

Nietzsche critique du transhumanisme. Fécondité d'un anachronisme philosophique

REVUE MÉDECINE ET PHILOSOPHIE

Arnaud Sorosina*

*HiPhiMo, Paris I

RÉSUMÉ Certains penseurs transhumanistes se sont réclamés de Nietzsche pour défendre l'idée que le transhumanisme est généalogiquement lié à sa pensée, en particulier à la notion de surhumain. Or, l'examen des engagements idéologiques propres au projet transhumaniste montre que, loin de leur être appariée, la philosophie de Nietzsche constitue par anticipation la réfutation radicale des ambitions transhumanistes, sur le fondement d'une évaluation de la forme de vie nihiliste qui préside à leur expression.

MOTS-CLÉS : transhumanisme, Nietzsche, valeurs, modernité, longévité, nihilisme.

DOI : 10.51328/102

Dans les lignes qui suivent, nous aimerions montrer, en quelque sorte de manière borgésienne, dans un exercice de philosophie-fiction, comment une pensée apparemment datée historiquement trouve précisément sa fécondité dans sa capacité transhistorique à ne pas être de son temps.

C'est de bonne guerre, d'abord dans la mesure où nous voulons aborder quelques aspects du transhumanisme à la lumière d'un penseur qui n'a pas connu ni le mot ni la chose, mais qui se présentait comme un penseur inactuel, comme est appelé du reste à le devenir tout penseur dont les idées ne font pas partie de la *cognitio ex datis* (et par suite de l'histoire factuelle), mais de la *cognitio ex principiis* (et par suite de l'histoire, intemporelle, des pensées irréductibles à leur contexte d'émergence).

C'est de bonne guerre à plus forte raison dans la mesure où un certain nombre de transhumanistes de ces dernières décennies se sont réclamés de Nietzsche pour en faire l'étendard de leurs propres conceptions¹, tant il est vrai que moins on possède d'enluminures nobiliaires pour donner de la substance à une pensée faible, plus on a besoin de s'inventer un pedigree idéologiquement fantasmé pour doubler du secours de l'autorité généalogique les insuffisances discursives de la seule raison argumentative.

Le lecteur aura deviné que le ton du présent article

n'est pas celui communément admis par la « science normale », précisément parce que, prenant au sérieux la critique nietzschéenne de la volonté de vérité formulée dans le §344 du *Gai Savoir*, l'auteur de ces lignes voudrait mettre à l'épreuve cette critique en assumant explicitement un *ethos* polémique insoumis non pas aux bienséances de l'argumentation, mais aux postures d'objectivité de chercheurs qui, après avoir adultéré le sens d'un texte qu'ils exproprient de sa portée, s'estiment fondés à l'inféoder à des causes qui constituent une véritable aliénation de sa nature. C'est du moins ce que nous souhaiterions démontrer : quelle que soit notre adhésion ou non aux critiques que Nietzsche aurait à formuler à l'encontre des postulats axiologiques et doctrinaux du transhumanisme, nous voudrions montrer que, constitutivement, la philosophie de Nietzsche est l'ennemie la plus résolue de ses tenants et aboutissants.

Le transhumanisme : une « idée moderne »

Le premier credo transhumaniste qui paraît explicitement incompatible avec la pensée de Nietzsche réside dans la conviction optimiste selon laquelle le degré de développement de la raison instrumentale serait un critère de mesure de la valeur d'une théorie, sinon d'une civilisation. Cette idée, qui fait partie de ce que Nietzsche appelle les « idées modernes », va de pair avec la conviction selon laquelle les progrès technologiques seraient les garants

¹ Voir par exemple K.-G. Giesen (2004). Giesen voit dans l'idée de transhumain une réactivation de la figure nietzschéenne du surhumain.

du bonheur humain, dans la mesure où ils actualiseraient le projet cartésien d'une optimisation médicale de la santé humaine, cette dernière étant envisagée sommairement comme conservation de soi et augmentation du confort. Le §4 de l'*Essai d'autocritique* ajouté en 1886 pour la réédition de *La Naissance de la tragédie* (1872) prend précisément le contrepied d'une telle évaluation de la raison suffisante, qui apparaît aux yeux de Nietzsche comme une suffisance de la raison. L'étiologie de l'optimisme des Lumières, dont participe le projet transhumaniste, conduit ainsi à soutenir que son fondement psychoaffectif réside dans une aspiration quiétiste à l'ataraxie, que Nietzsche trouve à l'œuvre dans l'optimisme des écoles socratiques – aspiration qui préside à toutes les eschatologies séculières de la modernité, avec leurs lendemains qui chantent et leurs projets de perfectionnement de l'humanité². C'est ce dont témoigne encore la section du *Crépuscule des idoles* où Nietzsche prend à partie « ceux qui veulent améliorer l'humanité ». L'idée d'*enhancement*, à ce titre, n'est que la version technicienne de cette volonté morale d'amélioration.

Il est vrai que Nietzsche promeut l'intensification de la puissance, si l'on entend par là le sentiment cénesthésique et affectif d'un approfondissement de nos catégories de perception de la réalité, notamment quant à notre grille d'évaluation esthétique. Mais c'est en ce cas le corps propre, ce que la phénoménologie nomme la « chair » (*Leib*), et certainement pas le corps-objet (*Körper*), qui se trouve invoqué comme le nouveau centre de gravité qui doit faire l'objet d'une revitalisation, cette dernière se jouant dans un épanouissement intensif du Soi quant à ses modes de subjectivation (disponibilité esthétique, créativité artistique), et non dans une augmentation extensive de ses modes d'objectivation (efficacité, longévité).

De ce point de vue, on prend la mesure de l'intensification de la vie, du point de vue nietzschéen, en fonction des fonctions propres à la vie telle qu'elle se définit dans ses manifestations phénoménologiques et non pas biologiques³. Le propre de la vie, c'est d'être un centre d'activité qui s'approprie des forces en les digérant pour leur insuffler un sens et une valeur en vertu d'une affectivité singulière. La vie, à travers un individu par exemple, est ainsi une puissance *herméneutique* d'individuation, et par suite une capacité à produire des comportements et des œuvres dépositaires d'une *Stimmung*, d'une tonalité affective à nulle autre semblable, comme ce peut être le cas, disons, des *Nocturnes* de Chopin.

Ce que Nietzsche appelle la grande santé (par exemple dans le §382 du *Gai Savoir*) apparaît dès lors comme la capacité d'un vivant ou d'une forme de vie partagée à résorber une lésion qu'elle a souvent provoquée elle-même pour conquérir sa puissance à partir d'un entraînement qui l'exerce à intensifier sa capacité de cicatrisation – cette métaphore servant à décrire les processus psychoaffectifs d'intégration d'une blessure, de façon telle que le

² Sur ce point, Nietzsche est incontestablement à l'opposé des aspirations posthumanistes, y compris à l'époque où il revendique un renouveau de la culture allemande : « Lutte contre l'idée que le but de l'humanité se situe dans l'avenir [...]. L'humanité n'est pas là pour elle-même, son but est dans ses sommets, les grands artistes et les grands saints, donc ni devant ni derrière nous. » (*Fragments posthumes* (désormais FP), 1870-1871, 7 [100]).

³ Il suffirait pour s'en convaincre de prendre la lecture de la section d'*Ainsi parlait Zarathoustra* intitulée « Du dépassement de soi », où Nietzsche oppose le Soi-volonté de puissance au petit « moi »-citadelle de la tradition métaphysique, dont l'individu-monade transhumain apparaît comme la dégénérescence néolibérale.

Soi intensifie sa force d'unification à mesure qu'il se rend poreux à une altérité qui constitue son aliment.

Or, c'est très exactement l'inverse que promet le transhumaniste, si l'on nous permet d'utiliser l'article défini pour en dessiner le portrait conceptuel comme s'il s'agissait d'un type. Les déterminations essentielles que nous associons à ce terme apparaîtront au fil de notre démonstration.

Commençons par celle qui apparaîtrait comme la plus fondamentale du point de vue nietzschéen : la vie apparaît au transhumaniste comme un ensemble de fonctions anatomo-organiques non pas vécues, mais objectivées dans l'espace de leur manifestation corporelle. Dès lors, il mesure la vigueur de la vie à l'aune de critères quantitatifs qui en évaluent les performances dans la terminologie libéral-darwinienne de l'efficacité, de l'adaptabilité et de la longévité.

Par conséquent, la vie apparaît au transhumaniste comme un ensemble de tâches techniques qui peuvent et doivent être prolongées, complétées et améliorées par des techniques objectives étrangères à la vie même, à moins que, dans ce modèle qui technicise la vie, la technique n'apparaisse alors comme une vie plus réussie, plus efficace et plus durable – auquel cas le posthumain⁴ hybridé serait une forme plus authentique de la vie même, à savoir la réalisation la plus vigoureuse de l'homme-machine.

Il ne nous appartient pas ici de critiquer le monisme techniciste (même s'il est passablement suranné et nous reconduit au matérialisme sommaire des iatomécaniciens galiléens⁵) qui prétend réduire la vie à ses composantes mécaniques. Remarquons simplement que Nietzsche défend une forme de monisme diamétralement opposée, puisque c'est un monisme vital qui invite à considérer la physique des objets inertes et la mécanique des objets techniques comme une proto-forme de la vie, comme de la vie à l'état le plus infinitésimal, autant dire le moins vital qui soit⁶.

Anatomo-pathologie du transhumanisme

Dans cette perspective, que révèle l'idéal transhumaniste à un examen généalogique qui obéirait aux critères nietzschéens de l'évaluation, sinon l'expression d'une forme de vie si diminuée qu'elle n'envisage même plus sa réparation ou sa résilience à partir de sa propre puissance – mais à partir de puissances étrangères à la vie ?

L'individu des démocraties libérales modernes imaginait encore son bonheur à partir d'excitants physiologiques congrus à sa forme de vie. Même s'il faisait contresens en interprétant comme curatives des méthodes qui le confortaient dans ses propres travers pathologiques, ses pharmacopées artificielles étaient destinées à pallier la vacuité de sa forme de vie par des moyens propres à lui rappeler qu'il était vivant. Il veut « vivre des expériences », « vivre intensément », mais est incapable de trouver en lui-même les ressorts physiologiques de cette intensification. Raison pour laquelle il fait appel à des

⁴ Nous suivons à peu de choses près la distinction établie par J.-Y. Goffi entre transhumanisme et posthumanisme pour distinguer le projet d'amélioration transhumain de l'utopie eschatologique posthumaine qui en constitue la mouture la plus radicalement messianique. Voir J.-Y. Goffi, « Transhumanisme » in M. Kristanek (dir.), *Encyclopédie philosophique* [En ligne : <http://encyclo-phil.fr/transhumanisme-a/>].

⁵ Voir sur ce point l'article canonique de G. Canguilhem, « Organisme et machine » in *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1952.

⁶ Voir le §36 de *Par-delà bien et mal*.

sources d'excitation et à des stimuli extérieurs pour se sentir vivant sur le mode passif d'une vitalité pour ainsi dire pathologiquement extorquée à lui-même : drogues, alcool, excitants divers sont autant de palliatifs qui maintiennent artificiellement stimulée la réactivité sensible d'une forme de vie en manque d'intensité⁷.

Ce ne sont pas là encore, contrairement à ce que certains transhumanistes suggèrent hâtivement – en amateurs de raccourcis qui font passer des approximations pour des identités⁸ –, des techniques d'augmentation transhumaines, dans la mesure où l'entrée dans la transhumanité ne se fait qu'au moment où une forme de vie renonce à elle-même jusqu'à vouloir son auto-abolition *sous une autre forme que l'auto-anéantissement*.

De ce point de vue, le suicide n'est pas encore l'expression la plus aboutie du nihilisme, comme Schopenhauer l'avait bien compris, car c'est toujours à l'aune d'un certain idéal de vitalité qu'une forme de vie se supprime elle-même. Dans le transhumanisme en revanche, il atteint son point de non-retour. En effet, l'idée d'une renaissance de la vie sous une forme qui n'est plus elle substituée à la vie, *dans le monde*, autre chose qu'elle-même. La vie cherche à guérir d'elle-même en renaissant sous une forme d'abord partiellement vivante (transhumanisme) et, à terme, non-vivante (posthumanisme). L'hybridation de la vie et de la technologie signifie fantasmatiquement que la vie a renoncé à revêtir les attributs bio-esthétiques qui la déterminaient comme vie, entretenant la croyance que la vie non-biologique est encore vivante, et même plus authentiquement que sous ses anciens avatars, désormais considérés comme obsolètes⁹. Voilà une chrysalide, inattendue et qui pourtant porte à son paroxysme le processus d'épuisement séculier que recouvre l'histoire – narrée dans la *Généalogie de la morale* – des métamorphoses de l'idéal ascétique.

Dans une perspective nietzschéenne, le transhumanisme appartient donc à la structure même de l'histoire du nihilisme, dont il vérifie la cohérence quasi-téléologique jusqu'à lui donner sa forme la plus aboutie. Reste à vérifier que, du point de vue typologique, le transhumanisme est bien *l'accomplissement nihiliste* du dernier homme dont Nietzsche a déterminé fameusement le type.

La sécularisation technicienne de Dieu

Le transhumanisme serait ainsi un avatar du christianisme qui s'ignore ? La thèse paraît audacieuse, mais

⁷ Sur la généalogie de cette intensité vitale envisagée comme une valeur typiquement moderne, voir Garcia (2016).

⁸ Un certain nombre de transhumanistes soutiennent que nous sommes déjà des humains augmentés, par le port des lunettes, des lentilles et ainsi de suite. Si tel était le cas, alors il faudrait considérer que nous sommes déjà augmentés du fait d'être ontologiquement diminués par rapport aux animaux qui portent leur monde technique avec eux : dans la mesure où toute activité technique humaine est originellement exogène, *homo habilis* était déjà en ce cas un transhumain. Il apparaît donc que l'argument, destiné à précipiter l'avènement d'un futur cyborg en invoquant non pas tant son imminence que sa réalisation anticipée, est une pétition de principe si absurde qu'elle porterait à considérer que nous avons toujours été transhumains. La plasticité sémantique de cette « transhumanité » invite en l'occurrence à penser que nous avons moins affaire ici à un concept qu'à un idéologème manipulable *ad libitum*.

⁹ Nous exprimons ici encore notre désaccord résolu à l'encontre de Sorgner (2017), qui fait de Nietzsche un admirateur de la science – ce qui formulé en ces termes n'est ni vrai ni faux – et par conséquent de la technologie – ce qui est un contresens total. Tuncel (2017, p. 3) a raison d'observer que la science n'a absolument aucune valeur en soi, mais seulement en fonction du type de vie qu'elle promet. Or, le transhumanisme promet la forme de vie pour laquelle Nietzsche exprime son mépris le plus profond.

à partir de l'étiologie nietzschéenne de la culture, la généalogie médicale de la science positiviste comme christianité séculière conduit à un diagnostic qui anticipe celui de Jacques Ellul, lorsque ce dernier explique que « [l'homme] reporte son sens du sacré sur cela même qui a détruit tout ce qui en a été l'objet : la technique¹⁰ ». La technoscience transhumaniste, à la lumière de Nietzsche, n'est rien d'autre que la pérennisation d'une collusion ancienne entre science et technique, dont elle n'est que la conséquence la plus aboutie, s'il est vrai qu'après l'arrondissement de la nature hors de l'homme, il ne restait plus à ce dernier qu'à opérer l'arrondissement de la nature en l'homme, sinon de la nature de l'homme. La destruction technicienne des idoles religieuses aboutit à un christianisme désenchanté qui, ou bien ne parvient pas à faire son deuil des anciennes transcendances (pessimisme, nihilisme), ou bien renaît sous d'autres formes, que l'on dirait « crypto-chrétiennes ». En solde de tout compte, la destruction des anciennes idoles a pour condition, dans la modernité, l'érection d'idoles nouvelles. Simplement, des idoles matérielles ont remplacé les idoles immatérielles, si bien que les hommes modernes semblent rejouer l'épisode de l'adoration du veau d'or, dans une conjoncture que Nietzsche appelle symboliquement la fête de l'âne – antithèse du pessimisme, qui consiste à dire oui (*ya* – « hi-ha ») à tout, ce qui est exactement la définition de la vulgarité :

« La position de la religion à l'égard de la nature a été, autrefois, inverse : la religion correspondait à la conception vulgaire de la nature. / Aujourd'hui, la conception vulgaire est la théorie matérialiste. Par conséquent, ce qui subsiste actuellement de religion se doit de parler en matérialiste au peuple¹¹. »

Cette science matérialiste qui se prend pour la valeur-étalon d'une civilisation est l'une des ombres de Dieu les plus délétères et les plus insidieuses qui soit, aux yeux du philosophe. L'éloge nietzschéen de la science ne vaut que pour la science comme méthode, lorsque la science envisage sa propre activité comme le moyen d'autre chose qu'elle-même, et met sa volonté de vérité au service de la culture. En revanche, Nietzsche réproche la théodicée dissimulée des scientifiques qui, faisant de la recherche scientifique (et, plus tard, du progrès technoscientifique) une fin en soi, assurent à l'idole monothéiste des modes de survie séculiers d'autant plus fourbes qu'ils ne le sont pas toujours, comme c'est le cas du positivisme de Comte, qui finit par s'afficher ouvertement comme « Religion de l'humanité¹² ».

Or, le transhumanisme est bel et bien une religion séculière, par son culte de la science (et conformément à l'histoire qu'il se donne¹³) : l'humanisme évolutionnaire de Julian Huxley entendait précisément s'élever au statut de religion sans révélation, en tant qu'idéologie où les sciences de la nature et les techniques eugéniques seraient censées remplacer la dogmatique religieuse. Or, c'est très exactement ce genre de sécularisation scientifique du religieux par le programme évolutionniste de naturalisation de la morale que Nietzsche prend à partie, dès la première *Considération inactuelle* (1873).

¹⁰ *La Technique ou l'enjeu du siècle* [1954], Economica, 1990 p. 132.

¹¹ *FP novembre 1882-février 1883*, 4 [221].

¹² *Idem*.

¹³ Comme l'a rappelé G. Hottos (2017, p. 37).

Voilà pourquoi l'idée d'auto-transcendance que prouvent les transhumanistes n'a rien de commun avec l'autodépassement nietzschéen, qui signifie une *autodestruction* du christianisme non seulement comme dogme, mais surtout comme morale : transvaluation de toutes les valeurs¹⁴. À cet égard, une partie non négligeable des transhumanistes ne font jamais que poursuivre l'œuvre de John Desmond Bernal dans *The World, the Flesh and the Devil*, qui considère l'auto-transcendance de l'homme, par l'intermédiaire de la technoscience – si du moins le terme a un sens à propos des techniques de transformation et de sélection du début du XX^e siècle, si on les compare à ce que la convergence NBIC promet d'accomplir –, comme la forme sécularisée de l'aspiration judéo-chrétienne à la perfection et à l'éternité¹⁵. Naturellement, les transhumanistes contemporains prennent leur distance à l'égard du mysticisme de Julian Huxley ou de l'enracinement chrétien de Bernal, mais il importe de reconnaître que leur *profession d'athéisme* dissimule une *profession de foi* involontairement reconduite par la force de séduction des valeurs chrétiennes qu'ils véhiculent encore sous des dehors modifiés : la *philosophie de l'histoire* qu'ils sont bon an mal an amenés à adopter reconduit ce procès de sécularisation dans lequel Nietzsche voyait l'un des plus grands dangers de la modernité¹⁶.

Ce n'est du reste pas un hasard si Bernal et Haldane se firent membre du parti communiste, dont le messianisme était propre à donner une consistance politique à leur vision eschatologique de la science, tandis que Huxley défendait pour sa part un socialisme progressiste. On comprend dès lors pourquoi Nietzsche est si cavalier dans le traitement qu'il réserve à ces idéologies politiques, puisque les différences doctrinales entre l'anarchisme, le socialisme et le communisme ne l'intéressent guère, du moment qu'ils expriment tous à leur manière l'idéal ascétique et surtout, l'aspiration au dernier homme qui, on le comprend désormais, est cet homme qui cligne de l'œil, d'un bonheur entendu, lorsqu'il s'entend prononcer le mot « transhumain »¹⁷.

L'évolutionnisme transhumain et l'évolutionnisme surhumain

Il ne faut donc pas s'en laisser conter par les prétentions objectivistes de l'évolutionnisme transhumaniste, lorsque celui-ci s'aventure à subsumer l'histoire humaine sous ses explications dont la grandiloquence ne doit dissimuler ni le fumet social-darwinien, épistémologiquement suspect, ni les tours de passe-passe qui voudraient établir l'idéologie néo-libérale sur des fondements moraux reposant tout entier sur une immense pétition de principe.

En effet, l'évolutionnisme qui constitue l'assise du projet transhumaniste est, comme dirait Bergson, un faux évolutionnisme. Non pas tant parce qu'il reconstruit l'évolution avec des fragments de l'évolué – comme Berg-

son en fait reproche à Spencer¹⁸ –, que dans la mesure où il prétend dessiner l'image de l'homme futur à partir des idéaux de l'homme actuel. En somme, c'est un évolutionnisme à deux vitesses – épistémologique et morale –, en ce sens qu'il ne tient pas compte du fait que les valeurs sont elles-mêmes soumises à l'évolution historique qui transforme les corps. L'axiologie qui définit un fait, une action ou une vie comme « humains » ou digne d'être vécus n'est pas intemporelle, comme Nietzsche n'a cessé de le reprocher aux utilitaristes et aux généalogistes anglais de la morale, qui croient encore, chrétiennement, à l'anhistoricité de leurs critères d'évaluation (par exemple l'idée qu'une vie réussie est une vie qui serait la plus longue possible). Or, si l'on tient compte du fait que la manière d'évaluer est secrétée par le type d'organisation pulsionnelle des corps, il n'y a plus aucun sens à vouloir statuer sur ce que *devrait être* la physiologie de l'homme de l'avenir, ou du transhumain, ou même bien sûr du surhumain. Raison pour laquelle Nietzsche détermine l'orientation tendancielle du surhumain sans jamais spécifier son contenu, puisqu'il ne s'agira pas d'une forme fixe et que la tâche de créer de nouvelles valeurs ne peut pas lui incomber. L'évolutionnisme transhumaniste laisse ainsi intacte l'anhistoricité des valeurs, lors même qu'elle prétend en établir le fondement évolutif.

Nietzsche anticipe très clairement les errements du transhumanisme sur ce point lorsqu'il prend à partie la *Natural History of Morals* anglo-saxonne pour montrer qu'elle rend compte de l'histoire de la morale sans se rendre aucunement attentive à l'*ahistoricité des valeurs* dont elle prétendait pourtant rendre compte¹⁹. C'est encore un point sur lequel la pensée évolutionniste darwinienne et post-darwinienne – dans son anthropologie philosophique, c'est-à-dire depuis *La Filiation de l'homme* (1871) –, n'est pas allée jusqu'au bout de son entreprise épistémologique. En effet, elle a renversé la logique explicative de la religion, tout en sécularisant les valeurs religieuses en se contentant de les naturaliser pour en proposer une fondation (pseudo-)scientifique. Voilà pourquoi, dès l'époque où il rédige *Humain, trop humain* (1878), et où son allégeance aux méthodes scientifiques anglo-écossaises est pourtant la plus résolue, Nietzsche maintient tout de même certaines réserves, lorsqu'il rappelle que « beaucoup, sans s'en rendre compte, prennent même pour la forme stable dont il faut partir la toute dernière figure de l'homme, telle que l'a modifiée l'influence de certaines religions, voire de certains événements politiques. Ils ne veulent pas comprendre que l'homme est le résultat d'un devenir²⁰ ». Ici, il n'est pas seulement question de l'homme sur le plan physiologique – sur ce point, Nietzsche partage le diagnostic de l'orthodoxie évolutionniste, quoi qu'il soit en complet désaccord sur le principe de sélection²¹. Il est surtout question de l'homme *moral* et du fait que les types d'évaluation ont eux aussi évolué, quoique cette évolution ait été précipitée par les transformations historiques et non par l'évolution naturelle en tant que telle.

Parvenus à ce point, une conséquence de la critique nietzschéenne de l'évolutionnisme de son temps devrait inviter à reconsidérer les lectures cavalières des textes où il en appelle à un dépassement de l'homme. De fait, dans

¹⁴ Voir la Généalogie de la morale, III, §27.

¹⁵ Voir notamment surtout Tirosch-Samuelsen (2012).

¹⁶ Voir par exemple les §343 et 344 du *Gai Savoir*.

¹⁷ Bien sûr, les transhumanistes défendent l'idée que « l'évolution autonome du surhomme » est un « développement ouvert », depuis R. Ettinger (1972, p. 14). Mais cela n'enlève rien au fait que les idéaux et les valeurs transhumanistes, elles, sont bien intouchables : utilitaristes et proactives. Si donc il n'existe aucun groupe en principe auquel il faudrait remettre les clés de l'avenir pour qu'il décide du type (post)humain à promouvoir, le fait est que les transhumanistes, quant à eux, occupent bel et bien cette place.

¹⁸ Voir Bergson ([1907], 2001, 363-369).

¹⁹ Voir notamment *Généalogie de la morale*, I, §1-4 ; II, §11-12 ; III, §26.

²⁰ *Humain, trop humain*, I, § 2.

²¹ Comme en témoigne le §224 de *Humain, trop humain*.

la mesure où c'est en vertu d'une image figée du bonheur humain que les transhumanistes forgent l'image de la vie transhumaine (sans souffrance ni maladie, sinon sans finitude), c'est en somme et par anticipation *contre un pseudo-dépassement* évolutionniste de l'homme que Nietzsche élève l'idée du surhumain, suggérant que la « sur-espèce » humaine n'est pas une authentique pensée de l'altérité, mais une pseudomorphose. L'hybridation technique de l'homme modifie peut-être la nature physiologique de l'homme, mais elle ne change rien à l'essentiel, en maintenant la structure fondamentale de la morale réactive qui interprète toute souffrance comme un mal dont il faudrait se débarrasser – comme une existence coupable dont les transhumanistes rejettent la faute non plus sur le péché originel, mais sur la nature elle-même, comme en témoigne la « Lettre à dame nature » de Max More.

Finalement, la *Selbstüberwindung* (l'auto-dépassement nietzschéen) est l'exact opposé du *self-enhancement* ou du *self-improvement* transhumaniste, s'il est vrai du moins que ces expressions ne sont que les derniers surgeons de la lignée généalogique d'un évolutionnisme phthisique. De Spinoza à Darwin et Spencer, la démarche scientifique et philosophique demeure surdéterminée par une axiologie qui ne dit pas son nom, et qui donne le primat à la *persévération dans l'être* ou encore à la *conservation de soi*, qui indique symptomatiquement que *c'est encore l'identité du même qui s'affirme dans la recherche moderne du dépassement de soi* – comme en témoigne le narcissisme éhonté promu par les théories du développement personnel. Par où il faut comprendre que le « dépassement de soi », comme formule phare de la dogmatique aussi naïve que manipulatrice du coaching de vie contemporain, n'est en aucune façon le dépassement du moi et de ses intérêts, mais leur extension au moyen du combat contre ce qui est interprété comme ce qui le limite et l'empêche d'étendre ses intérêts et sa volonté de durer *en restant le même* quant à ses aspirations.

Dans la mesure où le surhomme, en tant qu'image, renvoie à une dynamique et à un devenir, l'idée nietzschéenne du *dépassement de soi* n'a absolument rien à voir avec l'idée d'*enhancement*, puisqu'elle *vis*e l'*exacte antithèse d'une forme accomplie et définitive*, ainsi que nous aurons à y revenir : « Je considère nuisibles tous les hommes qui ne savent plus être les adversaires de ce qu'ils aiment : ils corrompent ainsi les meilleures choses et les meilleures personnes²² ». Ces hommes, ce sont les derniers hommes en quête de simple survie, prêts qu'ils sont à sacrifier *zoè*, la vie qualifiée, distancée du procès vital dont elle participe²³, sur l'autel de *bios*, la vie nue qui est celle de son expression statistique : « espérance de vie ».

A la lumière de ces remarques, il ne devrait plus paraître plus douteux que l'homme augmenté, ou le transhumain – quel que soit le sens qu'on lui donne du moment que l'on s'accorde sur les buts du projet qu'il nomme –, serait pour Nietzsche encore humain, bien trop humain – et un humain finalement bien régressif. Bien loin de surmonter l'homme en l'homme, le transhumanisme est l'exaspération de sa petitesse. Ce qui importe, au contraire, c'est de « Créer un être supérieur à ce que nous

sommes, voilà *notre être*. *Créer par-delà nous-mêmes*²⁴ ! » En définitive, ce que veut Nietzsche, c'est dépasser l'humanité *morale*, et il a besoin à cette fin de dépasser la *forme de vie* (éthique et éthologique) de l'homme, c'est-à-dire sa *psycho-physiologie* (PBM, §23), au moyen d'une restructuration pulsionnelle²⁵.

Dès lors, lorsque nous entendons Zarathoustra proclamer que l'homme est un pont et non un but, il ne saurait être question de la même chose que lorsqu'un posthumaniste comme Esfandiary soutient que le transhumain est encore une figure de transition. Cet humain transitionnel est celui qui recourt à la technologie pour accéder au posthumain²⁶, ce qui n'est précisément pas le cas chez Nietzsche, dont on sait combien il méprise les solutions de facilité que se donne l'homme pour optimiser son utilité et son bien-être. C'est sans doute une des (nombreuses) raisons pour lesquelles Nietzsche mépriserait profondément le proactivisme technoscientifique de Max More et le libertarianisme transhumaniste en général²⁷.

Douleur et intelligence transhumanistes ; souffrance et pensée surhumaines

Précisément parce que le transhumanisme est une négation de la *chair*, il passe à côté du problème de l'esthétique physiologique qui est au cœur de la réflexion nietzschéenne (mais, par-delà Nietzsche, de notre humanité) : non pas conquérir un corps supérieur *techniquement*, mais un corps d'une *intensité de vie superlative*. Relativement à ce qu'ils *valorisent*, les idéaux respectifs de Nietzsche et des transhumanistes – on ne retiendra ici que le traitement qu'ils réservent à la *souffrance*, d'une part, et à l'*intelligence*, de l'autre, si nous avons raison de considérer qu'il s'agit des deux aspects principaux du messianisme technoscientifique – sont diamétralement et irrémédiablement opposés.

1/ La question de la souffrance, d'abord – rabattue sur celle de la douleur par le matérialisme réducteur des transhumanistes.

Nietzsche envisage la souffrance comme un élément incontournable de la création (voir par exemple le §318 du *Gai Savoir*). Dans cette perspective, le surhumain nietzschéen ne *supplante* pas l'humain, comme s'il s'agissait d'annihiler l'homme pour le remplacer par autre chose. C'est *au sein* de son corps *vécu* qu'est appelée à se faire la transition vers le surhomme, dans la mesure où les révolutions véritables se font *au-dedans* de nous, dans la chair souffrante et non dans le corps endolori. C'est la raison pour laquelle Nietzsche fait l'apologie de la souffrance, certainement pas par dolorisme ascétique, mais dans la mesure où la souffrance participe de l'économie ontologique qui garantit la cohérence éthique de *l'amor fati*. C'est une manière de renvoyer dos-à-dos le pessimiste et l'optimiste, car l'un comme l'autre se morfondent face à la souffrance, même si le premier en fait une fatalité, tandis que le second souhaite et croit à sa possible résorption²⁸. Plutôt donc que d'abroger la

²⁴ FP novembre-février 1882-1883, 5 [1] 204, c'est Nietzsche qui souligne.

²⁵ Voir par exemple les *Fragments posthumes*, hiver 1883-1884, 24 [16].

²⁶ Voir Goffi (2015).

²⁷ Voir encore, parmi d'autres textes, la critique nietzschéenne du libéralisme formulée dans le §38 des « Incursions d'un inactuel » dans le *Crépuscule des idoles*, où se trouve défendue une conception agonistique de la liberté diamétralement opposée à sa conception transhumaniste.

²⁸ Voir par ex. FP automne 1881, 13 [4].

²² FP novembre-février 1882-1883, 5 [1] 3.

²³ Voir sur ce point Byung-Chul Han (2015, p. 46 sq.), qui invite à penser la chrématistique et le capitalisme comme l'excès propre à la vie nue qui, fétichisant sa durée, fait de la médecine le thaumaturge, et de la mort la perte absolue, invitant ainsi à penser l'idolâtrie des *thérapies* comme la sécularisation sotériologique de la *théologie*.

souffrance, comme y rêvent les transhumanistes, il faut au contraire la rechercher pour la dominer, la rechercher comme un moyen d'intensifier sa propre puissance de contraindre l'adversité du réel au service de sa volonté de puissance :

« La volonté de souffrir : il vous faut de temps à autre vivre dans le monde, vous les créateurs. Il faut que vous touchiez presque à l'anéantissement – pour ensuite bénir votre labyrinthe et votre égarement. Faute de quoi vous ne pourrez créer, mais seulement dépérir²⁹. »

« Créer, c'est se délivrer de la souffrance. Mais la souffrance est nécessaire à ceux qui créent. Souffrir, c'est se transformer ; la mort est présente dans toute mise au monde³⁰. »

2/ Les prétentions de la « super-intelligence », ensuite.

Outre qu'il cherche à séduire en nous les pulsions bourgeoises de repli sur soi en prétendant abolir la négativité de l'existence pour faire de nous des hommes positifs, le transhumanisme vante les mérites d'une intelligence assistée qui viendrait compléter l'augmentation somatique de notre bonheur d'un perfectionnement intellectuel de nos compétences cognitives ainsi que d'un affûtage de nos performances sensorielles.

Redisons-le pour les besoins de la démonstration : là où le transhumain s'éparpille dans la *res extensa* envisagée comme *res technica*, comme le révèle symptomatiquement son appel incessant à la *ratio* calculatrice, informatique, numérique³¹ et statistique³², le surhumain est la forme de vie la plus intense, qui considère la raison suffisante comme une raison outrecuidante qui a oublié qu'elle n'était qu'un petit îlot d'un ensemble plus vaste, que Nietzsche appelle le Soi, c'est-à-dire la grande raison envisagée comme raison éprouvante et approbatrice, raison qualitative qui secrète les évaluations à partir de préférences psychophysiologiques. Aussi Nietzsche n'est-il jamais plus opposé au transhumanisme que sur la question de l'intelligence, faculté pragmatique tout à fait secondaire et sans aucune valeur en elle-même, dans la mesure où elle est un moyen et non une fin. C'est un point sur lequel il a retenu la leçon de Schopenhauer : la véritable intelligence n'est pas computationnelle ou combinatoire, puissance de calcul et de traitement des informations ; c'est une activité créatrice, c'est-à-dire artistique et, finalement, esthétique :

« Connaître est un désir et une soif : connaître est une création. L'amour du corps et du monde est la conséquence de la connaissance en tant qu'elle est une volonté. En tant qu'elle est créatrice, toute connaissance est une non-connaissance. Tout percer à jour, ce serait la mort, le dégoût, le mal. Il n'y a même aucune forme de connaissance qui ne soit d'abord création³³. »

L'extension transhumaniste de nos sens n'est donc absolument pas une *amélioration* de notre connaissance, de ce point de vue, mais la négation de sa spécificité. Les lentilles de contact ou les microscopes augmentent la

résolution de l'œil, mais elles ne le rendent pas meilleur, à moins de considérer que la valeur peut être rabattue sur la *performance* – ce qui est précisément ce que Nietzsche conteste : « notre œil a une vision fautive ; il raccourcit et resserre : est-ce là une raison pour rejeter la vue et dire qu'elle n'a aucune valeur³⁴ ? ».

La connaissance, en effet, est irréductiblement sélective : c'est une puissance de *hiérarchisation* qui doit laisser certains éléments au second plan, parce qu'il est tout à fait contreproductif de tout connaître. L'homme moderne, qui veut une société de transparence sans aucune part d'ombre pour sa volonté de savoir, est saturé d'informations, qui sont tout le contraire de la connaissance³⁵. Cette dernière, en effet, fonde toujours un savoir qui se découpe sur le fond d'un non-savoir, ainsi que Nietzsche l'avait déjà montré dans la deuxième des *Considérations inactuelles* : le sens historique est une pulsion de connaissance hypertrophiée qui croit pouvoir faire de la connaissance une fin en soi, syndrome d'un *mal d'archives*, dont l'idéal encyclopédique d'une gravure générale de tout le savoir humain sur un *hardware* numérique n'est que la résultante contemporaine. L'intelligence artificielle a ceci d'obscur qu'elle ne sait pas dissimuler, ni oublier activement. Sa volonté de savoir est sans fin, là où la santé exige surtout de vouloir ne pas savoir³⁶.

L'humanité de l'avenir : la vie dans la durée ou la durée de la vie ?

Quelle image de l'avenir se dégage à partir de là, qui autorise à opposer frontalement le « surhumain » nietzschéen à la fois au transhumain et au posthumain ?

Le réagencement pulsionnel que Nietzsche exige quant à notre manière d'envisager la souffrance et la pensée a certes pour but de rehausser l'humanité (§287). Mais si l'on y regarde de près, c'est plus exactement certains de ses échantillons les plus admirables de créativité qui remplissent cet office, et s'ils le remplissent, c'est à *partir des forces propres à ce qui est encore humain en eux*, et certainement pas en substituant à l'humanité existante un Homme Nouveau. C'est en ce sens que, dans le *Gai Savoir*, Nietzsche appelle de ses vœux une « humanité de l'avenir » (*Le Gai Savoir*, §337) qui adviendrait à partir d'une connaissance historique de ses formes actuelles et passées.

Qu'est-ce alors que le surhumain, s'il ne participe pas d'une stratégie de planification volontariste qui entend intervenir dans la réalité humaine pour arraisonner l'homme lui-même au moyen de sa propre puissance technique ? C'est parce que l'humanité décline en vertu du mouvement de *Selbstüberwindung* propre à l'histoire du nihilisme européen qu'il est nécessaire d'assurer sa relève à ce moment précis de l'histoire, de manière à proposer, parmi les voies possibles de son futur, une alternative au dangereux faux-dilemme proposé par les hommes modernes : le triomphe du dernier homme ou celui du nihilisme.

Laissons de côté le nihilisme pour revenir sur cette figure du dernier homme, qui n'est plus une fiction anticipatrice aujourd'hui, mais un processus en cours d'actualisation. Ce que Nietzsche devine déjà à l'œuvre dans l'humanité européenne du XIXe siècle, c'est l'aspiration du dernier homme à devenir le *nec plus ultra*

²⁹ FP novembre 1882-février 1883, 5 [1] 225.

³⁰ Id., 226.

³¹ Voir Stark (2016).

³² Voir Rey (2016).

³³ FP novembre-février 1882-1883, 5 [1] 213..

³⁴ FP novembre 1882-février 1883, 4 [194].

³⁵ Voir par ex. Han (2015, p. 80-83 en particulier ; 2017, p. 69-76).

³⁶ Voir le *Crépuscule des idoles*, « Maximes », §5.

de l'évolution, jusqu'à déjouer l'obsolescence programmée à laquelle une marâtre nature l'a injustement voué. À l'idéal quantitatif qui, en vertu d'une idéologie statistique, nous fait expéditivement assimiler l'idée d'espérance de vie à celle de progrès, Nietzsche oppose une exigence qualitative d'un *approfondissement* de l'expérience vécue, car c'est cette expérience intensive, irréductible à toute calculabilité, qui fait l'épaisseur authentiquement temporelle de notre vie, dans la mesure où l'intensité d'une expérience dilate le sentiment de la temporalité jusqu'à élever certains instants exceptionnels à l'intemporalité, tant ils se survivent à eux-mêmes, comme immémorialement, au-delà de nous mais au-delà de nous-mêmes, ainsi qu'en témoigne l'intuition fulgurante de l'éternel retour.

Ainsi, l'idéal transhumaniste d'une vie à la durée potentiellement indéfinie figure très clairement parmi les idées qui répugnent à Nietzsche, tout à fait disposé à troquer des centaines d'années de vie grégaire pour un instant créateur de la vie de Goethe³⁷. Il paraît clair que l'allongement artificiel de la vie participe, dans une perspective nietzschéenne, de l'idéal de l'homme le plus méprisable, puisque Zarathoustra oppose au surhomme « le dernier homme [...] qui vit le plus longtemps³⁸ », et qui voudrait que tout le monde eût accès à cette éternité inerte³⁹. Ainsi, loin d'ouvrir la temporalité humaine à la contingence de l'avenir, le dernier homme transhumain fermerait l'historicité humaine sur elle-même. Le surhumain n'est donc pas plus une figure eschatologique que téléologique, dans la mesure où Nietzsche défend une conception discontinuiste de l'histoire (GM, II, §12) qui empêche d'y voir l'ascension d'un quelconque processus monolithique, comme en témoigne un texte posthume capital pour notre propos :

« L'humanité n'a pas plus de but que n'en avaient les sauriens, mais elle a une évolution : c'est-à-dire que son terme n'a pas plus d'importance qu'un point quelconque de son parcours ! Par conséquent on ne saurait définir le bien en en faisant le moyen d'atteindre le « but de l'humanité ». Serait-ce ce qui prolongerait l'évolution le plus longtemps possible ? Ou ce qui la porterait à son point le plus haut ? Mais cela présupposerait d'abord un critère pour mesurer ce point le plus haut ! Et pourquoi le plus longtemps possible ? Ou le minimum de déplaisir dans l'évolution ? C'est à cela qu'aujourd'hui tout aspire – mais cela signifie aussi l'évolution la moins puissante possible, un auto-affaiblissement général, un terne adieu à l'humanité antérieure⁴⁰ »

Le portrait comparatif pourrait se poursuivre *ad libitum*, mais il devrait apparaître désormais, sur des fondements philologiques et philosophiques plausibles, que les transhumanistes sont bien, du point de vue nietzschéen, non seulement les héritiers, mais les plus draconiens

³⁷ Voir *Considérations inactuelles* II, 8 [§6], qui dit plus exactement : « j'échangerais bien des charretées entières de vies jeunes et ultramodernes contre quelques années de ce Goethe "épuisé", pour pouvoir encore participer à des entretiens comme ceux qu'il eut avec Eckermann, et me préserver ainsi des enseignements d'actualité dispensés par les légionnaires de l'instant présent. »

³⁸ Ainsi parlait Zarathoustra, prologue, §5, v. 97.

³⁹ C'est un point sur lequel Sorgner (2017, section 7) concède qu'il existe une divergence entre le transhumanisme et Nietzsche, mais c'est justement un point absolument crucial, qui indique que le fondement de l'anthropologie nietzschéenne est à l'antipode de l'anthropologie (utilitariste ou hédoniste) transhumaniste. En toute rigueur, du reste, le transhumanisme devrait renoncer à toute anthropologie, en tant qu'elle s'attache à postuler une nature humaine.

⁴⁰ FP automne 1880, 6 [59].

metteurs en scène de la haine de la vie propre aux « contempteurs du corps » décrits par Zarathoustra. Des contempteurs d'autant plus dangereux qu'ils dissimulent leur haine de la vie sous le nom de l'Amour de la Vie éternelle *ici-bas* – selon une rhétorique qui les apparente à des Chrétiens manqués. Au moins, ces derniers avaient la décence de reconnaître que la « vraie » vie était ailleurs, dans quelque au-delà du monde. Les transhumanistes, eux, croient cette vraie vie accessible *au sein même du monde*, dans quelque au-delà du corps de chair, dans un corps désincarné, technicisé ou virtualisé dans sa chimérique numérisation. C'est cet au-delà séculier qui fait encore participer, qui fait même à *plus forte raison* participer l'idéal transhumaniste à l'ascétisme des arrières-mondes. Dernières en date de l'incessant défilé des ombres de Dieu dans les Cavernes (GS, §108), les ombres transhumaines et posthumaines⁴¹ sont le pur produit de cette pulsion supraterrrestre qui anime les corps décadents aspirant à se venger de la vie à l'âge de la dépression généralisée – *en croyant trouver le remède à leur dépression dans l'exaspération de sa cause majeure, le narcissisme de la conservation de soi*.

RÉFÉRENCES

- Nietzsche, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1966-Kritische Studienausgabe [KSA], Berlin, de Gruyter, 1966-1977. The Complete Works of Friedrich Nietzsche, Stanford, Stanford University Press
- H. Bergson (1907), *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 2001
- G. Canguilhem (1952), « Organisme et machine » in *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin
- Jacquels Ellul (1954), *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica, 1990
- R Ettinger, (1972) *Man into Superman*
- T. Garcia (2016), *La Vie intense. Une obsession moderne*, Paris, Autrement
- K.-G. Giesen (2004), « Transhumanisme et génétique humaine », *L'Observatoire de la génétique*, 16 : <https://iatranshumanisme.files.wordpress.com/2015/08/no-16.pdf>
- Jean-Yves Goffi, (2015), « Aux origines contemporaines du transhumanisme » in *Ethique, politique, religions*, Paris, Classiques Garnier
- (2017), « Transhumanisme » in M. Kristanek (dir.), *l'Encyclopédie philosophique*, URL: <http://encyclophilo.fr/transhumanisme-a/>
- Buyng-Chul Han (2012), *Agonie des Eros*, Berlin, Matthes Seitz
- (2013), *Im Schwarm*, Berlin, Matthes Seitz, 2013, trad. fr. Dans la nuée. Réflexions sur le numérique, Paris, Actes Sud, 2015
- (2013), *Transparenzgesellschaft*, Berlin, Matthes Seitz, 2013, trad. fr. La Société de transparence, Paris, PUF, 2017
- Gilbert Hottois (2017), *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*, Paris, Vrin
- Olivier Rey (2006), *Quand le monde s'est fait nombre*, Paris, Stock
- ⁴¹ Il appartiendrait à un examen de détail d'établir la connivence idéologique de ces deux versants du transhumanisme, que nous n'avons pas pu suffisamment distinguer ici.

Stefan Lorenz Sorgner (2017) « Beyond Humanism : Reflections on Trans- and Posthumanism » in Y. Tuncel, op. cit.

V. Stark (2016), *Le Navigateur obsolète*, Paris, Belles Lettres, 2016

H. Tirosch-Samuels (2012), « Transhumanism as a Secularist Faith », *Zygon*, 47/4, p.710-734.

Y. Tuncel, (2017), « Introduction » in Y. Tuncel (dir.), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy ?*, Cambridge, Scholar Publishing