

LA LIBERTÉ ESTHÉTIQUE DU CORPS. JUSQU'OUÀ LES MUTATIONS SEXUELLES ?

MENYOMO Ernest

Université de Yaoundé I (Cameroun)

E-mail : ernest_lefils@yahoo.fr

Résumé : Ce travail nourrit l'ambition épistémique de démontrer qu'en faisant le deuil des thèses aussi bien sur l'essentialisme dogmatique que sur le réalisme, voire le spiritualisme métaphysique, l'homme, grâce à son libre arbitre, a la capacité de modeler, de moduler, à son goût, son corps, son sexe. Les révolutions biotechnologiques, d'après ce qui précède, offrent, désormais, à l'homme des perspectives nouvelles. L'humain peut, dans ce contexte, se transformer, refuser une identité sexuelle fixe. Le problème philosophique que nous voulons résoudre, ici, est celui de savoir si le plaisir et le désir de mutation du sexe, ne dénaturent pas la sexualité. Mieux, peut-on, à l'aide d'un sexe sculpté par les idéaux sociaux, assouvir naturellement sa sexualité ? À partir d'une méthode analytique et dialectique, nous souhaitons, au terme de cette réflexion, parvenir à la conclusion suivante : la vie de tout individu, bien qu'elle soit une œuvre d'art, doit tenir compte de l'angoisse de l'homme, prisonnier d'un monde inhospitalier, pris en otage par les exigences d'une raison esthétique coercitive, habité en permanence par la peur, préoccupé par le souci que représente la perte de l'Être.

Mots-clés : corps, cyborg, liberté, virtualisation, sexe.

Abstract: This work nourishes the epistemic ambition to demonstrate that by mourning theses as much on dogmatic essentialism as on realism, or even metaphysical spiritualism, man thanks to his free will, has the capacity to model, modulate, to one's taste, one's body, one's sex. The biotechnological revolutions, according to the above, now offer man new perspectives. Humans, can, in this context, transform themselves, refuse an identity fixed sexual. The philosophical problem that we want to resolve here is that of knowing whether pleasure, the desire for mutation of the sex does not distort sexuality. Better, can we, with the help of a sex sculpted by social ideals, naturally satisfy our sexuality? From an analytical and dialectical method, we hope, at the end of this reflection, to reach the following conclusion: the life of

every individual, although it is a work of art, must take into account the anguish of the man, prisoner of an inhospitable world, taken hostage by the demands of a coercive aesthetic reason, permanently inhabited by fear, preoccupied by the worry represented by the loss of being.

Keywords: body, cyborg, freedom, virtualization, sex.

Introduction

Par définition, l'essentialisme suppose que l'essence d'une entité précède son existence. Dès lors, il résulte que le libre arbitre des êtres est soumis à des déterminismes qui le définissent en partie et dont ils ne peuvent s'extraire aisément. Pourtant, avec l'existentialisme, l'homme n'est plus prisonnier du déterminisme onto-biologique ; il a la latitude de se recréer ou créer une nouvelle humanité. Dans cette optique, le choix est un acte de liberté. L'homme n'est donc pas, par essence, ceci ou cela, il le devient. On peut, à cet effet, comprendre la raison pour laquelle dans le dessein de se transformer, *relooker*, sculpter par les idéaux sociaux, l'être humain en pensant que son identité sexuelle peut être aussi bien corrigée, perfectionnée que réorientée, de manière réelle ou virtuelle, recourt aux prouesses des révolutions biotechnologiques. Lesquelles bouleversent l'intégrité sexuelle de l'identité humaine et brouillent les frontières entre le naturel et l'artificiel. Il faut, à la suite de ce qui vient d'être dit, repenser le sexe à la lumière des technologies nouvelles. Ainsi donc, si la nature humaine est immanente à la liberté qu'elle exprime, et si l'hyperpuissance de l'homme lui donne la possibilité de réaliser tout ce qu'il désire, alors la réarchitecture sexuelle de son corps est-elle véritablement libératrice ? En faisant de son sexe une œuvre d'art, l'homme ne l'expose-t-il pas à la mécanisation ? Déssexualiser le corps ne l'arrache-t-il pas à son humanité ? La résolution de cette problématique consiste à s'arrêter sur, d'une part, la modulation esthétique de l'identité sexuelle (1), le rapport sexualité et virtualité (2), et d'autre part, la désontologisation de l'humain (3).

1. La chirurgie plastique : une modulation esthétique de l'identité sexuelle

1.1. Le corps comme siège des émotions

L'être humain en tant qu'être conscient est doté d'un libre arbitre, c'est-à-dire d'un pouvoir de choisir, de faire ce qu'il veut, peut, quand il le veut, indépendamment de toute cause extérieure. C'est la thèse que R. Descartes (1982, p. 203) soutient lorsqu'il affirme que le libre arbitre « consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas [...] ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentions point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. » La liberté de l'être humain lui donne la possibilité de modeler son corps. Cela revient à dire qu'en échappant au déterminisme biologique, l'homme est une existence permanente. C'est pourquoi J. P. Sartre (1941, p. 543) affirme que « la liberté est liberté de choisir, mais non la liberté de ne pas choisir. Ne pas choisir en effet, c'est choisir de ne pas choisir », c'est le pouvoir de néantisation ou de négation face à la contingence et à l'absurdité qui fonde la liberté. Celle-ci octroie à tout sujet conscient, autonome, la promotion de « la liberté morphologique, le droit de modifier et d'améliorer son corps, sa cognition et ses émotions » (L. Ferry, 2016, p. 11). Dès lors, il devient compréhensible que le nouvel esprit existentialiste qui caractérise l'homme résulte du fait qu'il pense le sexe à la lumière des technologies nouvelles. Depuis la moitié du XX^e siècle, des opérations chirurgicales ont permis de changer physiquement le sexe et de faire, ainsi, coïncider l'apparence avec le ressenti de la personne. Par exemple, dans les cas de la pénoplastie – intervention chirurgicale intime qui conduit à l'augmentation de la verge –, de la pénectomie – ablation partielle ou totale de la verge pour des raisons médicales –, de la vaginoplastie – opération de chirurgie plastique constitutive destinée à corriger non seulement les défauts, mais aussi les malformations du canal vaginal et de ses muqueuses ou des structures vulvo-vaginales qui peuvent être absentes ou endommagées à cause d'une maladie congénitale –, le désir d'être relooké conduit aussi bien au refus de soi qu'au souci de soi.

On retrouve un point de vue similaire chez J. Derhy (2008, p. 9) lorsqu'il rappelle :

une disgrâce esthétique évidente ou cachée retire de la confiance en soi, confiance en soi qui est indispensable pour mener une existence normale. Une imperfection du corps est une véritable pathologie. Corriger un défaut esthétique, c'est seulement ramener la conformation d'un être à la "normale". L'être humain ne veut plus se contenter de vivre, il veut vivre dans les meilleures conditions de vie

possibles sous une enveloppe charnelle aussi perfectionnée qu'elle peut être, le devenir ou le redevenir.

Or, pour Platon (1987, 492e – 493a), le corps est le « tombeau de l'âme ». Sa matière de base est impure. Le corps, en suivant cette logique, est un lieu de mort. A cet effet, Platon (*idem.*) écrit ce qui suit : « Je l'ai déjà entendu dire par les hommes qui s'y connaissent : ils soutiennent qu'à présent nous sommes morts et que notre corps est un tombeau. » Le corps est un obstacle au Bien. Il nous invite à travers ses désirs à nous soucier de lui, encombrant, ainsi, l'âme des pensées qui l'éloignent de son véritable but, à savoir l'aspiration et la recherche de la vérité. De ce fait, « désirs, appétits, peurs, simulacres de tout genre, futilités, il nous en remplit si bien que, comme on dit, pour de vrai et pour de bon, à cause de lui, il ne nous sera jamais possible de penser, et sur rien » (*Ibidem.*, 66b-c).

Toutefois, il convient de préciser que c'est en reconnaissant son statut, ses limites que l'homme peut mieux donner un sens à son existence. Cette prise de conscience s'accomplit, selon T. Magnin (2017, p. 80) par

Le dépassement de soi "qui" passe souvent par l'acceptation de notre condition humaine avec ses erreurs, ses faiblesses, sa fragilité, sa vulnérabilité et même ses échecs. Cette acceptation n'est pas passive : apprendre à corriger ses erreurs est souvent source de progression, traverser les échecs en y accueillant une force intérieure pour changer est l'un des lieux forts du mûrissement et de l'accomplissement de l'humain.

La liberté créatrice au sens esthétique d'un nouveau *design* social est tributaire d'un désir et d'une réalisation d'une liberté morphologique. Liberté de disposer non seulement de notre corps, mais aussi de le façonner pour des besoins de style, de *look*. On observe là, contrairement à Platon, qu'Aristote (1939, p. 45) réhabilite le corps. Pour lui, tout corps a une double dimension. Il est à la fois une intériorité et une extériorité. Autrement dit, pour le disciple de Socrate, tout corps a non seulement une extériorité qui se manifeste par sa forme visible, mais il a aussi une sorte d'intériorité : le principe de mouvement qui lui est intérieur et qui correspond à sa nature propre. Le mouvement vient de l'intérieur du corps, il n'est pas seulement une force extérieure qui agit sur lui. Dans cette optique, « les corps ont donc une intériorité, c'est-à-dire une spontanéité propre

et une sorte de volonté, une orientation interne de leur action. Ils ne sont pas si indifférents à ce qui leur arrive. C'est par cette intériorité qu'on peut parvenir à les appréhender » (*Idem.*). En conservant son état biologique naturel, l'homme accroît sa souffrance. Pourtant, pour A. Schopenhauer (1992, p. 79), « mon propre corps se révèle à ma conscience sous deux formes : comme représentation et comme volonté. » Comme représentation, le corps est semblable à tous les autres objets. Comme volonté, il est connu immédiatement, il se situe dans le temps. Ainsi, grâce aux technologies du vivant, le corps est capable de se surpasser, de dompter tout ce qui entrave son bien-être. Nous pouvons relire, à ce sujet, les prises de position de B. J. Couturier (2016, p. 164) qui rappellent qu'« il faut agir et non subir, devenir le maître de son évolution. »

1.2. La construction sociale du genre et de l'identité sexuelle

Au-delà des prescriptions naturelles qui sont innées, l'homme est à la quête d'une nouvelle identité. On définit, désormais, l'humain par sa capacité à transcender la nature. En affirmant « le corps, je suis », M. Merleau-Ponty (1945, p. 124) veut démontrer que c'est le corps qui donne un sens à l'être ou au je suis. C'est d'ailleurs cette capacité à devenir autre chose qui fonde, comme nous l'avons dit, sa liberté. L. Ferry (1992, p. 65) n'occulte pas le fait que « l'histoire n'est pas tradition, elle est création, innovation et perfectibilité. Elle n'est pas ce qui est reçu par les hommes du dehors, mais ce qui est construit par eux [...], inscrit dans une dynamique de l'avenir. » Dans cet ordre d'idées, au sujet de l'identité sexuelle, force est de reconnaître que si, au départ, il s'agissait de voir dans le corps une valeur refuge, de nos jours, cette thèse a évolué avec les développements informatiques et biotechnologiques.

Désormais, le corps est envisagé comme un espace morcelé. Cela favorise la fluidité de ses frontières physiques et sexuelles. Par-là, on peut retenir que la mise en scène artistique de l'identité joue avec les normes sociales. Dans le même sillage, D. Wateau (2003, p. 92) fait remarquer que « oui changer de sexe devient dans les arts plastiques contemporains une autre façon de dire aussi que l'homme et la femme n'existent pas. Ils sont un ensemble de rôles, de stéréotypes. » En se gardant de remettre au goût du jour la vieille querelle qui a longtemps opposé les bioconservateurs et les bioprogressistes, on peut déduire

que le choix du sexe est soit celui d'un épanouissement individuel, soit celui d'une sélection à visée sociale. Vu sous cet angle, le débat sur le changement de sexe, d'identité, est loin d'être un tabou. On admet donc pourquoi chez E. Kant, le corps ne peut être pensé que comme objet perçu. Dans ce sens, il obéit au schématisme de la connaissance. Pour le philosophe allemand, un corps est présenté à la conscience par une représentation et connu par un jugement. Le divers du corps se donne à nous, mais nous construisons sa représentation par les formes de l'espace et du temps et nous construisons les concepts par lesquels il est connu au moyen de l'entendement.

Pour E. Kant (1984, p. 88), « penser un objet et connaître un objet, ce n'est pas une seule et même chose. La connaissance suppose en effet deux éléments : d'abord le concept par lequel, en général, un objet est pensé et ensuite l'intuition, par laquelle il est donné. » Comme objet matériel, le corps se donne à l'intuition. Définir le sexe de quelqu'un, ou le redéfinir à sa demande est un pouvoir et un fantasme important chez l'être humain. On admet donc chez G. Marcel (1963, p. 117) que c'est par le sentir que j'ai la connaissance immédiate de mon corps. Je ne suis pas lié à mon corps, je ne le connais qu'en tant que sujet sentant. C'est le sens de cette affirmation : « mon corps en tant que mien – objet immédiat – se présente à moi d'abord comme senti ; je suis un être sentant. » (*Idem*) Vouloir un nouveau sexe témoigne, en réalité, d'une sensation de dégoût envers notre difformité, non-conformité à la projection sociale du sexe idéal. Suivant cette logique, le retour à la conformité obéit aux exigences et aux normes esthétiques du nouveau monde qui érige la perfectibilité humaine au rang d'impératif et d'exigence sociale. Le philosophe américain J. Butler (2009, p. 82) démontre à cet effet que « le "sexe" non seulement fonctionne comme une norme, mais fait partie d'une pratique régulatrice qui produit les corps qu'elle régit. » À cet égard, les thèses sur le réalisme métaphysique sont loin de faire recette, puisque la matérialité du corps passe par sa régulation, c'est-à-dire la normalisation du sexe.

Avec l'imaginaire technologique, il n'est plus possible de ne pas intégrer le genre et l'orientation sexuelle dans les questionnements corporels. On le constate dans nos sociétés où les référents sociaux sont bousculés par les évolutions médicales. La différence entre sexe biologique et identité sexuelle développée au fur et à mesure dans la

vie offre à l'homme la liberté d'ouvrir son corps à différentes identités en fonction de ses ressentis. Se trouvent alors distingués le corps comme réalité matérielle et le corps comme siège de nos émotions.

2. Sexualité et virtualité : le cas du cyborg

2.1. La biotechnologisation du sexe

Si le génie artistique se déploie à travers sa liberté de création, alors il en est de même du génie technologique. Il crée librement une nouvelle humanité dans la perspective de l'avenir. Ce faisant, et pour ne pas faire carrière dans de vaines spéculations théoriques, il est important de noter que l'enjeu de la construction du corps utopique, par exemple, nous permet d'échapper à la sexualité et au genre. Ainsi donc, les technologies concourent à une construction sexuelle du corps suivant l'imaginaire de la machine. R. Descartes (2000, p. 67) n'a pas eu tort de considérer le corps humain comme une machine, c'est-à-dire un automate. Avec les biotechnologies, le cyborg, un humain augmenté, un mi-humain, un être mi-machine, est devenu une référence virtuelle que l'on retrouve dans les composants organiques humains. D. Haraway (2009, p. 269) observe que l'asexualité, c'est-à-dire l'orientation sexuelle d'une personne qui ne ressent pas ou a peu d'attraction sexuelle pour une autre personne, s'enracine dans un corps artefact. Sur cette base, on constate que, vivant dans une créature de post genre, le cyborg – créature de la réalité sociale et créature fiction –, constitue une espèce utopique qui aurait l'avantage de sortir de l'espèce humaine de son rapport complexe à la sexualité et à la procréation. Les cyborgs sont, dans ce sens, asexués, c'est-à-dire sans caractère sexuel défini ou sans sexe. Ils ne répondent plus aux normes mises en place par et pour l'espèce, pour en assurer la reproduction. Ceci amène à déduire que l'asexualité du cyborg remet en question la reproduction sexuée des humains. Le cyborg est asexué et, par conséquent, asexuel, ou bien, au contraire, il contient tous les sexes, mais n'en exprime aucun en particulier. Vu sous cet angle, le cyborg s'apparente à un fantasme qui exprime l'envie de sortir de sa condition, en dépassant les frontières qui définissent l'humanité.

La cyborgisation progressive de l'humain, par les biotechnologies, permet de penser la vie comme une programmation couplée à un fonctionnement organique. D. Haraway (*Ibid.*, p. 268) consolide ce point de vue en précisant que « la médecine moderne aussi

fourmille de cyborg, couplages entre l'organisme et la machine, qui chacun ont été conçus sous forme de mécanismes codés, dans des conditions d'intimité et avec une énergie dont le générateur échappe à l'histoire de la sexualité. » Au plan pratique, cette analyse est étayée par exemple par les productions cinématographiques, où les robots apparaissent dénués de sentiments humains et possèdent des pouvoirs extraordinaires. On comprend là qu'ils ont une absence d'émotion qui les rend dangereux et faciles à manipuler par leurs propriétaires. L'attrance d'un humain pour un robot vient, par conséquent, troubler les frontières entre vivant et non-vivant, biologique et informatique, humain et non-humain. La poupée, suivant cette logique, est considérée comme un double miroir de l'humain qui réplique les capacités humaines. L'artiste projette ses fantasmes sur la poupée qui devient l'expression d'une sexualité stérile. L'utilisation des androïdes – robots ayant une forme humaine – nous montre, dans le cinéma, que le corps peut être représenté comme un "corps-œuvre". Les androïdes utilisés comme esclaves sexuelles reproduisent *in extenso* les désirs humains. Au demeurant, l'on est partagé par la confusion de savoir si c'est l'humain qui pervertit la machine en l'utilisant selon les besoins primaires ou si c'est la parodie humaine de robot qui est vouée à l'échec. B. Gruet (2000, p. 267) prolonge cette inquiétude en affirmant ce qui suit :

On est alors en droit de se demander dans quels sens s'opère la dégradation : si la poupée-robot imite le comportement humain sans y parvenir tout à fait, l'homme en ayant des rapports sexuels avec des machines provoque également une forme de transgression inédite. C'est elle qui permet ensuite toutes les confusions possibles entre être vivant et objet aux apparences de la vie, être humain et imitation de l'humain, personne et fabrication à la ressemblance de la personne.

Avec le cyborg, le corps perd ses qualités humaines originelles. H.-P. Judy (1998, p. 143) épouse une perception similaire en soulignant à son tour que « Les objets technologiques peuvent être ajoutés à l'intérieur ou à l'extérieur du corps, la distinction n'a plus guère de sens, l'idée essentielle, c'est la métamorphose du corps technologique ». Loin de toutes querelles de polémologie, il faut retenir que le cyborg nous présente un corps humain qui n'est rien d'autre qu'un simple support technique. Il s'invente, en tout état de cause, un personnage plus proche de l'automate que de l'humain, puisqu'il n'exprime aucun sentiment. La neutralité du cyborg fait en sorte qu'il aborde la question autant du sexe que de la sexualité sous

l'angle du changement physique et physiologique. C'est à l'humain d'en faire la critique pour ses applications.

2.2. L'automate féminin ou la femme artificielle

Il faut rappeler que l'automate féminin, la femme artificielle, le robot ont une place non négligeable dans les productions culturelles du XX^e siècle. On comprend la raison pour laquelle la femme machine est souvent associée dans les œuvres d'art à la création artistique, à la procréation et à la reproduction. A ce titre, G. Zapperi (2009, p. 37) soutient que « l'automate féminin, tel qu'il émerge au début du XX^e siècle, exprime ainsi des problèmes relatifs à la création, à la reproduction et à la procréation à l'âge industriel et, en conséquence, contribue à redéfinir la relation entre l'original et la copie. » Loin de s'enfermer dans un idéalisme rituel qui a le don de faire voguer l'esprit dans les nuages de l'abstraction, il n'est pas anodin de relever que le robot est une machine asexuée qui n'emprunte à l'humain que ses gestes. Autrement dit, la machine comme la femme a la capacité de produire.

Toutefois, il convient d'admettre que la machine produit le même tandis que l'être vivant produit la différence. Les biotechnologies remettent en question cette comparaison avec la machine en ôtant au corps sa capacité créatrice. Dans cet ordre d'idées, la femme peut ainsi imaginer un jour se libérer de la procréation et, grâce à la machine ou au robot, partager ce pouvoir avec les hommes par le biais de l'ectogenèse, c'est-à-dire la procréation d'un être humain qui permet le développement de l'embryon et du fœtus dans un utérus artificiel, assurant les diverses fonctions de l'utérus humain. Mais l'utérus artificiel pose un problème, celui de sa substitution à la femme. Autrement dit, le risque que l'utérus artificiel remplace à terme la femme et devienne simplement une procréation assistée en soi est questionnant. Cette thèse fait école et époque dans la pensée de H. Atlan (2010, p. 2010) suivante : « l'utérus artificiel serait une espèce de couveuse beaucoup plus perfectionnée, qui permettrait le développement d'un embryon depuis le début jusqu'à la fin en dehors du corps. C'est très compliqué du point de vue biologique car, essentiellement, il faudrait reproduire toutes les fonctions de placenta. » En s'interdisant d'aborder la question de l'automate ou des hypothèses traditionalistes, on observe que le fait que l'humain

projetée sa reproduction hors du corps fait réagir certains féministes. Cette approche mélioriste revient à abandonner une part d'humanité aux machines. Cela signifie que ce que l'humain ne fait pas, la technologie, par le biais des machines, s'en charge.

3. L'abandon du sexe et la mécanisation du corps

3.1. La désontologisation de l'humain

Le fait que l'humain se trouve, grâce aux prouesses des biotechnologies, devant la possibilité de donner la vie, non pas naturellement, mais mécaniquement, peut être serré de près. On est d'ailleurs, dans ce cas, d'avis avec M. Heidegger qui considère que la technique moderne s'est éloignée de sa véritable essence. Vue sous cet angle, la technique moderne est réduite à un processus de fabrication conduisant à un résultat, c'est-à-dire à un instrument devant être utilisé pour satisfaire les besoins de l'homme – sexe, corps, artéfact – l'androïde, le mutant, le robot, le cyborg – Et comme le pense M. Heidegger (1958, p. 10), « la représentation courante de la technique suivant laquelle elle est un moyen et une activité humaine, peut donc être appelée la conception instrumentale et anthropologique de la technique. » La cyborgisation, la virtualisation, la robotisation du sexe contribue à un anéantissement de l'individu qui est, dès lors, incapable de procréer, de donner la vie. Et pour sa part, G. Chazel (2013, p. 142) estime que « l'être vivant perçu comme une machine ou des machines imitant des êtres vivants se désintéresse de la bisexualité. »

Avec la mécanisation du corps, le nouvel esprit philosophique à promouvoir exige que soit opérée une révolution dans les habitudes de penser. C'est pourquoi l'artiste n'appréhende plus son corps comme le lieu de sensations intimes, mais comme une machine biologique malgré tout. L'ensemble de son discours est tourné vers un imaginaire corporel qui aurait abandonné le sexe et la procréation naturelle pour se tourner vers un « chant des hybrides », sorte de chants qui privilégie la désincarnation de l'humain. Pour les prophètes de l'immortalité post biologique, « d'ici cinquante à cent ans, un nouveau type d'êtres vivants aura vraisemblablement émergé. Ces organismes seront artificiels en ce sens qu'ils auront été conçus par des êtres humains, ils pourront cependant se reproduire et évoluer vers des formes de vie différentes de ce qu'elles étaient. » (J. Dufresne, 1999, p. 102). En tant qu'arrondissement –, Gestell – c'est-à-dire provocation, les

biotechnologies, et par conséquent, la technique moderne, ne se soucient plus de l'Être. Elles se détournent de sa dimension artistique pour se travestir en artifice.

3.2. La cybersexualité en question

Face aux multiples défis existentiels actuels, l'être humain est appelé à s'ouvrir aux possibilités diverses, et l'une des possibilités qui s'arrime à ces défis se retrouve dans la cybersexualité, la virtualité. L'homme, tout en reconnaissant les merveilles et le pouvoir de la nature, exprime, par ce fait, son désarroi face à certaines limitations imposées par cette même nature. La virtualité via l'ordinateur offre d'autres perceptions humaines qui sollicitent plus le cerveau et moins la peau. En toute logique, « en développant une nouvelle image du corps, les perspectives du cyborg influent forcément sur la sexualité, puisqu'elles créent ainsi de nouvelles interactions avec l'extérieur. Les sensations passent outre les barrières du corps humain pour devenir quasi infinies » (M. Grugier, 2003, p. 234). Mais qu'est-ce qui peut pousser l'humain à rêver de vivre virtuellement sa sexualité et à refuser la reproduction ?

Pour le problème de cette façon revient à démontrer que la limite sexuelle est un fantasme qui ne peut s'assouvir qu'à travers une construction sexuelle du corps suivant l'imaginaire cybernétique – utilisation d'internet pour des motifs sexuels –. Selon D. Le Breton (2006, p. 212), « le cybersexe – le fait d'utiliser un téléphone ou un P.C pour stimuler le cerveau – est bien plus pratique que de courir dans tous les sens comme un robot excité, de se dépêtrer des vêtements qu'il faut enlever et remettre, de partager son lit avec des étrangers. » La cybersexualité est un moyen de changer ses sensations grâce à des stimuli informatiques sans s'embarrasser des contingences des relations humaines. Toutefois, lorsque l'homme veut pour vouloir, il ne sort pas de son vouloir, il ne se réfère qu'à lui et oublie que cette volonté est censée tendre vers ce qui fonde ou donne un sens à son existence. Pour éviter le catastrophisme, la responsabilité ne devrait plus concerner seulement l'humain, mais elle consistera plutôt à préserver les générations futures des affres de la civilisation technologique. H. Jonas (1998, p. 40), à titre de rappel, décline ce principe de responsabilité en ces termes : « agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie

authentiquement humaine ; ou pour l'exprimer négativement : agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie ; ou simplement : ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre. »

Conclusion

La question névralgique qui a fait l'objet de cette réflexion a été celle de l'évaluation onto-épistémologique que l'on accorde à l'autonomisation de la réarchitecture sexuelle du corps. Autrement dit, il s'est agi, au cœur de ce travail, de traduire au tribunal de la raison critique aussi bien la mécanisation que la virtualisation du sexe ou de la sexualité. Pour résoudre cette question, il a été démontré que la liberté dont jouit tout être humain lui permet de façonner, à sa guise, son être-là sexuel. À ce niveau, en se démarquant de la séculaire querelle qui a fait date entre les partisans de l'idéalisme métaphysique et ceux du physicalisme voire du matérialisme, il ne s'agit plus, pour l'homme, de capituler au désir des transformations sexuelles réelles ou virtuelles. La liberté créatrice au sens esthétique d'un nouveau *design* sexuel permet d'échapper à la sexualité et au genre, puisque le choix du sexe est soit celui d'un épanouissement individuel, soit celui d'une sélection à visée sociale. Toutefois, avec la biotechnologisation de la sexualité, on constate que la reproduction des humains est mise à rude épreuve. C'est désormais la cyborgisation progressive de l'humain qui fait écho dans la construction du corps asexué. C'est la raison pour laquelle les femmes sont dépossédées de leur capacité de reproduction de l'espèce. Leur droit à la procréation est désormais abandonné aux machines. Au terme de cette réflexion, nous arrivons au constat selon lequel si la médecine méliorative et les révolutions biotechnologiques, en renouvelant le sens de l'humanisme, offrent pleinement à l'humain son évolution, alors nous pensons qu'en tant que machine biologique, l'homme est tourné vers un imaginaire corporel qui le contraint à abandonner le sexe et la procréation naturelle pour se tourner vers la sexualité asexuée.

Références bibliographiques

ARISTOTE, 1939, *Physique ou leçons sur les principes généraux de la nature*, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin.

- ATLAN Henri, 2010, « L'utérus artificiel- enjeux pour la différence des sexes. Entretien avec Susann Heener-Wolff », in Heener-Wolff, Susann Vandendorpe Florence (direction), *Différences des sexes et vies sexuelles aujourd'hui*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia.
- BUTLER Judith, 2009, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Paris, Editions Amsterdam.
- CHAZAL Gérard, 2013, *Philosophie de la machine. Néo-mécanisme et post-humanisme*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon.
- COUTURIER Beatrice Jousset, 2016, *Le transhumanisme, faut-il avoir peur de l'avenir ?*, Paris, Eyrolles.
- DERHY Jacques, 2008, *Atlas de chirurgie esthétique du sexe de l'homme*, Paris, Springer-Verlag.
- DESCARTES René, 2003, *Discours de la méthode*, Paris, Cerf.
- DESCARTES René, 1982, *Méditations métaphysiques*, Paris, Éditions Belin.
- DUFRESNE Jacques, 1999, *Après l'homme, le cyborg ?*, Québec, Multi Mondes.
- FERRY Luc, 2016, *Révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris, Plon.
- FERRY Luc, 1992, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset et Frasnelle.
- GRUET Brice, 2008, « Dans les limbes du corps : du golem au robot et retour », *Ebiser*, n° 40-41, p. 167.
- GRUGIER Maxence, 2003, « L'utopie cyborg. Réinvention de l'humain dans un futur sur-technologique », *Revue Quasimodo*, n° 7, « modifications corporelles », p. 234.
- HANS Jonas, 1998, *Principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion.
- HARAWAY Donna, 2009, *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, trad. Dristelle Bouis, Paris, Éditions Jacqueline Chambon.
- HEIDEGGER Martin, 1958, *Essais et Conférences*, trad. De A. Préau, Paris, Gallimard.
- Judy Henri Pierre, 1998, *Le corps comme objet d'art*, Paris, Armand Colin.
- KANT Emmanuel, 1984, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Quadrige/P.U.F.
- LE BRETON David, 2006, « La sexualité en l'absence du corps de l'autre » [En ligne]. URL : <http://www.cairn.info.htm>, consulté le 07/07/2023.
- MAGNIN Thierry, 2017, *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté*, Paris, Albin Michel.
- MARCEL Gabriel, 1963, *Le mystère de l'Être. Réflexion et mystère*, Paris, Aubier.

- MERLEAU-PONTY Maurice 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- PLATON, 1987, *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, Bordas.
- SARTRE Jean-Paul, 1941, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.
- SCHOPENHAUER Arthur, 1912, *Le monde comme volonté et représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, Félix Alcan.
- WATEAU Diane, 2003, « Changer de sexe : les nouveaux jeux de l'art contemporain », *Savoir et clinique*, n° 2, p. 92.
- ZAPPERI Giovanna, 2017, « Femmes-machines », Arts et sociétés, séminaires de sciences politiques, [En ligne], URL :<http://www.artsetsocietes.org/seminaires.antibe/f/f-Zapperimachines.html>, consulté le 02/11/2023.