Le transhumain à l'aune du surhumain, quand les contempteurs du corps avancent masqués

Timothée Morel

▶ **To cite this version:**

Timothée Morel. Le transhumain à l'aune du surhumain, quand les contempteurs du corps avancent masqués. Philosophie. 2021. dumas-03365852

HAL Id: dumas-03365852
https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03365852

Submitted on 31 Aug 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE REIMS CHAMPAGNE-ARDENNE
LETTRES et SCIENCES HUMAINES -PHILOSOPHIE

MÉMOIRE

Présenté en vue d'obtenir le

MASTER

SPÉCIALITÉ : Philosophie

Le transhumain à l'aune du surhumain

Quand les contempteurs du corps avancent masqués

Timothée Morel

Sous la direction de : **Monsieur Patrick WOTLING , Professeur des Universités**

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier Monsieur Patrick Wotling, qui a accepté de superviser le présent mémoire. Si j'ai pu m'incorporer quelque chose de la pensée nietzschéenne, je le dois en grande partie à ses ouvrages, articles, essais et études, modèles de philologie comme « art de bien lire ».

Je remercie Madame Véronique Le-Ru, qui m'a encouragé à postuler en deuxième année de Master. Nos échanges philosophiques autour du haïku, de la soupe miso, de Rilke et de Junichirô Tanizaki me furent une bouffée d'air pur et frais – salvatrice en ces temps d'enfermement.

Je remercie Monsieur Michel Terestchenko, qui a eu la bonté de publier mon étude « Le journal d'un curé de campagne de Bernanos : un roman psycho-physiologique. » sur son blog et sa page Facebook. Nos discussions ont nourri ma réflexion, et – ce qui n'a rien de négligeable – attiré mon attention sur les *Carnets du sous-sol* de Dostoïevski, dont le lecteur retrouvera quelques extraits à la fin du présent mémoire.

Sur une note plus personnelle : je tiens à remercier mes élèves de Terminale du Lycée Pierre de la Ramée, à Saint-Quentin, et tout particulièrement les élèves de la classe de TG1. Ils m'ont enseigné, sans le savoir, bien davantage que je n'aurais jamais pu leur apprendre.

Je remercie Damien, libraire à Saint-Quentin, dont la culture littéraire et la sensibilité n'ont jamais cessé de m'étonner.

Je remercie mes amis, Claude, Roland, Paul et Antonio ; qui me donnent chaque jour confiance et force. Amitiés d'astres qui, malgré le temps et la distance, ne sauraient devenir étrangers.

Je remercie mes grands-parents, Jean-Paul et Simone ; deux grands chênes qui veillent au loin, sans bruit. Leurs branches protègent de l'ombre sans jamais masquer le soleil.

Je remercie mon père, Nicolas Morel, redécouvert cette année. Ce qui nous sépare est aussi ce qui nous rapproche.

Je remercie ma mère, Claire Bovy, professeur de philosophie, soutien inamovible, indéfectible, sans lequel mon édifice vacillant se serait cette année écroulé à maintes reprises.

Liste des abréviations

[1]Nous donnerons les références des citations de Nietzsche en utilisant les abréviations suivantes :

A, Aurore

ATC, L'Antéchrist

APZ, Ainsi parlait Zarathoustra

CId, Crépuscule des Idoles

CW, Le cas Wagner

EH, Ecce Homo

GM, La Généalogie de la morale

GS, Le Gai Savoir

HTH, Humain, trop humain

OSM, Opinions et sentences mêlées

PTG, La Philosophie à l'époque tragique des grecs

VO, Le Voyageur et son Ombre

NT, La Naissance de la Tragédie

NcW, Nietzsche contre Wagner

PBM, Par-delà bien et mal

FP, Fragments Posthumes (suivi de l'abréviation de l'œuvre avec laquelle ils sont classés dans la version française de l'édition Colli-Montinari, ou, pour les textes postérieurs à l'été 1882, du numéro du tome correspondant (IX à XIV), puis du numéro de série et enfin entre crochets, du numéro du fragment dans la série.

[1] Les références bibliographiques complètes des éditions utilisées se trouvent dans la rubrique « Bibliographie » du présent document.

Table des matières

Remerciements 3
Liste des abréviations 4
Remarque préliminaire 6
Introduction 8
Transhumanisme : une pratique rationnellement conduite, une pensée sans présupposés ? 9
De l'intérêt du paradigme nietzschéen pour proposer une analyse du transhumanisme 12
Le transhumanisme comme « instrument de culture » : problème(s) 16
Partie 1 : Transhumain, posthumain…surhumain ? 19
Le transhumanisme : quelques repères chronologiques et intellectuels 20
La transhumanisme, philosophie de l'avenir ? 22
Première ligne de fracture : augmentation / élevage (*Zuchtung*) 25
Seconde ligne de fracture : adaptation / affirmation 37
Troisième ligne de fracture : attente / action 44
Le transhumanisme comme idéalisme 51
Résolution : posthumain, transhumain et surhumain 58
Partie 2 : Le transhumanisme : essai d'analyse généalogique 61
Transhumanisme et évaluation morale 72
Transhumanisme et hygiène corporelle 76
Résultats : le transhumanisme, héritier des valeurs chrétiennes 80
Partie 3 : Ce que vise le transhumanisme : essai d'une interprétation prospective 81
Le transhumanisme comme instrument de dressage 84
Le fanatisme technicien comme unique horizon de l'homme moderne 87
Transhumanisme & Nihilisme 89
Conclusion 91
Résultats 92
Limites 95
Diagnostic final 96
Bibliographie 97
Nietzsche 97
La technique et le transhumanisme 98
Œuvres littéraires 98
Sources web 98

Remarque préliminaire

De quoi parle-t-on ?

Avant même de poser le problème qui nous occupe, il nous faut prévenir une objection qui – si on s'y arrêtait – serait dirimante en ce qu'elle retirerait toute légitimité à l'étude que nous entendons proposer. Cette objection pourrait être formulée à chaque étape de notre recherche, dès la lecture du titre, et sans doute avec plus de force encore au moment de sa conclusion : « Vous dites 'transhumanisme', mais le transhumanisme ce n'est pas exactement cela. », « Vous discutez du transhumanisme – et en proposez une critique – mais vous vous contentez d'une caractérisation grossière… », etc. Et, effectivement, dans les pages qui suivent, nous ne prendrons pas toujours le temps de distinguer les transhumanismes – son pôle anglais, et son pôle californien par exemple ; celui de l'entrepreneur Elon Musk et celui des universitaires qui s'en revendiquent. Cela ne signifie pas, évidemment, que nous occulterons tout à fait ces différences : toute une partie de notre travail sera consacrée à étudier le « gris » des documents [2]– le développement historique du transhumanisme, ses caractéristiques modernes, les diverses prises de positions théoriques et pratiques à son sujet, le discours de ceux qui se revendiquent du transhumanisme *sur* le transhumanisme. Mais, nous le verrons, tous ces courants se mêlent, se fondent, s'accordent dans quelques principes fondamentaux – disons-le en termes nietzschéens : ils ne sont que des variations interprétatives articulées à des valeurs – des « croyances intériorisées […] placées au-delà de toute possibilité de questionnement, qui traduisent les besoins fondamentaux d'un type de vivant donné »[3]– communes. Aussi faut-il à la fois accueillir le transhumanisme dans sa diversité et la multiplicité de ses acceptions ; mais également savoir changer d'échelle pour appréhender son action axiologique. Quand Nietzsche se propose de mener une analyse généalogique de la religion chrétienne – par exemple dans la *Généalogie de la morale*, ou dans l'*Antéchrist* – il s'appuie sur des documents – le Nouveau testament – , des faits historiques – la Réforme – , ou encore des spécificités doctrinales propres à une époque ou un individu – le *De miseria* d'Innocent III par exemple. Il s'appuie sur la diversité des documents donc, et la diversité des interprétations de la religion chrétienne, mais il ne s'y arrête pas : la question est bien de savoir quelles sont les valeurs qui ont conduit à ces

[2] GDM, Préface, §7
[3] Denat (Céline) & Wotling (Patrick), *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Paris, 201, entrée « Valeur »

interprétations, par quel type d'individu elles ont été posées, pourquoi elles ont été adoptées et quel type d'individu elles contribuent à forger. De même, on ne saurait s'arrêter au contenu doctrinal du transhumanisme pour comprendre sa provenance et ce vers quoi il tend – de manière assumée ou non. La puissance de l'idée transhumaniste de poursuivre l' « évolution » de l'homme par des moyens technologiques n'est pas une fonction croissante du degré de connaissance *sur* le transhumanisme. Croire au progrès technique, que l'on soit néophyte ou versé dans les arcanes du futurisme, a déjà un effet transformateur. Ce que nous voulons dire, c'est que si l'enquête historique et documentaire et les distinctions conceptuelles qu'elle autorise nous seront utiles, en aucun cas nous n'y circonscriront notre étude. Le transhumanisme comme vague horizon, comme croyance diffuse, comme pratique insensible et intériorisée – une nébuleuse constituée de multiples interprétations qui gravitent autour de valeurs à élucider ; un quelque chose qui, au même titre que les morales, les religions, les philosophies, « flotte » dans la culture et contribuent à la façonner : tel est l'objet qui ne peut être qu'indéfini sur lequel portera notre recherche.

Introduction

Transhumanisme : une pratique rationnellement conduite, une pensée sans présupposés ?

Transhumanisme : le mot résonne intensément dans l'imaginaire collectif. Cyborg, homme augmenté, surhomme, prothèses, intelligence artificielle, hybridation homme-machine, mind-uploading, voyages spatiaux, manipulation génétique ; immortalité. Un mélange confus et inextricable de science-fiction, de films hollywoodiens au budget sans mesure, d'espoirs fous, d'admiration pour de fougueux entrepreneurs, de fragments de connaissances scientifiques, de croyance profonde dans le progrès de la science et de la médecine – tel est ce qui se cristallise autour du mot « transhumanisme » qui, faisant feu de tout bois, s'impose peu à peu comme un horizon inéluctable. A en croire nombre de participants au débat public, la question n'est pas de savoir si, mais quand : non plus de demander si l'homme évoluera avec la technologie, mais de comprendre sous quelles modalités. Et qui pourrait les blâmer ? Ne sommes-nous pas d'ores et déjà des hybrides hommes-machines, nous qui sommes désormais incapables de vivre sans ce petit cerveau technologique qu'est le smartphone ? Nous considérons comme allant de soi que le progrès technique continuera d'avancer, que les possibilités humaines seront démultipliées, que *tout*, en réalité, grâce à la science, grâce au progrès technique, deviendra possible. Nous ne serons plus ni malades, ni effrayés, ni malheureux, ni incertains, ni même mortels.

Qui pourrait déplorer la tension vers un tel horizon ? On peut moquer la croyance en l'immortalité de l'âme, au salut, au jugement dernier – on peut d'ailleurs les moquer avec amertume : qu'il serait bon de ne pas douter, de croire que – vraiment – chacun sera sauvé ! Mais, depuis deux millénaires, l'homme – au moins l'homme européen moderne dont nous préciserons plus loin les caractéristiques – a appris à douter : il lui faut des preuves, des raisons, des causes, des effets. La survalorisation de la rationalité conduit à l'impossibilité de croire en autre chose que le démontré. La croyance en Dieu, à l'ère de la science et du rationnel, ne peut plus être prise au sérieux. Mais qui pourrait nier la technique ? Quoi de plus rationnel que la technique et ses progrès, guidés par la découverte scientifique ? La science a des raisons, la technique est tangible. Il est indéniable que nous pouvons désormais communiquer à très grandes distances sans difficulté, ce qui était impensable il y a quelques décennies encore. Rien de religieux, pas de jugement moral, pas d'aspiration idéaliste dans le fait de dire : « l'homme évoluera grâce à la technologie, il sera augmenté, meilleur » ; mais simplement un constat froid, clair ; rationnel.

Le transhumanisme, dès lors, ne saurait être considéré ni comme une morale, ni comme une religion, ni même peut-être comme un « courant de pensée ». Il devrait plutôt être compris comme espace de discussion autour des modalités de l'évolution humaine, espace d'innovation technologique, espace de communication autour de ces innovations et des possibilités qu'elles ouvrent. Une sorte de grand marché de l'homme de demain, où chacun exprimerait – et peut-être réaliserait – son désir de transformation en un être autre et « plus ». Il n'y aurait dons pas lieu de proposer une critique du transhumanisme dans la mesure où il ne fait que décrire un progrès dans la vie de chacun, l'évolution de l'espèce tant attendue depuis l'aube de l'humanité – depuis peut-être l'épopée de Gilgamesh, deux milles ans avant Jésus-Christ[4]– évolution que de grandes figures intellectuelles – comme Nietzsche par exemple ?[5]– n'ont cessé d'appeler de leurs vœux.

Nous pourrions parfaitement conclure ici notre analyse. Les critiques du transhumanisme eux-mêmes, bien souvent, développent leur argumentaire dans le paradigme que nous venons de décrire : l'homme est déjà transformé par la technologie, et la question est seulement de savoir si ces transformations sont souhaitables, ou s'il faudrait les réguler, leur en préférer d'autres, les accompagner. Mais, pour qui se veut philosophe, en tant « médecin de la culture »[6], il ne suffit pas de proposer un questionnement éthique d'une pensée, ou même de la réfuter à l'aide d'arguments rationnels ou scientifiques. Ainsi, par exemple, il ne nous appartient pas de discuter de faisabilité technique du « mind-uploading » – de la possibilité de « télécharger » sa conscience dans un ordinateur – ni non plus de savoir s'il faut craindre ou espérer sa réalisation. En revanche, le fait que le mind-uploading soit discuté, envisagé, qu'il ait été inscrit dans l'horizon des possibles, que certains groupes ou lobby prétendent y travailler ; c'est cela même qu'il nous faut questionner. Non pas, « est-ce possible ? », « comment ? », « faut-il ?», mais « *que signifie ?* » ; que nous dit le désir du mind-uploading sur le type d'être vivant qui en est venu à formuler ce désir ? Il y a ici présupposé, non-dit, préjugé : l'homme contemporain, d'une façon ou d'une autre, se positionne par rapport au mind-uploading, il le considère sinon comme une possibilité effective, du moins comme un horizon possible. On ne questionne jamais ce présupposé lui-même…mais que signifie, au juste, cette fascination – au sens de ce dont on ne

[4] Bostrom (Nick) *A history of Transhumanist thought*, Journal of Evolution and Technology, 14(1), 2005
[5] Morel (Max) *The overhuman in the transhuman*. Journal of Evolution and Technology, 21(1), 1-4., 2010
[6] FP CIn I-II, 23 [15], trad modifiée par Patrick Wotling, cité dans Wotling (Patrick), *« Oui l'homme fut un essai », La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, PUF, Paris, 2017.

parvient pas à détacher le regard, de ce qui suscite à la fois désir et crainte – pour le mind-uploading, et plus largement pour toutes les promesses du transhumanisme ?

La vie est souffrance, corruption, mort. Elle est par conséquent intolérable ; et doit être « vaincue », dépassée, transformée. Cela pourrait aussi être cela, le présupposé du transhumanisme ; et par conséquent : notre présupposé, à nous, hommes contemporains, dont il est l'horizon diffus. Le présupposé du dégoût, de la colère, de la haine envers le monde et la vie. Qui sommes-nous donc, nous qui vivons à l'ère du rêve transhumaniste, de qui sommes-nous les héritiers, où allons-nous ?

Ce bref questionnement suffit à invalider notre hypothèse quant au surgissement du transhumanisme. Il n'est pas seulement la conséquence du progrès technique, ni espace de discussion neutre autour des possibilités que ce progrès ouvre à l'homme : il semble être porteur, au contraire, de jugements moraux, de buts bien spécifiques, d'espérances, d'un certain rapport au monde. La difficulté réside en ce que ces présupposés sont occultés, en quelque sorte, par l'innovation technique – un transhumanisme que l'on pourrait qualifier de « pratique », porté par des centres de recherches – Calico[7], Human Longevity Inc[8] – et des entreprises – Alphabet, et SpaceX ; et qui correspondrait au pôle industriel du transhumanisme, par opposition à son pôle académique. Rechercher une solution « technique » au vieillissement – objectif assumé du laboratoire Calico – c'est admettre que vieillir est inacceptable, certes, mais on peut s'y consacrer sans pour autant *penser* le vieillissement. Le transhumanisme est donc à la fois pensée sur le monde – théorie, représentation – et pratique du monde, action qui vise à transformer le monde – et l'homme. Si l'on ne se préoccupe que du pratique, il est aisé de se contenter d'un questionnement éthique, technique ou scientifique, et par conséquent de délaisser la question de savoir ce que dit le transhumanisme de l'homme contemporain.

Il faut donc dépasser, pour comprendre ce que signifie le transhumanisme, cette opposition entre théorie et pratique, l'embrasser simultanément en tant qu'il modifie nos désirs intimes, nos corps et nos comportements quotidiens ; et en tant qu'il est produit par un certain type d'homme, qui peut-être y trouve un nouveau moyen de réaliser d'anciennes aspirations.

[7] https://www.calicolabs.com/
[8] https://www.healthnucleus100plus.com/

De l'intérêt du paradigme nietzschéen pour proposer une analyse du transhumanisme

Pour Nietzsche, philosophies, religions, morales, systèmes de pensée constituent des variations interprétatives autour de « valeurs », c'est-à-dire « d'exigences physiologiques liées à la conservation d'une espèce déterminée de vie »[9] de croyances incorporées placées au-delà de toute possibilité de questionnement. Ainsi, par exemple, la croyance à la vérité, qu'il y a une Vérité et qu'elle doit être recherchée, est une des valeurs autour desquelles s'articulent la philosophie platonicienne, le christianisme ; mais aussi une certaine morale qui se veut la seule, l'unique, donc la « vraie », la morale d' « esclave » dont Nietzsche livre l'analyse dans le premier traité de la *Généalogie de la morale* et le §260 de *Par-delà bien et mal*, par exemple. Précisons d'emblée qu'il ne s'agit là que d'une esquisse grossière et générale de la pensée de Nietzsche, qui sera précisée dans la suite du présent travail. Cette croyance à la vérité elle-même, avant de devenir « valeur » – c'est-à-dire avant d'être incorporée, de déterminer les préférences des individus appartenant à l'environnement[10] dans lequel elle s'exerce – est d'abord la réponse à un besoin à une « exigence physiologique ». L'animal-homme – formule affectionnée par Nietzsche –, ou un certain type d'animal-homme, a besoin de croire qu'il y a une vérité pour survivre. Ce besoin pourrait provenir d'une multiplicité de facteurs, par exemple d'une grande fatigue devant l'extrême diversité des opinions possibles, ou encore d'une incapacité à accepter que le monde puisse n'être qu'apparence : changeant, mouvant, sans rien de stable sur lequel se reposer. L'extrême complexité du vivant et la diversité de ses possibilités effraie : que dois-je faire, si tout est possible ? Il me faut une direction, un but, un chemin – et non seulement cela mais aussi l'assurance qu'il est le bon, le juste, le seul qui me convienne : le vrai. C'est donc un certain l'état psycho-physiologique d'un certain type d'individu qui produit les besoins qui seront ensuite éventuellement institués en valeurs par des « législateurs » – il faut entendre par-là des êtres capables d'incorporer de nouvelles valeurs à une communauté humaine, aussi bien donc des philosophes, que des politiques, ou des fondateurs de religions. Pourquoi psycho-physiologique ? Reprenons l'exemple du type d'homme qui ne parvient pas à affronter la vie dans ce qu'elle a de problématique – le fait qu'elle s'achemine inexorablement vers la mort, par exemple, ou qu'il n'y ait « rien à faire », pas de justification à l'existence, pas de chemin de conduite clair à adopter. Son incapacité à vivre pourrait très bien provenir en partie d'une faiblesse physique : je me sens incapable de soumettre ce qui m'environne, je me

[9] PBM, §3
[10] Ce point sera précisé plus loin dans notre analyse

sens menacé, écrasé ; et par conséquent je cherche quelque chose où je puisse être en sécurité, un monde qui ne change pas, par exemple, un monde « vrai », ce que Nietzsche – par l'intermédiaire de Zarathoustra – appellera un « arrière-monde ».[11] J'ai donc besoin de croire qu'un tel monde existe, sous peine de céder à la terreur absolue, peut-être de me réfugier dans la mort. Ma faiblesse physique influe sur ma psychologie ; ou peut-être est-ce le sentiment de mon infériorité qui me rend malade, incapable d'exercer la moindre force physique. C'est donc le jeu dynamique du psychologique et du physiologique qui « produit » un besoin ; qui sera éventuellement institutionnalisé en valeur, etc. Pour être tout à fait fidèle au vocabulaire Nietzschéen, il faudrait dire « un certain état du corps » ; où le corps doit être compris comme « structure sociale composée de nombreuses âmes » [12]. Cette expression fait référence au corps comme complexe pulsionnel, c'est-à-dire collectivité de pulsions (*trieb*) [13]– ce terme désignant des processus qui cherchent à se surmonter et à se dominer les uns les autres. Dans le cas qui nous occupe, on pourrait imaginer qu'une pulsion de peur – qui est processus en ce qu'elle n'a rien d'un « être », en ce qu'elle n'existe qu'en tant que « peur en exercice sur », ou « peur de quelque chose » – en vienne à dominer la hiérarchie pulsionnelle du type d'homme incapable de vivre. Ce qui ne signifie pas que les autres pulsions qui en font partie disparaissent : tout au plus, à force de ne pas trouver d'occasion pour s'exprimer, se dessèchent-elles « comme [des] plante[s] sans pluie »[14] – c'est-à-dire s'affaiblissent. Cela ne signifie pas non plus que cette hiérarchisation pulsionnelle soit immuable, ou qu'elle ne soit dominée que par la peur : on peut faire l'hypothèse que l'homme incapable de vivre cherche malgré tout à trouver un moyen de vivre, de se maintenir, peut-être même de maîtriser son environnement ; autant de pulsions que l'on associerait davantage au type d'homme « fort », « noble » ; par opposition au type « faible »[15] – que l'on peut assimiler à l' « homme incapable de vivre ». Le corps, comme collectivité de pulsions, est donc un ensemble complexe, sans doute inconnaissable, qui produit une certaine interprétation de la réalité sous forme de besoins, de préférences, et éventuellement de valeurs. Mais, et c'est là tout l'intérêt analytique du paradigme nietzschéen, le corps n'est pas seulement ce qui produit, il est aussi produit de l'action des valeurs instituées sur lui. La

[11] Voir par exemple APZ, Chapitre : « Des prêcheurs d'arrière-mondes »
[12] PBM, §19
[13] Nietzsche utilise également les termes d'instincts et d'affects – nous ne nous attardons pas ici sur les nuances entre ces trois termes, qui existent bel et bien.
[14] A§119. Dans ce paragraphe, Nietzsche propose de comprendre le complexe pulsionnel à l'aide du modèle de la nutrition : les pulsions « palpent » chaque situation et y trouvent ou non l'occasion de s'y exercer. Cela reste un modèle de compréhension, et ne signifie en aucun cas que les pulsions sont des êtres.
[15] Nous reprenons ici les termes de l'analyse de Nietzsche dans le §260 de PBM

croyance à la vérité – pour reprendre notre exemple paradigmatique – , une fois « installée », incorporée, placée au-delà de toute possibilité de questionnement, interdit à certaines pulsions de s'exprimer, et *oriente* le complexe pulsionnel de l'individu qui vit dans la culture dominée par cette valeur. Ainsi on peut faire l'hypothèse que la pulsion de curiosité, de connaissance, cherchera à « ramener au bien connu »[16] à retrouver dans toute expérience une vérité stable et bien établie ; plutôt qu'à vivre l'absolue singularité de chaque moment comme une expérimentation nouvelle, susceptible de bouleverser les certitudes que l'on croyait acquises[17]. Autrement dit, un certain état du corps interprétant produit une incorporation des valeurs, qui modifient à leur tour le corps interprétant – de telle sorte d'ailleurs qu'il en viendra peut-être à produire de nouvelles valeurs, qui remplaceront les anciennes. Ou encore, comme l'écrit Patrick Wotling, le paradigme nietzschéen : « [dit] la culture comme produit du corps, des interprétations et préférences fondamentales qui s'expriment en lui sous la forme de séries de pulsions ; mais aussi le corps comme produit, ou en d'autres termes l'influence de la culture sur le corps (par l'intermédiaire du processus d'incorporation des valeurs). » [18]. C'est ici le terme de « culture » qui doit interpeller : on peut le définir en s'appuyant sur l'analyse d' Eric Blondel : « La culture, c'est, pour Nietzsche, la totalité plus ou moins unifiée des valeurs qu'une société, une époque, ou une civilisation – comme totalités typologiques vitales – se donnent, en réponse à la question : pourquoi vit-on ? »[19]. En somme, une culture est une totalité de valeurs qui régit – *oriente*, disions-nous – l'interprétation du monde que produit le corps de l'individu qui fait partie de cette culture. D'où cette remarquable conséquence : la morale, la philosophie, la religion, tous les systèmes de pensée, en tant qu'il font partie de la culture, qu'ils sont des expressions d'une culture, sont à la fois le produits de l'interprétation d'un certain type de vivant *et ce qui contribue à transformer ce type de vivant de sorte qu'il produise de nouvelles interprétations*. Pour utiliser la métaphorique médicale, à laquelle nous avons déjà fait référence plus haut : tout système de pensée est à la fois symptôme et remède – issu d'un certain état du corps, produit pour satisfaire un besoin et, le satisfaisant, modifiant cet état du corps lui-même. Ceci signifie, entre autre, qu'il n'y a *pas de différence entre théorie et pratique* : toute pensée

[16] GS, §355

[17] On peut noter ici qu'au contraire, le philosophe – pour Nietzsche – appréhende la réalité dans ce qu'elle a de problématique : « […] nous voulons regarder nos expériences vécues dans les yeux, avec autant de rigueur qu'une expérimentation scientifique […]. Nous voulons être nous-mêmes nos expériences et nos cobayes. » (GS §319).

[18] Wotling (Patrick) , *« Oui l'homme fut un essai », La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, PUF, Paris, 2017, p54

[19] E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, cité dans *« Oui l'homme fut un essai », La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, PUF, Paris, 2017, .p46

est agissante, le fait de croire en telle ou telle valeur – de façon consciente ou non – a déjà une action modificatrice[20]. Ajoutons : cette action modificatrice s'exerce en vue d'un but, en vue de satisfaire telle ou telle pulsion, tel ou tel besoin sous-jacent, tel ou tel manque peut-être.

Ce long détour permet de saisir toute l'utilité du paradigme nietzschéen pour analyser un système de pensée. Comprendre qu'une « idée » n'a rien d' « idéal », au sens commun ici de détachée de la réalité, mais est au contraire toujours-déjà agissante, pratique, qu'elle est produite par un type d'individu vivant selon ses déterminations et caractéristiques psycho-physiologiques : cela seul permet de questionner des présupposés qui autrement continueraient à reposer bien tranquillement sous la surface des échanges rationnels. L'analyse nietzschéenne – dont nous avons ici tracé les grandes lignes, et que nous appellerons désormais « généalogique » – est justement celle qui pose la question « Que signifie ? », c'est-à-dire à la fois « Qui a produit ? » « Pourquoi ? » et « Vers où ? ».

Ajoutons, en particulier, que ce paradigme nous paraît tout indiqué pour mener une analyse du transhumanisme. D'une part, parce l'analyse généalogique permet d'appréhender la diversité des courants, doctrines, divergences au sein d'un même système de pensée, sans pour autant perdre de vue la question de la signification du système de pensée lui-même. Une interprétation ne saurait être figée, ni statique, et il est parfaitement compréhensible que de multiples variations interprétatives se fassent jour autour de valeurs partagées. Ce qui importe, c'est « l'unité de style »[21], c'est-à-dire que ces diverses interprétations soient l'expression d'une totalité relativement stable de valeurs – que l'analyse généalogique permet justement de rechercher. Ainsi, la relative indéfinition ou l'absence de texte véritablement canonique du transhumanisme – il n'y a pas de « Bible » transhumaniste, même si certains textes se revendiquent comme tel –, de même que l'extrême diversité des figures qui y sont associées ne constituent aucunement une difficulté dans la mesure où c'est « le bourbier »[22] et le but qui importe : à savoir la provenance (*Herkunft*)[23] de tel ou tel mot, texte, invention technologique ; et ce qu'ils cherchent à réaliser. D'autre part, l'analyse généalogique permet de s'interroger sur la signification du transhumanisme sans se laisser aveugler par la pratique technique : le théorique n'étant que du pratique, la pensée, l'horizon intellectuel du transhumanisme contribue

[20] Cf remarque de Patrick Wotling, *« Oui l'homme fut un essai », La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, PUF, Paris, 2017, p51
[21] CIn I, « David Strauss, l'apôtre et l'écrivain », §1
[22] A, §446
[23] C'est-à-dire le complexe pulsionnel organisé par des valeurs, l'état du corps interprétant qui a conduit à tenir telle ou telle chose pour vrai, ou à chercher à réaliser telle ou telle prouesse technique.

tout autant à la transformation de l'homme que les diverses innovations promises par Calico ou SpaceX. Aucune de ces deux « pratiques » n'est innocente, aucune n'est sans présupposé. Le paradigme Nietzschéen permet de questionner ces deux versants, que l'on aurait tendance à séparer, *ensemble*, et avec les mêmes outils : en s'y plaçant, on est donc plus susceptible de découvrir en quoi ils diffèrent, ou au contraire en quoi ils se rassemblent.

Le transhumanisme comme « instrument de culture »[24] : problème(s)

Le transhumanisme, qu'il s'agisse du transhumanisme moderne et institutionnalisé, né au XXème siècle avec le mouvement Extropy et les cours de F-M Esfandiary, ou plus largement d'une démarche philosophico-technique de transformation de soi, assume une volonté de transformation et d'amélioration de l'homme. Il s'agit de le grandir, de le faire avancer, progresser, évoluer : de le rendre meilleur. Et c'est cette revendication du transhumanisme que nous voulons ici discuter : son but est-il effectivement de grandir l'homme, de l' « élever », au sens nietzschéen de *Züchtung*, c'est-à-dire de façonner un type d'homme plus capable de vivre, plus capable d'acquiescement, de force, de bonheur ? Pour le savoir, il faut considérer non plus seulement le transhumanisme sous l'angle technologique, ou du discours qu'il tient sur lui-même, mais plus largement comme « instrument de culture », c'est-à-dire comme expression de certaines valeurs et tentative de transformation de ces valeurs. Les instruments de culture évalués par Nietzsche peuvent être des morales, des religions, des doctrines politiques, des « idées modernes » telles que la condamnation de la souffrance et le refus de la hiérarchie[25]. Ils peuvent être intimement liés, se nourrir les uns les autres, se répondre – ainsi par exemple de la religion chrétienne, de la morale d'esclave, du « démocratisme ». Une doctrine religieuse peut justifier ou légitimer une morale, une loi – ou tout simplement les continuer. Il peut également y avoir un lien généalogique entre ces divers instruments : Nietzsche fait par exemple de la religion chrétienne l'héritière de la philosophie platonicienne ; de Napoléon un continuateur de Thucydide. Tous sont des instruments dans la mesure où ils poursuivent un but, qui souvent n'est pas assumé : tous tendent à modifier le système de valeurs en exercice de sorte à façonner un certain type d'homme. Mais il nous semble que, parmi ces instruments de culture, aucun ne revendique son objectif, ni son action modificatrice, à la manière presque programmatique du transhumanisme. Ceci pose problème et rend la lecture du transhumanisme plus difficile : il

[24] Expression utilisée par Patrick Wotling dans son étude *Nietzsche et le problème de la civilisation*, voir par exemple le chapitre « L'éternel retour comme instrument de culture ».
[25] Cf PBM, introduction de Patrick Wotling, p18-19

nous faudra prendre garde à ne pas confondre objectif *revendiqué* et objectif *culturel*, séparer le discours programmatique du transhumanisme de son action transformatrice effective. L'analyse généalogique, en ce qu'elle considère le discours théorique comme un élément parmi d'autre dans sa recherche documentaire, devrait permettre d'opérer cette distinction.
Reste un écueil de taille : la proximité apparente du discours transhumaniste avec la pensée Nietzschéenne. On remarque en premier lieu une proximité sémantique – les transhumanistes, tout comme Nietzsche, considèrent l'homme comme un « matériau », par exemple, et se refusent à lui attribuer une « nature », ou une « essence » :

Dans la lignée du transhumanisme « la nature humaine n'est que ce que l'on en fait, c'est un matériau brut […] »[26] ; et l'on trouve, dans le Zarathoustra : « l'homme est pour lui [Zarathoustra] 'non-forme', matière brute, pierre mal dégrossie qui attend un sculpteur. »[27]

De même, Nietzsche évoque à maintes reprises l' « élevage » de l'homme, que l'on pourrait fort bien rapprocher de l'augmentation, de l'amélioration prônée par les transhumanistes. A cela il faut ajouter le fait – déjà souligné plus haut, que certains transhumanistes se revendiquent de la pensée de Nietzsche.
Mais c'est une autre forme de parenté qui doit nous interpeller : la pensée de Nietzsche elle-aussi s'assume comme instrument de culture : Nietzsche fixe un but, un horizon, un objectif – et se donne des outils pour agir sur l'homme. Distinguer clairement la philosophie nietzschéenne du transhumanisme n'a donc rien de trivial, et doit constituer le travail préliminaire à toute tentative d'analyse généalogique, puis d'évaluation du transhumanisme.

Avant de clore cette introduction, rappelons les quelques grandes lignes de notre questionnement :

- Le transhumanisme est-il l'héritier de la pensée Nietzschéenne ? Peut-on identifier le transhumain – ou le post-humain[28] – au surhumain ?
- Que signifie le transhumanisme ? De quel état du corps est-il le symptôme ? Que révèle sa doctrine du type d'homme qui l'a produite ? Il faudra ici s'appuyer sur les analyses généalogiques d'autres instruments de cultures déjà conduites par Nietzsche : c'est en

[26] Hottois (Gilbert) & al., *Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme, L'humain et ses préfixes*,Vrin, coll. « Pour demain », Paris, 2018, article « Transhumanisme » de Laurent Frippiat
[27] EH, « Ainsi parlait Zarathoustra », §8
[28] Contentons-nous pour l'instant de définir le post-humain comme l'état que tâche de faire advenir, ou vers lequel tend le transhumanisme. Le transhumain serait une étape de transition entre l'humain et le post-humain (d'après Hottois &al., 2018, « Transhumanisme », « Transhumain »)

positionnant le transhumanisme par rapport aux cultures « affirmatrices » ou « négatrices » que nous serons les plus à même d'en appréhender la provenance.

- Que vise le transhumanisme ? Peut-on assimiler l'amélioration qu'il prône à une élévation de l'homme, ou constitue-t-il au contraire une diminution, une « médiocrisation » de l'humain ? Participe-t-il à la création d'un être capable d'acquiescement, ou n'est-il qu'une nouvelle forme de refus de la vie, de négation…de nihilisme ?

Partie 1 : Transhumain, posthumain…surhumain ?

Jusqu'à présent, nous nous sommes contentés d'une caractérisation vague du transhumanisme : à la fois courant de pensée, somme de pratiques technologiques visant à l'augmentation des facultés humaines, morale, « instrument de culture ». Mais, si l'on entend, sinon comparer, du moins évaluer le transhumanisme à l'aune du paradigme nietzschéen, il nous faut désormais plonger dans le « gris » des documents – c'est-à-dire à dire nous intéresser aux diverses incarnations concrètes du transhumanisme. Reprécisons-le à nouveau : le terme ne regroupe pas une totalité unifiée, cohérente, organisée en doctrine, mais une multitude de sensibilités. Chacune de ses sensibilités peut être traitée comme un symptôme à part entière – mais il est fort possible que ces divers symptômes aient la même cause sous-jacente. Rappelons tout d'abord la définition du dictionnaire Larousse, qui a le mérite d'être courte et de constituer un bon point de départ : « courant de pensée qui vise l'amélioration des capacités intellectuelles, physiques et psychiques de l'être humain grâce à l'usage de procédés scientifiques et techniques (manipulation génétique, nanotechnologies, intelligence artificielle, etc.). »

Le transhumanisme : quelques repères chronologiques et intellectuels

Nous nous appuierons largement, dans le paragraphe qui suit – comme à d'autres moments de notre recherche – sur l'étude de F. Damour *Le transhumanisme : histoire, technologie, et avenir de l'humanité* augmentée, notamment son chapitre second « Histoire d'un mouvement ». Nous mobiliserons également les articles « Transhumain », « Transhumanisme », « Posthumain » de l'*Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme.*

Nous pouvons d'ores et déjà distinguer, à la suite de F.Damour :

- Le transhumanisme en tant que mouvement. Il est structuré en associations – Humanity +, anciennement World Transhumanist Association – *think tanks* – la Singularity University– et pôles de recherche – tel que le Future of Humanity Institute de l'Université d'Oxford. A noter qu'indépendamment de ces diverses structures, des figures influentes expriment régulièrement leur vision propre du transhumanisme – on pense par exemple à Ray Kurzweil, anciennement directeur de l'ingénierie chez Google et co-fondateur de la Singularity University.
- Le transhumanisme comme « imaginaire » - Damour désigne par-là les mythes et œuvres de fiction qui ont contribué à façonner l'univers transhumaniste, et notamment celui des fondateurs du mouvement tel Robert Ettinger.

- Le transhumanisme « pratique » d'entreprises ou de centres de recherches qui ne s'en revendiquent pas nécessairement.
- Le transhumanisme d'avant le transhumanisme – celui par exemple de Condorcet ou Bacon, dont se revendique une figure du mouvement comme Nick Bostrom – qui n'est peut être qu'un humanisme augmenté, soucieux d'améliorer la condition humaine y compris mais non exclusivement par des moyens technologiques

C'est le transhumanisme comme mouvement structuré qui a donné ses lettres de noblesses au terme « transhumanisme ». C'est également cette « branche » qui sera la plus utile à notre analyse dans la mesure où ses acteurs sont attachés à inscrire leur discours dans une cohérence d'ensemble. L'association Humanity +[29], par exemple, s'efforce de dégager des principes fondamentaux dont puisse se revendiquer chaque sensibilité – en cela sa « charte »[30] constituera d'ailleurs une source documentaire précieuse.

Le mouvement transhumaniste naît dans les années 1960, sous l'impulsion de deux universitaires Robert Ettinger (1918-2011) et Fereidoun Esfandiary (1930-2000). Ettinger, très influencé par ses lectures de science-fiction, est convaincu que le progrès technologique permettra un jour ou l'autre de repousser indéfiniment les limites de l'espérance de vie. Il faut se donner la possibilité de bénéficier de ces avancées futures : se conserver donc, se préserver, jusqu'à ce que le moment soit venu. Se conserver, mais jusqu'à quand ? Impossible de le savoir. Une chose paraît certaine – une ou deux générations ne suffiront pas. Il s'agit donc de garantir sa survie « physique » après la mort : c'est la naissance du mouvement cryonique – la cryonie désignant une technique de congélation du corps après la mort dans l'attente d'une hypothétique réanimation future. Les écrits d'Ettinger ont suscité la création de deux associations cryoniques : Alcor Life Extensive Foundation (1972), et le Cryonics Institute (1976). Parallèlement Esfandiary – qui se fait désormais appeler FM-2030 en référence à l'année dont il considère qu'elle sera celle de l'avènement d'une nouvelle humanité – crée en 1973 le groupe des *Upwingers* qui se veulent de par leur usage de la technologie et leur style de vie des « humains de transition » vers la « posthumanité ». Le « posthumain », dans ce cas, désigne l'apparition d'une nouvelle espèce à la suite d'une rupture technologique parfois désignée sous le nom de « Singularité ».

[29] https://humanityplus.org/
[30] https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-faq/

C'est à partir des écrits de FM-2030 et Ettinger que se constituent les premiers réseaux transhumanistes, et notamment Extropy, en 1988, association fondée par Max More et qui constitue la première tentative véritable de formaliser les principes du mouvement. Il faut noter que Max More est lui-même féru de cryonie – il prendra d'ailleurs la direction d'Alcor life extensive foundation en 2011. En 1998, Nick Bostrom crée la World Transhumanist Association qui cherche à regrouper les transhumanistes de toutes sensibilités. Elle deviendra Humanity + en 2008. Ces quelques éléments suffiront pour l'instant à situer nos sources.

La transhumanisme, philosophie de l'avenir ?

« Il faut que de nouveaux êtres se forment »[31], écrit Nietzsche au paragraphe §203 de *Par-delà bien et mal*. De nouveaux êtres : de nouveaux hommes. L'homme moderne est décadent, notre espèce – celle de l'Européen moderne – est quelque chose de « docile, de maladif, de médiocre »[32]. Il faut donc le remplacer – Nietzsche écrit même « le surmonter » ! – par quelque chose d'autre, quelque chose qui soit plus grand, meilleur, plus *évolué*…N'est-ce pas encore ce que dit Zarathoustra ?

« Qu'est-ce que le singe pour l'homme ? un objet de risée ou une honte douloureuse. Et c'est exactement cela que l'homme doit être pour le surhomme : un objet de risée et une honte douloureuse. »[33]

Le surhomme est donc celui qui doit remplacer un homme défectueux, faible, inadapté, sous évolué L'état actuel de l'humanité n'est par conséquent que transitoire ; et l'homme actuel n'a de valeur lui-même qu'en tant qu'il est une transition :

« Ce qui est grand dans l'homme c'est qu'il est un pont et non un but : ce que l'on peut aimer dans l'homme, c'est qu'il est une *transition* et qu'il est un *déclin*. »[34]

Une transition vers quelque chose d'autre : voilà qui n'est pas sans rappeler le transhumanisme tel qu'il est décrit dans la *Transhumanist FAQ* rédigée notamment par Nick Bostrom et Max More :

[31] PBM, §203
[32] PBM, §62
[33] APZ, Prologue, p21
[34] APZ, Prologue, p24

« Transhumanism is a way of thinking about the future that is based on the premise that the human species in its current form does not represent the end of our development but rather a comparatively early phase. »[35]

La philosophie nietzschéenne et le transhumanisme semblent toutes deux s'accorder sur une lecture évolutionniste de l'homme. L'humain est une étape, tout comme le singe était une étape. D'autres acteurs du mouvement transhumaniste vont plus loin encore : de la même manière que l'homme domine aujourd'hui le singe, l' « augmenté » - que nous pourrions peut-être appeler « posthumain » -dominera l'homme. Ainsi :

« On connaît les propos de Kevin Warwick, professeur de cybernétique à l'université de Reading […] : pour lui, de la même manière que, dans un lointain passé, les humains se sont séparés de leurs cousins chimpanzés, dans les temps qui viennent les « augmentés » (*upgraded*) vont se séparer des simples humains qui ne représenteront plus, par rapport à eux, que les chimpanzés du futur. » (Olivier Rey, 2019, Partie III, P125)

Ici encore, il est aisé de construire une parenté avec le texte nietzschéen, dont on ne connaît souvent que quelques lieux communs – dont la « volonté de puissance », généralement assimilée à une volonté de dominer. Ajoutons encore la remarque proposée en introduction – selon laquelle et Nietzsche, et les transhumanistes considèrent l'homme comme un « matériau » à façonner[36] – et nous voici presque en mesure de faire de Nietzsche l'un des précurseurs du transhumanisme.

Certains universitaires n'ont d'ailleurs pas manqué de reconnaître cette apparente familiarité de pensée (l'article de Sorgner par exemple[37]) ; et certains transhumanistes vont même jusqu'à s'en revendiquer. Ainsi de Max More, dont on connaît l'importance cardinale dans la structuration du mouvement au XXème siècle, et qui dit avoir été influencé par la lecture de Nietzsche [38]. Il faut toutefois faire preuve de probité et reconnaître que d'autres, tel Nick Bostrom, récusent toute parenté avec le philosophe allemand – pour des raisons discutables cependant. More est libertarien, et croît reconnaître chez Nietzsche le désir d'amélioration individuelle au fondement de son système de pensée. Bostrom, qui aime à se revendiquer de l'humanisme des Lumières et donc de la recherche du « bien être pour tous », décèle une

[35] https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-faq/ « What is transhumanism ? »
[36] Cf Introduction – « Le transhumanisme comme instrument de culture : problèmes. »
[37] Sorgner (Stefan Lorenz), Nietzsche, the overhuman, and transhumanism Journal of Evolution and Technology, 20(1), 29-42, 2009
[38] More (Max), The overhuman in the transhuman. Journal of Evolution and Technology, 21(1), 1-4., 2010

incompatibilité entre le transhumanisme et ce qu'il identifie chez Nietzsche à une philosophie destinée uniquement à faire grandir quelques rares individus d'exceptions :

« What Nietzsche had in mind, however, was not technological transformation but a kind of soaring personal growth and cultural refinement in exceptional individuals […] »[39]

Dans les deux cas, le motif invoqué – que ce soit pour justifier d'une hypothétique parenté, ou au contraire pour la récuser – témoigne d'une lecture superficielle et inexacte du texte nietzschéen. Ainsi que nous l'avons montré en introduction, Nietzsche pose le problème de la culture : il pense en « types » – en cristallisations relativement invariantes de comportements et de préférences telles qu'elles se manifestent dans un groupe d'individus, avec plus ou moins de force – et non pas en termes d'amélioration individuelle. La philosophie de Nietzsche n'est donc ni une doctrine de « développement personnel », ni une tentative d' « affiner » – ou de « raffiner » – des êtres déjà exceptionnels. Tout rapprochement, même de « surface » - ainsi qu'y consent tout de même Bostrom – entre Nietzsche et le transhumanisme relève de la sédimentation de certains préjugés dans l'imaginaire populaire.

Pour le démontrer, nous tâcherons de discuter quelques points saillants, que nous nommerons « lignes de fractures » entre la pensée transhumaniste – entendue au sens large, avec ses quatre « branches »[40] – et la philosophie de Nietzsche. Nous proposons trois lignes de fractures.

[39] Bostrom (Nick), *A history of Transhumanist thought*, Journal of Evolution and Technology, 14(1), 2005
[40] Cf supra

Première ligne de fracture : augmentation / élevage (*Zuchtung*)[41]

La première ligne de fracture est sans doute celle qui suscite le plus de confusion. Comme souligné plus haut, le transhumanisme comme la philosophie de Nietzsche apparaissent à la fois comme pensées de l'avenir de l'homme – La *Transhumanist FAQ* évoque une « façon de penser l'avenir », tandis que les textes de Nietzsche s'adresse toujours au « demain et à l'après-demain »[42] – et tentative de façonner l'homme de l'avenir, ou un certain homme de l'avenir. La confusion est d'autant plus grande que Nietzsche fait parfois référence[43] à un type « surhumain », horizon vers lequel – semble-t-il – il cherche à faire tendre l'humanité ; surhumain auquel on a tôt fait d'identifier le transhumain ou le posthumain.

On peut mettre en évidence les spécificités de chaque pensée selon trois perspectives : le but poursuivi, la méthode préconisée, la justification invoquée.

La transhumanisme revendique pour but le Posthumain. Mais ce dernier pourrait prendre des formes variables :

« Posthumans could be completely synthetic artificial intelligences, or they could be enhanced uploads, or they could be the result of making many smaller but cumulatively profound augmentations to a biological human. The latter alternative would probably require either the redesign of the human organism using advanced nanotechnology or its radical enhancement using some combination of technologies such as genetic engineering, psychopharmacology, anti-aging therapies, neural interfaces, advanced information management tools, memory enhancing drugs, wearable computers, and cognitive techniques. »[44]

Deux alternatives donc :

- Le posthumain pourrait être une intelligence artificielle entièrement synthétique, n'ayant aucun lien biologique ou héréditaire avec l'humain actuel : c'est notamment ce que prévoient les annonciateurs de la Singularité – étape de rupture à partir de laquelle

[41] Patrick Wotling a souligné à maintes reprises, et notamment dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*, l'importance du terme *Zuchtung* et la rigueur avec laquelle il est employé par Nietzsche, par opposition par exemple à la *Zhamung*. Par souci de clarté P.Wotling traduit systématiquement *Zuchtung* par « élevage » et *Zahmung* par « dressage ». Nous adoptons ici ce schéma de traduction.

[42] Par-delà bien et mal est ainsi sous-titré « Prélude à une philosophie de l'avenir », Nietzsche écrit « C'est l'après-demain seulement qui m'appartient » dans l'avant-propos de l'Antéchrist – deux exemples parmi bien d'autres.

[43] Particulièrement dans *Ainsi parlait Zarathoustra*

[44] https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-faq/ « What is a posthuman ? »

les ordinateurs possèderont une intelligence humaine – tel Ray Kurzweil. Pour Kurzweil, la Singularité constitue une opportunité : l'humain fusionnera avec l'intelligence artificielle, et toutes ses capacités intellectuelles en seront augmentées.[45] Cette « fusion » sera menée à bien par l'intermédiaire de l'uploading : il s'agit du téléchargement de l' « esprit » dans un ordinateur. En répliquant très exactement la structure du cerveau et des connexions synaptiques à l'aide d'un scan, il deviendrait possible de transférer son intelligence sur un disque dur. Kurzweil – encore – est un des prophètes du mind-uploading, et prévoit qu'il deviendra possible en 2045.

- L'homme « augmenté » par une modification de sa biologie, y compris de son système hormonal. Des drogues pour contrôler l'humeur, des prothèses en lieu et place de membres trop faibles, des outils « connectés » enfin, pour pallier aux autres « déficiences » inhérentes à l'humain.

Jean-Yves Goffi[46], propose de nommer et de décrire ces deux alternatives comme suit :

- La voie « informatique-robotique » - « une fois la Singularité […] advenue, les identités humaines seront transférées dans des superordinateurs : cela signifie non seulement l'effacement de la différence entre conscience et machine, mais surtout l'émergence d'une nouvelle Humanité, héritière d'une Humanité présente, mais non biologique »
- La voie « biologique » - dont les partisans considèrent que « ce qui est proprement transhumain, c'est, pour les êtres humains, de prendre en main leur évolution biologique »

Notons que, dans les deux cas, le constat est le même « Le transhumanisme estime que l'humanité est arrivée à un tournant : elle a les capacités techniques de prendre en main son évolution, de passer d'une évolution biologique subie à une évolution technique choisie. »[47]; c'est-à-dire qu'il est bien question de faire *évoluer* l'homme, d'en faire autre chose qu'un homme. Les partisans de la voie « informatique-robotique » considèrent la technique comme une continuation de l'évolution biologique[48]. Il faut ajouter que, pour certains transhumanistes – Kevin Warwick, par exemple – cette évolution est aussi synonyme de domination : les

[45] Voir par exemple https://futurism.com/kurzweil-claims-that-the-singularity-will-happen-by-2045
[46] Hottois (Gilbert) & al., *Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme, L'humain et ses préfixes*,Vrin, coll. « Pour demain », Paris, 2018, article « Transhumain » de Jean-Yves Goffi
[47] Damour (Franck), *Le transhumanisme, histoire, technologie et avenir de l'humanité augmentée*, Eyrolles, coll. « Eyrolles pratique, culture générale », Paris, 2019, Introduction
[48] Kurzweil, *The Singularity is near. When humans transcend biology.* P 137, cité par J-Y Goffi dans Hottois &al., 2018, « Transhumain »

upgraded domineront les hommes, comme l'homme « domine » les chimpanzés. Il s'agira d'être le plus avancé, le meilleur, le plus intelligent ; et ce afin d'être le premier dans un monde de la concurrence exacerbée[49]. D'autres au contraire, d'une sensibilité politiquement plus à gauche, considèrent que cette évolution doit profiter au plus grand nombre : c'est notamment le cas de Nick Bostrom et James Hughes, partisans d'un « transhumanisme démocratique ». Bostrom et Hugues prétendent que l'augmentation doit permettre de résorber les inégalités de fait, de favoriser donc le développement humain en général[50].

Quel que soit le type de posthumain imaginé, la méthode implique toujours une modification biologique, voire même une annihilation de tout ce qui a trait au biologique chez l'homme. Mais pourquoi ? Comment les transhumanistes justifient-ils cette aspiration à un dépassement vers quelque chose qui semble ne plus rien avoir de commun avec l'humain – entendu au sens d'être vivant, d'animal ; même s'il est un animal doué de conscience ?

La justification n'est pas véritablement « pour rendre l'homme plus heureux » ; mais plutôt « pour vivre plus facilement ». Or, dans le paradigme nietzschéen, ces deux états sont bien différents : le « bien-être » compris comme absence de douleurs, de désagréments, est un *terme* et non pas un but. Se contenter d'une vie sans trouble, c'est se contenter de ne pas vivre : le bonheur consiste au contraire à aller au devant des oppositions, et à les surmonter – nous y reviendrons. Attardons-nous une nouvelle fois sur la *Transhumanist FAQ* :

« Many transhumanists wish to follow life paths which would, sooner or later, require growing into posthuman persons: they yearn to reach intellectual heights as far above any current human genius as humans are above other primates; *to be resistant to disease and impervious to aging; to have unlimited youth and vigor; to exercise control over their own desires, moods, and mental states; to be able to avoid feeling tired, hateful, or irritated about petty things*; to have an increased capacity for pleasure, love, artistic appreciation, and serenity; to experience novel states of consciousness that current human brains cannot access. »[51]

Il semble donc que, sous couvert d'être une philosophie de l'augmentation, le transhumanisme appelle en réalité de ses vœux l'adaptation d'un humain trop faible à des conditions de vie qui lui apparaissent fort peu tolérables. La maladie, l'âge, la mort, mais aussi de petits désagréments

[49] Cf les analyses d'Olivier Rey, Rey (Olivier) *Leurre et malheur du transhumanisme*, Desclée de Brouwer, coll. « Les carnets DDB », Paris, 2020, p124-126

[50] Rey (Olivier) *Leurre et malheur du transhumanisme*, Desclée de Brouwer, coll. « Les carnets DDB », Paris, 2020, p127-128

[51] https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-faq/ « What is a posthuman ? », nous soulignons.

tels que la fatigue ou une simple saute d'humeur, doivent être éliminés. Quant à la « capacité accrue au plaisir, à l'amour, au plaisir pris à l'art, à la sérénité […] », un article de N.Bostrom permet de formuler une hypothèse à propos à ce qu'elle recouvre :

« Whereas street drugs typically wreak havoc on the brain's neurochemistry, producing a brief emotional "high" followed by a crash, modern clinical drugs may target with high specificity a given neurotransmitter or receptor subtype, thereby avoiding any negative effect on the subject's cognitive faculties - (s)he won't feel "drugged" - and enables a constant, indefinitely sustainable mood-elevation without being addictive. David Pearce advocates and predicts a post-Darwinian era in which all aversive experience will be replaced by gradients of pleasure beyond the bounds of normal human experience. As cleaner and safer mood-brighteners and gene-therapies become available, "paradise-engineering" may become a practicable possibility. »[52]

Le « contrôle de ses émotions » auquel aspire les transhumanistes pourrait donc être atteint par l'intermédiaire d'une médication permanente. Cela n'est bien évidemment pas la seule solution ; mais il est clair ici que la « capacité accrue au plaisir » relève d'un plaisir fabriqué, synthétisé, artificiel, et non pas d'une capacité à prendre davantage de plaisir à la vie. Plus intriguant encore – après tout, pourquoi le plaisir artificiel ne vaudrait-il pas le plaisir « réel », si tous deux ne consistent qu'en une simple réaction chimique ? – est la promesse d'éliminer toute « expérience de l'adversité » : tout sentiment de difficulté donc, tout obstacle, toute gêne. Le posthumain drogué, ou modifié génétiquement, ne souffrira plus, parce que la souffrance lui sera devenu imperceptible ; et il n'aura plus peur – de quoi aurait-il peur, puisqu'il ne souffre plus ?

Le transhumanisme vise donc :

- Le dépassement des déterminations biologiques de l'homme et la création d'un au-delà de l'Humanité.
- La continuation de l'évolution biologique par d'autres moyens : après le chimpanzé, l'homme ; après l'homme, le posthumain.
- L' « augmentation » en vue de pallier à des conditions de vie intolérables – la souffrance, le vieillissement, la maladie, la mort, le malheur, la tristesse, etc. – donc la suppression de tout ce qui, dans la vie, constitue un obstacle, une difficulté, une « adversité ». La promesse du transhumanisme est celle du bonheur, certes, mais d'un bonheur en grande

[52] https://www.nickbostrom.com/old/transhumanism.html

partie défini *négativement* : le bonheur comme absence de douleur, de crainte, d'inquiétude devant l'ombre de la mort – ou devant l'ombre d'un potentiel ennemi, l'*upgraded* étant placé tout en haut de la chaîne alimentaire. Le transhumanisme démocratique en promettant le bonheur pour tous, propose simplement une autre voie pour parvenir à cet état de quiétude.

En cela, il se distingue radicalement de la philosophie nietzschéenne, au point d'en être la parfaite antithèse. Expliquons.

Première opposition, et de taille : Nietzsche ne préconise pas de modification biologique radicale de l'homme. Certes, psychologie et physiologie étant intimement liées, le régime alimentaire, le climat, la maladie et la santé, la force physique sont d'une importance capitale pour comprendre l'interprétation de la réalité produite par le corps – au sens défini en introduction. Nietzsche critique ainsi la pratique du jeûne, l'isolement des anachorètes, la tendance à abîmer, à fatiguer son estomac et son corps – physique, cette fois[53]. Il va parfois jusqu'à donner des indications en matière de régime alimentaire – on pense par exemple au paragraphe 145 du *Gai Savoir*, intitulé « *Danger des végétariens* », dans lequel Nietzsche met en garde contre la consommation de riz et de pommes de terre. Mais il s'agit, à chaque fois, de comprendre quels sont les besoins physiologiques du corps – physique toujours – et en quoi le fait qu'ils soient ou non satisfaits, ou que l'on s'empêche de les satisfaire pour des raisons morales, influe sur l'interprétation du réel produite par le corps , cette fois-ci au sens de collectivité de pulsions. En aucun cas Nietzsche ne prétend-il que la structure biologique humaine doit être modifiée : en aucun cas il ne se propose d' « augmenter » l'homme « faible », en le faisant évoluer vers un « stade » supérieur de l'évolution.

Nietzsche ne se place pas dans une dynamique d'augmentation biologique. Il faut, pour le comprendre, se pencher à nouveau sur la problématique de la *Zuchtung*, de l'élevage – déjà évoquée en introduction.

« La question que je pose ici n'est pas de savoir ce qui doit prendre la relève de l'humanité dans la succession des êtres (car l'homme est une *fin*), mais bien quel type d'homme il faut *élever*, il faut *vouloir*, comme le plus riche en valeurs supérieures, le plus digne de vivre, le plus assuré d'un avenir. »[54]

[53] Voir par exemple le troisième traité de la *Généalogie de la morale*
[54] AC, §3

Ce paragraphe de l'antéchrist invalide aussi bien la caractérisation de la philosophie nietzschéenne en termes évolutionnistes que son hypothétique aspiration à modifier la biologie de l'être humain. La question de l'*élevage* de l'homme est d'abord une question de *valeurs* : Nietzsche pose un diagnostic du type[55] de l'homme moderne, dont il considère qu'il a été façonné – et qu'il a contribué à façonner – des valeurs de décadence :

« Ce que j'affirme, c'est que toutes les valeurs dans lesquelles l'humanité résume actuellement ses plus hautes aspirations sont des *valeurs de décadence*. »[56]

Que faut-il entendre exactement par décadence ?

« J'appelle dépravé[57] tout animal, toute espèce, tout individu qui perd ses instincts, qui choisit, qui préfère ce qui lui fait du mal. […] La vie est, à mes yeux, instinct de croissance, de durée, d'accumulation de forces, de *puissance* : là où la volonté de puissance fait défaut, il y a déclin. Ce que j'affirme, c'est que cette volonté *fait défaut* à toutes les valeurs supérieures de l'humanité – c'est que, sous les noms les plus saints, règnent sans partage des valeurs de décadence, des valeurs *nihilistes*. »[58]

Il faut s'arrêter sur ce terme de nihilisme : c'est en effet tout l'enjeu de la philosophie de Nietzsche que de le combattre en procédant à un *renversement des valeurs*. Identifier autant que faire se peut ce que sont ces valeurs nihilistes permettra de jauger le transhumanisme – et tout particulièrement son aspiration à une transformation biologique radicale – à l'aune de ces valeurs.

« Nihilisme : le but fait défaut ; la réponse au 'pourquoi ?' fait défaut : que signifie le nihilisme ? – *que les valeurs suprêmes se dévalorisent*. »[59]

Telle est l'une des nombreuses définitions du nihilisme proposées par Nietzsche. Mais que faut-il en comprendre ? Si le nihilisme désigne une dévalorisation, une dévitalisation des valeurs qui perdent leur caractère de croyances placées au-delà de toute possibilité de questionnement et deviennent – justement – *questionnables*, alors qu'est-ce qu'une « valeur nihiliste » ? Suivant les analyses de C.Denat et P.Wotling[60], on peut comprendre qu'une « valeur nihiliste » est une

[55] Cristallisation relativement invariante de pulsions, cf notre introduction
[56] AC, §6
[57] Nietzsche a identifié un peu plus haut dépravation et décadence : « Je comprends 'dépravation', on l'a déjà deviné, au sens de *décadence* »
[58] AC, §6
[59] FP XIII, 9 [35]
[60] *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2013

valeur qui porte en elle-même sa propre dévalorisation, qui nécessairement aboutit à créer une situation de nihilisme – où le pourquoi fait défaut, donc. Mais pourquoi une valeur porterait-elle en germe sa propre fin ? Il faut ici entendre le nihilisme comme « sentiment creusant du 'rien' »[61] « peur d'un 'en vain' universel »[62] ; c'est-à-dire comme la sensation sourde et omniprésente que *tout cela ne sert à rien*, qu'il n'y a pas de raison d'être en vie, que la vie elle-même n'a pas de valeur. Et si les « valeurs nihilistes » en exercice modifient – à terme[63] – le corps au point qu'il en vienne à produire cette interprétation négatrice de la vie, c'est parce qu'elles-mêmes contredisent la vie et ses exigences. Pour le formuler dans d'autres termes :

« Le nihilisme est donc fondamentalement la logique induite par la vénération de valeurs hostiles à la vie, par l'organisation de cette dernière à partir d'exigences qui la contredisent »[64]

Quelles sont ces croyances qui, une fois incorporées, suscitent un si profond dégoût envers la vie ? Nietzsche n'en fait pas la liste exhaustive, et sans doute une liste exhaustive est-elle impossible à dresser : il faut se garder, en effet, d'essentialiser les valeurs, qui sont changeantes, mouvantes, à chaque instant susceptibles d'être remplacées. Ce qui importe, c'est encore une fois ce que ces valeurs signifient, l'état du corps dont elles sont le produit, et l'état du corps qu'elles produisent. On peut toutefois identifier quelques valeurs nihilistes, mises en évidence par le travail généalogique de Nietzsche, à commencer peut-être par la croyance à la vérité – une des valeurs qui, selon Nietzsche, domine l'Europe depuis Platon. Plusieurs éléments permettent d'affirmer que la croyance à la vérité est une valeur nihiliste :

- Elle est le produit d'un état maladif du corps interprétant : « La volonté de vérité et de certitude naît de la peur dans l'incertitude. »[65]– par état « maladif », il faut comprendre ici incapable d'acquiescement, d'action spontanée : dans les analyses du §260 de *Par-delà bien et mal* et dans le premier traité de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche assimile la faiblesse à cette incapacité à agir spontanément, par crainte, par peur, par manque de confiance en la vie.

[61] FP XIII, 11, [228]
[62] FP, XII, 7 [8]
Ces deux fragments posthumes sont cités dans l'entrée « nihilisme » du *Dictionnaire Nietzsche* par C. Denat et P. Wotling
[63] Tout ceci ayant lieu sur une très longue durée, et non pas du jour au lendemain. Toute modification du système pulsionnel ne peut-être obtenue que par l'exercice d'une très longue contrainte – nous reviendrons sur ce point, qui constitue une autre différence fondamentale entre la pensée de l'élevage et celle de l'augmentation.
[64] *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2013, entrée « Nihilisme », p202
[65] FP,X, 26 [301]

- Elle est porte en elle-même sa propre dévalorisation : à force de croire à la vérité, de vouloir qu'il existe une vérité, on prend l'habitude de partir en quête de vérité – de douter donc, d'analyser, de questionner. Et c'est cette habitude du questionnement qui, en définitive, fait vaciller la valeur de vérité : « nous aussi, de notre côté, nous [apprenons] de ce Sphinx à questionner »[66]. Une conséquence de cette dévalorisation « programmée » est l'athéisme : « l'athéisme » […] « comme acte le plus lourd de conséquence d'un dressage bimillénaire à la vérité qui finit par s'interdire le *mensonge* de la croyance en Dieu. »[67].
- Elle suscite donc, à terme, une aspiration au néant : le besoin de croire à quelque chose de stable, de vrai, subsiste – mais il n'y a plus d'objet de croyance possible.[68] Nietzsche définit la modernité comme cette époque de doute, où la valeur de vérité perd de sa puissance tout en continuant à diriger le système pulsionnel. L'homme moderne cherche, questionne, doute, et ne sait littéralement plus à quel Saint se vouer : situation qui peut conduire ou à l'aspiration au Néant – « l'homme préfère encore vouloir le néant que de ne pas vouloir »[69]– ou au désir , pour le philosophe de l'avenir et médecin de la culture, de créer de nouvelles valeurs ; puisque la possibilité lui est désormais donnée de *légiférer*.[70]

Autour de la croyance à la vérité, valeur bimillénaire, se greffent, s'ajoutent, s'incorporent diverses autres croyances – qui lui semblent toutefois liées. Ainsi, par exemple, ce que C.Denat et P.Wotling appellent la « survalorisation du suprasensible », la préférence envers ce qui n'existe pas, ce que l'on ne peut pas toucher : idées, choses en soi, essences… En somme, il s'agit ici d'une tendance à croire, à se fier, à vivre dans ce que Zarathoustra appelle «les arrière-mondes », à ce qui serait au-delà du sensible, de la terre, « supraterrestre »[71]; ces arrière-mondes étant stables, certains, *vrais*. On voit ici comment la croyance à la vérité favorise la croyance aux arrière-mondes, puisque rechercher la certitude c'est aussi rechercher « Un monde qui ne

[66] PBM, §1
[67] GS, §357 ; voir également GDM, III, §27
[68] Excepté, peut-être , la science et…la technique. Nous reviendrons sur ce point capital dans la seconde partie de notre travail de recherche : il est fort possible en effet que le transhumanisme se glisse dans l' « espace » laissé par le Dieu chrétien – Ellul en avait déjà fait l'hypothèse en ce qui concerne la technique – qu'il se love, en quelque sorte, dans l'ombre de Dieu.
[69] GDM, III , §28
[70] Il peut légiférer dans la mesure où les valeurs en exercices ne sont plus véritablement placées au-delà de toute possibilité de questionnement – elles n'exercent plus leur action tyrannique sur le système pulsionnel. On peut consulter l'analyse de Patrick Wotling dans « La modernité comme contradiction physiologique » in Wotling (2017).
[71] APZ, « Des prêcheurs d'arrière-mondes »

se contredise pas, ni ne trompe, ni ne change, un monde vrai, un monde où l'on ne souffre pas […] un monde de ce qui demeure »[72]. Cette survalorisation du suprasensible, on le voit, provient également d'une profonde insatisfaction lié à une sensibilité extrême à la souffrance : l'incapacité à accepter ce qui fait mal, à le surmonter, conduit aussi à rêver d'arrière-mondes : « C'est une joie enivrante pour celui qui souffre de détourner les yeux de sa souffrance et de s'oublier. »[73]. Non seulement l'arrière-monde permet de s'oublier, mais il *justifie* la souffrance, ce qui la rend tolérable : « Ce qui révolte véritablement contre la souffrance, ce n'est pas la souffrance en soi, mais l'absence de sens de la souffrance »[74]. Ainsi, par exemple, l'au-delà chrétien justifie les souffrances terrestres par une récompense céleste à venir – « les derniers seront les premiers », dit le Christ – et la punition de ceux qui sont heureux sur terre.

De même le « privilège accordé à la rationalité », la croyance à la raison comme instrument suprême de connaissance, s'inscrit dans l'écosystème de valeurs que nous sommes en train d'esquisser. Si vérité il y a, alors elle peut être découverte, et recherchée. Et par quels moyens la rechercher, sinon par la raison ? C'est en tout cas ce que la philosophie platonicienne enseigne : le philosophe doit dompter ses passions, voire les éradiquer, pour être capable d'exercer sa raison et de découvrir le vrai. Raison qui, par ailleurs, n'est pas saisissable, semble immuable et non soumise au devenir du monde – « pure », au sens kantien d'*a priori* de l'expérience sensible – par conséquent elle-aussi « arrière-monde » où l'on peut s'échapper des difficultés de la vie. Il faut noter également que croire à la raison, c'est croire que l'on peut rendre raison : systématiquement donc demander « pourquoi ? » – et l'on voit ainsi comment le privilège accordé à la rationalité s'articule avec la survalorisation du suprasensible, suprasensible qui offre une réponse à la question « pourquoi ? ».

Cet écosystème constitue le terreau de ce que Nietzsche appelle les valeurs « ascétiques », que l'on peut ramener au mépris du corps, à l'incapacité à vivre, à la tentative de trouver de petits expédients pour alléger ses souffrances – tout en se maintenant dans un état maladif par des « remèdes » inadéquats. Un exemple de valeur ascétique : la pitié envers tout ce qui souffre. Le « prêtre ascétique » encourage les affaiblis, les malades, les faibles au sens de ceux qui sont incapables de supporter la vie, à aimer et aider leur prochain : prendre en pitié, en effet, procure un sentiment « d'infime supériorité »[75], et donc une forme de satisfaction habituellement

[72] FP XIII, 9 [60]
[73] APZ, I, « Des prêcheurs d'arrière-mondes »
[74] GDM, II, §7
[75] GDM, III, §18

inatteignable pour le type faible. La pitié participe de l' « ascétisme »[76] dans la mesure où celui-ci regroupe les stratégies de survie du type faible. On peut noter ici encore que la pitié, à terme, est créatrice de nihilisme : prendre en pitié, compatir, c'est souffrir de la souffrance de l'autre, donc multiplier la souffrance dans le monde : « « Compatir, dans la mesure où cela fait véritablement pâtir […] est une faiblesse comme tout abandon à un affect *nocif*. Cela *accroît* la souffrance dans le monde […]. »[77]. La pitié est donc une valeur produite par un corps faible, et qui affaiblit encore le corps – qui accentue donc le rejet de la vie.

Quand Nietzsche se donne pour but de dépasser la faiblesse, de créer de nouveaux êtres, un nouveau type d'homme, c'est du *renversement* de ces valeurs – des valeurs nihilistes – qu'il s'agit. Il est donc clair, désormais, que la problématique de l'élevage n'a rien à voir avec celle de l'augmentation biologique : légiférer, créer de nouvelles valeurs qui ne produisent pas une aspiration au néant, mais un désir plus intense de vivre, ce n'est certes pas la même chose que de télécharger son cerveau dans une puce électronique.

Ayant à présent une meilleure compréhension de ce qu'est la *Zuchtung*, nous pouvons reprendre l'aphorisme de l'*Antéchrist* déjà cité :

« La question que je pose ici n'est pas de savoir ce qui doit prendre la relève de l'humanité dans la succession des êtres (car l'homme est une *fin*), mais bien quel type d'homme il faut *élever*, il faut *vouloir*, comme le plus riche en valeurs supérieures, le plus digne de vivre, le plus assuré d'un avenir. »[78]

Nietzsche y est très clair : il considère l'homme comme une fin. Il ne s'agit pas de savoir – ni donc de créer – l'être qui devra prendre la relève de l'humanité, le posthumain des transhumanistes. Nous pouvons donc d'ores et déjà conclure à l'incompatibilité des deux premières visées du transhumanisme identifiées plus haut – à savoir :

- Le dépassement des déterminations biologiques de l'homme et la création d'un au-delà de l'Humanité.
- La continuation de l'évolution biologique par d'autres moyens : après le chimpanzé, l'homme ; après l'homme, le posthumain.

[76] Au sens de celui du prêtre ascétique : il existe aussi un ascétisme philosophique qui a une signification différente, selon Nietzsche du moins.
[77] A, §134
[78] AC, §3

-avec la philosophie de Nietzsche.

Reste le troisième objetcif du transhumanisme, qui est aussi sa «cause finale », sa justification profonde. Rappelons-en le contenu :

- L' « augmentation » en vue de pallier à des conditions de vie intolérables – la souffrance, le vieillissement, la maladie, la mort, le malheur, la tristesse, etc. – donc la suppression de tout ce qui, dans la vie, constitue un obstacle, une difficulté, une « adversité ». La promesse du transhumanisme est celle du bonheur, certes, mais d'un bonheur en grande partie défini *négativement* : le bonheur comme absence de douleur, de crainte, d'inquiétude devant l'ombre de la mort – ou devant l'ombre d'un potentiel ennemi, l'*upgraded* étant placé tout en haut de la chaîne alimentaire. Le transhumanisme démocratique en promettant le bonheur pour tous, propose simplement une autre voie pour parvenir à cet état de quiétude.

Qu'est-ce donc qui est ressenti comme intolérable ? Le vieillissement, la mort, la souffrance d'abord, *c'est-à-dire le devenir*, le fait que la vie soit changeante, mouvante, sujette à la corruption. Or nous avons vu que, pour Nietzsche, cette interprétation de la vie était le produit d'un corps faible, malade, déjà nihiliste dans l'orientation de son système pulsionnel. Sans entrer encore dans le détail d'une analyse généalogique qui sera menée plus tard, nous pouvons déjà remarquer que le présupposé majeur du transhumanisme, selon laquelle la vie telle que nous la vivons n'est pas tolérable, qu'il faut s'y opposer, la vaincre en quelque sorte ; relève justement de ce à quoi Nietzsche s'oppose quand il se donne pour tâche d'*élever* l'humanité : du nihilisme. L'augmentation est une *fuite* devant la vie, une tentative de se protéger de ce qui en elle est problématique. Le transhumaniste tâche mettre de la distance entre lui et ce qui l'effraie au moyen d'artifices divers, il veut *se conserver* en s'adaptant, en se modifiant lui-même. Seulement :

« La vie n'est pas adaptation des conditions internes aux conditions externes, mais volonté de puissance qui, de l'intérieur, se soumet et s'incorpore toujours plus d'extérieur. »[79]

Nietzsche ne saurait souscrire à la cause finale du transhumanisme – échapper à la souffrance – , ni à son présupposé selon lequel la vie serait intolérable ; puisqu'il cherche justement à élever un type d'homme qui embrasse la vie, qui acquiesce, qui surmonte ses douleurs et aime

[79] FP, XII, 7[9]

ses douleurs. Pour s'en convaincre, il faut s'intéresser à ce que nous identifions comme une seconde « ligne de fracture » entre transhumanisme et philosophie nietzschéenne.

Seconde ligne de fracture : adaptation / affirmation

Dans le premier traité de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche distingue le type « noble », ou « fort », du type « faible ». Rappelons que ces types ne sont ni des essences, ni des choses en soi : simplement des cristallisations relativement invariantes de pulsions. Il n'y a pas d'être « faible » par excellence, seulement des variations autour de types qui font office de grilles de lectures de possibles états du corps. L'homme moderne, par exemple, est caractérisé par la multiplicité des types qu'il exemplifie : à la fois faible et fort, « maître » et « esclave » – cela est notamment dû à la situation de confusion axiologique caractéristique de la modernité : l'homme moderne subit l'influence de valeurs contradictoires.

Cette grille typologique est donc surtout outil de lecture : elle doit permettre d'identifier ce qui, parmi les diverses interprétations possibles produites par le corps, relève d'une incapacité à vivre ou au contraire d'une puissance de vivre. Le type « noble » est caractérisé par l'action spontanée, le plaisir pris à soi-même, et le *pathos de la distance*[80]– c'est-à-dire le sentiment de la différence, de la hiérarchie, la tendance à ne reconnaître que ses égaux et à mépriser ce qui est au-dessous de soi avec une nuance d'indifférence. Le noble est *créateur de valeurs* : il est bon d'exercer sa force, il est bon qu'il y ait une hiérarchie, il est bon d'avoir des ennemis. Il ne craint pas la vie, et par conséquent ne calcule pas ni ne prévoit : « c'est précisément ici que le sentiment a atteint l'opposé de cette basse température que présuppose toute prudence comptable, tout calcul d'utilité »[81]. Au contraire, la faiblesse est réactive, elle ne pose pas de valeurs spontanément mais se construit en réaction aux valeurs posées par le type noble. Le type faible ressent profondément sa faiblesse, son infériorité, et ce ressenti se mue en *ressentiment* envers tout ce qui est beau, heureux, puissant. Incapable d'exercer une vengeance physique, de décharger ses pulsions haineuses ; il se ronge, attend, calcule :

« l'homme du ressentiment n'est ni droit, ni naïf, ni même honnête et direct à l'égard de lui-même. Son âme *louche* ; son esprit aime les recoins, les voies détournées, les issues dérobées, il ressent dans toute cachette *son* monde *à lui*, *sa* sécurité *à lui*, *son* soulagement *à lui* ; il excelle à se taire, à ne pas oublier, à attendre, à se rapetisser provisoirement, à s'humilier. Une race

[80] GDM, I, §2
[81] *Ibid*

d'hommes du *ressentiment* de ce genre finira nécessairement par être *plus intelligente* qu'une race noble quelle qu'elle soit. »[82]

Sa vengeance s'exercera donc de façon « spiritualisée », c'est-à-dire qu'elle ne se déchargera pas immédiatement mais par l'intermédiaire de ce que Nietzsche appelle le « soulèvement d'esclaves » : un renversement des valeurs tel qu'il affaiblira le type noble, le rendra malade – c'est-à-dire, en somme, par le biais de l'instauration de valeurs nihilistes.

Toute interprétation de la réalité, toute lecture articulée autour de la *réaction* relève ainsi du type faible. Ainsi par exemple, analyser la nature selon un modèle de la « survie du plus fort », témoigne d'un état du corps trop faible pour comprendre que la détermination principale du vivant n'est pas la survie à tout prix, ni donc l'adaptation à tout prix, mais l'exubérance, l'indifférence[83], l'expansion , la recherche d'obstacles à surmonter. Le modèle darwinien, où du moins sa compréhension vulgaire comme « survie du plus fort », présuppose ainsi une certaine incapacité à surmonter son environnement, à se l'incorporer : la nature met à l'épreuve et il faut réagir, répondre, s'adapter – et non pas s'emparer de, utiliser, s'incorporer.

Il est clair que le transhumanisme est lui aussi produit par une lecture réactive du vivant et du monde. Le transhumain calcule, prévoit : il est prudent. La « lutte pour la survie » régit non seulement la nature, mais aussi le marché et la société concurrentielle – il faut donc s'adapter, et être le premier à s'adapter, pour espérer dominer. On ne peut ici que souscrire à l' analyse d'Olivier Rey :

« Même quand il s'habille de vêtements compassionnels […], il est dans son imaginaire profondément imprégné par un esprit de rivalité exacerbé. L'homme augmenté est avant tout un homme plus compétitif. »

L' « esprit de rivalité exacerbé », l'inquiétude permanente quand à ce qui pourrait menacer, dépasser ; est l'antithèse du *pathos de la distance*, cette pulsion caractéristique du type « noble ». D'une part parce qu'il présuppose prudence et calcul – deux détermination du type faible – mais aussi et surtout parce que le « noble » ne prête aucune attention à ce qui lui est inférieur :

[82] GDM, I, §10
[83] PBM, §9

« Les ‘bien nés‘ se *ressentaient* justement comme les « heureux » ; ils n’avaient pas à commencer par construire artificiellement leur bonheur en jetant un regard sur leurs ennemis […] » [84]

Là où le faible s’invente et se cherche des ennemis et agit en fonction de ces ennemis, le noble « agit et croît spontanément, il ne cherche son opposé que pour se dire oui à lui-même avec encore plus de reconnaissance, plus d’allégresse » (GDM, I, §10). C’est-à-dire que l’adversaire, pour le noble, est l’*occasion* de prendre plaisir à sa propre puissance, et donc en aucun cas objet de méfiance ou de haine :

« Que de respect pour ses ennemis chez un homme noble ! – et un tel respect est déjà un pont conduisant à l’amour…Il exige même son ennemi à lui, comme sa distinction , il ne tolère nul autre ennemi que celui chez qui il n’y a rien à mépriser et tout à honorer »[85]

Autrement dit, l’obstacle – pour le type noble, le plus en accord avec la vie – n’est pas quelque chose à éviter, à écarter par avance à l’aide de stratagèmes ingénieux – comme se le propose par exemple le transhumanisme avec les *mood drugs* en ce qui concerne la souffrance et les sautes d’humeurs, ou avec diverses autres augmentations en vue d’éliminer la menace concurrentielle posée par d’autres individus – mais à *surmonter*, à s’approprier.

« Et la vie elle-même m’a dit ce secret : ‘Vois, dit-elle, je suis *ce qui doit toujours se surmonter soi-même*.’ »[86]

Cette phrase de Zarathoustra ne signifie donc *pas* que la vie doit être dépassée vers un au-delà de la vie, mais que ce qu’il y a de problématique dans la vie – maladie, souffrance, mort, obstacles en tout genre – doit être surmonté, c’est-à-dire *accepté* et incorporé. Je peux m’indigner contre la mort, chercher par tous les moyens – qu’ils soient mystiques ou technologiques – à y échapper ; ou je peux la faire mienne, l’intégrer à mon interprétation du monde de sorte à donner plus de couleur et de relief à chaque instant vécu.[87]

D’un côté, une mise à distance du monde, une échappatoire, une fuite qui traduit une lecture *réactive* et *apeurée* de la vie. De l’autre, le désir de la regarder bien en face, de l’incorporer,

[84]GDM, I, §10
[85] *Ibid*
[86] APZ, « Du surpassement de soi »
[87] On constatera avec intérêt que Max More (More, 2010) se réfère à cette même phrase de Zarathoustra pour justifier du lien de parenté entre la philosophie nietzschéenne et le transhumanisme. C’est là être mauvais philologue.

puis d'y acquiescer. Le long de la ligne de fracture adaptation / affirmation semble donc courir davantage qu'une incompatibilité : une opposition radicale, un conflit, un affrontement axiologique. Un symptôme supplémentaire de cet affrontement est la divergence en matière de rapport à la souffrance.

Etude de cas : le rapport à la souffrance

Au contraire du sommeil des sens et du cœur que le transhumanisme semble appeler de ses vœux, il nous apparaît que Nietzsche prône l'expérience vécue et la souffrance qui lui est inhérente ; et peut-être une « hypersensibilité », une « hypervigilance » à la souffrance.

Attardons nous sur le §154 du Gai Savoir:

« Divers dangers de la vie. – Vous ne savez pas ce que vous vivez, vous courrez à travers la vie comme saouls, vous roulez de temps en temps au bas d'un escalier. Mais, grâce à votre ébriété, vous ne vous rompez pas les membres lorsque cela arrive : vos muscles sont trop las et votre tête trop obscurcie pour trouver les pierres de cet escalier aussi dures que nous autres ! La vie est pour nous un danger plus grand : nous sommes en verre – malheur si nous nous cognons ! Et tout est perdu si nous tombons ! »

Ce paragraphe surprend tout d'abord : Nietzsche vanterait-il la fragilité ? C'est bien de fragilité qu'il s'agit, puisque le « nous » est en verre, et prêt à se briser au moindre choc ; tandis que le « vous » résiste aux chutes. Certes, mais cette résistance du « vous » – de ce groupe indéterminé dont Nietzsche s'exclut lui-même – n'est nullement le fait d'une force ou d'une robustesse supérieure. C'est « l'ébriété » qui le protège, c'est-à-dire un état de confusion, et pourrait-on dire, de distance par rapport à la vie. « Vous ne savez pas ce que vous vivez » dit encore Nietzsche : l'état d'ébriété est cette hébétude qui amollit les muscles, leur interdit de se contracter lors de la chute et sauve peut-être celui qu'elle a fait chuter. Ce n'est donc point une force mais une faiblesse qui est opposée à la fragilité du « nous », ou du moins un état diminué qui ne permet pas d'embrasser pleinement la vie. La fragilité du verre serait donc ici le témoignage de la force de celui qui « sait ce qu'il vit », celui dont le regard est tranchant et le pas assuré. Là où l'ivrogne croit jouir d'une vie en réalité dissimulée sous un brouillard d'alcool, le « nous » considère la vie toute entière avec clarté, il affronte la vie sans se réfugier dans l'artifice du narcotique. S'il court le danger d'être brisé, c'est justement parce qu'il ne se dissimule rien : parce qu'il choisit de tout regarder, il sera davantage confronté au « divers

dangers de la vie ». Ainsi du verre qui laisse passer la lumière mais troque sa transparence contre une extrême sensibilité aux chocs.

Gardons-nous de négliger le choix de figurer ceux qui « ne savent pas ce qu'ils vivent » comme des ivrognes. L'alcool est le narcotique européen par excellence[88], mais il est surtout un narcotique, terme qui revient plusieurs fois dans le Gai Savoir et toujours avec une connotation négative[89]. Le narcotique affaiblit voire « fait périr » ; il est ce qui endort, donc ce qui retire loin du monde, ce qui étouffe les bruits du monde. Céder au narcotique témoigne d'un manque de volonté de vie : c'est d'ailleurs une des caractéristiques du « dernier homme » dénoncé par Zarathoustra que d'avoir recourt au « poison » pour éviter de souffrir dans la mort .

« Un peu de poison par ci par-là : cela donne des rêves agréables. Et beaucoup de poison, pour finir : cela donne une mort agréable. »[90]

User d'un narcotique c'est donc choisir l'insensibilité plutôt que les « dangers de la vie ». Et ce narcotique n'a pas à être un composé psychoactif : après tout, qui sont ceux qui « ne savent pas qu'ils vivent », selon la formule du §154 ? « Ne pas savoir que l'on vit », cela ne désignerait-il pas aussi bien le sommeil ? C'est l'endormi, celui qui ne ressent pas l'importance de vivre, qui fait ici preuve de faiblesse. Peu importe que sa léthargie soit volontaire ou non – même si le terme de « poison » ainsi que la métaphore de l'ivrogne laissent penser que l' « endormi » choisit de ne pas voir – ; il vit une sous-vie, un dérivé édulcoré de ce qu'est la vie.

Le §154 peut être interprété comme un éloge de la lucidité, un appel à se camper bien en face du danger et à ne pas fuir la souffrance. Être attentif, sharp dirait-on en anglais, c'est-à-dire aussi coupant comme du verre : ne pas se dissimuler le monde derrière un artifice narcotique, mais tout voir et tout vivre. Cette interprétation est confirmée par le paragraphe §225 de *Par-delà bien et mal* :

« Vous voulez si possible – et il n'y a pas de si possible plus dément – abolir la souffrance ; et nous ? – il semble que nous voulions, *nous*, qu'elle soit encore plus élevée et pire qu'elle ne le fut jamais ! »[91].

[88] GS, §42
[89] Voir GS §145 et §147, par exemple.
[90] APZ, Prologue, p27
[91] PBM, §225

Les systèmes axiologiques qui reposent sur une hypersensibilité à la souffrance, sur un état du corps incapable de la supporter sont donc posés comme un « vous », face au « nous » nietzschéen – le nous étant celui du philosophe de l'avenir qui cherche à réaliser *Zuchtung* d'un homme capable de vivre. Il ne faut pas voir cependant dans ce « désir » de souffrance une forme de masochisme primaire. C'est, encore une fois, l'opposition, l'obstacle, la contradiction qui sont recherchés – en tant qu'ils donnent quelque chose à surmonter :

« La discipline de la souffrance – de la *grande* souffrance- ne savez-vous pas que c'est cette discipline seule qui a produit toutes les élévations de l'homme jusqu'à présent ? »[92]

Pour que la vie puisse se surmonter elle-même, elle doit se trouver des adversaires en elle-même. Le type fort a besoin d'ennemis valeureux pour exercer sa puissance, pour l'augmenter – et de même il a besoin de souffrance pour se dépasser.

Ce sont bien deux interprétations du monde qui s'affrontent ici et, nous pouvons désormais l'affirmer avec certitude, deux types de systèmes axiologiques. Le transhumanisme repose sur la négation, la réaction, et la peur – il est le produit d'un corps faible qui est incapable d'accepter les déterminations du vivant, qui cherche à tout prix à trouver paix, quiétude, à échapper à la souffrance. Les valeurs qu'il pose – ou qu'il continue, il faudra le déterminer –, et notamment l'équation « souffrance = mal », ne peuvent qu'affaiblir encore le complexe pulsionnel qui a besoin d'opposition, d'obstacle, de difficultés pour se sentir en vie, et prendre plaisir à la vie. Au contraire, la philosophie nietzschéenne veut façonner un type d'homme capable d'acquiescer sans réserve à la vie tout entière, y compris à la souffrance :

« Une philosophie expérimentale telle que celle que je vis [...] veut parvenir à un acquiescement *dionysiaque*[93] au monde tel qu'il est, sans rien en ôter, en excepter, en sélectionner […] »[94]

Le système axiologique de la négation s'oppose à celui de l'acquiescement, celui du faible à celui du fort. Il faut bien comprendre que cette ligne de fracture entre nietzschéisme et transhumanisme n'a rien d'anodine : l'opposition axiologique ici mise en lumière[95] se retrouve selon Nietzsche dans toute l'histoire de la culture, la définit peut-être. On peut ici s'appuyer sur les analyses de Patrick Wotling :

[92] *Ibid*
[93] Contentons-nous ici d'assimiler ce terme à « noble », ou « fort ».
[94] FP XIV, 16 [32]
[95] qui sera davantage explorée dans la deuxième partie du présent travail

« Le manque, la faiblesse, la maladie créent, mais ce n'est pas de manière active. […] toute création réactive est en son fond protestation contre la dureté des conditions inhérentes à la vie organique, en quoi elle s'oppose à l'interprétation de l'homme dionysiaque, qui crée par reconnaissance et par ivresse, c'est-à-dire sous l'impulsion d'un haut sentiment de puissance […]. *Ce mouvement de création déterminé par un certain type de rapport à la souffrance est le mouvement même de la culture*. ». [96]

La pensée de Nietzsche et le transhumanisme sont irréconciliables.

Une difficulté subsiste néanmoins. Quels que soient les « reproches » axiologiques que l'on puisse faire au transhumanisme, force est d'admettre qu'au moins il préconise l'*action*, c'est-à-dire qu'il n'admet pas l'homme comme essence figée, intouchable, qu'il veut travailler à le façonner, à le modifier. Cette volonté est assumée, revendiquée, et il semble qu'en cela on ne puisse nier la parenté du transhumanisme avec la philosophie nietzschéenne. Reste à savoir si le transhumanisme est effectivement une philosophie de l'action, où s'il cherche simplement à se faire passer pour telle.

[96] *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, Quadrige, Paris, 2012, « Le problème de la souffrance », nous soulignons.

Troisième ligne de fracture : attente / action

« […] le transhumanisme se veut une pensée agissante : il ne s'agit pas seulement de développer un discours critique, mais d'initier une action, d'accompagner et d'orienter une transformation du monde. Le transhumanisme aspire à être plus que des mots : il entend inspirer des pratiques […] penser le monde ne suffit pas : il demeure indispensable de le transformer. »[97]. Et, en effet, le transhumanisme n'inspire-t-il pas des pratiques, des innovations technologiques, un nouvel usage de la technologie ? On pourrait fort bien considérer le « smartphone », par exemple, comme une augmentation des facultés de communication. Smartphone, qui, de manière évidente, modifie les comportements. Au-delà de l'innovation technique, on constate aussi l'apparition de partis transhumanistes qui entendent jouer un rôle sur la scène politique[98] : quelle meilleure preuve que le transhumanisme est bien une philosophie de l'action ? Ces quelques éléments ne permettent pas néanmoins de tirer la moindre conclusion. L'innovation technique *se fait* : il est douteux que le mouvement transhumaniste en soit la cause. Peut-être la justifie-t-il, a posteriori, peut-être contribue-t-il à la faire mieux accepter – de par son action politique, par exemple. Il ne faut pas se contenter ici d'un discours ou d'une impression vague, mais – puisqu'il est question d'action – s'interroger sur les pratiques des transhumanistes : que préconisent-ils, que recommandent-ils, quel régime de vie ?

Penchons-nous une fois de plus sur la *Transhumanist FAQ*. Une de ses sections est intitulée « How can I use transhumanism in my own life ? ». La réponse apportée à cette question est troublante :

« Depending on your situation and your needs, you might or might not find some of the currently available human modification or enhancement options useful. Some of these are commonplace – exercise, healthy diet, relaxation techniques, time management, study skills, information technology, coffee or tea (as stimulants), education, and nutritional supplements (such as vitamins, minerals, fatty acids, or hormones). Others you might not have thought of, such as getting a cryonic suspension contract [see "What is cryonics? Isn't the probability of success too small?"], or chewing nicotine gum for its nootropic effects. Still others – for

[97] Damour (Franck), *Le transhumanisme, histoire, technologie et avenir de l'humanité augmentée*, Eyrolles, coll. « Eyrolles pratique, culture générale », Paris, 2019, « Partie 2. Le transhumanisme : théories et pratiques. », Introduction.
[98] https://transhumanist-party.org/

instance pharmacological mood drugs or sex reassignment surgery – are suitable only for people who have special difficulties or needs. »[99]

En somme, les transhumanistes invitent à :

- S' « augmenter » à l'aide de techniques fort traditionnelles : faire du sport, manger sainement, prendre des vitamines et même…boire du café et du thé pour décupler ses facultés intellectuelles.
- Selon ses besoins, se faire prescrire des « mood drugs » – des antidépresseurs donc.
- Souscrire un contrat avec une société cryonique.

L' « action » préconisée relève d'abord et avant tout de l'autoconservation. Pour bénéficier des diverses innovations à venir, il faut tenir : vivre, survivre ne serait-ce qu'un petit peu plus longtemps, tout cela est si proche… Ray Kurzweil répond régulièrement à des « questions google » où il explique prendre des centaines de compléments alimentaires : il serait dommage de manquer l'avènement du *mind-uploading*, qui devrait selon lui avoir lieu en 2045… Il faut tenir donc, supporter encore un moment cette vie sous-évoluée et douloureuse. Et si la mort devait, malgré tout, nous surprendre avant que le but soit atteint ? Il faut tenir, même mort : plongeons-nous dans la glace – demain, quelqu'un, quelque chose nous redonnera vie.

Quand la vie ne tend plus qu'à sa propre conservation, elle n'est plus qu'une forme édulcorée de vie[100] – ce serait du moins une lecture nietzschéenne de l'autoconservation, ainsi que nous l'avons montré au cours de l'étude de la seconde « ligne de fracture ». Mais on peut chercher à se conserver, et malgré tout *agir* en vue de sa conservation. Peut-on ici, parler d'action ? Le transhumanisme préconise certes une hygiène de vie, mais une hygiène en vue de quoi ? Faut-il prendre soin de son corps « physique » pour être plus à même de développer une interprétation du monde affirmatrice, de vouloir, de créer ? Pour répondre, nous prenons ici le parti de nous intéresser non plus aux idées transhumanistes, mais à ceux qui les ont produites. Comment agissent-ils, eux qui préconisent l'action ? Et que signifie leur façon de vivre ? Si l'on se place dans un paradigme Nietzschéen, étudier l'individu n'a pas moins de valeur que de s'interroger sur sa philosophie, puisque sa philosophie n'est qu'un produit de son système pulsionnel. Nous pourrions dire, à la suite de Nietzsche à propos des « psychologues anglais »,

[99] https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-faq/ - section « How can I use transhumanism in my own life ? »

[100] On peut également consulter avec profit les analyses d'Olivier Rey à ce sujet (cf *Leurre et malheur du transhumanisme*, Desclée de Brouwer, coll. « Les carnets DDB », Paris, 2020 , « Le transhumanisme comme horizon de la modernité »).

que les transhumanistes « ont un avantage essentiel sur leurs livres – *ils sont intéressants par eux-mêmes* ! »[101]

« Lorsque les théoriciens du mouvement transhumaniste actuel reviennent sur leur vocation, ils évoquent le rôle joué par les romans, les séries TV et les comics de science-fiction. »[102]

F.Damour poursuit : Ettinger, figure fondatrice du mouvement et créateur de la première association cryonique, a été directement influencé par une nouvelle de Neil R. Jones, *The Jameson Satellite*. Ce qui nous intéresse ici est que les transhumanistes ont tous baigné, dès leur plus tendre enfance, dans un *monde imaginaire*, dans le fantasme que, plus tard, tout serait possible. C'est ce « plus tard » qui importe : un jour, peut-être, sans doute, et il faut tenir jusque-là.

Deuxième « pratique » commune : la cryonie. Il faut comprendre que la cryonie – dont les associations et le réseau ont constitué les fondations du mouvement transhumaniste moderne[103] – transcende jusqu'aux divergences doctrinales les plus radicales. Pour illustrer l'absence de doctrine unique au sein du transhumanisme moderne, Jean-Michel Besnier prend trois grandes figures du mouvement en exemple :

« […] entre Nick Bostrom (fondateur de l'Association Mondiale du Transhumanisme), Max More (à l'origine de Extropiens), et Ray Kurzweil (à l'origine de l'institut de la Singularité), l'absence d'accord est à peu près totale : le premier annonce qu'il veut réaliser le bien-être et la perpétuation de l'humanité, le second éliminer l'entropie qui nous voue à l'extinction, le troisième préparer la venue d'une Singularité qui rendra notre espèce obsolète… ? »

Ayant anticipé sur l'analyse généalogique du transhumanisme, nous pouvons faire l'hypothèse que ces trois visions, si différentes qu'elles puissent paraître, sont le produit d'un même état du corps interprétant, que nous avons dit « faible », ou « incapable de vivre ». Mais, sans même adopter une réflexion axiologique, on peut dégager un autre point commun entre ces trois figures aux doctrines apparemment si contradictoire : Bostrom, More, et Kurzweil, ont *tous trois souscrit un contrat auprès d'Alcor Life Extensive Foundation*[104]. Autrement dit, tous les

[101] GDM, I, §1
[102] Damour (Franck), *Le transhumanisme, histoire, technologie et avenir de l'humanité augmentée*, Eyrolles, coll. « Eyrolles pratique, culture générale », Paris, 2019, Chapitre 1 : histoire d'une idée, p39
[103] Cf *supra*
[104] https://www.alcor.org/

trois seront cryogénisés après leur mort, dans l'attente que la technologie rende possible un éventuel retour à la vie.

Il faut lire le détail des procédures en œuvre à la fondation Alcor. Les corps morts sont vidés de leur sang, placé dans des containers refroidis par du nitrogène liquide. Certains patients sont décapités : on les appelle « les neuros » – ils estiment qu'un corps artificiel pourra leur être attribué à leur « renaissance », et qu'il est donc parfaitement inutile de préserver leur ancien corps biologique.

Qu'est-ce que la cryonie ? Se faire cryogéniser, est-ce agir ? Est-ce façonner sa propre vie ? Le site d'Alcor est limpide : il est « pour l'instant », impossible de ramener un patient à la vie. Mais, il faut avoir « confiance ».

« No cryonics organization can currently revive a cryopreserved patient, but we at Alcor *have confidence revival may be possible*. Nanotechnology and other future medical technologies *are expected to have very broad capabilities*. »[105] (nous soulignons)

En somme, il ne s'agit pas ici d'agir…mais de croire. Croire en l'avènement de la singularité, croire en la technique, croire que *quelque chose*, un jour, viendra nous sauver. Le transhumanisme, semble-t-il, ne relève pas de la philosophie de l'action, mais de l'attente, et de l'attente messianique. Une attente vague, incertaine, indistincte ; et qui repose sur des présupposés en totale contradiction avec le discours du mouvement. Si l'on en croit Laurent Frippiat, en effet :

« Le transhumanisme, dans sa poursuite du changement, est donc un questionneur de frontières : il tente de briser celles, concrètes et matérielles de la réalité physique de notre biologie *mais aussi les barrières morales qui ont historiquement servi de guides au récit de l'espèce*. »[106]

Les transhumanistes semblent récuser la notion de nature humaine : à partir de quel pourcentage d'augmentations, exactement, cesserait-on d'être humain ? Suis-je encore humain si ma main est synthétique ? Quid d'un pied ? Ou de mon cerveau ? Où tracer la limite ? En cela ils sont bien « questionneurs de frontières ». Mais l'étude de cas de la cryonie révèle au contraire une profonde incapacité à imaginer ce que l'homme pourrait être, ou devenir ; disons-le : un

[105] https://www.alcor.org/what-is-cryonics/

[106] Hottois (Gilbert) & al., *Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme, L'humain et ses préfixes*,Vrin, coll. « Pour demain », Paris, 2018, article « Transhumanisme » de Laurent Frippiat

immobilisme moral. Pourquoi les formes de vie – ou de non-vie ? – futures éprouveraient-elles le moindre désir de ramener à la vie les patients cryogénisés ? Pourquoi ces « patients » ne deviendraient-ils pas plutôt sujets de moquerie, de rire ? Et, en admettant qu'une « renaissance » soit possible, pourquoi les « revenants » seraient-ils traités avec bonté – et non pas, par exemple, comme des sujets d'expérience, fort intéressants à disséquer ? Le succès éventuel de l'entreprise cryonique repose sur une croyance à la morale dominante – c'est-à-dire cette morale « chrétienne », qui prône l'altruisme et l'amour du prochain. Morale, il faut le souligner, produite par cet état du corps « faible », par l'incapacité à vivre dont nous avons montré qu'elle était prégnante – généalogiquement du moins – chez les transhumanistes modernes.

Le transhumaniste n'est donc pas un briseur de frontières, bien au contraire, il n'est *pas assez radical* dans son questionnement de l'homme. Cet aveuglement est aussi caractéristique d'un système pulsionnel modelé par la croyance à la vérité : la morale « d'esclaves » se veut la seule et unique morale, elle ne reconnaît pas la possibilité que d'autres systèmes moraux puissent exister. Cela témoigne d'une « mauvaise connaissance des *facta moraux* »[107]mais peut-être aussi d'un certain fanatisme, c'est-à-dire du désir d'éradiquer absolument ses ennemis – attitude donc contraire à celle du noble qui se réjouit de trouver des ennemis à sa hauteur.

Deux croyances ou présupposés, sont donc ici mis au jour :

- Croyance que la technique permettra l'avènement d'une nouvelle ère – donc croyance *en* la technique, dans le progrès technique, permis bien sûr par la science qui « ne cesse d'avancer » – qui relève de l'attente messianique. Cette croyance est consubstantielle à une autre croyance, ou du moins à une passion pour l'imaginaire de la science-fiction.
- Croyance que cette « nouvelle ère » perpétuera les valeurs de la morale dominante – la morale d'esclave - ; donc croyance au système moral humain comme *aere perenius*.

Tâchons de montrer en quoi ces deux croyances – mais peut-être pourrions-nous parler de *valeurs*, ici, dans la mesure où ces deux croyances semblent incorporées, inconscientes, et produisent une certaine interprétation du monde – sont incompatibles avec la philosophie de Nietzsche comme *Zuchtung*.

[107] PBM §186

A – La croyance à la morale comme aere perenius

« l'homme est *l'animal qui n'est pas encore fixé de manière stable* »[108]. Nietzsche ne nie pas l'animalité de l'homme, contrairement au transhumanisme qui récuse toute essentialisation biologique de l'humain ; et pourtant il admet que ce dernier n'est pas « fixé de manière stable ». Que faut-il comprendre ? Si « L'homme est une fin »[109] : comment dès lors pourrait-il être modifié ? Il faut lire la phrase de *Par-delà bien et mal* dans la perspective de la *Zuchtung*. L'homme n'est pas encore fixé de manière stable parce que son système axiologique est mouvant, changeant. C'est tout particulièrement le cas de celui de l'homme moderne pour qui « les valeurs suprêmes se dévalorisent », et qui par conséquent oscille entre les interprétations du monde. Le « pas encore » nietzschéen interroge: signifie-t-il qu'un jour, le système axiologique sera bel et bien fixé, figé ? On peut faire l'hypothèse suivante : Nietzsche pose comme but à la philosophie de l'avenir d'élever l'homme « le plus capable de vivre », il est donc possible que l'animal-homme « stabilisé » soit pour lui celui chez qui l'acquiescement devant la vie soit devenu réflexe. Nietzsche, quoi qu'il en soit, constate justement qu'on ne saurait essentialiser les valeurs, ni donc les valeurs morales. Le transhumanisme est « faussement radical », si l'on considère qu'un changement n'est radical que dans la mesure où il touche à l'axiologie – changement que le transhumanisme ne discute pas ni n'anticipe.

B – La croyance à la technique et au progrès scientifique

Dans le paragraphe §344 du Gai Savoir « En quoi nous aussi sommes encore pieux », Nietzsche montre que la croyance en la science provient de la croyance à la vérité. Nous-mêmes avons montré[110] que la croyance à la vérité conduisait au nihilisme, au besoin de croire qui ne rencontre plus d'objet de croyance. On peut ici faire l'hypothèse que cette véritable foi placée en la science, et les innovations techniques qui semblent être le fruit de ses découvertes, comble un manque, un désir de croire à tout prix, de retrouver un sol stable sur lequel avancer. L'homme moderne, ne sachant plus à quel Saint se vouer, remplace sa croyance en Dieu par une croyance « acceptable », dont il est plus difficile de douter parce qu'elle satisfait d'autre part sa tendance à survaloriser la rationalité. Quoi de plus rationnel que la science, et donc quoi de plus rationnel que de croire en la science ? En réalité, le transhumaniste, ou celui qui souscrit à la cryonie,

[108] PBM, §62
[109] AC, §3
[110] Cf *supra*

place son existence entre les mains d'un hypothétique posthumain aux caractéristiques indéfinies, mais tout puissant, généreux – et qui récompensera ceux qui ont su croire en lui de la vie éternelle. La similitude avec le christianisme est ici troublante. Sur un point, néanmoins, elles est fort aisée à récuser :

« Ceux-ci [les transhumanistes] , bien que parfois qualifiés de façon provocatrice de « techno-prophètes » ou de mystiques, en raison de la puissance de leur « foi » qui n'est pas sans rappeler celle de certains dévots, ne dirigent pourtant leur engagement vers aucune forme de transcendance surnaturelle, spirituelle ou métaphysique, mais bien vers l'immanence au monde de la technique, ainsi que vers la concrétisation d'un potentiel humain qu'ils jugent inexploité. »[111]

Les transhumanistes n'inventent pas un « arrière-monde », puisqu'ils croient dans ce monde-ci, le monde bien réel, tangible, palpable ! Pour véritablement inscrire le transhumanisme dans la continuité du christianisme, il faudrait mener une analyse généalogique à même de dégager leur appartenance à la même « ligne isochronique de culture »[112]– c'est-à-dire établir leur parenté axiologique. Ce sera l'objet de la deuxième partie de notre recherche.

Mais, même sans entrer dans l'analyse généalogique poussée, nous pouvons d'ores et déjà dire que se remettre entre les mains de « La science » et du « Progrès », n'a rien de nietzschéen. Cela relève au contraire de ce que Nietzsche appelle l'*idéalisme*.

[111] Hottois (Gilbert) & al., *Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme, L'humain et ses préfixes*,Vrin, coll. « Pour demain », Paris, 2018, article « Transhumanisme » de Laurent Frippiat
[112] FP, XIII, 11 [413]

Le transhumanisme comme idéalisme

Croire que « La Science » avancera « dans le bon sens », qu'Elle a un but, qu'elle est motivée en quelque sorte par une « cause finale », celle de l'amélioration de la condition humaine : ceci n'est pas sans rappeler une certaine lecture anthropomorphiste et téléologique de la nature vertement critiquée par Nietzsche. Dire, par exemple, que la nature tend à l'autoconservation, c'est déjà lui assigner un but, presque une *volonté libre* – il s'agit là d'une erreur philologique.

« Gardons-nous de lui attribuer insensibilité et déraison, ou leurs contraires : il n'est ni parfait, ni beau, ni noble, et ne veut rien devenir de tout cela, il ne cherche absolument pas à imiter l'homme ! Il n'est nullement concerné par aucun de nos jugements esthétiques et moraux ! Il ne connait pas non plus de pulsion d'autoconservation […] il ne connaît pas non plus de lois. Gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que des nécessités : nul n'y commande, nul n'y obéit, nul ne transgresse. Si vous savez qu'il n'y a pas de buts, vous savez aussi qu'il n'y a pas de hasard […]. »[113]

Dire « la nature tend à », croire par exemple que la nature *humaine* tend à « s'améliorer », à devenir moins violente avec le temps – une amélioration dans la perspective de la morale dominante chrétienne donc – c'est faire preuve de *fétichisme*, c'est croire à l'existence de la nature comme être existant en soi, comme être agissant. Et ce fétichisme est justement une composante de l'idéalisme, dans la mesure où ce dernier – dans un sens très large – défend l'existence d'un monde « en soi », d'un monde « vrai ».[114]

On sera peut-être surpris de l'analogie que nous proposons ici, entre la technique – ou la science, le discours cryonique utilisant les deux termes de manière quasi interchangeable – et la nature. La technique, après tout, est une réalisation humaine : pourquoi n'aurait-elle pas un but, celui que lui attribue les humains ? Et, puisque l'homme est *moral*, et d'une moralité qui tend vers le « bien », pourquoi la technique elle aussi ne tendrait-elle pas vers le bien ? On peut suivre ici les analyses de Michel Henry et de Jacques Ellul. Pour Ellul, la technique a cessé d'être un outil pour devenir « système » et « milieu » : elle se développe inexorablement, selon ses critères propres, et indépendamment d'un éventuel but que lui aurait fixé l'homme.

[113] GS, §109

[114] Nietzsche fait souvent référence à l' « idéalisme », et sans doute l'interprétation de l'usage de ce terme que nous proposons ici est-elle extrêmement pauvre et incomplète. Nous croyons pourtant pouvoir lier idéalisme et fétichisme : nous nous contenterons ici de cette remarque, en remettant à plus tard une analyse de toutes les acceptions possibles du terme « idéalisme » dans le corpus nietzschéen.

« Nous avons généralement la conception spontanée que la technique se développe parce que des hommes, savants ou techniciens, veulent atteindre un certain but, que d'autres hommes manifestent des besoins que la technique doit combler, qu'il y a pour l'homme des fins à atteindre, la technique étant l'agent idéal. […] Je crois qu'il s'agit là de l'une des erreurs les plus graves et les plus décisives au sujet du progrès technique, et du phénomène technique lui-même. La technique ne se développe pas en fonction de fins à poursuivre mais en fonction des possibilités existantes de croissance. »[115]

L'idée d'Ellul est la suivante : personne ne contrôle le progrès technique. Une somme d' « avancées » ou de possibilités se créent, et ces avancées et possibilités ouvrent la porte à des innovations qui seront nécessairement réalisées, tout simplement parce qu'elles peuvent être réalisées. Le technicien se fixe certes un objectif, mais qui est seulement de « faire ce qui est encore aujourd'hui impossible »[116] : la question de savoir si telle ou telle innovation est souhaitable, ou même la question de son utilité ne se pose pas – « Le technicien ne sait pas pourquoi il travaille et généralement, il s'en soucie assez peu : il travaille parce qu'il a les instruments qui lui permettent d'accomplir telle besogne, de réussir telle opération nouvelle : la considération préalable à l'établissement d'un but ou d'un objectif est toujours l'évaluation de moyens existants. ». Ou, pour reprendre les mots de Michel Henry «On peut seulement dire: si des techniques a, b, c, sont données dont la composition est la technique d, celle-ci sera produite, inévitablement, comme leur effet assuré, peu importe par qui et où. Ainsi s'explique la simultanéité des découvertes en divers pays, leur inéluctabilité aussi. ». Le progrès technique, dès lors, n'est plus un moyen en vue d'une fin rationnellement posée comme souhaitable – par exemple l'amélioration de la condition humaine – mais il devient sa propre fin. Toute justification du progrès technique sera donc nécessairement « après-coup » : il faut trouver des raisons, prétendre que telle invention venait répondre à tel problème précisément identifié au préalable, ou à telle aspiration millénaire. Ellul moque l'idée selon laquelle l'avion aurait été créé pour enfin réaliser le « rêve d'Icare » - le système technicien, selon lui, était simplement parvenu à un niveau de développement au sein duquel la construction d'avions devenait possible – rien de plus.

[115] Ellul (Jacques), *Le système technicien*, Cherche-midi, coll. « Documents », Paris, 2012, Chapitre III « La progression causale et l'absence de finalité », p263
[116] *Ibid*, 276

On peut ici proposer un parallèle avec le transhumanisme : Bostrom ne prétend-il pas que le transhumanisme moderne cristallise des aspirations multimillénaires ? Rappelons qu'il établit un lien de filiation entre le mouvement moderne et l'épopée de Gilgamesh ! Le mind-uploading et autres techniques d' «augmentations » ne seraient donc que la réponse à un problème humain, une solution enfin fournie par la technique ? Cette tendance à rechercher des raisons, des causes finales, des justifications relève, pour Ellul, de l' « opération mythologique ». Il propose d'ailleurs une analogie – celle-là même dont nous nous efforçons d'établir la pertinence – entre la technique et la nature :

« En présence de cet énorme objet, l'homme veut l'humaniser, trouver une commune mesure avec lui-même, et de ce fait le décore d'un sens. Mais c'est exactement l'opération que certains ont imaginé avoir été à l'origine des religions : on entend le tonnerre, il n'est pas possible que ce qui m'effraie et agit sur moi n'ait pas de sens, puisqu'il a un effet. Il n'est pas possible que ce soit un phénomène parfaitement étranger : je peux donc l'attribuer à un personnage plus considérable que moi, mais semblable à moi […] et le Tonnerre devient la manifestation, compréhensible, dotée d'un sens, de ce Dieu. Les philosophes qui veulent donner une fin ou un sens à la technique font, inconsciemment, ce chemin. Ils « anthropologisent » et « mythologisent » le phénomène technique. »[117]

Il faut faire plusieurs remarques à propos de ce paragraphe :

- Tout d'abord, on ne peut qu'être frappé de la proximité de l'exemple choisi avec un autre exemple, nietzschéen cette fois-ci :
  « […] le peuple sépare la foudre de sa lueur et considère cette dernière comme *agir*, comme effet exercé par un sujet qui s'appelle foudre […]. Mais un tel substrat n'existe pas ; il n'y a pas d' « être » derrière l'agir, la production d'effets, le devenir ; « l'agent » est purement et simplement ajouté de manière imaginative à l'agir – l'agir est tout. »[118].
  C'est que le peuple ne s'est pas encore débarrassé « de ces petits monstres substitués par les fées, les « sujets » (l'atome, par exemple, est un de ces petits monstres, de même la 'chose en soi' kantienne) ». Que l'on pose la lumière comme *effet* de la foudre, ou que l'on pose la foudre elle-même comme *effet* d'une action divine, la démarche est exactement la même et relève de ce que nous avons appelé, à la suite de Nietzsche, le

[117] Ellul (Jacques), *Le système technicien*, Cherche-midi, coll. « Documents », Paris, 2012, Chapitre III « La progression causale et l'absence de finalité », p289
[118] GDM, I, §13

fétichisme. Dans les deux cas, il y a croyance à un sujet agissant qui pose une *fin*, à une *chose* qui agit ; alors qu'en réalité il n'y a que processus, *continuum* : « C'est *nous* seuls qui avons inventé les causes, la succession, la réciprocité […], le but ; et quand nous projetons ce monde de signes dans les choses pour l'y mêler sous forme d' « en soi », nous nous comportons une fois de plus comme nous nous sommes toujours comportés, à savoir de manière *mythologique*. »[119]. On constate jusqu'à une proximité lexicale entre Ellul et Nietzsche : l'homme a tendance à « mythologiser ». On peut proposer, en s'appuyant sur le texte nietzschéen, une explication généalogique de cette tendance. Si l'homme sépare cause et effet, c'est parce qu'il croit à la réalité et à la stabilité de la cause en tant qu'agent, donc qu'il existe des choses stables, douées de volonté libre, qui se posent des buts et produisent des effets. Ceci relèverait encore une fois du besoin de croire à la vérité et à la stabilité. Il faut qu'il y ait des choses « vraies », c'est-à-dire qui restent identiques à elles-mêmes, que l'on puisse rechercher et découvrir, sinon comment faire sens du monde ?

- Nous pouvons donc proposer une analyse généalogique de la tendance à « mythologiser » la nature – tendance constatée à la fois par Nietzsche et Ellul. Mais Ellul propose ici une analogie : il prétend que l'homme est tout aussi *fétichiste* dans sa lecture de la technique que de la nature. Dire « la technique tend vers la réalisation du bien être de l'espèce » serait donc équivalent à poser un Dieu comme cause de la foudre. Seulement, si l'homme n'est pas l'auteur de la nature, n'est-il pas le créateur de la technique ? Nous avons déjà donné la réponse d'Ellul à cette question, mais peut-elle être intégrée au paradigme nietzschéen ? Rappelons que, pour Ellul, la technique comme système ne poursuit que sa propre croissance et que le technicien lui-même participe de cette croissance mais sans lui donner de finalité, en se contentant seulement de réaliser sa tâche. Il avance, et fait avancer le tout du système technicien, mais sans savoir où il va. Cette caractérisation du technicien peut très bien se comprendre à l'aune de ce que Nietzsche dit de la modernité, et particulièrement de la modernité « démocratique » – au sens de culture qui repose sur la valeur de l'égalité entre les hommes : « Ce monde démocratique transforme chacun en un *spécialiste*, c'est pourquoi la grandeur, aujourd'hui, c'est d'être universel. » [120] .Une des caractéristiques du système

[119] PBM, §21
[120] FP XI, 35 [25]

démocratique est de faire de chaque individu un rouage. La spécialisation fragmente, divise, crée des individus déséquilibrés, engoncés dans un domaine de connaissance clos, incapables donc ni de saisir ni de donner une finalité à ce que produit la grande machine du « tout » des spécialistes. Mais, pour l'individu qui se fait rouage, la spécialisation a quelque avantage : elle *libère*. Tel le marin qui ne soucie que d'écoper en pleine tempête, et laisse au capitaine le soin de guider le navire ; le spécialiste trouve du réconfort dans le fait de n'avoir que sa tâche propre à accomplir – le « reste », ce qui compte donc, n'est pas de son ressort. On comprendra aisément, dès lors, que la spécialisation rencontre un franc succès auprès du type d'homme de l'européen moderne, confronté à la dévalorisation des valeurs et qui demande, plus que tout autre chose, une direction. Mais, en tant que rouage, puis-je faire autrement que de croire à l'harmonie du système ? Tout « avance » et fonctionne, je le constate tous les jours autour de moi. C'est donc bien que « nous » allons quelque part ? Que le système lui-même a une *fin* ? Et nous voilà sur le terrain du fétichisme. De même que l'homme qui voit la foudre lui invente une cause finale – Dieu – pour faire sens du monde et de la pace qu'il y occupe, le technicien invente une cause finale au système technicien. Pour que l'analogie entre « milieu naturel » et « milieu technicien » soit possible, il fallait montrer qu'il y a, dans les deux cas, *besoin* de faire sens justement parce que l'homme n'a pas de contrôle sur son milieu. Si paradoxale que cela puisse paraître, le « milieu technicien » moderne n'est pas plus le produit de l'homme que le milieu naturel. Dès lors que le milieu technicien devient quelque chose d'incompréhensible, presque d'étranger, l'homme « faible », qui a besoin de faire sens du monde, recourt au même subterfuge idéaliste pour le justifier que dans le cas de la nature.

- A ce stade, nous voudrions pouvoir affirmer : « De même que l'idéaliste humanise la nature, le transhumaniste humanise la technique. Idéaliste et transhumaniste ont recourt au même procédé fétichiste. ». Seulement, la question de savoir si l'analyse nietzschéenne de la « nature » elle-même peut s'appliquer à la technique reste en suspens. Pour Nietzsche, la nature est à la fois prodigue et indifférente[121]. Le système technicien est-il, lui aussi, exubérant et indifférent, de sorte que l'on puisse ressentir le besoin de l'humaniser ? Ce que nous voulons dire est que, selon la lecture nietzschéenne,

[121] PBM, §9

la nature n'a véritablement *pas* d'autre fin que sa propre expansion. Toute démarche fétichiste ou téléologique est donc *effectivement* une falsification idéaliste. Mais, dans le cas de la technique, on pourrait se demander s'il n'y aurait pas malgré tout une fin – qui serait simplement invisible à l'individu ou au technicien en tant que « rouage ». Nous connaissons l'analyse d'Ellul selon laquelle le système technicien n'a pas d'autre fin que sa propre croissance. Est-elle lisible dans la perspective nietzschéenne ? Pour répondre, il nous faut introduire aussi brièvement que possible la notion de volonté de puissance.

Depuis le début de notre recherche, nous avons multiplié les références à la « capacité à vivre », à interpréter la réalité dans le sens d'un obstacle bienvenu à surmonter, à la recherche d'ennemis par le type noble. Inversement, nous avons décrit – à l'aide notamment du §6 de l'antéchrist – le « déclin », la maladie, la décadence – que nous avons caractérisé par un « refus de la vie ». Enfin, nous nous sommes appuyés sur la caractérisation nietzschéenne du corps en terme de « complexe pulsionnel », les pulsions constituant des processus cherchant à se surmonter les uns les autres. Tout ceci peut être ramené, dans le paradigme nietzschéen, à une *logique* de fonctionnement de la réalité : c'est l'hypothèse de la volonté de puissance[122]. Tâchons de donner quelques exemples. Adoptons, pour décrire le complexe pulsionnel, le modèle d'intelligibilité de la collectivité politique. Chaque pulsion tente de parvenir à la tête de la « hiérarchie », de parvenir à une position de commandement afin d'imposer son interprétation, sa lecture du monde. Chaque pulsion tend donc à la fois à s'augmenter et à *maîtriser* ; et l'exercice d'interprétation lui-même est en fait tentative de maîtrise, de prise de contrôle de la réalité. De même, les « petites joies » et notamment « l'amour du prochain » que prescrit le prêtre ascétique, visent à permettre aux corps faibles, rendus malades par la doctrine de la haine du monde, d'augmenter leur puissance à peu de frais en « aidant » – donc en se posant comme supérieurs – des êtres encore plus faible qu'eux. On comprend aussi que, dans le §6 de l'*Antéchrist*, la volonté de puissance soit opposée aux valeurs nihilistes : le nihilisme tend à la diminution de la puissance dans la mesure où il est cause d'un dégoût de la vie. Le nihiliste ne cherche plus à s'augmenter et maîtriser, au contraire il veut se diminuer, disparaître…Mais même cette volonté de néant, en

[122] Nous nous appuierons très largement ici sur l'entrée « Volonté de puissance » du *Dictionnaire Nietzsche* de C. Denat et P. Wotling, ouvrage de référence déjà maintes fois cité.

réalité, peut être lue comme volonté de puissance[123]. Enfin, pour en revenir à la « nature » ; on peut également décrire son exubérance et indifférence en termes de volonté de puissance. La puissance tend à s'accroître, à s'étendre, à maîtriser toujours plus « d'espace » ; et de même la nature n'a pas de but, elle est seulement *processus* d'expansion.

Quel rapport avec le système technicien ? L'hypothèse de la volonté de puissance peut également être étendue au monde inorganique, ainsi que le propose le §36 de *Par-delà bien et mal*. Ceci signifie que la réalité tout entière – y compris les phénomènes physiques – peut être lue comme une multitude de volontés de puissances tâchant de s'entre-interpréter. Dans ce schéma, le système technicien pourrait tout à fait, lui aussi, obéir à la logique de la volonté de puissance. Et si l'on accepte l'hypothèse nietzschéenne de la volonté de puissance, il faut même dire que le système technicien, comme toute la réalité, *doit* y obéir. Dans le cas de la technique donc, tout comme dans celui de la nature, le fétichisme est injustifié.

Nous pouvons désormais affirmer que le transhumanisme s'appuie sur un procédé fétichiste, donc idéaliste, pour humaniser le système technicien, système qui n'a en réalité d'autres fins que sa propre croissance. Quand le transhumanisme prétend que la technique rendra l'homme plus heureux, il est idéaliste : il *attend*. Au contraire, Nietzsche propose une philosophie de l'*action* ; c'est ce que nous allons tâcher de montrer en nous intéressant au but que se fixe Zarathoustra : l'élevage du type surhumain. Mais la distinction transhumain – posthumain / surhumain, « rejoint » en réalité nos trois lignes de fractures : elle doit donc venir conclure le premier moment de cette recherche.

[123] GDM, III, 28

Résolution : posthumain, transhumain et surhumain

L'étude des trois lignes de fractures : augmentation/élevage, adaptation/affirmation, et attente/ action a permis d'identifier de profondes divergences entre la philosophie nietzschéenne et le transhumaniste. Derrière ces divergences, c'est une opposition frontale entre deux interprétations du monde, deux états du corps, deux systèmes de valeurs qui se dessine. Le combat du « philosophe de l'avenir » contre les valeurs nihilistes est aussi combat contre les variations interprétatives guidées par ces valeurs dont le transhumanisme semble faire partie. Pour valider cette hypothèse, toutefois, il faudra s'interroger sur la généalogie du transhumanisme, au sens cette fois-ci de ce qu'il *continue* : dans quelle ligne isochronique de culture peut-il être inscrit ?

Mais, avant d'aborder cette seconde étape de recherche, il faut répondre à toute première question posée en introduction : peut-on identifier le transhumain – ou le posthumain – au surhumain nietzschéen ? Rappelons que le « surhumain » désigne notamment chez Nietzsche ce *type* – insistons, il ne s'agit pas de créer ou de façonner un unique homme exceptionnel qui soit supérieur à tous les autres – d'homme que Zarathoustra cherche à élever. Nous pouvons décrire ce type d'homme supérieur comme « le plus riche en valeurs supérieures, le plus digne de vivre, le plus assuré d'un avenir »[124]. Comme dit précédemment, la question de l'élevage du surhumain est culturelle : il s'agit d'élever un homme « riche en valeurs supérieures » par opposition aux « valeurs de décadence »[125] que nous avons identifié aux valeurs nihilistes, qui diminuent l'homme et le rendent « malade » dans la mesure où elles l'orientent vers l'aspiration au néant. Le surhumain n'est donc pas un « surhomme », au sens de quelque chose qui dépasserait et transcenderait l'humanité, il est simplement « plus digne de vivre » parce qu'en « bonne santé » – c'est à dire qu'il est capable de surmonter sa souffrance, de s'incorporer l'extérieur, d'acquiescer devant la vie. Patrick Wotling s'appuie sur une analyse du préfixe « sur » (*über*) chez Nietzsche afin de préciser encore ce point :

« Le surhumain ne désigne donc en aucun cas un absolu, le préfixe *über* indiquant au contraire qu'il ne s'agit même pas de penser un conflit entre l'*Übermensch* et l'humanité dans son ensemble, mais d'opposer un type à un autre type au sein d'une seule et même hiérarchie. […]

[124] AC, §3
[125] AC, §6

Ce n'est donc pas l'essence de l'humanité qui est surmontée, mais le type nihiliste prédominant dans la culture européenne moderne. »[126]

C'est donc un type « relativement surhumain »[127]qu'il s'agit d'élever, et non pas un posthumain, au sens de prochaine étape de l'évolution, ou de quelque chose qui dépasserait l'humanité. Nous pouvons d'ailleurs également nous appuyer sur les préfixes -trans et -post pour souligner la différence entre transhumain, posthumain et surhumain. -trans – ce qui dépasse l'humain – -post – ce qui vient après l'humain. Dans les deux cas, l'humanité est délaissée au profit de *quelque chose d'autre*. Au contraire, le surhumain pourrait être le meilleur, le plus « grand », mais au sein de l'humanité.

Il faut préciser – comme cela est souligné par Patrick Wotling – que la problématique de l'élevage n'a rien d'une attente vague : notre étude de la fracture *action/attente* peut être à nouveau mobilisée ici. Il s'agit pour Nietzsche d'agir sur la culture, sur les valeurs mêmes, en faisant des « essais » (*Versuch*), et non pas d'espérer que le type surhumain surgisse de lui-même : au contraire, il faut combattre « l'effroyable règne du non-sens et du hasard »[128], renverser les valeurs pour créer les conditions de l'apparition du type surhumain – qui jusqu'à présent n'était apparu que rarement, personnifié par quelques exemples irréguliers au cours des siècles (César Borgia, Shakespeare, Goethe, etc.[129]). Rien de commun donc avec l'attente messianique caractéristique du mouvement cryogénique, et par conséquent du transhumanisme moderne : l'action s'oppose à l'attente.

Le posthumain – en tant que but posé par le transhumanisme – dépasse l'humanité. Il est *étranger* à l'homme, différent, autre : il est posé comme un au-delà de l'humanité pour créer une attente, une foi, une vénération. En cela, nous pourrions dire que le posthumain est un « surhumain », mais au sens critique dans lequel Nietzsche utilise le terme dans *Humain trop humain* à propos du saint[130] :

---

[126] *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, Quadrige, Paris, 2012, « Le problème du type surhumain », p338)
[127] EH, « Pourquoi je suis un destin », §5
[128] PBM, §203
[129] *Nietzsche et le problème de la civilisation,* PUF, Quadrige, Paris, 2012, « Le problème du type surhumain »
[130] Nous suivons ici encore les analyse de Patrick Wotling dans ce même chapitre : c'est P.Wotling qui identifie un usage « critique » du terme surhumain, dont nous allons voir qu'il s'appliquait à l'idéalisme.

« Ce qui donne sa valeur au saint dans l'histoire universelle, ce n'est pas ce qu'il *est*, mais ce qu'il signifie aux yeux des autres, les non-saints. […] on l'a autant que possible écarté de soi, en phénomène absolument incomparable et de nature étrangère, surhumaine : mais c'est justement ce qui lui a valu cette force extraordinaire avec laquelle il a pu s'emparer de l'imagination d'époques et de peuples entiers. »[131]

Il y a donc un « surhumain » qui se pose comme « incomparable » et de « nature « étrangère » : il est ce que P.Wotling appelle le « surhumain de l'idéalisme »[132]. Nous constatons à la suite de Nietzsche que cette stratégie – poser un surhomme étranger à l'humanité comme « sauveur » et au-delà de l'humanité – est utilisée par le christianisme dans le cas du saint : il faudra analyser cette similitude dans le second moment de notre recherche.

Nous pouvons désormais conclure : le transhumanisme relève de l'augmentation *biologique*, de l'adaptation *réactive* et de l'attente *messianique*. La philosophe Nietzschéenne s'attache à l'élevage *culturel* d'un type d'homme *affirmateur et créateur* ; et cet élevage fait l'objet d'une *tentative* donc d'une *action*. Le transhumanisme vise à créer un posthumain, qui n'est surhumain que dans l'acception *idéaliste* du terme dans la mesure où il est *étranger* à l'humain. Nietzsche, au contraire, cherche à élever *l'humain* qui soit le plus capable de dire oui à la vie.

Il n'y a pas d'identification possible du transhumanisme à la philosophie de Nietzsche, seulement une opposition dont il s'agit à présent d'élucider la provenance culturelle.

[131] HTH, I, §143

[132] *Nietzsche et le problème de la civilisation,* PUF, Quadrige, Paris, 2012, « Le problème du type surhumain », p334

Partie 2 : Le transhumanisme : essai d'analyse généalogique

Nous avons déjà cru pouvoir identifier certaines des valeurs du transhumanisme à des valeurs « de décadence », à des valeurs nihilistes qui produisent un état du corps faible, incapable de vivre, de s'affirmer, de surmonter les obstacles inhérents à la vie même. Ainsi, par exemple, du refus de la souffrance, de la croyance idéaliste en un temps où l'homme sera « sauvé »,etc. Mais ceci ne constitue encore qu'une analyse généalogique partielle. La généalogie comporte deux versants[133]. Il s'agit dans un premier temps « d'enfoncer la tête dans le bourbier »[134]: de remonter aux multiples sources axiologiques de l'interprétation analysée, de comprendre quel type de vivant a pu la produire, et quelles valeurs ont été instaurées pour rendre cette interprétation instinctive, pour l'incorporer. Ensuite seulement on peut proposer une évaluation de cette interprétation : c'est-à-dire lui attribuer une valeur – permet-elle d'élever un type d'homme capable de vivre, ou conduit-elle au nihilisme ? Ce second versant n'a rien d'une activité prophétique ou médiumnique ; il ne s'agit pas de « parier » sur l'effet de long terme de telle ou telle valeur, mais de s'appuyer sur l'histoire de la culture – l'histoire *axiologique* de l'humanité – pour juger de la valeur des valeurs qui produisent une interprétation donnée.[135] La problématique est différente quand on se propose – comme Nietzsche – de se faire soi-même législateur, d'instaurer de nouvelles valeurs : il faut dans ce cas « faire un expérience », un « essai ». Mais même cet essai lui-même s'appuie sur les résultats de l'analyse historico-axiologique menée au préalable.

Pour évaluer donc les effets du transhumanisme, ou plutôt l'état du corps que l'incorporation de ses valeurs pourraient produire, il importe de l'inscrire dans une ou plusieurs « lignes isochroniques de culture », de le mettre en lien avec diverses interprétations présentes et passées. Un ligne isochrone ou isochronique, au sens premier, rejoint des points géographiquement distant auxquels quelque chose se produit en même temps, ou dans un intervalle de temps réduit. Une carte isochrone relie différents points qui peuvent être desservis simultanément : ainsi Le Havre et Lyon sont-elles isochroniquement aussi « proches » de Paris l'une et l'autre, étant à une « distance » de deux heures. Une ligne isochronique de culture relie des points

[133] Denat (Céline) & Wotling (Patrick), *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Paris, 201, entrée « Généalogie »
[134] A, §446
[135] Les valeurs nihilistes, par ailleurs, portent en elles-mêmes leur propre destruction : rappelons ainsi que la croyance à la vérité conduit à rechercher la vérité , donc à douter – douter au point de douter de cette vérité même. Subsiste un besoin de croire sans objet de croyance, cf Introduction. Le psychologue de la culture pourra donc également évaluer les valeurs mises au jour par l'analyse généalogique en s'appuyant sur leur logique propre.

historiquement distants mais où l'axiologie en vigueur est *similaire*. Patrick Wotling identifie trois lignes isochroniques de culture[136] :

- La ligne « chrétienne » qui rejoint le socratisme, le christianisme tel qu'il est enseigné par Saint-Paul, la Réforme.
- La ligne « bouddhiste », qui relie le scepticisme pyrrhonien, Bouddha, et le christianisme tel que Jésus le pratiquait et l'exemplifiait.
- La ligne « tragique », la ligne de la « culture supérieure », que l'on pourrait peut-être également appeler « aristocratique », qui relie la culture tragique de la Grèce pré-platonicienne, les sophistes, la Renaissance Italienne, et le moment napoléonien par exemple.

Les deux premières lignes relient des cultures de *décadence* : bouddhisme et christianisme « ont en commun d'être des religions nihilistes – ce sont des religions de la *décadence* – mais ce qui les sépare est saisissant. ». Nous avons déjà identifié le transhumanisme comme porteur de valeurs nihilistes : on devine que toute la difficulté de l'analyse généalogique sera de suffisamment nuancer le contenu de ce nihilisme pour pouvoir adéquatement le mettre en lien avec christianisme et bouddhisme. Nietzsche souhaite quant à lui s'inscrire dans la continuité de la ligne « tragique » : il ne s'agit pas de recréer la Grèce tragique – ou la Renaissance – mais d'identifier les conditions ayant permis à un type d'homme affirmateur de naître afin de les utiliser.

Avant de spécifier quelques-unes des caractéristiques propres à chaque « ligne », il faut souligner qu'en aucun cas les différents systèmes axiologiques étudiés ne sont mutuellement exclusifs. Nietzsche ne propose pas une lecture périodique de l'histoire, ou tel moment correspondrait à un système « bouddhiste », le suivant à un système « aristocratique », etc. Les sophistes étaient contemporains de Socrate et Platon, par exemple : une multitude de valeurs coexistent à chaque instant donné, certaines sont seulement dominantes, c'est-à-dire qu'elles dominent la hiérarchie axiologique. Rappelons l'hypothèse de la volonté de puissance : la réalité est un jeu d'interprétations qui cherchent à s'imposer les unes aux autres. Les valeurs en exercices sont donc toujours susceptibles d'être « renversées » par des valeurs jusqu'alors moins « puissantes», c'est-à-dire qui n'agissaient que peu sur l'état du corps interprétant.

[136] Wotling (Patrick), *Nietzsche et le problème de la civilisation,* PUF, Quadrige, Paris, 2012, « Un cas de ligne isochronique de culture : le bouddhisme. »

Nous avons déjà identifié quelques points saillants propres aux cultures « supérieures » que l'on peut inscrire dans une ligne isochronique de culture de type « aristocratique ». Ces cultures sont conformes aux exigences de la volonté de puissance : l'individu qui les produit est créateur, affirmateur, fort – c'est-à-dire capable de vivre et de prendre plaisir à lui-même. Il ne conçoit aucun ressentiment envers la vie, et trouve des moyens de sublimer sa souffrance en se l'appropriant. Ainsi ce que Nietzsche appelle le « sentiment *tragique* »[137] permet de surmonter tout pessimisme :

« L'affirmation de la vie, même dans ses problèmes les plus étranges et les plus ardus ; la volonté de vie, se réjouissant dans le sacrifice de ses types les plus élevés, à son propre caractère inépuisable – […], c'est en cela que j'ai cru reconnaître le fil conducteur du poète tragique. »

Les grecs « tragiques » affrontaient la souffrance non pas en lui donnant une justification morale, ou en essayant de l'annihiler, mais en l'acceptant, en la mettant au cœur de leur divertissement. Ce « réalisme » est aussi une caractéristique des cultures supérieures en général. Ainsi, par exemple, la race d'homme – c'est-à-dire le type d'homme – que cherche à élever Zarathoustra « conçoit la réalité telle qu'elle est : elle est assez forte pour cela – elle ne lui est pas aliénée, soustraite, elle est elle-même cette réalité, et porte en elle tout ce que cette réalité a de terrible et de problématique »[138].

Par contraste, les valeurs nihilistes déforment le texte de la réalité pour rendre *tolérable* ce que la réalité « a de terrible et problématique » – ce que le corps faible est incapable de s'approprier. Cette déformation peut-être dualiste : on pose « le réel » - ou l'apparence, ce qui pour Nietzsche est la même chose – comme « faux », par opposition à un monde véritable. C'est notamment ce que Zarathoustra dénonce avec le terme d' « arrière-monde ». Un tel dualisme est caractéristique de la ligne « chrétienne » ; mais pas nécessairement de la ligne « bouddhiste » : cette divergence n'a rien d'anecdotique, et tient à une différence fondamentale en matière de rapport au corps – à la fois complexe pulsionnel et corps « physique ».

Bouddhisme et christianisme – en tant que systèmes axiologiques qui ne se limitent pas seulement aux religions que l'on désigne d'ordinaire par ces termes – sont produits par un état du corps « faible », qui peine à affronter la réalité. Le §347 du *Gai Savoir* ramène généalogiquement ces deux interprétations à une « faiblesse de la volonté » : le corps faible a

[137] CId, « Ce que je dois aux anciens », §5
[138] EH, « Pourquoi je suis un destin », §5

besoin d'être soutenu par « quelque chose de stable » faute d'être capable de se *commander* lui-même. Il faut entendre « volonté » comme un complexe processuel de pulsions de commandement et d'obéissance : quand « je veux », quelque chose en moi veut, et quelque chose d'autre obéit[139]. Par conséquent, « vouloir », c'est disposer d'un complexe pulsionnel hiérarchiquement bien établi, sain, capable d'interpréter la réalité à son avantage. La formule « faiblesse de la volonté » désigne un complexe pulsionnel désorganisé : une telle situation devient la norme dans les cultures nihilistes, ou les valeurs suprêmes se dévalorisent. C'est justement alors que l'individu – pour reprendre une de nos formules utilisées plus haut – ne sait plus à quel Saint se vouer. On reconnaît ici une caractéristique de l'individu décadent qui, incapable de choisir ou de poser des valeurs, n'aspire plus qu'à devenir *rouage*. Nous avons vu que ceci pouvait se traduire par une appétence pour la spécialisation, la fragmentation en une multitude de compétences séparées. Mais, dans le cas du Bouddhisme et du Christianisme – qui font ici office, rappelons-le, d'exemples paradigmatiques des « lignes » bouddhiste et chrétienne – :

« ces deux religions rencontrèrent une aspiration à un 'tu dois' poussée à l'absurde à force de maladie de la volonté, culminant dans le désespoir, ces deux religions furent des professeurs de fanatisme à une époque d'avachissement de la volonté et offrirent en cela à d'innombrables personne un appui, une nouvelle possibilité de vouloir, une jouissance à vouloir. »[140]

« fanatisme » ici, doit être compris comme « (hypertrophie) d'une unique manière de voir et de sentir qui domine désormais »[141],l'enfermement donc dans une perspective unique, le refus de considérer d'autres interprétations possibles de la réalité.

« Professeur de fanatisme à l'époque de l'avachissement de la volonté » : ceci n'est pas sans rappeler la situation décrite lors de l'étude de la ligne de fracture attente/ action. Le transhumanisme donne quelque chose en quoi croire – l'amélioration biologique médiatisée par un progrès technique idéalisé – à une époque où les valeurs se dévalorisent, ou les divers systèmes axiologiques possibles s'affrontent au sein même de l'individu. Sans pouvoir affilier pour l'instant le transhumanisme à aucune des deux grandes lignes nihilistes, nous constatons d'ores et déjà que le « sol », la situation axiologique dans lequel il pousse – « époque

[139] PBM, §19
[140] GS, §347
[141] *Ibid*

d'avachissement de la volonté » – est similaire à celui au sein duquel Bouddhisme et Christianisme – selon Nietzsche – se sont développés.

La « maladie de la volonté » est généalogiquement ramenée à une incapacité à assimiler le caractère problématique de la réalité. Il faut entendre par « caractère problématique de la réalité » la souffrance, la mort – plus largement peut-être les obstacles posés par la vie en général. Cette incapacité à tolérer la souffrance et le tragique de la vie constitue certes une source commune au Christianisme et au Bouddhisme ; en aucun cas on ne peut les y réduire : il n'y aurait aucun intérêt, sinon, à les distinguer comme systèmes axiologiques différents. L'incapacité à vivre peut en effet *provenir* d'états du corps – et de culture – nuancés ; de même que la *réponse* apportée à cette incapacité – la thérapie proposée – diffère selon les religions.

Ainsi, le bouddhisme naît « dans les classes supérieures et même savantes »[142]; il est « une religion pour hommes tardifs, pour des races débonnaires, douces, devenues hyper-cérébrales, qui ressentent trop aisément la souffrance »[143]. Le bouddhisme est donc produit par une interprétation « fatiguée » de la vie : on ne sait plus que choisir parce que l'on s'est essayé à toutes les interprétations, et qu'aucune ne nous a paru plus convaincante qu'une autre. Dans le christianisme, en revanche, « ce sont les instincts des asservis et des opprimés qui viennent au premier plan : ce sont les classes les plus basses qui cherchent en lui leur salut. ». Dans le paradigme nietzschéen, les opprimés, les asservis, ou ceux qui s'interprètent comme tels, sont les plus sujets au ressentiment : envers la vie, certes, mais aussi envers le supérieur, capable de vivre. On comprend que le complexe pulsionnel d'un « type » supérieur, mais épuisé, fatigué, incapable de vouloir, sera légèrement différent. L'état du corps qui produit l'interprétation bouddhiste de la réalité n'a rien de *combatif* , il ne veut pas se venger de la vie, simplement lui échapper – échapper à la souffrance. L'interprétation « chrétienne », au contraire, est le fruit du ressentiment, donc d'une volonté de vengeance. Cette provenance distincte se traduit par de radicales divergences « thérapeutiques ».

Pour lutter contre la fatigue, « Bouddha prend des mesures d'hygiènes »[144], « Il y applique comme remède la vie au grand air, la vie errante, la modération en tout, et un régime alimentaire rigoureux ; la prudence à l'égard de tous les « spiritueux », et la prudence également envers toutes les émotions qui font sécréter de la bile, qui échauffent le sang […] ; il n'est donc rien

[142] AC §21
[143] AC §22
[144] AC§20

dont sa doctrine se défende davantage que des sentiments de rancune, d'antipathie, de *ressentiment*… »

Le bouddhisme préconise donc une *asepsie* : ne plus sentir, ne plus réagir, le calme, l'indifférence par-dessus-tout. Il est une « hygiène », en ce que ses recommandations permettent au corps épuisé de se maintenir en vie : n'oublions pas que le physiologique est toujours psychologique – renforcer le corps physique, c'est agir sur le système pulsionnel de l'individu. Toutes les pulsions violentes sont bannies, affamées – la colère, la vengeance, la haine créent un état de surexcitation qui inéluctablement sera suivi d'un affaiblissement, d'une déperdition d'énergie – qui pourrait être fatale à celui qui est déjà fatigué de vivre. Ceci suppose de se placer « par-delà bien et mal » ; c'est-à-dire de se garder absolument de toute interprétation moralisatrice. Dire : « ceci est mal », porter un jugement, c'est déjà incarner ce jugement, vivre en tant qu'il existe quelque chose de mal, donc quelque chose qui devrait être haï et combattu. En l'absence de jugement moral, en revanche, pas d'indignation, ni de combat – le Bouddhiste ne cherche même pas à imposer son interprétation – « il n'exige en rien de lutter contre ceux qui pensent différemment »[145]. Paradoxalement donc, l'interprétation Bouddhiste ne se conforme pas aux exigences de la volonté de puissance, tâche de s'éteindre lui-même ; mais il n'est pas un « décadent », au sens de celui qui choisit ce qui lui fait mal. Le Bouddhiste n'a pas perdu ce que Nietzsche appelle « l'instinct de santé », c'est-à-dire la capacité à choisir l'interprétation juste pour surmonter sa maladie : le corps fatigué, qui ne sait plus que choisir, trouve effectivement un « remède » dans l'ascèse bouddhiste.

Il en va tout autrement du « chrétien », qui choisit ce qui lui fait mal ; ce qui le rendra plus malade encore qu'il ne l'était – peut-être ce qui le rendra malade tout court : « Le christianisme entend venir à bout de *fauves* : sa méthode consiste à les rendre *malades* […] »[146]

Avant d'étudier plus en détail les moyens thérapeutiques mis en œuvre par le christianisme, il faut s'arrêter sur cette phrase et élucider une apparente cohérence. L'image du fauve, chez Nietzsche, est associé à la force[147] ; Nietzsche précise d'ailleurs un peu plus haut que le christianisme postule « l'homme fort, mais qui ne s'est pas épanoui ». N'y a-t-il pas ici contradiction ? Au §21, il est pourtant bien écrit que ce sont « les instincts des opprimés et des asservis qui viennent au premier plan ». C'est dans le terme « instinct » que réside la clef de

[145] *Ibid*
[146] AC, §22
[147] Voir par exemple le premier traité de la Généalogie de la morale

compréhension de cette difficulté. Les opprimés ne sont pas nécessairement faibles ! Les opprimés peuvent aussi appartenir au type « fort », mais être empêchés d'exercer leur force par la morale ou les règles en vigueur. C'est exactement la situation décrite au §201 de *Par-delà bien et mal* : une société se forme, les instincts despotiques ou violents sont désormais « stigmatisés », le fort est brimé, bridé, ne peut plus s'extérioriser, et retourne pas conséquent ses pulsions contre lui-même. Il est un fauve donc, mais un fauve qu'on ne laisse plus être fauve, un animal en voie de domestication, un animal qui souffre de sa propre animalité. C'est là que le christianisme intervient : il donne un *sens* à cette souffrance.

Le « terreau » chrétien est donc toujours baigné de ressentiment, peu importe qu'il soit produit par la haine envers le supérieur, ou par la haine de soi-même et de ses propres instincts. Un corps en bonne « santé » poserait comme nouvelle condition de vie l'extinction de ce ressentiment, qui exacerbe la souffrance. Au contraire, le christianisme le fait subsister, le magnifie, le grandit : on ne hait plus seulement l'autre, on se hait soi-même, on hait son corps – le *péché originel* fait de la race humaine entière une race coupable dont la survie n'est rien d'autre qu'un chemin de croix. Mais, ainsi que l'expose le troisième traité de la *Généalogie de la morale*, l'interprétation « chrétienne » – et son législateur le prêtre ascétique –, qui rendent malades, font également en sorte de maintenir leurs ouailles en vie. Le chrétien se voit conseiller des remèdes d'appoints qui lui apportent un soulagement temporaire : on le laisse exercer sa puissance, décharger ses affects de manière détournée. Le prêtre ascétique prescrit ainsi l'altruisme et la compassion[148] expressions spiritualisées de « l'aspiration à se distinguer »[149], c'est-à-dire à imposer son interprétation à l'autre : ce dont jouit le compatissant « ce n'est pas d'avoir réjoui, exalté, ou rasséréné son prochain, mais d'avoir laissé son *empreinte* sur l'âme d'autrui, d'en avoir modifiée la forme et de l'avoir gouvernée à sa volonté »[150]. Altruisme et compassion obéissent encore à la logique de la volonté de puissance : l'animal malade de ne pouvoir exprimer ses pulsions – qui sont interprétées comme « mauvaises » par le système axiologique de type chrétien en vigueur – se raccroche grâce à eux quelque peu à la vie. Mais ces remèdes d'appoints, en réalité, sont dangereux. La compassion, par exemple, rend la souffrance « contagieuse »[151]: je souffre de la souffrance de l'autre, sans pour autant supprimer la sienne. Par ailleurs, les brusques décharges pulsionnelles – on peut penser à la prière

[148] GDM, III, §18
[149] A §113
[150] *Ibid*
[151] AC, §7

collective, qui génère une grande effervescence émotionnelle, à l'amour passionné envers Dieu, à la colère rentrée envers l'incroyant ; toute cette « meute de chiens sauvages »[152] étant manipulée par le prêtre ascétique – sont *dangereuses* pour celui qui est déjà malade : elles se paient d'un sentiment de vide, d'une immense fatigue nerveuse, d'une maladie rendue plus terrible encore.

On peut remarquer que la moralisation des instincts, de la souffrance, par le biais du *péché,* qui constitue en quelque sorte le point d'entrée du christianisme dans la morale, est au cœur de tous ces « remèdes de la décadence », de ces remèdes qui aggravent encore l'état du corps malade. Si la souffrance est *justifiée*, si je la mérite ; alors il est normal que je souffre, et même que je *recherche* la souffrance. Il faut par conséquent trouver le moyen de se faire souffrir ; et la compassion n'est qu'un de ces moyens parmi d'autres. Ces moyens peuvent être physiques : les choix physiologiques du chrétien, contrairement à ceux du Bouddhiste, abîment son corps, et par conséquent affaiblissent encore son système pulsionnel :

« Des représentations sombres et troublantes sont mises au premier plan : les états les plus ardemment convoités, ceux auxquels on donne les plus beaux noms, sont des états épileptoïdes ; le régime alimentaire est choisi de manière à favoriser les phénomènes moraux et à surexciter les nerfs. »[153]

Mais se faire souffrir est aussi un remède, dans la mesure où infliger de la souffrance apporte du plaisir, témoignage de l'accroissement du sentiment de puissance : « Voir souffrir fait du bien, faire souffrir plus de bien encore – voilà un dur principe, mais un principe fondamental, ancien, puissant, humain trop humain. »[154]. Se faire souffrir soi-même, c'est encore faire souffrir : ainsi que le souligne le paragraphe §113 d'*Aurore*. il n'y a eu aucun « progrès moral » entre le barbare et le martyr, seulement une différence en matière d'extériorisation. Le christianisme fait preuve de davantage de ruse encore dans la cruauté – en tant que plaisir pris à infliger la souffrance – : le prêtre fait souffrir les autres en leur enseignant à se faire souffrir – en cela, c'est un « barbare » – mais la souffrance infligée à l'autre le fait souffrir lui-même.

Toute cette souffrance, dans le paradigme chrétien, sera « payée » dans un « arrière-monde » hypothétique : les derniers seront les premiers, les opprimés seront vengés, et tous les frustrations imposées au corps et aux sens – la chasteté par exemple – seront récompensées de

[152] GDM, III, §20
[153] AC, §21
[154] GDM, II, §6

la vie éternelle, ou de la connaissance du « vrai monde ». Par conséquent : « là, on tient que le suprême bien ne peut être 'atteint', que c'est un don, une 'grâce'. »[155] : et cette espérance est encore une « ruse » pour maintenir le corps malade en vie – « Une forte espérance est un stimulant beaucoup plus puissant de la vie que n'importe quel bonheur qui survient réellement . Il faut soutenir ceux qui souffrent par une espérance qui ne puisse être démentie par aucune réalité – qui ne puisse être anéantie par aucun accomplissement : bref, une espérance d'au-delà. »[156]. Le Bouddhisme, lui, ne promet rien ; il fait : « On s'assigne comme but suprême la sérénité, la paix, l'extinction de tout désir, et l'on *atteint* ce but. Le bouddhisme n'est pas une religion dans laquelle on aspire à la perfection, la perfection y est le cas normal. »[157]. L'espérance est dangereuse : elle suscite attente et inquiétude d'un au-delà inconnu : elle ne peut être d'aucune utilité au corps fatigué, qui a besoin de calme, d'immobilité, de retenue.

La provenance, comme les moyens thérapeutiques mis en œuvre par les deux axiologies de la décadence diffèrent donc radicalement. Il s'agit désormais d'inscrire le transhumanisme dans cet écosystème axiologique nihiliste : pose-t-il de nouvelles valeurs ? N'est-il que le prolongement d'une des deux lignes isochroniques étudiées ? Emprunte-t-il des valeurs à l'une et à l'autre ? Il faut, pour répondre, revenir à l'analyse généalogique déjà en partie esquissée plus haut.

De prime bord, on ne peut que relever certaines similitudes entre transhumanisme et bouddhisme. Après tout, le transhumanisme ne propose-t-il pas lui-même de prendre soin du corps ? Tout comme le bouddhisme et au contraire du christianisme, il encourage à maintenir une certaine hygiène. Rappelons que la *Transhumanist FAQ* propose des recommandations physiologiques pratiques : « exercise, healthy diet, relaxation techniques, time management, study skills, information technology, coffee or tea (as stimulants), education, and nutritional supplements (such as vitamins, minerals, fatty acids, or hormones). »[158]. Le Transhumanisme se propose d'autre part de réaliser le bien-être, le bonheur, sur terre – par le biais de la technologie. Dans la mesure où la « perfection » qu'il pose est atteignable, il semble se distinguer du christianisme et de la ruse de l'espérance. Ceci, du moins, si l'on s'en tient au *discours* du transhumanisme sur lui-même ; mais nous avons vu que cette « perfection » ne

[155] AC , §21
[156] AC, §23
[157] AC, §21
[158] https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-faq/ - section « How can I use transhumanism in my own life ? »

faisait guère l'objet d'une action – plutôt d'une attente…et d'une espérance. L'hygiène préconisée n'est qu'un substitut, une stratégie de survie, en attendant que le parfait devienne possible. Toujours est-il qu'elle est bel et ben recommandée : le transhumanisme encourage à soigner le physiologique, tout en maintenant le psychologique dans un état de tension créateur d'excitation, dangereuse pour un corps malade.

Nous ne sommes guère plus avancés si, après la thérapie qu'il préconise, nous analysons le « sol » dans lequel pousse le transhumanisme. Peut-on dire avec certitude que l'interprétation transhumaniste est produite par les « classes supérieures et même savantes » ? Si l'on comprend le terme « savant » prosaïquement, il semble effectivement que le transhumanisme – moderne , du moins ; et peut-être également le pré-transhumanisme des Lumières – soit né sous l'impulsion de scientifiques, ou du progrès scientifique. Mais le « savant », chez Nietzsche, décrit un certain type d'homme, celui qui s'est essayé à un multitude d'interprétations[159]. Le « savant » qui produit l'interprétation bouddhiste est fatigué de ces multiples interprétations possibles, il n'aspire plus qu'à la paix…Était-ce là le motif de Robert Ettinger, fondateur du mouvement cryonique, figure de proue du transhumanisme ? Mais peut-on pour autant associer le transhumanisme au ressentiment, lui qui prétend prolonger la vie, parce qu'il aime la vie ?

Les deux divergences fondamentales – et intrinsèquement liées, comme montré plus haut – entre bouddhisme et christianisme sont les suivantes :

- Le bouddhisme est une hygiène efficace, qui permet au corps physiologique de se maintenir, et aux accès de passions de s'éteindre. Il vise le calme, l'absence de désir et de douleur. Le christianisme abîme le corps, et bride les désirs sensibles, accroît la souffrance.
- Le bouddhisme n'est pas une morale : il ne prétend aucunement justifier, ni expliquer la souffrance ou ce que la vie a de problématique. Il s'attache simplement à faire disparaître cette souffrance et ces obstacles. Le christianisme justifie la souffrance, et en donne une interprétation moralisante. Il pose le bien, le mal ; et rend le corps malade à force de lui inculquer le « bien ».

C'est donc sur ces deux axes, rapport au corps et instauration ou non d'une évaluation morale, qu'il faut placer le transhumanisme.

[159] On peut ici se reporter aux analyses de P. Wotling dans son introduction au *Gai Savoir*, édition GF.

Transhumanisme et évaluation morale

Lors de notre étude des diverses « lignes de fractures » entre transhumanisme et philosophie nietzschéenne, nous avons cru remarquer que le transhumanisme condamnait la vie, la maladie, la mort ; et donc qu'il émettait un jugement moral sur ce que l'existence comporte de problématique. Franck Damour partage ce constat :

« Aux yeux des transhumanistes, l'homme n'est pas « un être pour la mort ». La mort et la finitude biologique ne sont pas des éléments constitutifs de la condition humaine, car l'homme est un être inachevé et en cours de développement. Son état présent, grevé par la mort, la maladie, de multiples handicaps, des capacités cognitives limitées et le vieillissement, n'est pas un état normal. […] On peut toutefois noter que le constat posé par les transhumanistes n'est pas seulement une observation distanciée, mais un jugement moral. Ils ne se contentent pas de rappeler que l'homme est pris dans un processus évolutionnaire : ils évaluent notre situation comme moralement anormale et mauvaise. » [160]

Pour confirmer cette hypothèse, on peut se pencher sur l'un des textes canoniques du mouvement transhumaniste moderne « la fable du dragon-tyran », de Nick Bostrom[161].

Bostrom y met en scène un dragon monstrueux et tyrannique, d'une puissance démesurée, qui dévore des dizaines de milliers d'êtres humains chaque jour. Les tentatives pour le vaincre échouent l'une après l'autre ; bientôt les hommes se contentent de limiter sa colère en lui fournissant eux-mêmes des contingents d'humains. On sélectionne prioritairement les plus âgés , bien qu'ils soient « aussi vigoureux et en bonne santé que les [plus jeunes] , et parfois plus sages ». Tout une logistique de transport est mise en place, et on réfléchit bien plus à l'efficience du système de collecte qu'au problème posé par le dragon lui-même. Les dirigeants et les peuples se résignent, des « hommes spirituels » inventent d'autres mondes où aucun dragon ne menace et rendent ainsi l'inexorable plus acceptable.
On s'en doute, l'humanité parviendra à se libérer du dragon, et ce en dépit de tous les « prédicateurs de la mort » – pour reprendre et détourner une expression nietzschéenne – qui condamnent l'*hubris* de ceux qui voudraient se débarrasser de ce qui est inhérent à la vie. La

[160] Damour (Franck), *Le transhumanisme, histoire, technologie et avenir de l'humanité augmentée*, Eyrolles, coll. « Eyrolles pratique, culture générale », Paris, 2019, p92
[161] Bostrom (Nick), *The fable of the Dragon-Tyrant*, Journal of Medical Ethics Vol. 31, No. 5, pp. 273-277, 2005

méthode a son importance : ce sont la recherche et l'innovation technologique qui permettront finalement de tuer la bête.

Nick Bostrom propose lui-même une « morale » de son texte. Le dragon est une allégorie du vieillissement – et donc de la mort – qui dévore les hommes sans que ceux-ci, trop habitués à le considérer comme un état de fait immuable, ne cherchent à lutter contre lui. Bostrom considère que la lutte contre la mort et le vieillissement devrait être la priorité absolue de l'humanité. Investir dans « la santé », c'est-à-dire dans la limitation des dommages causés par le vieillissement, est une déperdition d'énergie, qui interdit de concentrer ses efforts sur le problème véritable. Or il est urgent de libérer l'humanité, il s'agit même d'un « screaming moral imperative », d'un impératif moral « strident », absolument évident : soixante-dix personnes meurent chaque minute, écrit Bostrom, il est impensable de laisser cette folie se perpétuer[162].

La fable est révélatrice d'une conception dualiste de la réalité. Certes, Bostrom moque les arrière-mondes et le suprasensible religieux, mais il oppose radicalement la vie, le plus grand des biens, à la mort, au vieillissement, au « dragon », allégorie du mal. Le jugement porté sur la condition humaine est moral : vieillir est inacceptable, révoltant, injuste ; c'est le joug d'un véritable « tyran » qui doit être renversé, et non pas seulement une limite qui doit être dépassée. Le dragon personnifie le mal jusqu'à la caricature ; ses yeux sont « remplis de haine », il inflige de la « misère », et même sa « bave bleue-verte sent le mal », c'est dire... Il faut pourtant prendre cette exagération très au sérieux : la condition humaine est véritablement monstrueuse et doit être, sinon éradiquée, du moins profondément transformée pour devenir tolérable. La fable l'explique clairement : chacun d'entre nous devrait être profondément indigné par la vie. Ceux qui ne se consacrent pas nuit et jour à l'urgence de trouver une échappatoire au fait de la vie se trompent lourdement, au point d'en être criminels : ils se laissent détourner de ce qui devrait être leur priorité absolue.

Le transhumanisme émet donc bien un jugement moral sur la vie, il ne se place pas par-delà bien et mal. Cette interprétation morale de la réalité est de plus médiatisée par un dualisme qui constitue un argument supplémentaire pour justifier de son inscription dans la ligne « chrétienne » : c'est parce que Bostrom pose un monde où le dragon n'existerait plus comme « possible » qu'il peut juger le monde réel comme insupportable ; c'est parce que les

[162] *Ibid*, section « Moral »

transhumanistes posent un idéal futur qu'ils peuvent juger du temps présent. On retrouve ici un mode d'interprétation caractéristique de l'idéalisme ; le fait de poser un « posthumain » comme au-delà de l'humanité – nous l'avons appelé « surhumain de l'idéalisme » – relève exactement du même mécanisme. Ce mode d'interprétation est justement celui sur lequel s'appuient les axiologies du ressentiment, c'est-à-dire « chrétiennes » :

« Pour pouvoir dire non à tout ce qui représente sur terre le mouvement *ascendant* de la vie […] l'instinct du *ressentiment*, qui touche ici au génie, devait inventer un *autre* monde, à partir duquel cet acquiescement à la vie apparaîtrait comme le mal en soi, comme ce qu'il fallait rejeter. »[163]

De même que, pour Bostrom, ceux qui prétendent vivre malgré la mort sont criminels, de même dans l'axiologie chrétienne tout ce qui acquiesce à la vie est condamnable : le transhumanisme semble belle et bien s'inscrire dans la continuité du christianisme.

Un problème se présente néanmoins, celui-là même que nous ne cessons de rencontrer depuis le début de notre recherche. Il est constitué de deux versants :

- Peut-on dire du transhumanisme qu'il est dualiste alors qu'il n'invente pas d'au-delà « spirituel », mais propose seulement un monde physique, matériel, tangible – même si amélioré, ou lointain ?
- Peut-on dire qu'il est idéaliste alors qu'il prétend travailler au quotidien à la réalisation de ce monde futur ?

Bostrom, dans la fable du dragon-tyran, prend grand soin de se différencier des idéalistes métaphysiciens, créateurs de ce que Zarathoustra appelle des « arrière-mondes ». Ne les considère-t-il pas comme des illusionnistes dont les contes peuvent aider un temps à supporter la condamnation qu'est la vie ; mais qui deviennent des obstacles dès lors qu'une solution rationnelle à la mort et à la souffrance peut être avancée ? Les « deathists », ceux qui enseignent l'acceptation de la mort, sont devenus de « fatales barrières » au progrès[164]– qui doivent donc être éliminés.

Cette précaution est insuffisante, toutefois. On peut le comprendre en répondant aux deux versants du problème rappelé ci-dessus. D'une part, le transhumanisme ne prône pas l'action,

[163] AC, §24
[164] Bostrom (Nick), *The fable of the Dragon-Tyrant*, Journal of Medical Ethics Vol. 31, No. 5, pp. 273-277, 2005, section « Moral »

mais l'*attente* ; non pas une solution rationnelle mais une *croyance* : le progrès technique, un jour, etc. Il est donc bien idéaliste. D'autre part, le monde promis, s'il est physique, immanent au monde connu, reste un monde promis – lointain, distant, atteignable certes, mais quand ? Le transhumaniste lui aussi crée un arrière-monde, seulement c'est un arrière-monde déguisé en possible. Paraphrasons Nietzsche qui liste les « ruses » chrétiennes, amour, foi, et espérance : il y a une ruse du transhumanisme qui se fait passer – à l'aide d'une rationalité survalorisée, qui elle aussi fait l'objet d'une croyance – pour une immanence réalisable.

L'argument de Bostrom, qui est identique à celui avancé par Laurent Frippiat[165] à savoir que le transhumanisme ne relève pas de la croyance parce qu'il tend vers « l'immanence de la technique », ne résiste donc pas à une analyse de type généalogique. De plus, il est frappant de constater que Bostrom reconnaît l'utilité des religions jusqu'à ce qu'il devienne possible de « tuer le dragon » : le transhumanisme prend donc le *relais* des interprétations dualistes-idéalistes. Or notre hypothèse, formulée en première partie, était la suivante : le transhumanisme émerge dans un « terreau » de valeurs chrétiennes – et notamment la croyance à la vérité – mais de valeurs chrétiennes dévalorisées, fatiguées. Le besoin de croire subsiste, mais la raison est devenue trop pointilleuse, elle n'accepte plus aucun objet de croyance. C'est là qu'intervient le transhumanisme qui, se glissant en quelque sorte dans l' « ombre de Dieu », propose un objet de croyance enfin acceptable : l'homme amélioré grâce au tout-puissant Progrès Technique. Le transhumanisme s'inscrit donc dans la continuité de la ligne isochronique chrétienne : il moralise la réalité, maintient dans un état d'attente et d'excitabilité, promet un au-delà idéal du point de vue duquel il se place pour dévaloriser la vie.

[165] Hottois (Gilbert) & al., *Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme, L'humain et ses préfixes*,Vrin, coll. « Pour demain », Paris, 2018, article « Transhumanisme » de Laurent Frippiat

Transhumanisme et hygiène corporelle

Reste à élucider un point en contradiction avec ce constat : l'attitude transhumaniste à l'égard du corps. Le transhumanisme semble en effet recommander une hygiène, et non pas une ascèse délétère qui empêcherait de vivre. Ici encore, le transhumanisme avance masqué. L'hygiène qu'il préconise est temporaire et inefficace ; elle ne permet aucunement de se maintenir dans un état de quiétude émotionnelle. Il suffit pour le démontrer de revenir au point précédent. Dans la mesure où le transhumanisme se sert d'un « arrière-monde » pour condamner la vie ; il conduit à penser que la vie est condamnable. « La décision chrétienne de trouver le monde laid et mauvais a rendu le monde laid et mauvais. »[166] : de même, en interprétant le corps comme « insuffisant », la vieillesse et la mort comme « anormales », le transhumanisme est créateur d'insatisfaction et de ressentiment. Or le ressentiment « empoisonne » – ainsi que l'écrit Nietzsche dans la *Généalogie de la morale* –, il fatigue et abîme le corps : la colère rentrée, sourde, permanente, dégoûte de la vie et par conséquent affaiblit physiologiquement. Rappelons que le bouddhisme, au contraire, bannit toutes pulsions de ressentiment, justement parce qu'il les sait délétères pour le corps.

Les valeurs de la ligne isochronique « bouddhiste » façonnent certes des ascètes, mais une ascèse de préservation : il s'agit de maintenir en vie un type fatigué. Le corps est donc soigné , autant que faire se peut, « ralenti » afin que la violence du monde extérieur ne lui parvienne plus que lointaine et étouffée. On ne cherche certes pas à affamer le corps physique, à l'abîmer : un corps abîmé pourrait être interprété comme objet de ressentiment, créer peut-être du ressentiment envers la vie elle-même. Nous avons vu que le chrétien, au contraire, tend à abîmer son corps : il recherche des états de fièvre, de délire, « épileptoïdes » – et se créent les conditions pour y parvenir, au moyen de son régime alimentaire par exemple. C'est que le corps physique n'a pas vocation à survivre : il ne compte pas. Dans le christianisme, comme religion cette fois, il n'est que le fardeau d'une âme, fardeau qu'elle doit porter comme sa croix propre, jusqu'au bout du chemin, avant d'être enfin récompensée dans l'au-delà.[167] Il y a donc mépris du corps

[166] GS, §130

[167] Plus je souffre ci-bas, plus je suis justifié : souffrir dans son propre corps devient presque une sorte de plaisir – comme manifestation du sentiment de puissance. Et nous rejoignons ici ce qui a déjà été dit plus haut : faute de pouvoir être « barbare », c'est envers son propre corps que l'on devient barbare.

physique, mépris qui se manifeste très prosaïquement, comme le souligne Nietzsche[168], dans le *De Miseria* d'Innocent III, qui établit le catalogue des traits abjects de l'homme :

« procréation impure, nutrition répugnante dans le corps de la mère, bassesse de la matière à partir de laquelle l'homme se développe, puanteur abominable, sécrétion de salive, d'urine et d'excréments »

C'est tout ce qui est *animal* en l'homme – c'est-à-dire, pour les chrétiens, son corps physique – qui est sujet de dégoût. Parce qu'il y a dégoût, il y a mépris, et parce qu'il y a mépris et que le type chrétien est trop faible pour exercer une puissance quelconque sur ce qu'il méprise par ailleurs, il y a maltraitance de son propre corps. Or, on retrouve ce même dégoût, ce même mépris, dans le transhumanisme moderne. Ainsi, l'un des objectifs affichés de FM-2030 (Originellement F. M Esfandiary) était de « désanimaliser » l'humain, de remplacer « les organes animaux par des implants insensibles à la douleur qui ne seront plus faits de chair. »[169]. C'est bien la disparition du corps qui est ici encore visée, le devenir quelque chose qui n'est plus fait de chair. Innocent III était répugné par les fonctions du corps physique, par ce qu'il y avait d'animal en l'homme. FM-2030 se contente de le trouver inefficace, insuffisant ; mais le résultat est le même : le corps physique est un fardeau, dont il faut d'une façon ou d'une autre se défaire. Le chrétien s'en défait dans la souffrance – témoignage d'une vie méritante – et enfin dans la mort, soulagement tant attendu. Le transhumaniste veut s'en défaire immédiatement, l'aide d' « augmentations » successives : alors il ne sera plus fait de chair. Poussée à l'extrême, cette ambition aboutit au fantasme du *mind-uploading*, déjà décrit plus haut : réalisation d'un au-delà immanent, matériel, qui accomplirait le rêve idéaliste d'un *monde sans corps*. Si c'est bien vers cela que tend le transhumanisme, alors on ne saurait parler d' « hygiène » le concernant. Qui aspire à la disparition du corps comme réalisation suprême ne peut d'un même mouvement tenter de le préserver… Mais, dans le cas qui nous occupe, ce sont bien ces deux objectifs incompatibles qui semblent être tenus ensemble.

Prendre soin de son corps en attendant de pouvoir s'en débarrasser. C'est ce « en attendant », que nous avons déjà identifié à une attente quasi-messianique, qui perturbe la lecture de cette apparente incohérence. Le transhumanisme est-il une ruse qui, malgré son discours « anti » corps, vise en fait la préservation du corps physique ? Nous prétendons au contraire qu'il n'y a

[168] GDM, II, §7

[169] Damour (Franck), *Le transhumanisme, histoire, technologie et avenir de l'humanité augmentée*, Eyrolles, coll. « Eyrolles pratique, culture générale », Paris, 2019, P50

pas d'incohérence, que le transhumanisme traduit un dégoût profond de l'animalité, et qu'il tend – tout comme le christianisme – à abîmer le corps. Il suffit pour s'en convaincre de s'intéresser aux « augmentations » déjà disponible, que préconise le transhumanisme. Les « mood drugs » constituent un premier exemple de ces « augmentations ». Olivier Rey[170] décrit ainsi l'enthousiasme du transhumanisme moderne pour la Ritaline, médicament abondamment prescrit aux Etats-Unis dans le cadre du traitement des troubles de l'attention. L'usage non-thérapeutique de Ritaline – que préconise certains transhumanistes – permettrait semble-t-il d'accroître les capacités cognitives de l'individu lambda, de l'augmenter donc. On peut faire deux remarques à ce sujet :

- L'une proposée par O.Rey, qui remarque que le nombre d'enfants et d'adolescents souffrant de troubles de l'attention a drastiquement augmenté ces dernières années. La Ritaline, dans ce cas, ne participe aucunement d'une augmentation, mais davantage du « maintien vaille que vaille d'anciennes capacités dégradées par l'environnement dans lequel nous sommes amenés à vivre. » (*ibid*., P45). L'augmentation ne serait rien de plus qu'une compensation : le corps – cette fois ci comme complexe psycho-physiologique – est incapable de s'auto-réguler. Il se voit proposer une aide, une « béquille ».
- D'où une seconde remarque, très prosaïque : en admettant que les prescriptions non-thérapeutiques de Ritaline se démocratisent, et que son usage devienne systématique – se pourrait-il que l'on devienne incapable de la moindre tâche intellectuelle *sans* Ritaline ? Et alors, faudra-t-il parler d'augmentation, ou plutôt de diminution ?

Mais on pourrait fort bien nous opposer qu'il ne s'agit pas là d'une « maltraitance » infligée au corps, du moins au corps physique : il ne s'agit pas ici de se faire souffrir, ou de rechercher la souffrance, pour se punir de sa propre impureté, de son indignité – pour payer l'outrage du péché originel. Peut-on réellement identifier la prise de Ritaline aux pratiques d'auto-flagellation toujours en vigueur au sein de l'Opus Dei, par exemple ?

Quoi qu'il en soit, l'attitude du transhumanisme à l'égard du corps est ambivalente, et pourrait être ramenée au mépris et au dégoût. Il faut s'entretenir, mais « en attendant », survivre tant bien que mal avec les expédients disponibles. Seulement, ces expédients, ces quelques

[170] Rey (Olivier), *Leurre et malheur du transhumanisme*, Desclée de Brouwer, coll. « Les carnets DDB », Paris, 2020, p44

augmentations possibles, semblent constituer autant de diminutions, peut-être de mutilations, de ce corps déconsidéré et voué à disparaître.

Résultats : le transhumanisme, héritier des valeurs chrétiennes

Nous avons montré, dans le premier temps de cette recherche, que le transhumanisme ne pouvait être que le produit d'un corps interprétant faible, d'un système pulsionnel incapable de vivre : donc une axiologie de la décadence. Suivant alors l'analyse de Patrick Wotling dans son essai *Nietzsche et le problème de la civilisation*, nous avons cherché à comprendre à quel type de décadence il pouvait être rattaché : le transhumanisme est-il prolongement d'un système axiologique bouddhiste, ou chrétien ? L'interprétation « bouddhique » et l'interprétation « chrétienne » du monde divergent sur deux points au moins : le soin – ou non – apporté à la physiologie, et l'interprétation moralisée – ou non – de la vie et du monde en général. Or le transhumanisme pose un jugement moral péjoratif sur la vie et, sous couvert de chercher à magnifier ou préserver le corps, le diminue : on peut donc l'inscrire dans la continuité des systèmes axiologiques que Nietzsche appelle « chrétien »[171]. Ceci est cohérent avec notre hypothèse selon laquelle le transhumanisme ne fait que s'installer dans l'ombre du Dieu chrétien ; mais en présente en quelque sorte une version « acceptable » dans une société où la rationalité est survalorisée. Quand les valeurs se dévalorisent, et qu'il devient possible de douter de tout, il ne reste que « la science », la technique, le progrès, le tangible en lesquels on puisse avoir confiance ; il n'y a qu'eux qui proposent « sérieux » et « stabilité » – c'est donc vers eux que se déporte ce pressant besoin de croire né de l'incorporation de la vérité comme valeur.

[171] Cf *supra* pour davantage de détails sur les caractéristiques typologiques des différents systèmes axiologiques mentionnés

Partie 3 : Ce que vise le transhumanisme : essai d'une interprétation prospective

Nous avons montré, jusqu'ici, ce que le transhumanisme n'était pas : une philosophie de l'avenir, une pensée de l'action, un nietzschéisme. Ceci nous a permis de mieux comprendre ce qu'il était – c'est-à-dire de l'inscrire dans le prolongement d'une des deux lignes isochroniques de culture dites « décadentes », le christianisme. Le transhumanisme serait un relais du type de culture chrétien, né dans le même sol axiologique de croyance à la vérité et d'insatisfaction envers la vie que le platonisme, le christianisme, la Réforme, et le type de l'homme européen moderne. Ce constat ne doit néanmoins pas faire perdre de vue la singularité du transhumanisme par rapport à chacun des moments axiologiques de la ligne isochronique de culture « chrétienne ». Le christianisme n'est pas identique au platonisme, et de même le transhumanisme est une variation interprétative singulière, qui en tant que telle a un effet culturel singulier. D'autant plus singulier que le type d'homme « élevé » diffère peut-être selon les moments axiologiques et historiques. Le grec décadent séduit par le platonisme n'est sans doute pas identique à l'européen décadent contemporain : de fait, chez le second, la valeur de vérité a eu le temps de s'incorporer, puis de s'affaiblir – tandis que premier se « jette sur la raison », en fait un « tyran » parce qu'il souffre d'un système pulsionnel désorganisé et hypertrophié[172]. Le besoin de croire à quelque chose de stable subsiste, mais il ne provient pas nécessairement du même état du corps interprétant. Ce que nous voulons dire, c'est que pour comprendre un système axiologique quelconque, il faut à la fois se pencher sur sa provenance, sa « naissance » ; mais aussi sur les êtres qu'il fait naître – s'intéresser donc à ce sur quoi agit ledit système, et au comment de son action.

Nous savons – d'après les analyses de Nietzsche – que platonisme et christianisme *rendent malade*, c'est-à-dire incapable de vivre. Le christianisme favorise ainsi les brusques décharges émotionnelles, le ressentiment, les pratiques alimentaires délétères…il épuise psycho-physiologiquement, affaiblit puis maintient en vie à l'aide d'expédients. Qu'en est-il du transhumanisme ? Rend-il malade, lui aussi, et le cas échéant par quels moyens ? Comment agit-il, quel *risque* fait-il courir à l'animal-homme, au type de l'européen contemporain ? Quels sont ses potentiels effets ? Nous ne pouvons ici procéder que par hypothèses. Nietzsche lui-même, au moment de mettre en œuvre son projet de renversement de toutes les valeurs, admet qu'il ne peut connaître son aboutissement : « Nous faisons une expérience avec la vérité ! Peut-être fera-t-elle périr l'humanité ! Allons-y ! »[173]. Une même plante poussera différemment

[172] CId, « Le problème de Socrate », §9
[173] FP, X, 25 [305]

selon son exposition au soleil, la richesse de son sol, mais aussi son environnement immédiat, la faune, la flore, l'écosystème auquel elle appartient, les variations météorologiques, l'action ou non d'un « tuteur » artificiel… De même, un système axiologique donné pourrait agir différemment selon les époques, les individus et le milieu dans lequel ils vivent. Il faut conjecturer donc, et toute conjecture est par nature interprétative : aussi ne proposons-nous ici qu'une interprétation de ce que le transhumanisme pourrait devenir, de ses moyens d'actions et de ses potentiels effets.

Le transhumanisme comme instrument de dressage

Nous avons discuté, à maintes reprises, de la *Züchtung* visée par Nietzsche, cet élevage d'un homme plus capable de vivre au moyen d'une modification de son système axiologique. Instaurer des valeurs en accord avec la vie et la volonté de puissance et tâcher de façonner un homme « noble » qui ne s'incarne plus seulement dans un individu isolé mais bien en un type relativement surhumain : l'élevage vise en somme la création d'une culture supérieure, au même titre que la culture grecque tragique était supérieure.

Comme souligné par Céline Denat et Patrick Wotling[174], l'axiologie chrétienne n' « élève » pas l'homme, mais le « dresse » (*Zhämung*) : elle affaiblit son système pulsionnel[175] , le rend malade, le « domestique ». L'animal-homme qui grandit dans le sol des valeurs chrétiennes n'a plus rien de dangereux ni plus rien de beau : il n'aspire qu'à la médiocrité, à la tranquillité, à la sécurité. Le christianisme aboutit donc « à une espèce rapetissée, presque risible, un animal de troupeau, quelque chose de docile, maladif, médiocre, l'européen d'aujourd'hui… ». Le transhumanisme agit-il de même ? Empêche-t-il les pulsions de s'exprimer, au lieu de les magnifier ? Une partie du courant transhumanisme, incarnée par exemple par Kevin Warwick, semble pourtant assumer sans complexe aucun une certaine volonté de domination, d'élimination de la « concurrence » au moyen de nouvelles « augmentations »[176]… N'oublions pas, toutefois, que cette domination reste un fantasme, l'objet d'une attente messianique[177] : si elle permet à une éventuelle pulsion de domination de se décharger, c'est de manière spiritualisée, détournée – au même titre que le rêve, par exemple, permet de satisfaire des instincts frustrés[178]. Nous avons par ailleurs montré que le désir de se débarrasser de toute menace potentielle par le biais de la domination ne relevait pas de la force mais d'une faiblesse enracinée dans un sentiment de peur.

Le transhumanisme, en réalité, ne dit pas « vivez », mais « attendez ». Attendez, croyez, et vous serez récompensés. Tâchez de survivre le plus longtemps possible aux moyens de tous les artifices et expédients à votre disposition, soyez précautionneux, prudents, perpétuellement

[174] Denat (Céline) & Wotling (Patrick), *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2013, Entrée « Elevage/Dressage »
[175] Cf *supra* pour les moyens mis en œuvre
[176] Cf les analyses d'O.Rey sur ce point. Il ne faut pas oublier que Warwick s'oppose en cela à NJick Bostrom et James Hugues qui interprètent l'augmentation technologique comme un moyen de réaliser une égalité de fait entre tous les humains.
[177] Cf ligne de fracture « action/attente »
[178] A, §119

inquiets de votre état de santé ; alors vous aurez une chance de voir advenir le temps de la Singularité, de la grande rupture technologique. Nous prétendons qu'une telle interprétation de la vie participe d'une *Zhämung*, d'un dressage : tout ce qui invite à considérer la vie avec méfiance participe déjà d'un étouffement de la volonté de puissance comme logique d'existence – on ne veut plus se surmonter soi-même, on se rapetisse en espérant un jour être surmonté par *autre chose*.

Ceci est-il suffisant pour parler « d'instrument de dressage » ? L'instrument de culture, chez Nietzsche, n'est tel que dans la mesure où il parvient à imposer une contrainte sur une très longue durée, au point de modifier les habitudes et les mœurs[179].Le transhumanisme, et particulièrement le transhumanisme constitué en mouvement, est toujours « jeune » ; comment aurait-il pu avoir le temps de modifier les mœurs, d'avoir une influence sur la culture quand toute modification axiologique doit être envisagée sur plusieurs millénaires ? Ici intervient notre hypothèse : le transhumanisme « s'installe » dans une contrainte qui, elle, est déjà millénaire ; la croyance à la vérité, qui s'est muée en croyance dans la science et la technique, ainsi qu'en survalorisation de la rationalité. Le type d'homme que produit un « dressage bimillénaire à la vérité »[180], rongé par le doute, n'est plus capable de croire aux « arrière-mondes » : il n'a même plus la force de s'inventer un au-delà. Il faut lui proposer une autre nourriture, plus facile à digérer pour un estomac affamé qui rejette tout ce qui est immatériel. La réponse est fournie par le milieu de vie, devenue – nous suivons ici l'analyse d'Ellul – technicien. Croire à la technique devient naturellement *condition de vie*, exigence physiologique : c'est le seul moyen de satisfaire encore un peu ce besoin de stable incorporé au type de l'homme européen par le platonisme. Le type de l'homme européen moderne n'est plus capable de faire un pari sur l'au-delà : il lui faut du tangible, du concret, de l'immédiat. C'est donc naturellement que le transhumanisme prend le relais du christianisme : il est plus adapté à l'homme moderne qui, devenu animal domestique, n'a plus assez de force pour croire en Dieu.

Le transhumanisme, en tant qu'il prend le relais du platonisme et du christianisme, est donc bien instrument de culture : il est à la fois produit et acteur de la longue contrainte exercée sur l'Europe, ce double « tu dois » péremptoire : « tu dois avoir peur de la vie », « tu dois croire qu'il existe un moyen d'échapper à cette peur ». Ses moyens d'action diffèrent toutefois de ceux

[179] Wotling (Patrick), *« Oui l'homme fut un essai », La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, PUF, Paris, 2017, P81
[180] GS §357

du christianisme, et l'on peut se demander quel type d'homme en serait le résultat s'il devait peu à peu s'incorporer, passer dans les mœurs, devenir la nouvelle « norme » doctrinale.

Le fanatisme technicien comme unique horizon de l'homme moderne

Rappelons que, pour Nietzsche, le fanatisme désigne « une espèce d'hypnotisation de l'ensemble du système sensible-intellectuel au profit de l'alimentation surabondante (hypertrophie) d'une unique manière de voir et de sentir qui domine désormais »[181]. Notre hypothèse est la suivante : le transhumanisme pourrait potentiellement s'imposer, à long terme, comme unique interprétation possible de la réalité, et ce parce qu'il est le produit et l'acteur de ce que Jacques Ellul appelait le « système technicien », devenu milieu de vie de l'animal-homme. Expliquons.

Ellul analyse la technique comme système aveugle, qui avance sans finalités, ni buts, tel un mécanisme implacable et nécessaire. Toutefois, il est encore possible de s'extirper de ce système, de choisir un autre milieu de vie que le milieu technicien, de refuser le « calcul » de l'efficacité qui préside à la morale technicienne. Cela reste possible dans la mesure où l'on peut se poser soi-même une finalité qui soit non-technicienne – l'élévation spirituelle, la connaissance, l'aventure, etc. Mais si l'humain qui vit dans un milieu technicien en visait à poser la technique elle-même comme finalité, il n'y aurait plus possibilité de juger la technique à partir de ce que l'on pourrait appeler un « en-dehors » ou – pour utiliser un vocable nietzschéen – une perspective autre que la perspective technicienne. Ellul prend en exemple la pensée de Yona Friedmann[182], qui se proposait dans les années 1970 d'éliminer tout ce qu'il y a d'irrationnel dans l'homme – notamment les pulsions et les émotions – et de prendre modèle sur le mode de traitement de l'information des ordinateurs. Au moyen de quelques améliorations chimiques, on pourrait ainsi atteindre une sorte de rationalité parfaite, plus à même de choisir et de décider « correctement ». On voit que ce que propose Friedman pourrait tout à fait être mis en lien avec la déclaration transhumaniste, même si Ellul n'utilise pas le terme dans son essai. Poser « l'homme amélioré » de Friedman en tant qu'objectif revient à admettre que la finalité de l'existence *est* l'amélioration technique, que donc sortir du système technicien est non seulement inutile mais aussi inenvisageable :

« Ceci représente le véritable, et probablement le seul, danger de la croissance technicienne. Tant que celle-ci est système de moyens, il y a encore […] une relative autonomie de l'homme et une possibilité de prendre ses distances, sinon une maîtrise. En revanche, si une fin s'impose,

[181] GS, §347
[182] Ellul (Jacques), *Le système technicien*, Cherche-midi, coll. « Documents », Paris, 2012, p266-268

apparaît comme certaine et évidente pour tous, alors à ce moment , le système se clôt entièrement étant devenu complet. »[183]

Par « clôture » du système, Ellul entend l'impossibilité de poser d'autres finalités que le dit système, et donc d'en sortir.

Si nous interprétons cette mise en garde d'Ellul en termes Nietzschéen, nous pourrions dire que l'un des dangers du système axiologique transhumaniste est qu'il est tout particulièrement en phase avec les conditions de vie – techniques donc – de l'humain contemporain. Si le transhumanisme en vient à être incorporé, et il l'est déjà – dans une certaine mesure – étant donné que la croyance au progrès technique est solidement incorporée dans les sociétés européennes par exemple ; le perspectivisme deviendrait plus difficile : si le milieu de vie est technicien, et la seule promesse d'avenir technicienne, où porter son regard, comment imaginer un nouveau « type » d'homme à élever ?

Le transhumanisme pourrait donc contribuer à l'achèvement d'un « fanatisme » technicien ; délétère parce qu'il témoignerait d'un renoncement à toute tentative d'action axiologique durable. Croire dans le progrès technique, dans une rupture technologique qui résorberait les difficultés de la vie, c'est déjà abandonner la vie même en tant que tentative de se surmonter soi-même, de s'élever par ses propres moyens. La volonté de s'augmenter, de s'améliorer, est donc également refus de la vie telle qu'elle se donne, sans artifices ni expédients : en cela on peut dire du transhumanisme qu'il est nihiliste. A cela il faut ajouter le dégoût pour l'animalité, et ce désir sourd mais bien présent, qui sous-tend toute la pensée transhumaniste : la disparition du corps.

[183] *Ibid*, p268

Transhumanisme & Nihilisme

« Même être des hommes, cela nous pèse – des hommes avec un corps réel, à nous, avec du sang ; nous avons honte de cela, nous prenons cela pour une tache et nous cherchons à être des espèces d'hommes globaux fantasmatiques. Nous sommes tous mort-nés, depuis bien longtemps, les pères qui nous engendrent, ils sont des morts eux-mêmes, et tout cela nous plaît de plus en plus. On y prend goût. Bientôt, nous trouverons un moyen pour naître d'une idée. »[184]

Naître d'une idée…c'est chose faite, désormais. Le moyen est juste là, à portée de main : médicaments, procréation artificielle, manipulation génétique, embryons-chimères, ablation d'organes sexuels. L'animalité n'existe pas, ni le sang, ni le corps – tout cela n'est que fadaise archaïque, héritage distant, fantasme réactionnaire. Les corps qui se rencontrent, les émotions, les instincts : tout cela doit mourir. Mourir vite, de préférence : le transhumanisme est un nihilisme pressé : rappelons-nous de FM Esfandiary devenu FM-2030, de Ray Kurzweil qui prévoit l'avènement du *mind-uploading* en 2045. Le changement doit avoir lieu maintenant, tout de suite, demain – le temps presse pour ceux qui ne supportent plus leur corps. Manqueront-ils le Moment ? Arrivent-ils trop tard ?

On pourrait nous opposer un argument puissant, parce que si simple, d'une telle évidence. Les transhumanistes ne veulent-ils pas vivre plus longtemps, plus intensément ? Et cela, n'est-ce pas l'amour de la vie ? Nous répondons : qu'appelez-vous vivre ? Devenir machine, prendre ses décisions comme une machine, avec froideur, comme à distance, sans rien sentir ? La survalorisation de la rationalité avait déjà été identifiée par Nietzsche comme un symptôme du nihilisme. Mais voici que le transhumanisme promet la rationalité suprême : celle de la machine. Seulement :

« Deux et deux font quatre, ce n'est déjà plus la vie, Messieurs, mais le début de la mort. »[185] écrit encore Dostoïevski.

Un monde froid, stable ; « un monde qui ne se contredise pas ni ne change, un monde vrai – un monde où l'on ne souffre pas », « un monde de ce qui demeure »[186]: tel est ce qui nous est promis. Un des fameux arrière-mondes de Zarathoustra, mais trompeur parce que tangible, accessible, matériel. Si je puis y entrer, est-ce encore un arrière-monde ? Le transhumanisme

[184] Dostoïevski (Fiodor), *Les carnets du sous-sol*, trad. André Markowicz, Actes Sud, coll. « Babel », Paris, 1993
[185] *Ibid*
[186] FP XIII, 9[60]

est plus retors que les systèmes axiologiques apparentés qui l'ont précédés : il se déguise des oripeaux du matérialisme et de la rationalité pour se justifier lui-même.

Notre interprétation est que ce monde-là est encore un mensonge. Peut-être a-t-il au fond la même « fonction » que Nietzsche avait cru pouvoir attribuer à la morale chrétienne : maintenir péniblement en vie ce qui ne sait plus rêver, créer, rire ; ce qui ne sait plus être heureux. Maintenir en vie, coûte que coûte, ce qui ne sait plus vivre – une « ruse » non pas de la raison, mais de la volonté de puissance. La haine du corps, certes, mais on a beau le diminuer, le mutiler, l'abîmer ; on ne peut jamais le supprimer. Le corps est encore nécessaire à la haine du corps – c'est que « atteint de tous les défauts de la logique, réfuté, impossible même », il est encore « assez impertinent pour se comporter comme s'il était réel »[187]…

Toutefois, devant la radicalité de certaines procédures préconisées par les transhumanistes, on pourrait être amené à se demander si la « ruse », cette fois-ci, n'a pas échoué. Si le nihilisme n'est pas ici total, achevé, autrement dit si l'hypothèse de la volonté de puissance est encore adéquate pour « lire » le transhumanisme. Les *mood-drugs*, le *mind-uploading* ; ces pratiques constituent des attaques directes du corps physique. C'est, gardons-nous de l'oublier, le « posthumain » qui est visé, quelque chose donc qui n'est plus à proprement parler « humain », un être sans animalité. Le chrétien, s'il se faisait souffrir, s'il s'épuisait dans le ressentiment, était encore maintenu en vie…si le transhumanisme, agit, pour l'instant, de la même manière ; on peut se demander si, la démocratisation des « augmentations » aidant, il ne pourrait pas se muer en suicide pur et simple.

[187] CId « La 'raison ' dans la philosophie », §1

Conclusion

Résultats

Nous avons cherché, au cours du présent travail, à donner une lecture du transhumanisme selon la méthode d'interprétation développée par Nietzsche dans ses ouvrages : telle était la problématique de notre recherche. Cette tentative de lecture a fait émerger les trois questions suivantes :

- Le transhumanisme est-il l'héritier de la pensée Nietzschéenne ? Peut-on identifier le transhumain – ou le post-humain – au surhumain ?
- Que signifie le transhumanisme ? De quel état du corps est-il le symptôme ? Que révèle sa doctrine du type d'homme qui l'a produite ? Nous nous sommes appuyés ici sur les analyses généalogiques d'autres instruments de cultures déjà conduites par Nietzsche : nous avons cherché à positionner le transhumanisme par rapport aux cultures « affirmatrices » ou « négatrices ».
- Que vise le transhumanisme ? Peut-on assimiler l'amélioration qu'il prône à une élévation de l'homme, ou constitue-t-il au contraire une diminution, une « médiocrisation » de l'humain ? Participe-t-il à la création d'un être capable d'acquiescement, ou n'est-il qu'une nouvelle forme de refus de la vie, de négation…de nihilisme ?

Ces trois questions ont été traitées successivement, mais non pas séparément. Ainsi, c'est en travaillant à dégager des « lignes de fracture » entre philosophie nietzschéenne et transhumanisme que nous sommes parvenus à mieux situer ce dernier par rapport aux autres systèmes axiologiques « référencés » par Nietzsche ; et c'est ce « référencement » – ou inscription au sein d'une ligne isochronique de culture – qui nous a lui-même permis de penser et d'évaluer l'effet potentiel du transhumanisme sur la culture européenne.

Notre enquête a permis de dégager plusieurs points importants, qui peuvent être synthétisés comme suit :

- En aucun cas le transhumanisme ne peut-il être considéré comme un héritage nietzschéen. L' « augmentation » qu'il prône est biologique, contrairement à l'élevage, qui est culturel. Le transhumanisme est un darwinisme – il vise l'adaptation à de nouvelles conditions de vie, et à une situation permanente de concurrence : il est par conséquent *réactif*, tandis que le type d'homme que Nietzsche cherche à élever est

affirmateur – il adapte son environnement à ses besoins. Enfin, le transhumanisme, sous couvert d'être « agissant », n'est en fait qu'une doctrine de l'attente, du laisser-aller, il dit « la technique nous sauvera », et tâche seulement de survivre le mieux possible en attendant. Au contraire, Nietzsche se veut sculpteur et acteur ; il veut agir sur le système pulsionnel de l'humain en lui incorporant des valeurs nouvelles.

- Ces quelques éléments permettent de dire que le transhumanisme est produit par un état du corps incapable de vivre et de vouloir, par un système pulsionnel faible qui investit toute son énergie dans la croyance en l'avènement de jours meilleurs. Il est, d'autre part, moralisateur. Dire : « nous pourrons bientôt, enfin, échapper au spectre de la mort », c'est déjà condamner *moralement* la mort, donc la vie. Ce jugement porté sur la vie, ce ressentiment envers la vie, suscite une véritable haine envers le corps, haine déguisée en un matérialisme bienfaisant. Le caractère moralisateur du transhumanisme permet de l'inscrire au sein de la ligne isochronique de culture « chrétienne », qui remonte au platonisme.
- Les systèmes axiologiques de type « chrétien » rendent malade, c'est-à-dire affaiblissent le système pulsionnel au point de le rendre incapable de surmonter ce que la vie comporte de problématique – souffrances, obstacle, mort, etc. Dans la mesure où le jugement moral porté par le transhumanisme participe d'un sentiment de dégoût et de ressentiment envers la vie, il rend, lui aussi « malade ». Mais nous conjecturons que, du fait de son rapport particulier au nouveau milieu de vie humain qu'est le milieu technique, le transhumanisme pourrait réussir à condamner toute autre tentative d'interprétation de la vie : parce qu'il est devenu presque impossible de sortir du système technicien, l'évaluation transhumaniste du monde qui utilise le système technicien pourrait devenir la seule possible.
- Le « transhumain » et le « posthumain » visés par le transhumanisme n'ont rien du « type surhumain » que cherche à faire advenir Zarathoustra, bien au contraire ; ils relèvent du surhumain « idéaliste ». En somme, transhumain et posthumain sont posés comme des « en-dehors » de l'humanité à partir desquels il devient possible de condamner la vie toute entière.

Ces différents résultats nous ont permis de formuler puis de consolider une hypothèse mentionnée tout au long de notre travail : le transhumanisme s'installe dans l' « ombre » du Dieu chrétien. Il intervient dans un contexte de dévalorisation des valeurs chrétiennes : le besoin

de croire subsiste, mais l'objet de croyance est désormais un objet de doute. Le type européen moderne ne sait plus à quel Saint se vouer, il n'a plus la force de croire en un hypothétique au-delà : il réclame du concret, du tangible, du justifiable. Seules la science et la technique trouvent désormais grâce à ses yeux – c'est que la « raison » est survalorisée, et ce du fait même du système axiologique chrétien. Le transhumanisme offre un objet de croyance raisonnable, acceptable : il prend ainsi le relais du système chrétien, tout en en conservant certaines caractéristiques : le fanatisme, la foi dans une « grâce » à venir, l'attente messianique, l'espérance, le fantasme de l'âme détachée du corps, etc.

Limites

Avant de conclure tout à fait le présent travail, deux limites majeures semblent devoir être soulevées.

Tout d'abord, nous avons concentrés nos efforts sur le « type européen contemporain ». Comment une culture de type « bouddhique » recevrait-elle le transhumanisme ? Un manque de connaissances scientifiques, d'autre part, nous a empêché de discuter de la faisabilité technique d'une opération comme le *mind-uploading*, ou de la création d'une intelligence artificielle autonome. Aussi avons-nous concentré nos efforts sur l'analyse des présupposés de ces aspirations, et sur l'état du corps interprétant dont elles sont le symptôme.

Diagnostic final

Le transhumanisme est une maladie. Une maladie qui se nourrit de la déperdition des valeurs, de la surabondance d'innovations, de l'aspiration à la paix, au bien-être, à la tranquillité ; de la peur de vivre. Il se nourrit aussi et surtout d'une croyance aveugle au « progrès » ; comme si l'humain ne pouvait jamais devenir que meilleur, plus résistant, immortel peut-être ? C'est cette croyance au progrès qui crée du ressentiment : comment se fait-il, puisque nous sommes de plus en plus intelligents, rationnels, *moraux*, que nous ayons encore à subir la mort, la souffrance, la peur ? Plus le monde est rendu lisse par les expédients multiples, les narcotiques mis à notre disposition, et plus ce qui fait le relief du vivant devient intolérable. Il faudrait devenir pure raison, pur esprit : pure âme. Une âme qui ne ressente rien, qui flotterait sans à-coups ; éthérée, intouchable – inexistante. Aussi inexpugnable qu'un code informatique.

Peut-on cesser de croire au progrès ? « Un beau jour, nous n'aurons plus à avoir peur de rien »[188]; telle est la définition qu'en donne Nietzsche. Mais si l'on cesse de croire au progrès, s'il n'y a plus aucune raison de croire qu'une rupture technologique descendra des cieux pour nous sauver…alors que faire ? Que croire ? Comment parvenir à se maîtriser ? Il faudrait, si l'on cessait de croire au progrès, progresser soi-même, se surmonter soi-même au lieu d'appeler de ses vœux un *quelque chose* qui surmonte. Voilà qui semble bien ardu… Impossible peut-être. Le progrès est devenu valeur ; « exigence physiologique liée à la conservation d'une espèce déterminée de vie »[189] : il était déjà objet de croyance : le transhumanisme, en le baptisant progrès « technique », n'a fait que le rendre plus crédible.

[188] PBM, §201
[189] PBM §3

Bibliographie

Nietzsche

Œuvres complètes

Traduction française

NIETZSCHE (Friedrich Wilhelm), Œuvres philosophiques complètes, Paris, Gallimard, 1968-1997, 18 volumes.

Pour la présente étude, nous avons utilisé les traductions suivantes :

- *Aurore*, trad. Julien Hervier révisée par Dorian Astor, Paris, Pléiade, 2019
- *Le Gai Savoir*, trad. Patrick Wotling, Dossier Typhaine Morille, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2020
- *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G-A Goldschmidt, Paris, Le livre de poche, coll. « Classiques », 1972
- *Par-delà bien et mal*, trad. Patrick Wotling, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2000
- *Généalogie de la morale*, trad. Patrick Wotling, Paris, Le livre de poche, coll. « Les classiques de la philosophie », 2000
- *Antéchrist*, trad. J-C Hémery, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990
- *Ecce Homo*, trad. J-C Hémery, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990
- *Le crépuscule des idoles*, trad. Henri Albert, Mercure de France, 1889

Biographie, commentaires, articles, dictionnaires

ASTOR (Dorian), *Nietzche*, Gallimard, Paris, 2011

DENAT (Céline) & **WOTLING** (Patrick), *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2013

MÜLLER LAUTER (Wolfgang), *Le problème de l'opposition dans la philosophie de Nietzsche*, Revue philosophique de France et de l'étranger, 2006/4, Tome 131, p.455-478. DOI : 10.3917/rphi.064.0455.

WOTLING (Patrick)

- *La philosophie de l'esprit libre*, Flammarion, Paris, 2008
- *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, Quadrige, Paris, 2012
- *« Oui l'homme fut un essai », La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, PUF, Paris, 2017.

La technique et le transhumanisme

BOSTROM (Nick)

- *A history of Transhumanist thought*, Journal of Evolution and Technology, 14(1), 2005
- *The fable of the Dragon-Tyrant*, Journal of Medical Ethics Vol. 31, No. 5, pp. 273-277, 2005

DAMOUR (Franck), *Le transhumanisme, histoire, technologie et avenir de l'humanité augmentée*, Eyrolles, coll. « Eyrolles pratique, culture générale », Paris, 2019

ELLUL (Jacques), *Le système technicien*, Cherche-midi, coll. « Documents », Paris, 2012

HENRY (Michel) *La barbarie*, Puf,, Paris, 1987

HOTTOIS (Gilbert) & AL, *Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme, L'humain et ses préfixes*,Vrin, coll. « Pour demain », Paris, 2018

MORE (Max), *The overhuman in the transhuman*. Journal of Evolution and Technology, 21(1), 1-4., 2010

REY (Olivier), *Leurre et malheur du transhumanisme*, Desclée de Brouwer, coll. « Les carnets DDB », Paris, 2020

SORGNER (Stefan Lorenz), *Nietzsche, the overhuman, and transhumanism* Journal of Evolution and Technology, 20(1), 29-42, 2009

Œuvres littéraires

DOSTOÏEVSKI (Fiodor) , *Les carnets du sous-sol*, trad. André Markowicz, Actes Sud, coll. « Babel », Paris, 1993

Sources web

Les sources internet sont indiquées en note de bas de page dans le corps du présent document.