

Jean-Luc Maroy¹

Le monde numérique et son arrière-plan virtuel, n'induit-il pas une disjonction, une « disruption » entre le corps et le psychisme et ne contribue-t-il pas à une vision post-humaniste du monde ? Quel impact peut-on prévoir pour l'anthropologie théologique et la question du salut ? Pour répondre à ces questions je me suis intéressé à deux mondes imaginaires, celui du zombie, issu de la culture populaire, et celui du transhumanisme. Le zombie, c'est l'être sans nom et sans conscience, sans éthique, déshumanisé et automate. Il ne lui reste qu'un corps ruiné. Le post-humain n'a (sans doute) plus de corps, il n'est plus qu'esprit ou pensée dans un monde virtuel. On pourrait y voir une sorte de typologie des extrêmes : d'un côté l'homme serait rendu à l'instinct animal, de l'autre il aurait fusionné avec la machine. Deux postures qui corroborent « les troubles de la définition de l'humain » identifiés aujourd'hui. Au cœur de ces représentations il y a la place du corps, le problème de la temporalité et surtout l'horizon de la mort. J'aborderai la culture zombie et le transhumanisme en tant que *symptômes* d'une post-modernité qui déconstruit l'homme, assumant le fait que l'image est « une cristallisation une condensation particulièrement significative de ce qu'est une culture à un moment de son histoire »².

De l'avatar au zombie

Parler de disjonction corps/esprit peut d'abord faire penser à un produit de l'univers virtuel qu'est l'avatar, du nom du fameux film de James Cameron (2009). Cet avatar, que l'on retrouve dans de très nombreux jeux vidéo se présente comme un personnage virtuel que l'internaute construit au fil du jeu et qui « incarne » à l'écran une dimension fantasmée de soi. Il est comme un jumeau psychique, insensible aux réalités biologiques. Un avatar ne vieillit jamais, il peut être provisoirement « tué » dans un combat avant de reprendre vie. C'est une être sans esprit, il ne prend aucune initiative et en cela il se rapproche d'une autre figure sans esprit ou sans conscience, popularisée depuis les années 1930 dans le monde du cinéma, le *zombie*. La différence entre l'avatar et le zombie consiste dans le fait que ce dernier est mû par sa propre force et sa propre énergie, tandis que l'avatar ne fait rien sans la volonté du joueur, il est au contraire parfaitement contrôlable. Comme la créature du Dr Frankenstein, ou le Golem de Marek Halter décrit dans *Le kabbaliste de Prague*, le zombie est *subversif*, il peut se retourner contre celui qui l'a créé ou, dans le cas du Golem, contre la communauté qui a voulu son existence. L'avatar, entité virtuelle, et le zombie, gravitent pourtant autour d'une même problématique : qui (ou quoi) contrôle quel (type) de corps ?

Le zombie inquiète parce qu'il renvoie l'image d'une déshumanisation virale et galopante qui met à bas toute civilisation, toute technique, toute vie sociale. Dans le monde des zombies, la

¹ Prêtre du diocèse de Malines-Bruxelles, Jean-Luc Maroy est docteur de l'Université Catholique de Louvain en théologie pratique et fait partie du groupe de recherche *Cinespi*, de l'Institut RSCS. Rue Pannenhuis, 19, 1090 Bruxelles, Belgique. Courriel : jl.maroy@gmail.com

² Georges DIDI-HUBERMAN, *L'Image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 48.

violence elle-même est virale et dénote l'idée qu'elle n'est plus un moment dans un récit. Comme le dit Olivier Mongin : « de structurante, elle est devenue déstructurante ; de constructrice, elle est devenue destructrice. Au risque de croire qu'elle est désormais fatale »³. Le zombie laisse un monde en ruines, des campagnes et des villes inhabitées – intactes mais inutiles – il provoque l'apocalypse jusqu'à l'extinction de l'humanité. Le zombie serait une figure de la mort elle-même.

Or, un constat s'impose : « l'ultime vérité de la société occidentale contemporaine, c'est la fuite éperdue devant la mort »⁴. Lauric Guillaud, dans un livre fouillé sur le retour de la crainte de la mort, tente de l'expliquer en s'appuyant sur Valdine Clemens⁵. Le zombie incarne l'inverse d'une vision du monde où la raison triomphe. Il manifeste le retour du refoulé et du régressif, cette part du destin de l'homme que la science ne maîtrise pas et que les maîtres du soupçon, puis les déconstructivistes ont mis en évidence. L'« hyper-rationalité », dont la manifestation prométhéenne (au sens nietzschéen) se cristallise dans un monde numérique capable de calculer le moindre des déplacements d'objets puis d'humains, désarçonne l'homme conscient de sa fragilité et de sa finitude et appelle au retour du mythe. Si la rationalité refoule de plus en plus les croyances, ou les réduit à des objets de discours malléables ou « liquides », celles-ci, par le biais de l'inconscient, ressurgiraient ailleurs et autrement. Ainsi la culture occidentale aurait oublié que ce n'est pas avec la médecine ou les sciences humaines que l'on exorcise l'angoisse de la mort, mais précisément par le folklore, les arts, la religion, les coutumes, les fêtes, les mythes de renaissance. Cependant, une société de consommation qui tenterait de distraire l'homme en recourant au monde virtuel sans prendre l'angoisse de la mort au sérieux ne peut qu'amplifier le phénomène. Ainsi, dans *Land of the Dead* de George Romero (2015) c'est avec des feux d'artifice que les vivants tentent d'arrêter les zombies, qui se laissent d'abord fasciner par ces « fleurs » nocturnes. Mais la distraction des morts-vivants ne dure qu'un temps et leur course vers la dévoration de toute chair reprend. La seule solution est de « tuer » l'idée fixe – et folle qui s'est emparée de leurs esprits en détruisant leur cerveau. Ce qui fait penser quelque peu au mot célèbre de Chesterton : « Le monde moderne est plein d'anciennes vertus chrétiennes devenues folles. Elles sont devenues folles, parce qu'isolées l'une de l'autre et parce qu'elles vagabondent toutes seules ».

Plus la technique prend sa place dans la vie sociale et humaine, plus elle produirait finalement l'inverse d'un monde organisé et structuré (lié) : elle rendrait l'homme hagard, et le renverrait à ses pulsions. En corollaire, il y aurait aussi la perte du sens de l'histoire, des traditions et de la culture, et bien-sûr, du religieux. Le sens de l'existence deviendrait aussi plus obscur à mesure que le rapport au temps, à l'espace, à la nature, à soi serait déterminé davantage par la technique et non par la vie. Désormais renvoyé sans cesse à l'immanence et à la brièveté de son existence, l'être humain crée et utilise des outils qui, au contraire, progressent, se renouvellent et deviennent de plus en plus interconnectés et performants. Il y aurait là une blessure narcissique supplémentaire et ce ne serait pas pour rien que la figure du *même* hante l'internaute : pour se retrouver « soi », l'être humain scrute l'écran qui renvoie l'illusion d'un moi « vivant » parce qu'immergé dans le net et à disposition d'autres. Celui qui doute de la valeur de sa propre existence serait donc l'internaute parfait, comparé parfois à l'autiste ou du moins à quelqu'un qui a des troubles sur le plan social, comme le personnage

³ Olivier MONGIN, *La violence des images, ou comment s'en débarrasser*, Paris, Seuil, 1997, p. 48.

⁴ Cornelius CASTORIADIS, *La Montée de l'insignifiance*, (coll. Poche), Paris, Seuil, 1996, p. 77.

⁵ Lauric GUILLAUD, *Le retour des morts. Imaginaire, science, verticalité ?* (coll. Débord), Pertuis, Rouge Profond, 2010 ; Valdine CLEMENS, *The Return of the Repressed. Gothic Horror from The Castle of Otranto to Alien*, New York, State University of New York Press, 1999.

d'Elliott Alderson dans la série TV *Mister Robot* (2015). On peut estimer qu'une telle analyse pêche par défaut si on pense à la marche inéluctable du progrès technologique : « La critique de la raison calculatoire ne peut opposer qu'une rêverie pastorale à la marche automatisée des grands systèmes technologiques mondiaux »⁶. C'est par de nouveaux algorithmes qu'il faudrait corriger les excès de ceux qui existent. Pourtant c'est l'humain et l'humanisme comme tels qui sont mis en question comme l'ont montré Catherine Fino et Joël Molinaro, à partir de la pensée de Jean-Michel Besnier⁷.

Maxime Coulombe montre de son côté que le zombie, le mort-vivant « rappelle alors peut-être moins un monstre qu'un traumatisé. Il ressemble à ce clochard hébété par le froid, la souffrance, la maladie, l'alcool, ou alors ces gens foudroyés sur place par un drame terrible qui les aura laissés en ruine ». Plus précisément, « le sujet se fait zombie en se faisant un vivant absent de lui-même ». (...) « Un choc trop grand aura fait vaciller ce qui nous définit comme être humain : notre capacité à penser ».

A regarder notre société un peu plus attentivement, on observe que le "traumatisé" semble incarner non seulement un accidenté, mais aussi nombre de sujets victimes de la modernité et de sa cruelle performance. Le traumatisme serait alors à penser non pas comme un événement singulier et contingent mais comme la corrosion progressive du caractère, produite par le rythme de l'Occident même. Le zombie ne serait pas l'image d'une exception mais d'un pan de notre condition contemporaine, un pan auquel nous pourrions, pour la plupart, à un moment où à un autre, nous identifier⁸.

Ce n'est pas tout à fait neuf. Walter Benjamin avait déjà indiqué que la modernité provoque à répétition ces infractions par une succession de chocs. L'homme perdrait à mesure sa subjectivité et sa personnalité tandis qu'il s'y habitue. Cette disruption qui ne se nomme pas encore crée le décalage que nous connaissons bien entre l'éthique et la technique : le temps de formuler des critères et l'innovation technologique a soulevé de nouveaux problèmes.

Pour M. Coulombe, les conséquences en seraient désastreuses : « Nous serions plus endurants, mais plus pauvres, plus résistants, mais plus vides »⁹. Dès lors, la déshumanisation est en marche : l'usage intempestif du monde virtuel, avec ce qu'il comporte de délégation de tâches et d'activités dévolues désormais aux algorithmes induit des automatismes et vide les esprits. Ce n'est plus l'homme qui manipule ou invente des outils pour perfectionner les rapports à son environnement en priorité, mais les outils qui le transforment lui-même avec une puissance inconnue jusqu'ici. Telle est l'ambiguïté fondamentale de l'usage de la technologie, a montré en son temps Jacques Ellul. Celle-ci suppose à la fois évolution, adaptabilité, mais implique aussi des mutations imprévisibles. Un philosophe comme Jean-Pierre Dupuy va plus loin : s'appuyant sur Kevin Kelly, il soutient que la viabilité d'un système dépend non pas de sa maîtrise, mais de son incontrôlabilité. La technique doit donc aboutir au « déclenchement intentionnel de processus complexes qui échappent à notre maîtrise »¹⁰.

Du zombie au post-humain

⁶ Dominique CARDON, *À quoi rêvent les algorithmes*, (coll. La république des idées), Paris, Seuil, 2015, p. 13.

⁷ Catherine FINO, « Les enjeux éthiques et ontologiques du débat avec le post-humanisme » dans *Transversalités, Supplément 1* (2014), p. 135-152 ; Joël MOLINARIO, « Le post-humanisme entre humanité élargie et fin de l'humanisme », même revue, même numéro, p. 31 à 56.

⁸ Maxime COULOMBE, *Petite philosophie du zombie* (coll. La nature humaine), Paris, Puf, 2012, p. 58-63.

⁹ *Op. cit.*, p. 64.

¹⁰ Jean-Pierre DUPUY, « Transhumanisme et pensée apocalyptique » dans ACADÉMIE CATHOLIQUE DE FRANCE, *L'homme augmenté conduit-il au transhumanisme ?* (coll. Humanités), Paris, Parole et Silence, 2015, p. 104.

Il y aurait ainsi des affinités profondes entre l'univers *zombie* et celui du post-humanisme, qui reflèteraient tous deux l'évolution d'une civilisation de plus en plus en rupture avec son histoire, incapable de gérer la singularité humaine, son « essence ». La fuite en avant vers l'implémentation d'automatismes déshumanisants au nom de la « simplification », dénoncée par J.-M. Besnier¹¹, nourrit de nombreux désarrois et contribue au repli sur soi. Tandis que depuis les années 1960 la disjonction ou la discontinuité entre le corps (la nature) et l'esprit (la culture) n'a cessé de s'accroître à travers, entre-autres, l'émergence de la théorie du genre, puis de manière plus radicale encore celle du *querr* de Judith Butler, la figure contestataire du zombie puis du post-humain se présente comme un accomplissement apocalyptique imprévisible. Comme l'explique Barbara Le Maître, la figure du zombie réinterroge le corps, sa différence avec la machine (présence d'automatismes), avec l'inanimé, et bouleverse l'anthropologie classique qui voit en l'homme un corps et une âme, un esprit¹². En ce sens, le zombie est une figure dystopique du post-humain, autant que la dénonciation d'une société déshumanisante.

B. Le Maître montre encore ce que la culture du zombie doit aux recherches anatomiques sur le corps à travers les progrès de la médecine, puis de la mécanique, dès le XVII^e s, qui amorce l'ère des automates. Si dans un premier temps, l'imitation du corps (jusqu'à produire des systèmes digestifs) fascine les concepteurs, à l'époque contemporaine, qui est celle d'Internet, on se demande l'intérêt pour une IA d'avoir un corps. Comme le dit Samantha, l'IA de *Her*, le film de Spike Jonze (2013) : « Avant je rêvais d'avoir un corps comme vous les humains, maintenant je suis bien contente d'être affranchie de l'espace et du temps, de la mort. Oups, je dis ça sans vouloir vous blesser bien sûr ». Le zombie montre l'inverse : « Mais s'agissant du zombie, le processus est irréversible, l'automate s'installe à demeure, l'homme est définitivement rendu à la machine »¹³.

Utopies et déraisons

Pour les adeptes du transhumanisme, ce serait l'expérience corporelle qui empêcherait la raison d'exploiter pleinement son potentiel, par exemple en ne profitant pas pleinement de la capacité de calcul des ordinateurs. Il faudrait programmer son abandon pur et simple au profit d'une existence numérique ou virtuelle. Il serait nécessaire d'atteindre le point de *singularité* où, par le biais d'un code qui reproduit ou copie la conscience, l'homme fusionnerait avec l'ordinateur. Le fait est qu'il n'y a pas de code pour transvaser la conscience, explique de son côté Stuart Russel, chercheur en IA à l'Université de Berkeley. La conscience n'est pas *mathématisable*. Sa réflexion rejoint celle de Bernard Andrieu, et d'autres spécialistes de la cognition : l'esprit humain s'est constitué à *partir* du corps, et de l'interaction de celui-ci à l'environnement. Les relations entre corps et esprit apparaissent chaque jour plus profondes qu'on ne se l'était représenté. Une survie hors du corps (sans intervention divine), qui impliquerait une conscience, paraît donc de plus en plus inimaginable, contrairement au scénario de *Transcendence* de Wally Pfister (2014), qui spéculait sur l'*uploading* de l'esprit voire de la conscience. Si l'humain a une vie affective, émotionnelle, et finalement une vie spirituelle, c'est parce qu'il a un corps biologique, avec lequel il est « un », qui l'ouvre au monde et aux autres par les sens, et ceux-ci déterminent le « type » d'humain qu'il est. Quand la série suédoise *Real Humans* imagine un monde où des robots font partie des familles

¹¹ Jean-Michel BESNIER, *L'homme simplifié*, Paris, Fayard, 2012.

¹² Barbara LE MAITRE, *Zombie, une fable anthropologique* (coll. L'œil du cinéma), Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2015, p. 108.

¹³ *Op. cit.*, p. 117.

comme de vrais humains, ou quand dans le film *Her* de Spike Jonze, déjà cité, des humains acceptent « d'incarner » l'esprit d'une IA pour satisfaire sexuellement un autre humain, c'est l'acceptation d'une nouvelle « espèce » créée par l'homme qui est en jeu et qui inévitablement remet en question le sens de l'existence d'*homo sapiens*.

Si l'aventure du mimétisme¹⁴ conduisait des androïdes à avoir conscience d'eux-mêmes (ce qui paraît tout à fait improbable), ils pourraient dissimuler par la même occasion leurs véritables desseins et devenir manipulateurs, indique encore Serge Tisseron. Il n'y a pas de conscience sans pensée sur le bien et le mal. Les trois lois de la robotique d'Isaac Asimov exprimaient la crainte d'une telle possibilité : la première empêchait un robot de faire du mal à un être humain. Que serait, en outre, l'expérience d'une machine qui percevrait le monde sans la perspective de la mort (et sans salut) ? Comment parler d'individualité à propos d'objets sans cesse interconnectés ? Les vraies questions sont plutôt humaines : l'introduction d'androïdes dans les activités sociales, surtout si celles-ci demandent des jugements de valeur, comme dans les lieux de soin ou d'éducation, risquerait véritablement de bouleverser profondément la signification du *Care* lui-même, réduit alors à ses seuls actes techniques.

Les recherches sur l'IA, la robotique, les outils de thérapie génique, ou d'édition du génome humain en cours, regroupés dans la catégorie des NBIC (nanotechnologies, biotechnologies, informatique et cognitivisme [IA et robotique]) sont troublantes et inquiètent même les acteurs du monde technologique¹⁵. L'homme post-moderne gardera-t-il la main sur sa liberté, son avenir ou y renoncera-t-il plus ou moins au nom de son confort, de son incertitude d'être, ou encore de sa sécurité ? Ainsi que le disait déjà le cinéaste Andreï Tarkovski dans les années 1980 : « J'ose prétendre que l'homme moderne, dans sa grande masse, n'est pas prêt à renoncer à lui-même et à ses biens personnels, en faveur des autres, ou de ce qui est Grand et Essentiel. Il serait plutôt prêt à se transformer en robot »¹⁶.

La compétition est engagée

Trois conceptions, me semble-t-il, sont déjà entrées en compétition : la première, celle du respect du lien corps/esprit qui refuse (dans la ligne de la convention d'Oviedo), toute manipulation génétique autre que thérapeutique et toute séparation corps/esprit autre que celle de la mort. Une seconde conception dénie cette nature ou cette essence humaine, en estimant que l'homme est avant tout un être évolutif et de progrès qui dépend des possibilités techniques qu'il a conçues¹⁷. L'homme pourrait, s'il le souhaite, modifier son génome ou celui de ses descendants. Une troisième, plus radicale encore envisage l'abandon à terme du corps. En attendant, l'ère des cyborgs et de l'homme augmenté constituerait une étape intermédiaire. Il s'agirait d'une solution pratique : la collaboration homme/machine souscrirait à l'idée de combiner le meilleur des deux « systèmes », et permettrait à l'homme d'augmenter ses capacités créatives. Faut-il déjà penser à l'évangélisation des cyborgs et autres hommes augmentés ?

¹⁴ Cybernéticiens et roboticiens donnent des caractéristiques humaines aux androïdes pour mieux les faire accepter par la population, jouant ainsi sur les différents niveaux de l'empathie. Si l'homme est le modèle, la copie androïde devrait gagner en « humanité », voire simuler être un partenaire à part entière.

¹⁵ Voir la lettre ouverte appelant à éviter les dangers d'un développement sans contrôle de l'IA : futureoflife.org/AI/open_letter - signatories (12/08/2015) ; www.lemonde.fr/pixels/article/2014/12/03/hawking-l-intelligence-artificielle-pourrait-mettre-fin-a-l-humanite_4533135_4408996.html (19/08/2015).

¹⁶ Andreï TARKOVSKI, *Le Temps scellé* (coll. Petite bibliothèque des Cahiers du cinéma, 79), Paris, Cahiers du cinéma, 2004, p. 251.

¹⁷ Luc FERRY, *La révolution transhumaniste*, Paris, Plon, 2016. L'auteur s'appuie sur Pic de la Mirandole et Condorcet pour appuyer cette idée.

Enjeux pour la théologie

Les études amorcées par le GRAC¹⁸ mettent en tous cas en évidence les mutations anthropologiques contemporaines, aussi bien du côté de l'homme (la nature humaine) que du côté de l'humanisation (la civilisation). Joël Molinario a montré que :

À l'heure même où l'Église catholique opérait un *aggiornamento* en reconnaissant les valeurs humaines positives qui la font se rapprocher de tous les hommes de bonne volonté (*Gaudium et Spes*), la philosophie contemporaine de cet événement ecclésial mettait en œuvre une entreprise de déconstruction radicale des présupposés du sujet moderne. Prolongeant les maîtres du soupçon, les structuralistes et les déconstructivistes mirent à mal l'humanisme que l'Église pensait rejoindre dans sa quête d'ouverture au monde »¹⁹.

Un tel constat pourrait expliquer la tension irrésolue entre la proposition ecclésiale d'un humanisme qui se contemple dans celui du Christ et l'évolution des sociétés post-modernes toujours plus dépendantes des progrès technologiques. Dès lors, la mission de l'Église ne serait pas seulement d'annoncer le Christ mais aussi de contribuer à la sauvegarde de l'homme et de la création. A ce stade de l'évolution technologique, il faut inévitablement se demander quels progrès techniques préservent l'homme et l'humanisme chrétien, voire contribuent à une amélioration sensée de la condition humaine, et quels sont ceux capables de dénaturer l'homme lui-même. Il ne s'agit pas de récuser l'idée de perfectibilité ou de perfection, qui trouve un écho dans le projet de divinisation de l'homme par Dieu, mais d'interroger les stratégies transhumanistes qui « jouent à Dieu » (*Playing God*).²⁰

Tout ce qui « corrode » ou « zombifie » l'humain et ses relations, étouffe la vie spirituelle, soumet l'homme à des pratiques liberticides en faisant de lui un automate requiert attention et mobilise la réflexion éthique. Il est nécessaire de garder le contrôle des technologies utilisées, des informations et traces échangées sur le web, pour qu'Internet soit, non pas le lieu de la dépendance et de la manipulation, voire de trafics en tous genres (le dark web), mais celui de la créativité et de l'échange, de préférence gratuits. Un autre web devrait apparaître, développé en termes collaboratifs entre la société civile, la culture, l'économie, comme le propose par exemple Bernard Stiegler²¹. L'émergence des IA qui dépassent l'entendement des utilisateurs ne devrait pas être au service d'un individualisme poussé à l'extrême, et exploiter le désir d'autonomie à des fins commerciales, politiques ou philosophiques en vue de créer un « parc humain »²².

En particulier, il faut se demander si le destin du corps est appelé à faire place à une autre réalité non biologique, évoluant dans un univers fait de problèmes à résoudre comme des jeux, d'échanges affectifs virtuels, en ayant accès à des mémoires inouïes ? Même si l'être humain acquiert l'immortalité grâce à la technologie, il ne s'agira jamais, bien entendu, de la vie éternelle donnée par Dieu à la résurrection. Le post-humain resterait alors enfermé dans l'immanence, celle-ci ne changerait que de paradigme. Sa liberté resterait soumise aux lois de l'entropie, peut-être même en accélérerait-elle le processus. Comme le dit Philippe Dumont-Capelle, s'inspirant de Gustave Thibon, ce que rate le post-humain, c'est la rencontre avec

¹⁸ Groupe de Recherche en Anthropologie Chrétienne de l'ICP (Institut Catholique de Paris).

¹⁹ Joël MOLINARIO, *art. cit.*, p. 33.

²⁰ Karsten LEHMKÜLER, « La théologie face à l'amélioration de l'homme » dans Marc FEIX, Karsten LEHMKÜLER (dir.), « Homme perfectible, homme augmenté ? », *Revue d'éthique et de théologie morale* 286, HS., (Septembre 2015), p. 125-140.

²¹ Voir : media.collegedesbernardins.fr/content/pdf/Recherche/7/chaire-2015-17/2016-02-18-Chaire-Numerique-Colloque.pdf (31/08/16).

²² Peter SLOTERDIJK, *Règles pour le parc humain*, Paris, Éditions Mille et une Nuits, 2000.

Dieu. Mais l'homme qui serait face à la possibilité d'une immortalité immanente, pourrait-il trouver la force d'y renoncer au nom de l'amour de Dieu et de ses promesses de salut ? On ne sait pas, de fait, si cette attitude – le désir d'un salut hyper-rationnel –, relève de l'ultime expression de l'opposition à Dieu, (s'il s'agit d'une idolâtrie ou d'un intégrisme) ou de la préparation du moment décisif où l'homme découvrirait l'impossibilité de se sauver spirituellement par un quelconque moyen technologique. En réinvestissant la question du salut et des fins dernières, la théologie permettrait d'éclairer à nouveau la destinée spirituelle de l'homme qui fait place du corps.

L'homme aurait tendance, de plus, à « fictionnaliser » davantage son existence, à (se) raconter la vie fantasmatique qu'il désirerait vivre plutôt que de vivre au mieux celle qu'il possède, une vie certes passagère, mais riche de promesses futures. La théologie ne peut pas désertir le monde des *designer* qui prennent modèles dans les futurs hypothétiques de la survie de l'homme en cherchant à créer une race humaine augmentée ou « uploadée ». Ici l'esthétique peut rencontrer des récits bibliques (comme celui de la tour de Babel) et contribuer à mettre en évidence l'image de Dieu inscrite au plus profond du cœur humain appelée à une transformation inouïe mais spirituelle. Il s'agit de préserver le bienfait de la complexité humaine face à la simplicité de l'automatisme. Les innombrables défigurations qui affectent corps, âme et esprit au profit d'hypothétiques paradis virtuels pourraient à leur tour refluer, laissant place à des stratégies d'unification : car c'est « tout l'homme », hormis le péché que le Christ est venu sauver.

Résumé

Peut-on parler d'une progressive disjonction (disruption) entre le corps et l'esprit induite par l'usage du monde numérique ? L'étude du monde imaginaire des zombies, ces êtres sans conscience et sans esprit et celle du post-humain, qui poursuit un idéal de pur esprit indique un malaise dans la civilisation : que faire de l'espace (à l'heure de la mondialisation), du corps (à l'heure de la machine), de la mort (à l'heure de la perte des transcendances) ? Si le zombie rappelle la corrosion du corps et de l'esprit qu'impose le rythme de la modernité, on comprend que le salut, pour les post-humanistes soit du côté de la dé-corporation de l'homme. Le théologien, dont la tradition ne sépare pas nature et culture, corps et esprit, ne peut se résoudre à envisager une immortalité numérique qui de toute façon n'échapperait pas à la loi de l'entropie, pas plus qu'il ne peut se résoudre à accepter les stratégies déshumanisantes de la post-modernité qui laisse les individus vidés de toute conscience, de toute liberté.

Summary

Can we speak of a gradual disruption between body and mind that is induced by the digital world? The study of the imaginary world of zombies, those creatures without conscience and spirit and that of the transhuman, chasing an ideal of pure spirit, indicates a malaise in civilization. What to do with space (at the time of globalization), the body (at the time of the machine), death (at the time of the loss of the transcendences)? If the zombie evokes the corrosion of body and mind caused by the rhythm of modernity, then we understand that salvation, for the post-humanists would favor the “disembodying” of humankind. Theologians, for whom tradition does not separate nature and culture or body and spirit in humankind, cannot bring themselves to accept a digital immortality which in the end cannot escape the law of entropy. Nor can the theologians accept the dehumanizing strategies of modernity that empty individuals of all consciousness, of all freedom.