature qui lui vient de Dieu. Qu'il soit question de Fukuyama qui plaide pour la protection du facteur X de l'humain (i.e. sa nature biologique), ou de Léon Kass qui invite à la recevoir selon qu'elle se donne à nous, le dénominateur commun serait la préservation d'une nature biologique de l'humain et un refus de toutes interventions biotechnologiques qui le modifieraient. Car, vouloir changer la nature humaine relèverait d'un désir prométhéen de jouer à Dieu.

Des théologiens transhumanistes comme Hefner, rejetant le primat du naturel, avancent que le statut d'*imago Dei* inviterait l'humain à vivre son mandat d'*homo faber* de façon extensive. Étant à l'image de Dieu, l'humain serait co-créateur. Poursuivre des expériences transhumanistes et posthumanistes qui permettraient la transcendance de ses limites créaturelles n'est que l'accomplissement de son mandat. Pour Hefner, cet humain co-créateur est un être bio-culturel, selon qu'il se donne au regard. Il a évolué comme être biologique en s'adaptant à cause de ses capacités culturelles. La nature bio-culturelle de l'humain le porterait inexorablement vers l'expérimentation.

Aux yeux des transhumanistes, via les différentes expériences biotechnologiques, l'humain devrait continuer sa marche vers la transcendance des limites corporelles. Cette relation difficile avec le corps est absente d'une anthropologie théologique évangélique qui croit dans la bonté de la création divine et qui différencie entre faiblesses et limites. Les limites inhérentes à la création ne sont pas négatives dans la compréhension de l'Évangélique. La création reste l'œuvre de Dieu, et elle est aussi rachetée par le Fils dans le grand plan de Dieu qui ne vient pas sauver l'humain de sa finitude mais dans sa finitude.

L'incarnation du Fils de Dieu permet d'apprécier la positivité du corps et de la finitude. La résurrection du Christ comme prémices permet d'entrevoir la transcendance des faiblesses et souffrances liées au corps. L'anthropologie évangélique affirme que l'humain est inséparable du corps, dans cette existence via sa solidarité au premier Adam et dans l'éternité dans sa solidarité à Christ, le deuxième Adam. Le croyant revêtira Christ et le corps mortel revêtira l'immortalité.

Dans son appréciation et analyse d'une rationalité technoscientifique, il paraissait important de souligner une compréhension chrétienne évangélique du corps et du salut, une compréhension qui s'insurge contre l'altération de la nature humaine dans une logique anthropotechnique et des projets de mutation de l'humain dans un *eschaton* technoscientifique qui laisse percevoir une dévalorisation du corps humain et par implication de la personne humaine.

Transhumanistes, posthumanistes et anthropologie évangélique partagent des visions différentes de *l'eschaton*. Les transhumanistes estiment que *l'eschaton* doit se réaliser via l'application des sciences et ingénieries humaines alors que le croyant évangélique attend *l'eschaton* comme l'œuvre de Dieu qui remplit tout en tous. Que les humains participent à des œuvres de transformation de leur environnement ou même sur le corps humain, l'Évangélique croit qu'en fin de compte l'humain ne pourra jamais remplir la promesse de *l'eschaton* qui ne viendra que par l'irruption du royaume de Dieu en ce monde⁹⁷⁴.

Nous sommes conscients que plusieurs enjeux importants que soulève une rationalité technoscientifique cybernétique informationnelle et posthumaniste n'ont pu être traités dans cette thèse. Ils pourraient faire l'objet d'autres recherches et approfondissement d'une anthropologie évangélique autour de *l'Imago Dei* face à un courant technoscientifique dominant pour lequel l'activité d'intersubjectivité du cerveau fonderait exclusivement l'humain dans *l'humain* écartant subtilement et inexorablement toute dimension d'intériorité et de subjectivité repensant systématiquement des notions d'identité et d'altérité qui se voient ébranler dans la refonte de la nouvelle matrice informationnelle qui semble gommer toutes lignes de démarcations ontologiques.

⁹⁷⁴ Ted PETERS, « Progress and Provolution », dans Richard COLE-TURNER (dir.), *Transhumanism and Transcendence*, *op. cit.*, p. 74.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES EXTRA-THÉOLOGIQUES

ARONOWITZ, Stanley, Barbara MARTINSONS et Michaël MENSER (dir.), *Technoscience and Cyberculture*, New-York, Routledge, 1996.

ASHBY, William Ross, *Introduction à la cybernétique*, traduit par M. Philon, Paris, Dunod, 1958.

AYALA Francisco J. et Camilo J. CELA-CONDE, *Human Evolution: Trails from the Past*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2007.

AYALA, Francisco J. et Camilo J. CELA-CONDE, « Evolution of Morality », dans Franz M. WUKETIS et Christoph ANTWEILER (dir.), *Handbook of Evolution*, volume 1, *The Evolution of Human Societies and Cultures*, Weinheim, (Allemagne), Wiley-VCH, 2004.

BADMINGTON, Neil, « Introduction: Approaching Posthumanism », dans Neil BADMINGTON (dir.), *Readers in Cultural Criticism: Posthumanism*, New York, Palgrave, 2000, p. 1-10.

BIBEAU, Gilles, *Le Québec transgénique*, Montréal, Boréal, 2004.

BISHOP, Jeffrey P., « Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God », *Journal of Medicine and Philosophy*, volume 35, numéro 6, Oxford University Press, 2010, p. 700-720.

BOSTROM, Nick, « In Defense of Posthuman Dignity », *Bioethics*, volume 19, numéro 3, p 202-214.

BOSTROM, Nick, *The Transhumanist FAQ*, v. 2.1., 2003, www.transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf.

BOSTRON, Nick, « Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective », *Journal of Value Inquiry*, volume 37, numéro 4, 2004, p 493-506.

BOULANGER, Georges, « Allocution », *Actes du 3^e Congrès international de cybernétique, 11-15 septembre 1961*, Namur, 1965.

BRETON, Philippe, « L'homme virtuel ou la construction d'une représentation d'un homme "sans intérieur" », dans Christian Hervé et Jacques J. Rozenberg (dir.), *Vers la fin de l'Homme*, Bruxelles, De Boeck, 2006.

BRETON, Philippe, *Le culte de l'internet*, Paris, La Découverte, 2000.

BRETON, Philippe, *L'utopie de la communication*, Paris, La Découverte, 1995.

CEREZUELLE, Daniel, « Généalogie des technosciences selon Dominique Janicaud », dans Jean-Yves GOFFI (dir.), *Regards sur les technosciences*, Paris, Vrin, 2006.

CHALLIER, Louis, « Enfin la vraie sociologie ! », dans les *Actes du 6^e Congrès international de cybernétique, 7-11 septembre 1970*, Namur, 1971.

CNN, « New IBM computer chip mimics the human brain By Doug Gross », August 18, 2011, 4:44 p.m. EDT | Filed under: Innovation.
<http://www.cnn.com/2011/TECH/innovation/08/18/ibm.brain.chip/>.

COSSA, Paul, *La cybernétique : Du cerveau humain aux cerveaux artificiels*, Paris, Masson et Cie, 1957.

COUFFIGNAL, Louis, « Essai d'une définition générale de la cybernétique », *Actes du 1^{er} Congrès international de cybernétique, 26-29 juin 1956*, Namur, 1958.

CUSSET, François « Cybernétique et "théorie française" : faux alliés, vrais ennemis », *Multitudes* 2005, volume 3, numéro 22, p. 223-231.

DELPECH, Léon-Jacques, *La cybernétique et ses théoriciens*, Tournai, Casterman, 1972.

DUFOING, Frédéric, « Épure d'un empire scientifique », *Parutions.com*, Parutions 2010.

ECHEVERRIA, Javier, *La revolucion tecnocientifica*, Madrid, Fondo de Cultura Economica, 2003.

Encyclopedia Britannica, en ligne, avril 2008 : <http://www.britannica.com/eb/article-9076934/Norbert-Wiener>.

FODDIS, Giuseppe, « Civilisation des machines cybernétiques », *Actes du 2^e Congrès international de cybernétique, 3-10 septembre 1958*, Namur, 1960.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

FUKUYAMA, Francis, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2002.

FUKUYAMA, Francis, « The World's Most Dangerous Ideas: Transhumanism », *Foreign Policy*, numéro 144.

FUKUYAMA, Francis, *The Great Disruption*, New York, The Free Press, 1999.

GANE, Nicholas, « When We Have Never Been Human, What is to Be done?: Interview with Donna Haraway », *Theory, Culture & Society*, volume 23, numéros 7 et 8, 2006.

GARNER, Stephen, « Transhumanism and Christian Social Concern », *Journal of Evolution and Technology*, Institute for Ethics and Emerging Technologies, volume 14, numéro 2, août, 2005.

Gilbert HOTTOIS, « Liberté, humanisme, évolution », dans G. HOTTOIS (dir.), *Évaluer la technique : Aspects éthiques de la philosophie de la technique*, Paris, Vrin, 1988.

GOFETTE, Jérôme, *Naissance de l'anthropotechnie : De la médecine au remodelage de l'humain*, Vrin, Paris, 2006.

GOFFI, Jean-Yves (dir.), *Regards sur les technosciences*, Paris, Vrin, 2006.

GRAHAM, Elaine, « Bioethics after Posthumanism: Natural Law, Communicative Action and the Problem of Self-Design », *Ecotheology*, volume 9, numéro 2, 2004, p. 178-198.

GRAHAM, Elaine, « Post/Human Conditions », *Theology and Sexuality*, volume 10, numéro 2, SAGE, mars 2004.

GRINEVALD, Jacques, « Progrès et entropie, cinquante ans après », dans Dominique BOURG et Jean-Michel BESNISER (dir.), *Peut-on encore croire au progrès ?*, Paris, PUF, 2000.

GUILEBAUD, Jean-Claude, *Le Principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001.

GUILEBAUD, Jean-Claude, *L'homme est-il en voie de disparition*, Montréal, Fides, 2004.

GUILEBAUD, Jean-Claude, *La Vie vivante : Contre les nouveaux pudibonds*, Paris, Éditions des Arènes, 2011.

GUILLAUMAUD, Jacques, *Cybernétique et matérialisme dialectique*, Paris, Éditions sociales, 1965.

GUSTERSON, Hugh, « Short Circuit: Watching Television with a Nuclear Weapons Scientist », dans Chris HABLES GRAY, Heidi J. FIGUEROA-SARRIERA et Steven MENTOR (dir.), *The Cyborg Handbook*, New York, Routledge, 1995.

HARAWAY, Donna J., *Modest Witness @Second Millenium: Female Man Meets Oncomouse: Feminism and Technoscience*, New York, Routledge, 1997.

HARAWAY, Donna J., *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New-York, Routledge, 1991, p. 150.

HASSAN, Ihab, « Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? A University Masque in Five Scenes », *Georgia Review*, numéro 31, 1977.

HAYLES, N. Katherine, « Visualizing the Posthuman », *Art Journal*, volume 59, 2000.

HAYLES, N. Katherine, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, Université de Chicago, 1999.

HOTTOIS, Gilbert, « Quel cadre temporel pour penser les générations futures », dans Christian Hervé et Jacques J. Rozenberg (dir.), *Vers la fin de l'Homme*, Bruxelles, Éditions de Boeck Université, 2006.

HOTTOIS, Gilbert, *Le paradigme bioéthique : Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, De Boeck, 1990.

HOTTOIS, Gilbert, « Bioéthique : du problème des fondements à la question de la régulation », dans Gilbert HOTTOIS, Charles SUSANNE (dir.), *Bioéthique et libre examen*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1998.

HOTTOIS, Gilbert, « Esquisse philosophique d'un critère », dans Jean-François Malherbe (dir.), *La Responsabilité éthique face au développement biomédical*, Louvain-la-Neuve, Cioa, 1987.

HOTTOIS, Gilbert, « La science européenne entre valeurs modernes et postmodernes », *Colloque Science et conscience européennes*, Collège de France, (25-27 novembre 2004), http://www.college-de-france.fr/media/ins_col/UPL55448_hottois.pdf.

HOTTOIS, Gilbert, « La technoscience : De l'origine du mot à son usage actuel », dans Jean-Yves GOFFI (dir.), *Regards sur les technosciences*, Paris, Vrin, 2006.

HOTTOIS, Gilbert, « Liberté, humanisme, évolution », dans G. HOTTOIS (dir.), *Évaluer la technique*, Paris, Vrin, 1988.

HOTTOIS, Gilbert, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, Vrin, 1999.

HOTTOIS, Gilbert, *Le paradigme bioéthique : Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, De Boeck, 1990.

HOTTOIS, Gilbert, *Le signe et la technique : La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Aubier Montaigne, 1984.

HOTTOIS, Gilbert, *Philosophies des sciences, philosophie des techniques*, Paris, Odile Jacob, 2004.

HOTTOIS, Gilbert, *Technoscience et Sagesse*, Nantes, Pleins feux, 2002.

Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council, President's Council on Bioethics, Washington, DC, US Government Printing Office, 2008.

Humanity+, « Transhumanist FAQ: What is Posthuman? », <http://humanityplus.org/learn/transhumanist-faq/>.

JACQUES, Daniel, « Anthropotechnique et humanisme. Quelques remarques sur la question de l'humanisme chez Peter Sloterdijk », conférence donnée par Daniel Jacques, Chaire de recherche du Canada sur la dynamique comparée des imaginaires collectifs (UQAC) Québec (Québec) Canada, 22-23 octobre 2004, Université de Montréal, Québec, Canada, Colloque Génomique-géno-éthique et anthropologie, sur le site de : http://agora.qc.ca/colloque/gga.nsf/Conferences/Anthropotechnique_et_humanisme#bmk1#bmk1.

JANICAUD, Dominique, *La Puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985.

KAHN, Axel, *Et l'homme dans tout ça? Plaidoyer pour un humanisme moderne*, Paris, Nil, 2000.

KURZWEIL, Ray, « Conversation avec Chris Impey », dans Chris IMPEY, *Talking about Life: Conversations on Astrobiology*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2010.

KURZWEIL, Ray, « We Are Becoming Cyborgs », *Accelerating Intelligence*, <http://www.kurzweilai.net/we-are-becoming-cyborgs>, le 9 févr. 2011.

KURZWEIL, Ray, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, New York, Penguin Books, 2000.

KURZWEIL, Ray, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, New York, Penguin Books, 2006.

LAFONTAINE, Céline, *L'empire cybernétique : Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Du Seuil, 2004.

LAFONTAINE, Céline, « Nouvelles technologies et subjectivité : Les frontières renversées de l'intimité », *Sociologie et Société*, vol 35, no 2, Automne 2003, p. 203-212.

LASVERGNAS, Isabelle « L'autre-corps du clonage, entre le Je et le Il », dans I. Lasvergnas (dir.), *Le vivant et la rationalité instrumentale*, Montréal, Liber, Cahiers de recherche sociologique, 2003, p. 159-174.

LASVERGNAS, Isabelle, « Les transformations du vivant : malaise dans le corps et dans la pensée », dans Isabelle LASVERGNAS (dir.), *Le vivant et la rationalité instrumentale*, Montréal, Liber, Cahiers de recherche sociologique, 2003, p. 7-13.

LE BRETON, David, « Le transhumanisme ou le monde sans corps », *Relations*, Dossier : Technoscience, la boîte de Pandore, no 734, août 2009, <http://cjf.qc.ca/fr/relations/enkiosque.php?idp=53>, 20 avril 2012.

LE BRETON, David, « De l'intégrisme génétique », dans Isabelle LASVERGNAS (dir.), *Le vivant et la rationalité instrumentale*, Montréal, Liber, Cahiers de recherche sociologique, 2003, p. 119-139.

LE BRETON, David, *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.

LE BRETON, David, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, 1992.

LECLERC, Bruno, « L'être humain est-il perfectible ou expérimentable », dans Jean-Pierre BÉLAND (dir.), *L'homme biotech : humain ou posthumain?*, Saint-Nicolas (Québec), Les Presses de l'Université de Laval, 2006.

LECOURT, Daniel, *Humain, post-humain : La technique et la vie*, Paris, P.U.F., 2003.

LELOUP, David, « Technoscience », *Revue Médiattitudes*, février 2007, <http://david-leloup.blogspot.com/2007/02/technoscience.html>, site visité le 12 avril 2007.

MACPHERSON, Crawford Brough, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

MARSEN, Sky, « Introduction », *Journal of Evolution and Technology*, volume 19, numéro 1, septembre 2008.

MIAH, Andy, « Posthumanism: A Critical History », dans B GORDIJN & R CHADWICK (dir.), *Medical Enhancements & Posthumanity*, New York, Routledge, 2007.

MICHAUD, Yves, « “Humanité pour le post-humain” », Une conférence du cycle : Quels humanismes pour quelle humanité aujourd'hui? », *La vidéothèque numérique de l'enseignement supérieur*, Canal U, Université de tous les savoirs, Les conférences de l'année 2008.

MORAVEC, Hans, « Rise of the Robots: the Future of Artificial Intelligence », *Scientific American*, 23 mars 2009, <http://www.scientificamerican.com/article.cfm?id=rise-of-the-robots&page=7>.

MORAVEC, Hans, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1988.

MORAVEC, Hans, *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind*, New York, Oxford University Press, 1999.

NAAM, Ramez, *More than Human – Embracing the Promise of Biological Enhancement*, New York, Broadway Books, 2005.

ONFRAY, Michel, *Féeries anatomiques : Généalogie du corps faustien*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2003.

PEPPERELL, Robert, *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*, Bristol, Intellect, 2003.

POTHIER, François, « Y-a-t-il une limite à la modification biotechnologique de l'être humain? », dans Jean-Pierre BÉLAND (dir.), *L'homme biotech : humain ou posthumain?*, Saint-Nicolas (Québec), Les Presses de l'Université de Laval, 2006.

RAVET, Jean-Claude, « Technoscience, la boîte de Pandore », *Relations*, Dossier : Technoscience, la boîte de Pandore, numéro 734, août 2009, <http://cjf.qc.ca/fr/relations/enkiosque.php?idp=53>.

RIFKIN, Jeremy, *Le siècle bio-tech : Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, Paris, La Découverte, 1998.

ROBILLARD, Jean, « Compte rendu », *Philosophiques*, volume 32, numéro 1, Printemps 2005.

ROZENBERG, Jacques J., « Du post-humain à l'arché-humain », dans Christian Hervé et Jacques J. Rozenberg (dir.), *Vers la fin de l'Homme*, Bruxelles, Éditions de Boeck Université, 2006.

RUYER, Raymond, *La Cybernétique et l'origine de l'information*, Paris, Flammarion, 1954.

SACHSSE, H., « Die moderne Technik und die heutige Technikdiskussion », *Universitas*, avril, 1981.

SAMUEL, Arthur Lee, « Some Studies in Machine Learning, Using the Game of Checkers », *IBM Journal of Research and Development*, volume 3, juillet 1959.

SEAMAN, Myra J., « Becoming More (than) Human: Affective Posthumanisms, Past and Future », *Journal of Narrative Theory*, volume 37, numéro 2, été 2007, p. 246-275.

SEIDEL, Asher, *Immortal Passage: Philosophical Speculations on Posthuman Evolution*, Lanham, Lexington Books, 2010.

SLOTERDIJK, Peter, « La vexation par les machines », dans P. Sloterdijk, *L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, trad. O. Mannoni, Paris, Calmann-Lévy, 2000.

SLOTERDIJK, Peter, *La domestication de l'être*, Paris, Mille et une nuits, 2000.

- SLOTERDIJK, Peter, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 1999.
- STOCK, Gregory, *Redesigning Humans: Choosing our Genes, Changing our Future*, New York, Mariner Books, 2003.
- SZCZYGLAK, Gisèle, « De la biopolitique au politique », dans Jean-Yves GOFFI (dir.), *Regards sur les technosciences*, Paris, Vrin, 2006.
- TAGUIEFF, Pierre-André, *La bioéthique ou le juste milieu : Une quête de sens à l'âge du nihilisme technicien*, Paris, Fayard, 2007.
- TAMINE, Jacques, *La cybernétique*, Louvain, Nauwelaerts, 1971.
- TAYLOR, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal, 1998.
- TESTART, Jacques, « Le citoyen face à la technoscience », *Eco-Rev-Revue*, lundi 26 février 2007, http://ecorev.org/article.php3?id_article=539, site visité le 12 avril 2007.
- TESTART, Jacques, « Terre à Terre », *France Culture*, 26 mai 2006.
- TINLAND, Frank, « La technoscience : convergence occasionnelle ou lien essentiel », dans Jean-Yves GOFFI (dir.), *Regards sur les technosciences*, Paris, Vrin, 2006.
- TIROSH-SAMUELSON, Hava, « Facing the Challenges of Transhumanism: Philosophical, Religious, and Ethical Considerations », *The Global Spiral. Metanexus Institute*, <http://www.metanexus.net/Magazine/ArticleDetail/tabid/68/id/10169/Default.aspx> (04/11/2008), cité par Hefner, p. 1.
- TURKLE, Sherry, *Les enfants de l'ordinateur*, Paris, Denoël, 1986.
- VACQUIN, Monette, « Réflexion sur la notion de “risque anthropologique” », dans Isabelle LASVERGNAS (dir.), *Le vivant et la rationalité instrumentale*, Montréal, Liber, Cahiers de recherche sociologique, 2003.
- VANDELAC, Louise, « Clonage ou la traversée du miroir », dans Isabelle LASVERGNAS (dir.), *Le vivant et la rationalité instrumentale*, Montréal, Liber, Cahiers de recherche sociologique, 2003.
- VINCENT, Jean-Didier, « Hypothèses sur l'avenir de l'homme », *La Pensée de midi*, mai 2010.
- WALTHER, William Grey, *Le Cerveau vivant*, traduction française, Delachaux et Niestlé, 1951.

WIENER, Norbert, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, 2^e édition, Cambridge, The M.I.T. Press, 1961.

WIENER, Norbert, *God & Golem, Inc.: A Comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion*, London, Chapman & Hall, 1964.

WIENER, Norbert, *I am a Mathematician: The Later Life of a Prodigy*, Cambridge, The M.I.T. Press, 1964.

WIENER, Norbert, *The Human use of Human Beings: Cybernetics and Society*, New York, Discus, 1967.

WOLFE, Cary, *What is Posthumanism*, Mineapolis, University of Minnesota Press, 2010.

ZIMMERMAN, Michael E., « The Singularity: A Crucial Phase in Divine Self-Actualization? », *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, volume. 4, 2008.

SOURCES THÉOLOGIQUES

ABRAHAM, William J., *The Coming Great Revival*, San Francisco, Harper and Row, 1984.

ARISTOTLE, *On the Soul* 2.3, traduit par A.J. Smith, eBooks@Adelaide. *Augustine, De Trinitate*, 12.16.

AYALA, Francisco J., « Darwin's Gift to Science and Religion », *Theology and Science*, volume 6, numéro 2, mai 2008.

BADER, Christopher et Kevin DOUGHERTY et al., « American Piety in the 21st Century: New Insights into the Depth and Complexity of Religion in the US. Selected Findings from The Baylor Religion Survey », The Baylor Institute for Studies of Religion and Department of Sociology, Baylor ISR, Waco (Texas), Septembre 2006.

BALMER, Randall, *Mine Eyes Have Seen the Glory: A Journey into the Evangelical Subculture in America*, New-York, Oxford University Press, 1989.

BALZ, Horst et Gerhard SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, volume 1, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1978.

BARBANTI, Roberto et Claire FAGNARD (dir.), *L'art au XXe siècle et l'utopie : réflexions et expériences*, Paris, L'Harmattan, 2000.

BARR, James, « The Image of God in the Book of Genesis: A Study of Terminology », *Bulletin of the John Rylands Library*, numéro 51, 1968–1969.

BARTH, Karl, *Church Dogmatics* III/1, Edinburgh, T. & T. Clark, 1958.

BARTH, Karl, *Church Dogmatics* III/2, Edinburgh, T. & T. Clark, 1960.

BARTH, Karl, *Dogmatics in Outline*, Londres, SCM Press, 1958.

BARTH, Karl, *Dogmatique*, « La doctrine de la création », volume 3, tome 1, Genève, Labor et Fides, 1960.

BARTH, Karl, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1960.

BASS, C. B., « Body », dans Geoffrey W. BROMILEY, *The International Standard Bible Encyclopedia*, Grand Rapids, Eerdmans, volume 1, 1979.

BEBBINGTON, David W., *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, Londres, Unwin Hyman, 1989.

BERKOUWER, G. C., *Studies in Dogmatics: Man, the Image of God*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962.

BIÉLER, André, *L'homme et la femme dans la morale calviniste*, Genève, Labor & Fides, 1961.

BILIZIKIAN, Gilbert, *Homme-femme : Vers une autre relation*, Mulhouse, Grâce et Vérité, 1992.

BIRD, Phyllis A., « Theological Anthropology in the Hebrew Bible », dans Leo G. PERDUE (dir.), *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*, Malden, Blackwell, 2001.

BIRD, Phyllis A., « Sexual Differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts », dans Kari Elisabeth BØRRESEN (dir.), *The Image of God: Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis, Fortress, 1995, p. 5-28.

BLOCHER, Henri, *Fac-Études : la doctrine du péché et de la rédemption*, premier fascicule, nouvelle édition révisée et augmentée, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1997.

BLOCHER, Henri, *Révélation des origines*, 2^e édition, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1998.

BONÉ, Edouard, « La coupure anthropologique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 50, n° 1, 1994.

BØRRESEN, Kari Elisabeth, « *Imago Dei* as Inculturated Doctrine », dans Kari Elisabeth BØRRESEN (dir.), *The Image of God: Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis, Fortress, 1995.

BROMILEY, Geoffrey W., « Image », dans Geoffrey W. BROMILEY (dir.), *International Standard Bible Encyclopedia*, volume 2, Grand Rapids, Eerdmans, 1982.

BRUNNER, Emil, *Man in Revolt*, traduit par Olive Wyon, Londres, Lutterworth Press, 1939.

BUSCH, Eberhard, *The Great Passion: An Introduction to Karl Barth's Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004.

CALVIN, Jean, *Institutes of the Christian Religion*, Philadelphie, Westminster, 1960.

CHANGEUX, Jean-Pierre, *Fondements naturels de l'Éthique*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1995.

CHILDS, Brevard, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.

CLARK, Wade et William McKINNEY, *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future*, Princeton, N.J., Rutgers University Press, 1987.

CLINES, D. J. A., « The Image of God in Man », dans A. R. MILLARD (dir.), *Tyndale Bulletin*, numéro 19, Londres, Tyndale Press, 1968, p. 53-103.

COLE-TURNER, Ronald, « Introduction: The Transhumanist Challenge », dans Ronald COLE-TURNER (dir.), *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Washington, DC, Georgetown University Press, 2011.

COLE-TURNER, Ronald, *Human Cloning: Religious Responses*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, 1997.

COLLINS, Kenneth J., *The Evangelical Moment: The Promise of an American Religion*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2005.

COULTER, Ann, *Godless: The Church of Liberalism*, New York, Crown Forum, 2006.

COUTO, Joe, « Evangelical Fellowship of Canada », *L'Encyclopédie Canadienne*, <http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=F1ARTF0002669>.

COUTURE, Denise, « La corporéité chez Karl Rahner », dans Maxime ALLARD, Denise COUTURE et Jean-Guy NADEAU (dir.), *Pratiques et constructions du corps en christianisme*, Montréal, Fides, 2009.

COX, Harvey, *Retour de Dieu, Voyage en pays pentecôtiste*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

DAWKINS, Richard, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

DAYTON, Donald W., « The Limits of Evangelicalism », Donald W. DAYTON et Robert K. JOHNSTON (dir.), *The Variety of American Evangelicalism*, Downers Grove, Illinois, Inter-Varsity, 1991.

DAYTON, Donald W., « Some Doubts About the Usefulness of the Category “Evangelical” », dans Donald W. DAYTON, Robert JOHNSON (dir.), *The Variety of American Evangelicalism*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1991, p. 252-272.

DE SOUSA, Walter, « L'identité évangélique », dans Denis RÉMON (dir.), *L'identité des protestants francophones au Québec*, Les cahiers scientifiques, numéro 94, Montréal, ACFAS, 1998.

DE WAAL, Frans, « Apes from Venus: Bonobos and Human Social Evolution », dans Frans de WAAL (dir.), *Tree of Origin*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2001.

DEANE-DRUMMOND, Celia, *Genetics and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

DENIMAL, Eric, « Religion et médias : les Évangéliques de France contre "Le Nouvel Observateur" », *Religioscope*, http://religion.info/french/documents/article_22.shtml, site visité le 21 septembre 2011.

DOLBIE, Sandi, « Cloning of Dolly Poses Challenge for Local Religious, Ethics Leaders », *San Diego Union-Tribune*, 27 février 1997.

DUNN, James D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2006.

EHRlich, Paul, *The Population Bomb*, New York, Ballantine, 1968.

ERESHEFSKY, Marc, « Species », Edward N. ZALTA (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, accessible en ligne : <http://plato.stanford.edu/entries/species/>, dernier accès le 9 juin 2011.

FATH, Sébastien, *Religion & Laïcité, Protestantisme évangélique, République & Diversité*, <http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2006/04/12/les-evangeliques-c%E2%80%99est-quoi.html>.

GARR, W. Randall, « The Nouns Sélem and Demut », in *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism*, Leiden, Brill, 2003.

GRENZ, Stanley J., *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era*, Grand Rapids, Baker Academic, 2006.

GRENZ, Stanley J., *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, Londres, Westminster John Knox Press, 2001.

GRENZ, Stanley J., « Introduction », William G. McLOUGHLIN (dir.), *The American Evangelicals, 1800-1900*, New York, Harper and Row, 1968.

GUILLEMETTE, Pierre, « La mort en 1 Co 15 et Rm 5,12 - 8,39 », dans Guy COUTURIER, André CHARRON et Guy DURAND (dir.), *Essais sur la mort*, Montréal, Fides, 1985.

GUNTON, Colin, « Christology », *Dictionary of Ethics, Theology and Society*, London, Routledge, 1996, p. 133-137.

GUNTON, Colin, « Trinity, Ontology and Anthropology: Towards a Renewal of the Doctrine of the *Imago Dei* », dans Colin GUNTON et Christoph SCHWÖBL (dir.), *Persons, Divine and Human: King's College Essays in Theological Anthropology*, Edinburgh, T&T Clark, 1992.

GUNTON, Colin, *Christ and Creation: The 1990 Didsbury Lectures*, Carlisle, Paternoster Press, 1993.

HALL, Douglas John, *Imaging God: Stewardship as Stewardship*, Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

HAMMOND, Archdeacon T. C., *Frères, je ne veux pas que vous ignoriez : Un résumé de doctrine chrétienne*, traduit de l'anglais, Fontenay-sous-Bois, Farel, 1983.

HARRIS, Murray J., « Resurrection and Immortality in the Pauline Corpus », dans Richard N. LONGENECKER (dir.), *Life in the Face of Death*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998.

HART, D. G., *Deconstructing Evangelicalism: Conservative Protestantism in the Age of Billy Graham*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004.

HARTWELL, Herbert, *The Theology of Karl Barth: An Introduction*, Philadelphie, Westminster, 1964.

HEFNER, Philip, « The Animal that Aspires to be an Angel: The Challenge of Transhumanism », *Dialog: A Journal of Theology*, volume 48, numéro 2, juin 2009.

HEFNER, Philip, « The Created Co-Creator Meets Cyborg », *The Global Spiral*, Metanexus Institute, texte publié le 29 mars 2004 sur le site <http://www.metanexus.net/magazine/tabid/68/id/8780/Default.aspx>.

HEFNER, Philip, *Technology and Human Becoming*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.

HEFNER, Philip, *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

HOEKEMA, Anthony A., *Created in God's Image*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986.

HOLMES, Stephen R., « Image of God », dans Kevin J. VANHOOZER (dir.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005.

HORTON, Michael, « The Battle over the Label “Evangelical” », *Modern Reformation* volume 10, numéro 2, mars-avril 2001.

HÜBNER, H., « μένω », dans Horst BALZ et Gerhard SCHNEIDER (dir.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, volume 2, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1991, p. 407.

JEAN, Michèle S., « L'homme biotech : une problématique éthique internationale », dans Jean-Pierre BÉLAND (dir.), *L'homme Biotech : Humain ou posthumain?*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008.

JEWETT, P., *Man as Male and Female*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975.

JOHNER, Michel, « Introduction à la conception chrétienne du corps », dans Michel JOHNER (dir.), *Le corps et le christianisme*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2003.

JOHNSTON, P. S., « Humanité », dans T. Desmond ALEXANDER et Brian S. ROSNER (dir.), *Dictionnaire de Théologie Biblique*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006.

JOHNSTON, Robert K., « Unity and Diversity in Evangelical Theology », *religion-online*, <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=6>, texte lu le 12 juin 2012.

KANTZER, Kenneth S., « The Future of the Church and Evangelicalism », dans Donald E. HOKE (dir.), *Evangelicals Face the Future*, Pasadena, William Carey Library, 1978.

KASS, Leon R., « Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection », *The New Atlantis*, 2003.

KASS, Leon R., « Defending Human Dignity », dans *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council*, President's Council on Bioethics, Washington, DC, US Government Printing Office, 2008.

KASS, Leon R., *Life, Liberty, and Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, San Francisco, Encounter Books, 2002.

KAHN, Axel, *L'homme, ce roseau pensant... Essai sur les racines de la nature humaine*, Paris, éditions Nil, 2007.

KLINE, M. G., « Creation in the Image of the Glory-Spirit », *WTJ* 39, 1977, p. 250-272.

KLINE, M. G., « Investiture with the Image of God », *WTJ* 40, 1977/78, p. 38-62.

KUHLI, H., « εἰκὼν », dans Horst BALZ et Gerhard SCHNEIDER (dir.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, volume 1, Grand Rapids, Eerdmans, 1978.

KÜNG, Hans, *Eternal Life? Life After Death as a Medical, Philosophical and Theological Problem*, traduit par Edward Quin, New York, Doubleday, 1984.

KÜNG, Hans, *Vie éternelle?*, traduit par H. Rochais, Paris, Du Seuil, 1985.

LEBEL, Pierre, *Devenir pleinement humain : Imago Dei*, Québec, La Clairière, 2006.

Le Grand Dictionnaire de la Bible, Cléon d'Andran, Excelsis, 2004.

LEBACQZ, Karen, « Dignity and Enhancement in the Holy City », dans Ronald COLE-TURNER (dir.), *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*.

LECOURT, Dominique, *Humain posthumain*, Paris, PUF, coll. « Science, histoire et société », 2003.

LOUGHEED, Richard, Wesley PEACH et Glenn SMITH, *Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960*, Québec, Éditions La Clairière, 1999.

LOUGHEED, Richard, « Les traditions protestantes », *Érudit*, texte lu en ligne le 3 avril 2012 : http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livrel4_div9.htm.

LUTHER, Martin, *Lectures on Genesis*, (Luther's Works), volume 1, Jaroslav PELIKAN (dir.), St Louis, Concordia.

MARTEL, Joane, *Le suicide assisté : Héraut des moralités changeantes*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2002.

McGRATH, Alister, *Evangelicalism & the Future of Christianity*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1995.

McINROY, Mark, « Karl Barth and Personalist Philosophy: A Critical Appropriation », *Karl Barth Society of North America*, San Diego, CA, 16 Novembre 2007.

McKAY, Maria, *World Evangelical Alliance Commissions New Leaders in Poverty and Religious Liberty*, <http://www.worldevangelicals.org/news/view.htm?id=2157>, 24 octobre 2008.

MCKENNY, Gerald, « Transcendence, Technological Enhancement, and Christian Theology », dans Ronald COLE-TURNER (dir.), *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Washington, DC, Georgetown University Press, 2011.

MIDDLETON, J. Richard, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids, Brazos Press, 2005.

MILLARD, A. R. et P. BORDREUIL, « A Statue from Syria with Assyrian and Aramaic Inscriptions », *The Biblical Archaeologist*, volume 45, numéro 3, Été 1982.

MILLER, Daniel K., « Responsible Relationship: *Imago Dei* and the Moral Distinction between Humans and Other Animals », *International Journal of Systematic Theology*, Volume 13, numéro 3, juillet 2011.

MOHLER, R. Albert Jr., « The Brave New World of Cloning », dans Ronald COLE-TURNER (dir.), *Human Cloning: Religious Responses*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997.

MOHLER, R. Albert Jr., « The Brave New World of Cloning: A Christian Worldview Perspective », *Blog AlbertMohler.com*, <http://www.albertmohler.com/2009/07/14/the-brave-new-world-of-cloning-a-christian-worldview-perspective/>, 14 juillet 2009.

MOLTMANN, Jürgen, *Théologie de l'Espérance*, trad. Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, Paris, Cerf-Mame, 3^e édition, 1978.

MORE, Max, « On Becoming Posthuman », www.maxmore.com/becoming.htm.

MORELAND, J. P., et David M. CIOCCHI, (dir.), *Christian Perspectives on Being Human*, Grand Rapids, Baker Books, 1993.

MOUNCE, R. H., « Évangile », *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Cleon d'Andran, Éditions Excelsis, 2004.

MOUW, Richard J., « The *Imago Dei* and Philosophical Anthropology », *Christian Scholar's Review*, volume 41, numéro 3, printemps 2012.

NEAL, Deonna D., « Be Who You Are: Karl Barth's Ethics of Creation », Thèse de doctorat, Université de Notre Dame, Faculté de Théologie, Indiana, juillet 2010.

NICOLE, J. M., *Précis d'histoire de l'Église*, Nogent-sur-Marne, Éditions de l'Institut Biblique, 4^e édition, 1987.

NOLL, Mark, « The Evangelical Mind », dans Garth M. ROSSEL (dir.), *The Evangelical Landscape*, Grand Rapids, Baker Books, p. 13.

NORDING, Cherith Fee, « The Human Person in the Christian Story », dans Timothy LARSEN et Daniel J. TREIER (dir.), *The Cambridge Companion to Evangelical Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

On the Trinity 14.11, dans Philip SCHAFF (dir.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Vol. 3, trad. Arthur West Haddan, Buffalo (NY), Christian Literature Publishing Co., 1887, édition révisée pour New Advent par Kevin Knight: <http://www.newadvent.org/fathers/1301.htm>, 29 mars 2011.

O'DONOVAN, Oliver, *The Desire of the Nations: Rediscovering the roots of political theology*, Cambridge, (Grande Bretagne), Cambridge University Press, 1996.

ORR, James, *God's Image in Man and Its Defacement in the Light of Modern Denials*, Londres, Hodder and Stoughton, 1908.

PACKER, J. I. et Thomas C. ODEN, *One faith. The Evangelical Consensus*, Downers Grove, Illinois, InterVarsity Press, 2004.

PANNENBERG, W., « What is Man? Contemporary Anthropology », dans *Theological Perspectives*, trad. Duane A. Priebe, Philadelphie, Fortress, 1970.

PANNENBERG, W., *Anthropology in Theological Perspective*, traduit par Matthew J. O'Connell, Edinburgh, T&T Clark, 1999.

PANNENBERG, W., *Systematic Theology*, volume 2, Grand Rapids, Eerdmans, 1994.

PARPOLA, Simo, « The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy », *Journal of Near Eastern Studies*, volume 52, numéro 3, juillet 1993.

PEACOCKE, Arthur, *God and the New Biology*, San Francisco (CA), Harper & Row, 1986.

PEACOCKE, Arthur, *Theology for a Scientific Age: Being and becoming – natural, divine and human*, Londres, SCM, 1993.

PEARSE, Meic, « Problem ? What Problem ? », *Evangelical Quarterly*, 77.1, 2005.

PETERS, Ted, *Playing God? Genetic Discrimination and Human Freedom*, New York, Routledge, 1997.

PETERS, Ted, *Science, Theology, and Ethics*, Ashgate Science and Religion Series, Burlington (VT), Ashgate, 2003.

PETERS, Ted, « Cloning Shock: A Theological Reaction », dans Ronald COLE-TURNER (dir.), *Human Cloning: Religious Responses*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997.

PETERSON, Gregory, « The Evolution of Consciousness and the Theology of Nature », *Zygon*, volume 34, numéro 2, juin 1999, p. 284.

PIERRE, Albert, *L'être humain, une question de détails*, Marchienne-au-Pont, Socrate Éditions Promarex, 2007.

PREUSS, Horst Dietrich, *Old Testament Theology*, volume 2, traduit par Leo G. Perdue, Edinburgh, T & T Clark, 1996.

PUTNAM, Chris D., « The Doctrine of Man: A Critique of Christian Transhumanism », *International Society of Christian Apologetics*, Raleigh (NC), ISCA 6^e conférence annuelle, 28 avril 2011 : www.logosapologia.org.

QUINN, Daniel, *Ishmael: An Adventure of the Mind and Spirit*, New York, Bantam, 1992.

RACHELS, James, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

RAHNER, Karl, « Concerning the Relationship between Nature and Grace », *Theological Investigations*, volume 1, Londres, Darton, Longman & Todd, 1961, p. 297–317.

RAHNER, Karl, « Le monogénisme et la théologie », *Écrits théologiques*, volume 5, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 60-74.

RAHNER, Karl, « The Unity of Spirit and Matter in the Christian Understanding of Faith », *Theological Investigations*, New York, Crossroads, 1960-1992, volume 6, numéro 12 (1963), p. 153-177.

RAHNER, Karl, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, New York, Crossroad, 1978.

RAHNER, Karl, *Hominization: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, traduit par W.J. O'Hara, New York, Herder and Herder, 1965.

RAHNER, Karl, *L'esprit dans le monde : la métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, traduit par Givord et H. Rochais, Montréal, Guérin, 1997.

RAMSEY, Paul, *Basic Christian Ethics*, New York, Scribners, 1950.

Répertoire Chrétien, Publication annuelle, Direction Chrétienne, Montréal, 2007.

RESLER, Doug, *The Example of Christ, Romans 15:1-13*, Une prédication au Parker Evangelical Presbyterian Church, 31 juillet 2011.

RIDDERBOS, Herman, *Paul: An Outline of His Theology*, traduit par John Richard De Witt, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, réimprimé en 1990.

ROLSTON III, Holmes, « Genes, Genesis and God: Values and Their Origins », dans *Natural and Human History, The Gifford Lectures*, University of Edinburgh, 1997–1998, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

ROUSSEL, Jean François, « Quelques recherches récentes en sciences de la nature et leurs incidences théologiques sur la question de l’homínisation », *Théologiques*, volume 10, numéro 1, 2002, p. 27-62.

ROUSSEL, Jean-François, « Cyborg et Robo Sapiens : deux approches de la corporalité technologisée », dans Maxime ALLARD, Denise COUTURE, Jean-Guy NADEAU, (dir.), *Pratiques et constructions du corps en christianisme*, Montréal, Fides, 2009, p. 209-224.

RUST, E. C., « Body », dans J. D. DOUGLAS (dir.), *New Bible Dictionary*, Leicester, InterVarsity Press, 2e édition, 1982.

SANDS, Paul, « The *Imago Dei* as Vocation », *Evangelical Quarterly*, volume 82, numéro 1, 2010.

SAUCY, Robert L., « Theology of Human Nature », dans J. P. MORELAND et David M. CIOCCHI (dir.), *Christian Perspectives on Being Human*, Grand Rapids, Baker Books, 1993.

SCHÜLE, Andreas, « Made in the “Image of God”’: The Concepts of Divine Images in Gen 1-3 », *Zeitschrift Für die Alttestamentliche Wissenschaft*, volume 117, numéro. 1, 2005.

SCHWEISER, E., « $\sigma\omega\mu\alpha$ », dans Horst BALZ et Gerhard SCHNEIDER (dir.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, Volume 3, 1993.

SCORGIE, Glen et Claire F. Evans JONES, « Human Life is not Sheep: an Ethical Perspective on Cloning », *Journal of the Evangelical Theological Society*, no 80, décembre 1997, p. 663-679.

SHULTS, F. Leron, *Reforming Theological Anthropology: After the Philosophical Turn to Relationality*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003.

SIMKINS, Ronald H. « Image of God », dans David Noel FREEDMAN (dir.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000.

SINCLAIR, Christopher, (dir), *Actualité des protestantismes évangéliques*, (Société, Droit et Religion en Europe), Presses Universitaires de Strasbourg, 2002.

SINGER, Peter, « Rethinking Life and Death: A New Ethical Approach », dans Michael M. UHLMANN (dir.), *Last Rights? Assisted Suicide and Euthanasia Debated*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993.

SMITH, Christian, *Christian America? What Evangelicals Really Want*, Berkeley, University of California Press, 2000.

SMITH, Timoty, « The Evangelical Kaleidoscope and the Call to Christian Unity », *Christian Scholar's Review*, 15, 1986, p. 125-40.

SOULETIE, Jean-Louis, « Destin du mystère pascal en christologie », *La Maison-Dieu*, numéro 240, 4^e trimestre 2004, p. 59-87.

SPENER, Philip Jakob, *Pia Desideria*, traduit et dirigé par Théodore G. TAPPERT, Philadelphie, Fortress, 1964.

SPENER, Philip Jakob, *Consilia Theoloia Latina, Francofurti ad Moenum*, D. Zunneri, 1709, 3.144.

STRONG, James, *The New Strong's Complete Dictionary of Bible Words*, Nashville, Nelson Word, 1996, p. 67.

SWEENEY, Douglas, A., *The American Evangelical Story: A History of the Movement*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005.

TIDBALL, Derek J., *Who Are The Evangelicals? Tracing the Roots of Today's Movements*, Londres, Marshall Pickering, 1994.

UWOKE, Tadakazu, « The Significance of Philipp Jakob Spener in the Development of Protestant Thought », S.T.M. thesis, Union Theological Seminary, 1924.

VAN HUYSSSTEEN, J. Wentzel, « Fallen angels or rising beasts? Theological Perspectives on Human Uniqueness », *Theology and Science*, volume 1, numéro 2, 2003.

VAN HUYSSSTEEN, J. Wentzel, « Human Origins and Religious Awareness », *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, volume 59, numéro 2, 2005.

VAN HUYSSSTEEN, J. Wentzel, *Alone In the World?: Human Uniqueness in Science and Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006.

VERDUIN, Leonard, *Somewhat Less Than God: The Biblical View of Man*, Grand Rapids, Eerdmans, 1970.

VON RAD, Gerhard, *Genesis*, Philadelphie, Westminster, 1972.

WALLACE, Dewey D., *The spirituality of the Later English Puritans*, Macon, Ga., Mercer University Press, 1987.

WALTKE, Bruce K. et Cathi J. FREDRICKS, *Genesis: A Commentary*, Grand Rapids, Zondervan, 2001.

WATERS, Brent, « The Future of the Human Species », *Ethics & Medicine*, volume 25, 2009.

WATERS, Brent, « Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions », dans Ronald COLE-TURNER (dir.), *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Washington, DC, Georgetown University Press, 2011, p. 163-175.

WATERS, Brent, *From Human to Posthuman. Christian Theology and Technology in a Posmodern World*, Ashgate, Burlington, Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2006.

WEBBER, Robert E., « Who are the Evangelicals », *USA Today* 115, 1987.

WEBBER, Robert E., *Common Roots: A Call to Evangelical Maturity*, Grand Rapids, Zondervan, 1978.

WEBSTER, John, « Gospel », dans Kevin J. VANHOOZER (dir.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004.

WELLS, Paul, « À la recherche de l'image de Dieu ... La théologie d'un *paradigme* perdu », *Hokhma*, numéro 80, 2002, p. 13-31.

WELZ, Claudia, « *Imago Dei* », *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, volume 65, numéro 1, 2011, p. 74-91.

WESTERMANN, Claus, *Creation*, trad. John Scullion, Philadelphie, PA: Fortress Press, 1974.

WESTERMANN, Claus, *Genesis 1-11: A Commentary*, traduit par John Scullion, Minneapolis, Augsburg, 1984.

WHITE, Lynn Jr., « The Historical Roots of our Ecologic Crisis », *Science*, volume 155, numéro 3767, mars 1967, p. 1203–1207.

WILSON, Edward O., *On Human Nature*, Cambridge, (MA), Harvard University Press, 1978.

WILSON, Edward O., *Sociobiology: The Abridged Edition*, 5^e édition, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1980.

WUTHNOW, Robert, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith Since World War II*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1988.

Autres références

« Adam », Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III (dir.), *Dictionary of Biblical Imagery*, Downer's Grove, Inter Varsity Press, 1998.

« Image », dans *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2004.

« Religion Offers Guidance on Human Cloning », tiré du chapitre 3 du texte *Cloning Human Beings: Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission*, by the National Bioethics Advisory Commission, Juin 1997, cité dans William DUDLEY (dir.), *The Ethics of Human Cloning*, San Diego (California), Green Haven Press, 2001, p. 54.

« Definition of humanity important in bioethics, says expert », Georgia Bulletin, 19 janvier 2004, www.georgiabulletin.org/world/2004/01/19/US-2/.

« La tentation évangélique », Article publié le 03 Juin 2007, par Stéphanie Le Bars, *LE MONDE*,
http://www.lemonde.fr/cgi-bin/ACHATS/acheter.cgi?offre=ARCHIVES&type_item=ART_ARCH_30J&objet_id=991813&clef=ARC-TRK-G_01.

ARDA, US Membership Report, Religious Traditions, 2010, http://www.thearda.com/rcms2010/r/u/rcms2010_99_US_name_2010.asp.
Barna Group, <http://www.barna.org/FlexPage.aspx?Page=Topic&TopicID=17>.

BARRIEL, Véronique, « Ces 1,4 % qui nous séparent des chimpanzés ! », *M/S : médecine sciences*, volume 20, n° 10, 2004, p. 859-861.

Homidés : Évolution de l'homme, <http://www.hominides.com/html/ancetres/ancetres-homo-floresiensis.php>, lu le 15 sept.-11.
http://www.premiumorange.com/theologie.protestante/gerardsiegwalt/thema/13_Methodologie.pdf.