

TRANSHUMANISME ET POSTHUMANISME COMME MODÈLE D'HUMANITÉ SOUHAITABLE DE NOTRE SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE POSTMODERNE : LECTURE DE *GOLEM* DE PIERRE ASSOULINE

Dacharly MAPANGO

Centre d'Etudes et de Recherches littéraires sur les Imaginaires et la Mémoire

Université Omar Bongo, Libreville, Gabon

dacharlymap@gmail.com

Résumé : Apparus entre la fin du XX^e siècle et le début du XXI^e siècle, le transhumanisme et le posthumanisme, comme philosophies de l'augmentation et de l'amélioration volontaire de l'homme par les bienfaits de la science et de la technologie, représentent, dans la science-fiction contemporaine, un nouvel humanisme par leur vision libératrice et leur assurance prophétique. En nous appuyant sur *Golem* de Pierre Assouline, où l'auteur met en scène un personnage augmenté et amélioré, grâce à la science et à la technologie, cette contribution se propose, par le truchement d'une lecture mythocritique et psychanalytique, de saisir la pertinence de ce nouvel humanisme qui hante notre société postmoderne qui ressemble de plus en plus à un univers de science-fiction. Grosso modo, ce travail est une réflexion sur l'articulation entre organicité et artificialité qui constituent le corps transhumanisé et posthumanisé.

Mots-clés : Mythocritique, Posthumanisme, Psychanalyse, Société postmoderne, Transhumanisme

TRANSHUMANISM AND POSTHUMANISM AS A DESIRABLE MODEL OF HUMANITY IN OUR CONTEMPORARY POSTMODERN SOCIETY: READING *GOLEM* BY PIERRE ASSOULINE

Abstract : Appearing between the end of the twentieth century and the beginning of the twenty-first century, transhumanism and posthumanism, as philosophies of the voluntary increase and improvement of man through the benefits of science and technology, represent, in contemporary science fiction, a new humanism through their liberating vision and their prophetic assurance. Based on Pierre Assouline's *Golem*, in which the author stages an augmented and improved character, thanks to science and technology, this paper proposes, through a mythocritical and psychoanalytical reading, to grasp the relevance of this new humanism which haunts the postmodern society which look more and more like a universe of science fiction. Roughly speaking, this work is a reflection on the articulation between organicity and artificiality that constitute the transhumanized and posthumanized body.

Keywords : Mythocriticism, Posthumanism, Psychoanalysis, Postmodern society, Transhumanism

Introduction

Le transhumanisme et le posthumanisme, qui redécrivent l'homme et son avenir, prolifèrent dans la dynamique interne de la science-fiction. Cette prolifération tient du fait que,

s'interrogeant tous deux sur l'humain et son avenir face aux progrès scientifiques, ils constituent, pour la science-fiction, un générateur d'imaginaire. En tant que genre littéraire, la science-fiction devient l'espace de prédilection où sont abordées les problématiques du transhumanisme et posthumanisme. Parce que l'œuvre de science-fiction voit dans le transhumanisme et posthumanisme une manière de se libérer du déterminisme qui englobe, depuis toujours, l'humanité et empêche sa progression, il se construit alors un nouvel imaginaire du monde et de l'humain qu'elle se propose de représenter. Ainsi, le rapport entre transhumanisme, posthumanisme et science-fiction est d'une importance capitale pour saisir la condition de notre société contemporaine postmoderne, vu que « l'avenir de l'humanité tient à l'imaginaire que [nourrit cette société] ; [et] donc en partie aux représentations qui découlent de ses développements fictionnels » (Rumpala, 2010). Cette réflexion repose sur *Golem* (2016) de Pierre Assouline. Depuis plusieurs décennies déjà, l'on est témoin d'une recrudescence de débats autour du transhumanisme et posthumanisme. L'envergure des discours y afférents, l'abondance en représentations cinématographiques et romanesques sont autant de raisons, qui ont motivé notre choix pour cette réflexion. En parcourant *Golem*, nous avons été séduit par la manière dont le transhumanisme et posthumanisme – qui représentent l'humain ne pouvant plus ralentir dans sa course effrénée vers sa transformation, son augmentation, son amélioration – se déploient dans la dynamique textuelle.

Le transhumanisme et posthumanisme, plus que des motifs permettant de nous interroger sur notre société contemporaine postmoderne, se présentent comme l'expression de l'avènement d'un nouvel âge pour l'humanité. De la sorte, la science-fiction s'érige en terrain particulièrement fertile et propre à voir jaillir « la refondation d'un monde et la venue d'un homme nouveau qui devrait, désormais, son salut aux *converging technologies*¹ » (Mérard, 2018 : 3). L'apport des postulats de la mythocritique de Gilbert Durand et la psychanalyse de Sigmund Freud guide notre lecture du transhumanisme et posthumanisme dans *Golem*. Le choix de la mythocritique nous engage dans une analyse des mythes du transhumanisme et posthumanisme à l'œuvre dans la science-fiction. D'une part, l'approche durandienne se veut anthropologique, puisqu'elle se propose de questionner l'homme en particulier et la société en général au travers des figures mythiques perceptibles dans une œuvre ; et de l'autre, elle est, dans son versant sociologique, une exploration des mythes, des archétypes et des symboles au sein des productions imaginaires en rapport avec une société et une culture à une époque donnée. C'est donc une approche qui se consacre ainsi non seulement à l'étude de la littérature, mais aussi de la société dans laquelle elle s'inscrit. Par ailleurs, la particularité de l'orientation de Durand tient du fait qu'il considère tout récit fictionnel comme le lieu d'une expression mythique. Ainsi qu'il l'expose dans « Pas à pas mythocritique » : « La mythocritique [...] pose que tout "récit" [...] entretient une relation étroite avec le sermo mythicus, le mythe. Le mythe serait en quelque sorte le modèle matriciel de tout récit... » (2005). En écho à Durand, Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala déclarent que « [la mythocritique] consiste à analyser les mythes, ou grandes structures figuratives d'une culture, à un moment donné » (2005 : 506). En considérant,

¹ Il s'agit des technologies convergentes, c'est-à-dire le développement conjoint des nanotechnologies, des bio-technologies et de l'informatique pour transformer le monde et l'homme. Le traitement du handicap reste, actuellement, l'un des meilleurs exemples de cette transformation du monde et de l'homme. Cela apparaît, en effet, illustré par Oscar Pistorius, cet athlète handicapé qui court aussi vite que les athlètes valides.

chaque fiction comme lieu d'une expression mythique, cette analyse de mythocritique a pour intérêt d'expliciter l'imaginaire de la société contemporaine postmoderne au moyen de ses représentations. Se résoudre à une mythocritique du transhumanisme et posthumanisme dans *Golem*, c'est une manière de cerner et de comprendre l'être et le faire des personnages transhumains et posthumains, ainsi que les motivations leur permettant d'aboutir à la construction du mythe de la superpuissance humaine. C'est alors que la psychanalyse de Freud, fondée sur la théorie de l'inconscient, s'avère nécessaire, vu qu'elle permet d'accéder au psychisme humain. Selon Freud, l'homme est sous l'emprise de l'inconscient. Analyser donc *Golem* avec la psychanalyse d'inspiration freudienne, c'est aller à la rencontre de l'expression de cet inconscient chez ses personnages, puisque, d'après lui, les personnages d'un récit fictionnel peuvent être analysés comme des personnes réelles. Si le transhumanisme et posthumanisme, dont l'organicité et l'artificialité forment un ensemble, fait surgir un nouvel homme, par quoi celui-ci se caractérise-t-il ?

1. Transhumanisme, posthumanisme et constellation mythique de la superpuissance humaine

Pour Durand, le mythe manifeste son omniprésence dans tout ce qui fait appel à l'imaginaire de l'homme à l'instar de la création artistique. Ainsi le retrouve-t-on dans l'œuvre littéraire qui se présente comme un espace idéal pour son expression. Analyser *Golem*, en nous servant de la mythocritique de Durand, c'est repérer les mythes en rapport avec le mythe de la superpuissance humaine qui caractérise les personnages transhumains et posthumains. Le mythe de la déification de l'homme renvoie à un substrat mythique, dont la plus visible expression littéraire se trouve, pour Assouline, dans la fascination pour la figure du cyborg et de l'homme doté de facultés intellectuelles phénoménales. Dans *Golem*, le neurochirurgien Robert Klapman incarne la figure de Dieu et Gustave Meyer, sa créature. Se prenant pour un dieu, dans la mesure où il se dit capable de transformer, d'augmenter et d'améliorer les facultés intellectuelles de son ami Gustave Meyer sans son avis, il se croit investi d'un pouvoir suprême sur ce dernier, au point de décider sur lui d'une opération chirurgicale aussi délicate : implanter des électrodes dans son cerveau. S'énonce ici une des caractéristiques du mythe de la superpuissance humaine prônée par les adeptes du transhumanisme et posthumanisme dans *Golem*. Se prendre pour Dieu, c'est-à-dire ne pas attendre des ordres d'une quelconque entité supérieure, pour procéder à la transformation, à l'augmentation, à l'amélioration de l'être humain. Pour mettre en évidence cette haute responsabilité, dont s'est arrogée le neurochirurgien Robert Klapman, le narrateur utilise des verbes à connotation déifiante exprimant son action sur Gustave Meyer. Ainsi qu'on l'observe dans les interrogations du narrateur sur l'être qui est devenu le grand maître international d'échecs Gustave Meyer après son opération chirurgicale : « Jusqu'où Klapman l'avait-il bricolé ? [...] Klapman l'avait donc véritablement trafiqué ? » (Assouline, 2016 : 104) ; « Son créateur l'avait-il vraiment modelé dans la glèbe ? » (Assouline, 2016 : 104). Ces interrogations semblent sous-entendre une certaine autorité divine que Robert Klapman exerce sur Gustave Meyer, pour lequel l'être humain est une créature complète. Ainsi, ce qui pourrait être fait sur lui, et qui ne vise pas un objectif curatif, est une manière de le « bricoler », de le « trafiquer », de le « modeler », de le manipuler comme une vulgaire chose. Et tout cela donne à celui qui le fait un visage divin.

Se prenant pour un dieu et fasciné par la machine et ses prouesses, le neurochirurgien transforme, augmente et améliore celui qu'il considère comme sa « créature », selon son modèle fantasmatique, modèle dans lequel il voit l'avenir de l'homme à l'ère du transhumanisme et posthumanisme. Ce remodelage s'opère au niveau du cerveau par l'action de l'augmentation et de l'amélioration des capacités intellectuelles de Gustave Meyer. Cette augmentation et amélioration des capacités intellectuelles de Gustave Meyer prend l'image de « l'âme », selon Robert Klapman, pour lequel Gustave Meyer à l'état naturel serait incomplet et qu'il lui manquerait une âme. Il le rappelle à Gustave Meyer dans cette réplique : « Surtout n'oublie jamais que si tu as une âme, c'est parce que je te l'ai insufflée. Tu me la dois » (Assouline, 2016 : 251). La métaphore de l'âme, pour qualifier l'intelligence artificielle, démontre l'intérêt que Klapman et les autres adeptes du transhumanisme et posthumanisme vouent à cette forme d'intelligence. Selon eux, l'intelligence artificielle devient un moteur pour le transhumain et posthumain, c'est pourquoi elle doit lui être incorporée, voire « insufflée », pour qu'il atteigne un quotient intellectuel hors du commun. La créature vivante de Klapman, en la personne de Gustave Meyer, est alors le modèle de cette réussite. S'ébauche ici cette considération selon laquelle Robert Klapman se prend pour le dieu de Gustave Meyer, car, si l'on s'en tient à la thèse religieuse de la création humaine, seul Dieu est capable d'insuffler une âme à un humain. Robert Klapman a transformé, augmenté et amélioré les facultés intellectuelles de Gustave Meyer à l'image d'un ordinateur. Pour preuve, ce dernier, qui jouit d'une connaissance accrue sur divers domaines, n'a pas besoin de fournir d'efforts considérables, pour retenir tout ce qu'il visualise et entend. En atteste ce passage : « [...] une seule fois lui suffisait pour qu'un nom, un lieu, une date, un chiffre s'imprime en lui » (Assouline, 2016 : 97). Il est devenu, grâce aux électrodes implantées dans son cerveau par le neurochirurgien Robert Klapman, un être humain doté d'une intelligence phénoménale et d'une mémoire impossible à mettre en défaut. Possédant ainsi une intelligence et une mémoire phénoménales, il dévore les informations, et tout ce qu'il visualise et entend s'emmagasine en lui. Tout comme l'ordinateur, qui enregistre et conserve dans sa mémoire toutes les informations et données que tout utilisateur entre, cet homme, transformé, augmenté et amélioré n'est pas sujet à l'oubli. En effet, le transhumain et posthumain Gustave Meyer finit toujours par se rappeler chaque détail, comme le démontre cette séquence narrative :

Non seulement il se souvenait de tout en gros, demi-gros, détail, mais au souvenir d'un livre, sa mémoire superposait automatiquement le souvenir du bonheur que la lecture lui avait donné la toute première fois, et il en était ainsi pour un air de musique, un tableau, une photographie, un film ou pour toute œuvre de l'esprit...

Assouline (2016 : 204)

Gustave Meyer n'a pas besoin de souffrir pour se rappeler quoi que ce soit. Tout ce dont il a besoin comme information ou connaissance sur une réalité donnée demeure dans sa mémoire une fois qu'il entre en contact avec ladite réalité. Les philosophies transhumaniste et posthumaniste veulent ainsi mettre fin à cette insuffisance inhérente à la nature humaine : l'oubli. L'homme naturel oublie des connaissances ou des informations au fil du temps et les souvenirs de celles-ci n'affleurent à sa mémoire que partiellement, difficilement dans leur

intégralité ; mais avec Gustave Meyer transformé, augmenté et amélioré, cela devient possible. Tel que pratiqué dans *Golem* et conçu par ses adeptes, l'idéal transhumaniste et posthumaniste, dont l'un des objectifs demeurent le dépassement des limites inhérentes à la nature humaine, veut propulser l'homme vers une nouvelle humanité. En implantant, à son insu, des électrodes dans le cerveau de Gustave Meyer, le neurochirurgien Robert Klapman entend proposer une nouvelle version de l'homme : le transhumain et posthumain. En un mot, l'homme réglé sur le modèle de la machine, c'est-à-dire l'homme-machine, *l'homo technologicus*, l'homme transformé, augmenté et amélioré dont rêvent le transhumanisme et posthumanisme. Cet homme-machine est caractérisée par la figure du cyborg, cet être « *hybride de machine et de vivant* » (Assouline, 2016 : 88), puisque comportant des éléments artificiels à l'intérieur de son organisme. Finalement, Robert Klapman, dans sa propension à faire passer l'homme de l'état naturel à l'état artificiel, veut non seulement rendre l'homme plus puissant qu'il ne l'est déjà, mais surtout le muter dans une transhumanité et posthumanité potentielles.

2. Transhumanisme, posthumanisme et rémanence du mythe de la superpuissance humaine

Un mythe n'est jamais innocent, mais toujours en lien avec d'autres mythes, ainsi que l'expose Jean Rudhadrt (1972). Ainsi, l'univers diégétique de *Golem* laisse transparaître la rémanence de plusieurs mythes ayant influencé les philosophies transhumaniste et posthumaniste. En attestent les mythes grecs de Prométhée et d'Hercule et le mythe juif du Golem. Dans le mythe de Prométhée, le bienfaiteur de la race humaine, par le truchement de l'acte symbolique qu'il posa, demeure emblématique pour aborder le transhumanisme et posthumanisme qui se déploient dans Golem. Prométhée, en constatant que l'homme n'a pas reçu l'intégralité des attributs qui lui revenait lors de la distribution de celles-ci à chaque créature, du fait qu'elles avaient été épuisées sur les animaux de son frère Epiméthée, décida alors de « dérober au maître de l'Olympe le feu divin, pour l'offrir aux hommes, qui en étaient dépourvus et qui vivaient dans l'ignorance, le désordre et la confusion » (Colin, 2003 : 149), afin qu'ils se démêlassent avec cet instrument qui représente l'énergie créatrice réservée exclusivement aux dieux.

Dans la science-fiction, le feu, symbole de la lumière et donc de la connaissance, est caractérisé non seulement par l'intelligence artificielle, mais aussi par l'ensemble des technosciences permettant à l'homme de pouvoir être modifié, augmenté, amélioré, afin de transcender les faiblesses de sa nature spécifiquement humaine. Dans cette perspective, la nature originelle de l'homme, selon l'idéologie transhumaniste et posthumaniste, peut et doit connaître des mutations. « Rien n'interdit de la modifier, de l'améliorer [...], de l'augmenter. C'est même [...] un devoir moral », déclare Ferry (2016 : 65). Ce point de vue est également renforcé par Julian Huxley, lorsqu'il déclare :

L'espèce humaine peut, si elle le souhaite, se transcender elle-même, non simplement de manière sporadique, une personne ici de telle manière, une personne là de manière différente, mais bien dans son intégralité, comme humanité. Nous avons besoin d'un nom pour cette nouvelle croyance. Peut-être que le terme *transhumanisme* ferait l'affaire : l'homme restant l'homme, mais se transcendant lui-même, en réalisant de nouvelles possibilités de et pour sa nature humaine.

Huxley (2014 : 50-51)

La figure du neurochirurgien Robert Klapman s'assimile à celle de Prométhée. Robert Klapman est alors Prométhée qui a décidé de faire évoluer l'homme. En implantant des électrodes dans le cerveau de son ami, il a donc apporté la connaissance à celui-ci, comme Prométhée l'a fait pour les hommes.

En ce qui concerne le mythe d'Hercule, il fait ressortir nécessairement deux images : le désir de changer de nature et la force incomparable. Le rapport de ce mythe avec *Golem* est bien perceptible à travers ces deux images. L'ambition transhumaniste et posthumaniste, qui se dégage de cette science-fiction, laisse transparaître une forte aspiration à la modification, à l'augmentation et à l'amélioration de l'être humain, une soif ineffable de transcendance pour libérer l'homme de ses faiblesses naturelles, voire de ses contingences biologiques. Hercule, demi-dieu et fils de Zeus, est, au départ, mortel. Mais son père lui fit téter le sein de son épouse, la déesse Héra, alors qu'elle dormait, afin qu'il obtînt l'immortalité inhérente aux dieux. Dans *Golem*, la ressemblance à cet acte de quête d'immortalité du héros mythique se rattache à la quête de superpuissance incarnée par les transhumanistes et posthumanistes. La mortalité d'Hercule, limitation de sa condition de demi-dieu, est rattachée, dans *Golem*, à l'insuffisance intellectuelle de Gustave Meyer non-modifié, non-augmenté et non-amélioré. Bien évidemment, cette insuffisance intellectuelle inhérente à l'homme naturel constitue une faiblesse à transcender.

La seconde image, en rapport avec le mythe d'Hercule, est similaire à un pan du mythe juif de Golem. Rappelons qu'Hercule demeure un demi-dieu et héros célèbre par sa force physique incomparable, son courage incommensurable et ses nombreux exploits légendaires. De même, Golem, la créature gigantesque issue de la mystique juive et fabriquée, artificiellement, grâce à des formules magiques de la Kabbale, est l'expression de l'invincibilité, de la puissance et de la force illimitées qui doivent apporter la sécurité au peuple juif persécuté. Bien qu'une allusion soit faite par l'auteur entre la créature du mythe juif de Golem et le personnage de sa science-fiction, d'un point de vue mystique, c'est surtout du côté de la force illimitée que s'établit la ressemblance. En effet, la légende du Golem rapporte qu'au XVI^e siècle, le rabin Yehoudah Levaï, pour protéger la communauté juive du ghetto de Prague des soulèvements antisémites, fabrique, à base d'une masse d'argile, une gigantesque créature à forme humaine et dotée d'une force illimitée. C'est donc dans le gigantisme et la force illimitée de la créature mythique, révélateurs de sa surpuissance, que se fonde la thèse transhumaniste et posthumaniste de la transcendance de l'homme. Dans le second pan du mythe de Golem, c'est à nouveau la figure du neurochirurgien Robert Klapman qui se dévoile. Son pouvoir de création, attendu qu'il donne à Gustave Meyer le caractère d'un être superperpuissant, peut être assimilé au pouvoir de création du rabin Yehoudah Levaï.

Fort de ce qui précède, Prométhée, Hercule et Golem sont les archétypes de la superpuissance recherchée par le transhumanisme et posthumanisme. Ces figures archétypales sont substituées à Gustave Meyer et Robert Klapman. Gustave Meyer, qui caractérise l'homme modifié, augmenté et amélioré, et Robert Klapman, qui représente le scientifique aux rêves transhumanistes et posthumanistes déterminé à modifier, augmenter et améliorer le genre humain, deviennent alors les archétypes du transhumanisme et posthumanisme évoqués dans *Golem*. En effet, ces deux personnages illustrent l'archétype de la transcendance, de la

superpuissance du transhumain et posthumain. L'homme ne peut atteindre cet idéal de transcendance et de superpuissance, qu'il vise, sans user des technosciences, qui demeurent désormais les maîtres-mots qui animent la psychologie des transhumains et posthumains.

3. Le transhumain et posthumain soumis à la tentation du pouvoir démiurgique de toute-puissance

Notre société contemporaine postmoderne reste concernée par l'entrée de l'homme dans un nouvel ordre humain, symptomatique d'une volonté démiurgique de toute-puissance caractérisée par l'ivresse du « tout est possible », susceptible de le libérer de sa condition naturelle. Mais qu'est-ce qui explique l'appétence de l'homme aux philosophies lui donnant non seulement la liberté de se transformer, de s'augmenter ou de s'améliorer, mais encore et surtout de poursuivre son projet d'un être émancipé de ses faiblesses naturelles par les bienfaits de la science et de la technologie ? Pour Freud, l'explication des agissements de l'homme doit être recherchée du côté de cette partie de lui qui le fait agir sans pour autant qu'il puisse toujours se l'expliquer : l'inconscient. La volonté de maîtrise de l'environnement affichée par l'homme, qui se traduit par tous les moyens qu'il développe, pour réaliser ses projets, est à l'origine des différentes réalisations, qui font avancer le monde. Mais cette volonté de maîtrise de son environnement est liée à un profond sentiment d'impuissance de l'homme exprimé par un manque. De ce profond sentiment d'impuissance, naît un complexe qui l'amène à développer des fantasmes conscients, encore appelés rêves diurnes, qu'il cherche à réaliser. Bien entendu, la réalisation de ces fantasmes serait alors le moyen par lequel il se libérerait de ses contingences biologiques, afin d'être plus performant. Ainsi est-il conduit à créer, à inventer, afin de combler ce manque et de répondre à ce profond sentiment d'impuissance que l'on décrit comme la pathologie contemporaine des hommes vivant dans la société contemporaine postmoderne de plus en plus technologisée.

Pour la psychanalyste Cristina Lindenmeyer, c'est d'un complexe infantile que naît, chez l'humain, le désir de se réparer, de s'augmenter ou de s'améliorer. Elle voit dans la vie de l'enfant encore nourrisson, le développement d'un complexe d'impuissance. Selon elle, lorsqu'on est nourrisson, l'on dépend entièrement de la personne qui nous maternelle, puisque nous n'avons pas « *la possibilité d'évoluer tout seuls* » (2018). Aussi, en grandissant, cette image de la mère reste, inconsciemment, gravée dans la mémoire de l'enfant comme source de satisfaction des besoins. Mais l'enfant, quoiqu'ayant grandi et étant devenu adulte, est toujours à la recherche de cette source-là. C'est pourquoi il va non seulement développer d'autres moyens représentant la figure de la mère d'une part, et servant de source de satisfaction d'autre part ; mais en outre rechercher la satisfaction par son propre pouvoir : ce qui justifie son inclination au transhumanisme et posthumanisme et leur vision libératrice et leur assurance prophétique. Rien, chez l'homme, ne s'est accompli sans manque. Ainsi, le manque, qui s'accompagne d'un fantasme démiurgique de toute-puissance porté par le transhumanisme et posthumanisme, qui promettent une nouvelle humanité, conduit l'homme à chercher, par lui-même, des solutions appropriées à son bien-être. Lindenmeyer a raison lorsqu'elle déclare : « *Ce sont les manques qui permettent d'avoir la volonté d'avancer, de progresser, de créer* » (2018). Ce fantasme démiurgique de toute-puissance, qui est alors exprimé par le développement des techniques,

permet à l'homme de maîtriser son environnement. Ce point de vue est renforcé par les déclarations suivantes :

La technique est explicitement liée à un dépassement par l'homme de l'emprise de la nature, à la mise en place d'un contrôle du naturel au profit de l'artificiel. Ainsi, par définition, la technique constitue un dépassement de l'état naturel. Qu'on le veuille ou non, la vie même de l'être humain dépend de la technique par laquelle il s'autoconstruit.

Béland(2006 : 23)

Si l'on inscrit l'homme dans le flux du vivant, comme il convient, la réalité technique ne peut être pensée sans la considérer comme une dimension essentielle des êtres humains dont le caractère propre est de se montrer en perpétuel devenir, animés d'une dynamique constructive et destructive permanente. [...] La technique n'est pas extérieure à la vie humaine. Issue de la vie, elle y trouve sa place, y insère et y compose ses normes ».

Lecourt(2003 : 85-88)

Mais ce fantasme démiurgique de toute-puissance devient de plus en plus grand et les procédés de satisfaction demandent eux aussi plus d'impératifs. Assurément, l'homme, doué d'une capacité d'imagination et ne pouvant s'avouer vaincu, use alors de tous ses pouvoirs, pour arriver à ses fins. C'est cette image qu'incarne le neurochirurgien Robert Klapman. Pour satisfaire son ego démiurgique, ce scientifique ne se soucie ni de l'avis de Gustave Meyer, ni des représailles de son acte. Ce qui compte, pour lui, c'est de poursuivre sa soif de transformer, d'augmenter et d'améliorer le genre humain. Le transhumanisme et posthumanisme s'imposent alors comme de nouvelles figures de Narcisse, qui se croit au-dessus de toute beauté, de tout pouvoir capable de répondre à tous ses désirs peu importe le degré. Parti ainsi de la maîtrise du feu au développement des techniques traditionnelles de survivance, l'homme, pour répondre à la fois à ses nécessités et à ses convoitises, est passé à un niveau supérieur avec l'essor des technosciences qui lui donnent le sentiment d'être un dieu. Freud, en 1929, s'était appesanti sur ce sentiment de l'homme à se substituer à un dieu en déclarant que : « la technologie permettrait de répondre au sentiment d'impuissance des hommes en leur donnant l'impression d'être des dieux [...] ». De ce fait, ce que l'homme a pu développer et ce qu'il continue de développer fait de lui un dieu, en ce sens qu'il parvient à s'autosatisfaire sans attendre une quelconque intervention étrangère surtout divine. C'est une sorte d'autonomie que l'homme recherche sur son fonctionnement, comme le martèle, dans *Golem*, un des adhérents du transhumanisme et posthumanisme lors d'un colloque international organisé en Angleterre, auquel Gustave Meyer fut invité par le professeur Septimus W. Smith, un neurologue consulté par celui-ci à Londres : « Il doit pouvoir contrôler lui-même la télécommande permettant de modifier ses paramètres ! [...] C'est un droit de l'homme ! Combien de temps encore allons-nous attendre que l'évolution nous procure un cerveau performant ? » (Assouline, 2016 : 194).

Pour Robert Klapman, qui dispose d'un pouvoir démiurgique de toute-puissance, l'être humain doit prendre son destin en main, en comptant non pas sur une puissance divine, mais plutôt sur lui-même. Se prenant pour un dieu, il s'inscrit dans la philosophie anthropocentrique chère à Protagoras et à Epictète. Alors que Protagoras nous enseigne que « de toutes les choses, la mesure est l'homme : de celles qui sont, du fait qu'elles sont ; de celles qui ne sont pas, du

fait qu'elles ne sont pas », Epictète, pour sa part, déclare : « Homme, sois le maître et la mesure de toute chose ». Avec l'homme transformé, augmenté et amélioré, Robert Klapman entend restaurer la grandeur, voire la superpuissance de l'homme tant minorée par la croyance en une puissance divine à l'origine de tout et contrôlant tout. Depuis toujours, l'homme invente, crée, modifie..., dans l'optique d'avoir « le gène de Dieu » (Assouline, 2016 : 19). C'est pourquoi Robert Klapman, dans sa propension à vouloir transformer, augmenter et améliorer le genre humain, « se [tient] au courant non des nouveautés, à ses yeux dépassés aussitôt après leur mise en circulation, mais des projets... [Il met] de l'argent partout » (Assouline, 2016 : 98-99), parce qu'il a pour objectif de satisfaire sa volonté de se sentir comme un dieu, ressentir cette exceptionnelle sensation qui est le « sentiment divin » (Assouline, 2016 : 119). Comme il le ressent à l'égard de Gustave Meyer, « sa créature », à laquelle il déclare : « Tu es mon Golem » (Assouline, 2016 : 254). Son ego l'a conduit vers une dimension supérieure qui fait qu'il voit, dans les limites naturelles de Gustave Meyer, une possibilité d'égaliser le créateur, en cherchant à les dépasser. Il l'entraîne au-delà des limites humaines. D'ailleurs, le narrateur souligne que son « orgueil l'avait poussé à former une entreprise qui n'eut jamais d'exemple que dans la fiction et dont l'exécution n'aurait point d'imitateur dans la réalité » (Assouline, 2016 : 103).

Si le transhumanisme et posthumanisme donnent à leurs adeptes l'apparence des dieux, l'une de leurs visées respectives consistent à faire de l'homme transformé, augmenté et amélioré un être égalant le Dieu créateur. On se rend compte que le transhumain et posthumain est assimilé à Dieu, en ce sens qu'il veut disposer des attributs divins à l'instar de l'omnipotence et l'omniscience. Des attributs que la convergence des nanotechnologies, des biotechnologies, des technologies de l'information et des sciences cognitives permettent d'obtenir au travers de la figure du cyborg. Dans *Golem*, l'omnipotence et l'omniscience sont incarnées par le personnage de Gustave Meyer, grâce aux électrodes que Robert Klapman a installées à son insu dans son cerveau lors d'une opération chirurgicale et qui lui permettent de disposer d'une mémoire phénoménale tant dans son étendue que dans sa capacité à résoudre des problèmes en tout genre. Ainsi que le précise le narrateur : « Le chirurgien avait non seulement augmenté sa capacité de mémoire, comme un vulgaire disque dur d'ordinateur, mais aussi accru sa capacité de traitement des informations » (Assouline, 2016 : 102) ; « Sa force, c'est sa mémoire, et c'est une arme, souligna-t-elle, sans se douter un seul instant que celle-ci excédait de loin les capacités hors du commun généralement accordées aux hypermnésiques » (Assouline, 2016 : 125). Disposant désormais d'une mémoire, transformée, augmentée et améliorée, d'une mémoire-machine, sa faculté intellectuelle infinie demeure alors incomparable à celle d'un humain normal. En attestent ses performances et sa capacité de concentration surnaturelle lorsqu'il joue au jeu d'échecs :

Il n'y avait pas d'échiquier chez l'un des plus grands joueurs d'échecs au monde. Pas un seul (47). Gustave est un doux, un gentil ; mais mettez-le derrière l'échiquier et il devient un tueur. [...] Sa pulsion de mort s'y concentre avec une intensité surnaturelle. [...] ses facultés de concentration, de mémoire et de calcul [...] lui donnent une exceptionnelle vision mentale du jeu (127). [...] Mais sais-tu que ta mémoire est désormais cent fois supérieure à celle d'un joueur non augmenté, le sais-tu seulement ? Même sans un entraînement [...], c'est toi qui l'emporteras au tournoi, aucun doute là-dessus, c'est scientifiquement imparable [...].

Assouline (2016 : 250)

Ces séquences narratives illustrent suffisamment le pouvoir démiurgique de toute-puissance de Gustave Meyer, ce joueur professionnel d'échecs hors du commun, qui ne connaît pas de défaite, gagne à tous les coups, peu importe l'adversaire. Incomparable à un joueur ordinaire, aussi fort soit-il, il n'a pas besoin d'échiquier pour s'entraîner, étant donné qu'il a le jeu dans sa tête ; de même, toutes les stratégies du jeu sont enregistrées dans sa mémoire infailible. Tout comme Dieu qui n'est pas soumis à l'oubli, toutes les connaissances acquises et les informations apprises par Gustave Meyer demeurent mémorisées indéfiniment dans sa mémoire phénoménale. C'est pourquoi il « [n'a pas] besoin de prendre des notes [puisque, pour lui], lire, c'est photographier » (Assouline, 2016 :165). D'ailleurs, il ne manque pas de souligner :

Oh moi, cher monsieur, ma mémoire précède ma naissance, [...], moi voyez-vous, je ne parviens décidément pas à oublier, [...], je me souviens à saturation et [...] je n'évacue pas, jamais, tout événement se transforme en récits et s'accumule en couches sédimentées, [...] parfois je vois un frère en Thémistocle qui souffrait de se souvenir du nom de tous les Athéniens qu'il rencontrait, [...], ma capacité de mémoire est d'une plasticité telle qu'elle peut encore avaler le siècle à venir et son cortège de persécutions, de massacre, d'infamies alors que j'ai déjà plus de souvenirs que si j'avais mille ans

Assouline (2016 : 208-210)

Ces propos démontrent que le transhumain et posthumain de Robert Klapman est un être humain extraordinaire qui possède comme Dieu une étendue illimitée de connaissances et d'informations. Et malgré toutes ces connaissances et informations, sa mémoire dispose toujours d'un espace considérable pour en emmagasiner plus, ce dont est incapable la mémoire d'un humain naturel. N'oubliant et n'évacuant absolument rien, sa mémoire accueille, perpétuellement, autant d'informations et de connaissances possibles. Sa mémoire est d'une capacité illimitée, tout comme celle de Dieu. Dieu, selon la Bible, n'oublie jamais rien ; sait absolument tout sur tout. C'est ce que recherche le transhumain et posthumain : être à l'image du Dieu créateur. Cette figure divine, Freud l'appelle « *prothesengott* » qui signifie « dieu à prothèse » ou « dieu prothétique », dans la mesure où le transhumain et posthumain porte en lui des prothèses, pour ressembler à Dieu. C'est sans doute ce qu'affirme Lindenmeyer dans *L'humain et ses prothèses : savoirs et pratiques du corps transformé* (2017) :

Réparé, régénéré, augmenté, notre corps intègre chaque jour des prothèses nouvelles, toujours plus performantes. La symbiose humain-technologie s'accélère dans une vie quotidienne où la technique s'imisce partout et à chaque instant. Cette technologisation généralisée s'accompagne d'une volonté affichée de transformer l'homme, une dynamique puissante, surtout connue à travers le mouvement transhumaniste.

Lindenmeyer (2017 : quatrième de couverture)

Le « dieu prothétique », dont parle Freud, est celui-là qui s'aide des outils qu'il développe lui-même, aux moyens des techniques. Pour le psychanalyste, l'homme cherche à tout prix le bonheur. Mais pour l'atteindre, il doit se mettre à la hauteur de Dieu et créer. Ainsi seulement, il peut, à partir de son propre pouvoir, ressembler à la divinité qui le fascine tant. Aujourd'hui,

cette image prend une tournure plus ample, car si avec la technique traditionnelle, l'homme cherchait déjà à ressembler à Dieu, avec les nouvelles technologies, il n'est plus loin d'atteindre son but. Dans *Le Malaise dans la civilisation. Essai de métaphysique sur le devenir des cultures* ([1930], 1995), Freud prédisait l'arrivée de cette ère, où le progrès pousserait davantage l'homme à plus de ressemblance avec Dieu. C'est ce qui apparaît dans cette déclaration :

Des temps lointains entraîneront de nouveaux progrès dont on ne peut vraisemblablement pas se représenter l'ampleur, augmentant encore plus la ressemblance avec Dieu. L'avenir lointain nous apportera, dans ce domaine de la civilisation, des progrès nouveaux et considérables, vraisemblablement d'une importance impossible à prévoir ; ils accentueront toujours plus les traits divins de l'homme.

Freud (1995 : 35)

Golem est une illustration de cette prédiction. Le psychanalyste a donc vu juste, lorsqu'il a perçu la science et les techniques comme le canal qui permettrait à l'homme de ressembler à Dieu, et même, de l'égaliser. Pour Paul-Laurent Assoun, cette manie qu'a l'homme de modifier, d'augmenter, d'améliorer le genre humain est une manière, pour lui, de « jouer à Dieu ». Aussi avance-t-il qu'« il s'agit d'un Dieu humanisé, autant que d'un homme divinisé » (2018). C'est par la puissance de la technique, de la science et de la technologie que ce dernier peut jouer à Dieu, car elles lui permettent de mêler artifice et organique. C'est donc l'artifice qui détermine la déification ou la divinisation de l'humain. Comme le dit si bien Assoun lorsqu'il affirme : « [...] Divinisé par quoi ? Encore une fois par ce truc nommé "prothèse", par l'artifice censé devenir tout puissant. Car Dieu n'a pas besoin de prothèse [...] ; l'homme pour jouer au dieu en a besoin » (2018). L'artifice devient dans ce cadre un outil de toute-puissance, un élément incontournable dans la mise en marche de la transhumanité et posthumanité. Ce nouveau monde, où le cyborg se voit comme la meilleure version de l'être humain qui doit y vivre, encense que la machine et le charnel sont inséparables. Si tel est le cas, qu'en est-il de ce nouvel être humain ? Qu'en est-il de ce nouveau dieu à prothèse nommé transhumain et posthumain ?

4. Transhumanisme et posthumanisme : émergence d'un humain schizophrénique

Gustave Meyer, représentant l'idéal transhumain et posthumain tant souhaité par Robert Klapman, est un nouvel homme. En tant qu'être golémisé, il présente des caractères semblables à ceux des malades mentaux. Gustave Meyer, par son comportement, laisse transparaître, en lui, les marques d'un schizophrène. Ce qui paraît logique ne l'est pas forcément pour lui. Définie en psychiatrie comme un état maladif du sujet le caractérisant comme un être en marge de la civilisation, la schizophrénie serait la conséquence de la manipulation du cerveau tel que cela a été pratiqué sur Gustave Meyer. Les comportements découlant de ce traumatisme psychique sont « l'incohérence de la pensée, de l'action et de l'affectivité, le détachement à l'endroit de la réalité avec repli sur soi et prédominance d'une vie intérieure livrée aux productions fantasmatiques [...] » (Laplanche et Pontalis, 1997 : 433). Ces différentes caractéristiques de la maladie sont lisibles chez ce personnage toujours « à distance de lui-même » (Assouline, 2016 : 108). Dans son raisonnement aussi bien que dans son attitude, il y a une marque de l'anormal qui caractérise son être et son faire. Comme en atteste sa relation avec le jeu d'échecs. En effet, il se serait développé chez lui, dans sa passion immodérée pour les échecs, une névrose

obsessionnelle² à double face : une névrose obsessionnelle d'attrait et une névrose obsessionnelle de rejet. Les deux types de névrose se rapportent au même objet (le jeu d'échecs), mais avec des affects parallèles. Si « seuls les échecs le poussaient à surmonter sa condition » (Assouline, 2016 : 60), ils s'accompagnent également de conflits dans le rapport qu'il entretient avec ce jeu. Gustave Meyer est un amoureux des échecs, mais il a la phobie des échiquiers. Il refuse d'avoir et de voir chez lui ce plateau, cela lui fait horreur, ce que souligne le narrateur, lorsqu'il déclare : « Il n'y avait pas d'échiquier chez l'un des plus grands joueurs d'échecs au monde. Pas un seul. [...] Il ne voulait rien voir chez lui qui ressemblât à un plateau divisé en soixante-quatre cases. Une vraie phobie » (Assouline, 2016 : 47). Et pourtant, Gustave Meyer voue aux échecs, qu'il pratique, depuis son plus jeune âge, une passion immodérée. Il est devenu un grand maître dans le domaine, un joueur professionnel international, un champion de haut grade. Il voit donc constamment des échiquiers, puisqu'il passe la majorité de son temps à jouer. Comment alors comprendre que ce tableau divisé en soixante-quatre cases alternativement blanches et noires qu'il visualise, de façon régulière, ce sur quoi il prend plaisir à jouer aux échecs, devienne phobique ? C'est ici le témoignage que le transhumain et posthumain serait un être schizophrénique. Même sa conception de la vie, du couple, des finances en donne une illustration :

S'il avait voulu, Meyer serait très riche et très puissant, seulement voilà, ça ne l'intéressait pas. [...] De l'ambition, il n'en avait que pour gagner des championnats. Seuls les échecs le poussaient à surmonter sa condition. De toute façon, l'argent dans le couple, c'était [ma mère] depuis le début. [...] L'argent comme maître étalon de toutes choses, l'argent qui rapporte de l'argent, la financiarisation de l'économie, l'étalage des grands trains de vie, ça lui fait horreur. Il aime l'art et déteste ceux qui le collectionnent. [...] Il veut être un habitant, pas un consommateur. Il rêve d'un monde sans argent. De fait, il n'en a jamais besoin. Il ne dépense presque rien. [...] —Il fait comment ? [...] Il ne consomme pas, c'est tout. On dirait que la société n'a pas prise sur lui.

Assouline (2016 : 60)

La réalité est déplaisante pour Gustave Meyer. Et son comportement va dans le sens contraire du normal ou de la norme tel que nous venons de le lire dans ce passage. On dirait que sa vie se résume exclusivement au jeu d'échecs, il n'a pas d'autres préoccupations ou ambitions. Il a la richesse financière à portée de mains, du fait qu'il est un champion professionnel international ; mais cela ne lui dit absolument rien. Lorsqu'il était encore en couple, il ne jouait même pas son rôle de garant de la famille au sens financier, non pas qu'il n'en avait pas, mais tout simplement parce qu'il ne le voulait pas. C'est son épouse qui remplissait ce rôle, alors que l'organisation sociale veut que ce soit à l'homme de le faire ; encore qu'il ne lui en manque pas. L'argent, le fait d'en gagner ou d'en posséder, la manière de s'en servir, tout cela le dérange tellement. C'est pourquoi il rêve d'un monde sans argent. Il s'inscrit ainsi contre les codes de la société, car la recherche de l'argent est l'une des préoccupations majeure de l'homme naturel. Aussi, cela peut se remarquer dans le regard qu'il porte à la noblesse. Ce dernier dit détester

² Type de névrose se traduisant sur le sujet par des idées devenant obsédantes pour ce dernier, où il lutte contre ses pensées, il est soit inexplicablement attiré, soit inexplicablement effrayé par quelque chose ou une idée.

les grands trains de vie, pourtant, il y ressent parfois de l'attirance pour ce monde. Ce qui se donne à lire au travers de cette séquence narrative :

L'univers de Marie ne fut jamais le sien, trop renfermé sur lui-même, enraciné dans sa dune du Pilat, trop muré dans la certitude de sa classe et dans l'arrogance issue de la hiérarchie de l'argent, des gens qu'il avait souvent observés dans les restaurants de poisson du coin où ils avaient leur table, un milieu qu'il enviait et plaignait à la fois tant ses représentants donnaient l'impression que le doute, l'inquiétude, l'angoisse ne les effleuraient jamais, que rien ne pourrait jamais les atteindre dans leur bonheur d'être en eux et qu'il en serait ainsi pour les générations à venir, celles de leurs héritiers.

Assouline (2016 : 92)

Gustave Meyer est un être ambivalent. Au sens psychanalytique, l'ambivalence se définit comme une « présence simultanée dans une relation à un même objet, de tendances opposées » (Laplanche et Pontalis, 1997 : 19). Le terme ambivalence fut forgé par Eugen Bleuler³ qui le considérait sous trois domaines à savoir : « volontaire : le sujet veut en même temps manger et ne pas manger ; intellectuel : le sujet énonce simultanément une proposition et son contraire ; affectif : il aime et hait dans un même mouvement la même personne » (Laplanche et Pontalis, 1997 : 19). Ainsi apparaît-il toujours deux faces contraires dans chacune des situations. Par extension, l'ambivalence s'entend comme ces sentiments opposés, amour et haine, amour et jalousie, admiration et dénigrement, attirance et rejet tournés vers le même objet (soit la même personne, soit une même chose – physique ou abstraite, etc.). De ce qui précède, Gustave Meyer est assimilable à Ernst Lanzer, ce jeune juriste autrichien de vingt-neuf ans, qui se plaint d'avoir des obsessions qui l'empêchent de vivre. Désigné par Freud sous le pseudonyme de « L'homme aux rats », il est obsédé par l'idée qu'il arrive malheur à deux êtres qui lui sont chers – son père et une même dame – dont il éprouve à la fois amour et haine. C'est ce que l'on peut également constater dans son comportement vis-à-vis de son entourage, des personnes qu'il rencontre dans ses nombreux déplacements. Pour quelqu'un qui ne communique pas beaucoup avec ses semblables, qui, en fait, n'aime pas communiquer, parce qu'il « *voulait être sans effet sur le monde* » (Assouline, 2016 : 161), il ne s'empêche pourtant pas de s'intéresser aux autres d'une manière déconcertante. Il assassine du regard les personnes autour de lui. Il regarde les gens avec insistance, d'un regard déconcertant « *il observa la patientèle* » (Laplanche et Pontalis, 1997 : 14) ; « *Il les dévisagea un à un* » ((Laplanche et Pontalis, 1997 : 16), leur prête même des biographies « *après leur avoir prêté une biographie et un destin* » (Laplanche et Pontalis, 1997 : 17), mais lorsque cela va dans le sens inverse, il le trouve anormal. Ce regard, qu'il porte sur son entourage, éveille forcément la curiosité de ceux sur qui il se pose. Mais dès qu'on s'intéresse à lui, il se sent dérangé, alors que lui-même s'intéresse aux autres. Il est clair qu'assassiner quelqu'un du regard, de surcroît, quelqu'un qui vous est étranger et pour qui vous l'êtes aussi, est déplacé et souvent désagréable pour la personne qui subit ce regard. Mais ce dernier ne l'entend pas de cette oreille. C'est ce qui ressort de cet exemple à l'hôpital, où il se fait soigner :

³ Eugen Bleuler fut un psychiatre suisse, prédécesseur de Freud et un des fondateurs de la psychanalyse. Nous lui devons la découverte de la schizophrénie et la création même de ce terme. Il démontra que les personnes atteintes de cette maladie sont soumises à une présence simultanée d'affects hétérogènes créant, par conséquent, un conflit psychique chez ces derniers.

Et vous monsieur, vous avez rendez-vous à quelle heure ? lui demanda son voisin. [...] Il eût été facile de lui répondre ; il eût même été agréable de le rassurer en lui apprenant que la salle d'attente était commune à trois médecins dont les noms étaient apposés sur les trois portes y donnant accès. Un autre peut-être, pas lui. Pour ne pas avoir à prendre le risque d'entrer en conversation ou, pire encore, de susciter l'ombre d'un lien, odieuse tyrannie que la société tentait de lui imposer.

Assouline (2016 : 16)

Pour lui qui ne veut pas attirer l'attention sur sa personne, l'idéal serait de ne pas avoir l'attitude qui en suscite. Pour « *quelqu'un qui ne cherche ni l'affection, ni l'attention, alors qu'il est tout sauf indifférent* » (Assouline, 2016 : 16), cela devient ambigu, absurde ; car, l'attitude détermine souvent les souhaits ou les désirs d'un individu.

En ce qui concerne la vie intérieure du patient atteint de schizophrénie, Gustave Meyer n'en est pas épargné. C'est quelqu'un qui est presque toujours en train de rêver. Qu'il soit juste en train de réfléchir, de jouer aux échecs, de contempler les tableaux de son peintre favori Marc Rothko, d'écouter de la musique, de lire, ou même de marcher, il ne peut s'empêcher de rêver. Mais il s'agit, généralement, des rêves éveillés. Gustave Meyer est un rêveur ambulancier, vu que, pour lui, la vie n'est qu'un « *triste état végétatif* » (Assouline, 2016 : 16), son monde est différent de celui-ci. Il est dans une autre dimension et n'est certainement plus adapté pour ce monde, puisqu'ayant été transhumanisé et posthumanisé. S'énonce ici une sorte d'inadéquation entre l'être et son milieu, et même, entre l'individu et son temps, ce qui fait qu'il soit « *distrainé, rêveur, absent, silencieux, au-delà du supportable* » (Assouline, 2016 : 6). Ainsi, bien que détenteur d'une intelligence artificielle, cela ne fait pas de Gustave Meyer un personnage exemplaire, au contraire, il laisse à désirer. Son attitude étrange dévoile, chez lui, une posture complexe et obscure ; un vrai « *type bizarre, un peu flottant* » (Assouline et Busnel, 2016) tel que l'avance l'auteur lui-même. Un être centré sur lui-même, individualiste, à l'exemple de Daniel 25 de *La Possibilité d'une île* (2005) de Michel Houellebecq. A travers cet échantillon de transhumain et posthumain, Assouline donne un aperçu de la transhumanité et posthumanité : une société d'individus asociaux, renfermés sur eux-mêmes, privilégiant une vie intérieure à la vie réelle (en se réfugiant dans le rêve à l'état de veille), renversant la logique des choses.

Avec toutes ces caractéristiques, l'on est amené à dire que Gustave Meyer est en marge de la société, le transhumain et posthumain, qu'il est, montre suffisamment son écart avec la société des hommes dans leur condition humaine naturelle. Si, en sa quatrième de couverture, Dominique Babin (2004) croyait, dans son *Manuel d'usage et d'entretien du post-humain*, si bien dire dans un sens mélioratif que « [...] le post-humain que vous devenez vivra dans une post-réalité et devra négocier ses post-relations et son post-psychisme avec une subtilité dont son ancêtre du XX^e siècle n'aura connu que les prémices [...] », le personnage de Gustave Meyer s'inscrit plutôt du côté péjoratif de cette assertion. Babin vante les mérites du transhumanisme, applaudit la venue de la posthumanité dans son ouvrage, en mettant en exergue les avantages qu'offre ce nouveau monde ; mais Gustave Meyer, mises à part son intelligence infinie et sa mémoire phénoménale, témoigne ici d'une post-réalité totalement contraire à un idéal de vie.

Conclusion

Principalement axé sur le transhumanisme et posthumanisme, qui militent pour un homme transformé, augmenté, amélioré et libéré de sa condition humaine naturelle par les bienfaits de la science et de la technologie, un homme plus performant, *Golem* d'Assouline s'inscrit dans le sillon de la littérature de science-fiction. Parti de l'hypothèse selon laquelle le transhumanisme et posthumanisme dans *Golem* conduisent la société postmoderne vers une autre humanité, c'est-à-dire vers un nouvel âge de l'humain, il a été judicieux, en nous appuyant sur les postulats de la mythocritique de Durand et de la psychanalyse de Freud de voir comment cette nouvelle humanité se dessine dans la science-fiction. Avec la mythocritique de Durand, nous sommes parvenu à explorer *Golem* sous l'angle du mythe. Il en est ressorti que le mythe à l'œuvre à travers le transhumanisme et posthumanisme est celui de la superpuissance humaine recherchée par les transhumanistes et posthumanistes. Nous avons assimilé cette quête de superpuissance à certains mythes anciens dont celui de Prométhée, d'Hercule ou de Golem. De ce constat, nous avons vu que cette quête de superpuissance hante depuis toujours l'homme. Concernant la lecture avec la psychanalyse de Freud, nous avons voulu comprendre les désirs du transhumaniste et posthumaniste. Nous avons compris, en interrogeant le psychisme humain, qu'il existe en l'homme un désir de se surpasser qui l'anime inconsciemment depuis toujours. Derrière cet inconscient incitateur du transhumanisme et posthumanisme, il s'est avéré la présence d'un problème profond manque qui montre à l'homme naturel ses limites. Ce manque amène l'homme à nourrir des fantasmes de démiurge, pour dépasser cette condition qu'il trouve précaire et anormale ; ce qui explique alors que ce dernier met tout en place pour renverser cette situation de précarité en prenant pour modèle l'image de Dieu ; une manière, pour lui, « *de pouvoir rivaliser avec Dieu* » (Crozatier, 2014). Son objectif, dans ce sens, est d'explorer toutes les voix qui lui donnent l'apparence d'un dieu autant dans son pouvoir créateur que dans son pouvoir de disposer des mêmes attributs que Dieu. Cette configuration s'est lue au travers des personnages du neurochirurgien Robert Klapman – dans le sens d'être un dieu créateur – et de Gustave Meyer – dans le sens d'avoir en soi les attributs divins.

Références bibliographiques

- Aron, P. & al. ([2002], 2005). Le Dictionnaire du littéraire, Paris : PUF, coll. *Quadrige*.
- Assouline, P. (2016). *Golem*, Paris : Gallimard.
- Assouline, P. & Busnel, F. (2016). Pierre Assouline nous livre une réflexion sur le transhumanisme. France 5, La Grande Librairie, [En ligne], consultable sur URL: <https://www.youtube.com/watch?v=nTG-R0QNrkk>
- Assoun, P-L. (2018). Le corps à l'épreuve du semblant : l'inconscient prophétique. *Fabula/les colloques*, Organicité du corps technologique, [En ligne], consultable sur URL: <http://www.fabula.org/colloques/document5536.php>
- Béland, J-P. (2006). *L'homme biotech : humain ou posthumain ?*, Laval : Presses de l'Université Laval
- Colin R. (2003). Le mythe de Prométhée et les figures paternelles idéalisées, *Topiques*, 84 : 149-160
- Crozatier, N. (2014). Transhumanisme et héritage prométhéen : une cartographie des mondes posthumains, *Mémoire de Maîtrise, Philosophie*, Université de Grenoble

- Durand, G. ([1960] 1979). *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris : Bordas
- Durand, G. (2005). Pas à pas mythocritique, Ivanne Rialland, *La mythocritique en question, Acta fabula*, (6)1. [En ligne], consultable sur URL: <http://www.fabula.org/revue/document817.php>
- Ferry, L. (2016). *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies*, Paris : Plon.
- Freud, S. ([1916], 1922). Introduction à la psychanalyse, traduit de l'allemand par Jankélévitch, d'après le titre original *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, tome 1, Paris : Payot
- Freud, S. ([1930], 1995). *Le Malaise dans la civilisation. Essai de métaphysique sur le devenir des cultures*, traduit de l'allemand par Odier, d'après le titre original *Das unbehagen in der kultur*, Paris : PUF, *Quadrige*
- Houellebecq, M. (2005). *La Possibilité d'une île*, Paris : Fayard.
- Huxley, J. (2014). *Evolutionary humanism*, traduit par Humanisme évolutionnaire, Conférence de 1950, reprise en 1957, Nicolas, Crozatier, *Transhumanisme et héritage prométhéen : une cartographie des mondes posthumains*, Mémoire de Maîtrise, Philosophie, Université de Grenoble
- Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (1997). *Vocabulaire de psychanalyse*, Paris : Quadrige
- Lecourt, D. (2003). *Humain, post-humain. La technique et la vie*, Paris : PUF, Coll : *Quadrige*
- Lindenmeyer, C. (2018). *Le transhumanisme est fondé sur des illusions infantiles, Anticipation*, [En ligne], consultable sur URL:<http://m.usbeketrica.com>.
- Lindenmeyer, C. (2017). *L'humain et ses prothèses : savoirs et pratiques du corps transformé*, Paris : CNRS Editions.
- Mérard, A. (2018). *La figure du posthumain : pour une approche transmédiatale*. Littératures. Université Michel de Montaigne-Bordeaux III.
- Rudhart, J. (1972). Cohérence et incohérence de la structure mythique : sa fonction symbolique, *Diogène*, 77 : 19-47
- Rumpala, Y. (2010). Ce que la science-fiction pourrait apporter à la pensée politique, *Raisons politiques*, 40 : 97-113. [En ligne], consultable sur URL:<https://www.cairn.info/revue-raisonspolitiques-2010-4-page-97.htm>