

## L'humanisme du dernier homme : une lecture nietzschéenne du transhumain

*The Humanism of the Last Man: A Nietzschean Reading of the Transhuman*

Arnaud Sorosina\*

### Résumé

Alors même que certains penseurs transhumanistes cherchent à se revendiquer de Nietzsche, en faisant valoir notamment une filiation entre le transhumain (ou le posthumain) et le surhumain, il apparaît à un examen de détail que tout, dans la philosophie de Nietzsche, conspire pour faire de lui, si vraiment l'on tient à établir une confrontation, un adversaire du transhumanisme. Plus exactement, au-delà des points de comparaison ponctuels, c'est même dans l'axiomatique des valeurs, c'est-à-dire quant aux principes les plus fondamentaux sur le plan axiologique, que Nietzsche se situe aux antipodes des transhumanistes. En essayant d'effectuer, à partir des instruments méthodologiques et conceptuels du philosophe allemand, la généalogie et la typologie du transhumanisme, nous voudrions établir qu'il s'agit, d'un point de vue nietzschéen, de l'accomplissement le plus délétère du nihilisme. Le transhumain n'est que le visage contemporain du dernier homme.

**Mots-clés :** transhumanisme, posthumanisme, surhumain, nihilisme, généalogie, progrès, *enhancement*, évolution, progrès, science, technique, souffrance, bonheur

### Abstract

Even as some transhumanist thinkers seek to claim affiliation with Nietzsche, notably by asserting a filiation between the transhuman (or the posthuman) and the superhuman, it appears on close examination that everything in Nietzsche's philosophy conspires to make of him, if we really want to establish a confrontation, an adversary of transhumanism. More exactly, beyond the punctual aspects of comparison, it is even in the axiomatics of values, regarding the most fundamental principles on the axiological level, that Nietzsche is situated at the antipodes of the transhumanists. By trying to carry out, from the methodological and conceptual instruments of the German philosopher, the genealogy, and the typology of transhumanism, we would like to establish that it is, from a Nietzschean point of view, the most deleterious accomplishment of nihilism. The transhuman is only the contemporary face of the last man.

**Keywords:** transhumanism, posthumanism, superhuman, nihilism, genealogy, progress, enhancement, evolution, progress, science, technique, suffering, happiness

---

\* Professeur en classes préparatoires à Grenoble et membre associé du laboratoire HiPhiMo, auteur de plusieurs livres sur Nietzsche, notamment : *Le Scorpion de l'histoire. Généalogies de Nietzsche*, Classiques Garnier, 2020. Grenoble, France. ORCID : <https://orcid.org/0000-0001-5472-0896> Contact : [arnaud.sorosina@yahoo.fr](mailto:arnaud.sorosina@yahoo.fr)

Qu'aurait pensé Nietzsche du transhumanisme ? Cette question a diversement mobilisé les spécialistes de Nietzsche et les penseurs représentatifs du courant transhumaniste<sup>1</sup>. Dans l'ensemble, la discussion a porté sur des points de divergence ou de convergence de détail, si bien que, ce qui ressort du débat, c'est un comparatif sans tranchant – comme on fait des tableaux de pour et de contre.

Nous souhaiterions apporter dans les lignes qui suivent notre contribution à ce débat sous une forme peut-être plus résolument ambitieuse<sup>2</sup> : en cherchant à montrer qu'il n'a tout simplement pas lieu d'être, tant il est vrai que la doctrine nietzschéenne repose sur une assise axiologique en contradiction totale avec celle du projet transhumaniste (tel qu'il se trouve campé, par exemple, par Max More). Cela ne signifie évidemment pas que l'examen du transhumanisme au regard de la pensée de Nietzsche n'ait aucun intérêt, bien au contraire : c'est avec la prétention de donner *une interprétation nietzschéenne* du transhumanisme que nous pourrions mesurer l'extraordinaire malversation que font subir au philosophe ceux qui – c'est devenu une habitude –, se réclament de son nom.

Or, ce qui nous semble absurde – nous nous en justifions ci-dessous – c'est d'entreprendre dans ce genre de cas un examen comparatif qui affiche des airs d'équitable balance argumentative entre les *pro* et les *contra*, à travers un examen pour ainsi dire méréologique qui consiste le plus souvent à extraire, pour les comparer isolément, certains points de doctrine sans tenir compte de la solidarité organique qui les arrime à d'autres et, plus exactement, en détermine entièrement la vocation et la portée.

Si Nietzsche a pu être récupéré par tous les partis et tous les messianismes, c'est en vertu du fait que l'idéologie, lorsqu'elle est à la recherche d'une hérauldique, se contente de ponctionner dans certaines œuvres-blasons des slogans qu'elle institue en mythèmes en les acclimatant à son terreau d'accueil. Les transhumanistes, sur ce point, n'échappent pas à la règle. En effet, s'il est vrai que la suture des philosophèmes nietzschéens opère son anastomose à partir de certains partis pris axiologiques fondamentaux, alors il devrait apparaître clairement que, contrairement aux apparences, on ne peut pas « papillonner » dans l'œuvre de Nietzsche au gré des aphorismes en y prélevant ce qui nous convient et

---

<sup>1</sup> K.-G. Giesen a été parmi les premiers en 2004 à voir dans le transhumanisme une réactivation de la figure du surhomme. Voir Giesen (2004).

<sup>2</sup> Cet article développe sous une forme considérablement plus étendue une ligne d'analyse défendue dans Sorosina (2020).

en ignorant le reste. Du moins le peut-on certes, mais au prix d'une adultération radicale de sa pensée qui par suite n'autorise aucunement à se réclamer du philosophe.

L'examen qui suit n'est donc pas – en tout cas pas *d'abord* – un portrait contrastif en règle qui, suivant une méthode de comparaison analytique, mettrait en parallèle certains philosophèmes nietzschéens et certains idéologèmes transhumanistes (comme si la comparaison était *méritée* !) – une telle méthode, comme les *Antilogies* de Protagoras, pouvant aisément et frauduleusement servir la thèse d'un Nietzsche transhumain (et ne servant que laborieusement, parce que *sur la défensive*, la cause d'un Nietzsche anti-transhumaniste).

Bien plutôt avons-nous choisi un point d'ancrage *nodal* à partir duquel distribuer *les rameaux principaux d'une divergence radicale*. Ce point d'ancrage qui peut et doit servir de fil rouge pour identifier le nerf de l'opposition entre la pensée de Nietzsche et l'idéologie transhumaniste est à notre sens l'herméneutique de la vie telle qu'elle se trouve arrimée à une interprétation du temps historique. Or, cette herméneutique est si fondamentale que tout le reste en dépend, et la perspective tragico-critique de la philosophie nietzschéenne de la culture est diamétralement opposée à l'héritage positiviste et optimiste du transhumanisme<sup>3</sup>. C'est ce qu'il nous appartient désormais d'établir.

## **Transhumanisme et progrès : la religion du dernier homme**

### ***Tragique hellénique et optimisme transhumaniste***

Dans le §4 de l'*Essai d'autocritique* ajouté à la nouvelle édition de *La Naissance de la tragédie* en 1886, Nietzsche prend violemment à partie les « idées modernes » et « les préjugés du goût démocratique » : la rationalisation théorique de la réalité par des modèles mathématiques, des théories physiques ou des systèmes philosophiques, et son versant pratique, à savoir l'arraisonnement de la nature par la technique, ne seraient que l'expression moderne de l'*optimisme* propre à la rationalité moderne, qui reconduit l'*hybris* inaperçue des écoles socratiques – cette démesure d'une raison outrecuidante. La *raison suffisante* qui triomphe avec la science et la philosophie classique n'aura été

---

<sup>3</sup> Plus encore que le pessimisme, qui n'est jamais qu'un symétrique endeuillé de l'optimisme, le tragique nietzschéen consiste à *ne rien vouloir changer*<sup>3</sup> (ce qui ne revient pas à vouloir que rien ne change) là où l'optimisme repose sur une évaluation *réactive* et, partant, insidieusement chrétienne, de la réalité humaine – parfaitement dans la note de la morale du ressentiment patiemment analysée et éconduite par Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. Voir notamment GM II 11-12.

finalement que l'exhibition d'un phénomène axiologiquement pervers, celle de la *suffisance* de la raison raisonnante, à laquelle Nietzsche oppose une raison raisonnable, qui a conscience de son enracinement vital, et se trouve de ce fait rappelée à la modestie (Cf. MA I 1-2 ; sans qu'il faille non plus que cette démythification de l'impérialisme du *logos* confine à l'humiliation, comme c'est sans doute le cas, aux yeux de Nietzsche, chez Pascal).

Dans cette perspective, il y a tout lieu de penser que les *fins* revendiquées autant que les *moyens* appelés à être mis en œuvre par les penseurs transhumanistes<sup>4</sup> sont tous autant qu'ils sont *l'exacte antithèse* de ce qui fait, selon Nietzsche, la vigueur et la valeur d'une civilisation. Le fond de l'affaire tient sans doute au type d'interprétation auquel les transhumanistes soumettent les différents champs de la culture, dans la mesure où ils croient non seulement à la possibilité, mais encore à l'effectivité et à la nécessité pour l'humanité de se réaliser elle-même dans un *optimum* où elle se dépasserait elle-même. Cette forme *optimale, optimisée*, « augmentée », comme on dit, de la réalité humaine, est à l'antipode de la conception nietzschéenne de l'*augmentation* [Erhöhung<sup>5</sup>], si du moins l'on tient à conserver l'identité des termes, qui ne doit pas dissimuler une radicale divergence de signification<sup>6</sup>. De fait, derrière l'identité terminologique, on découvrira une

<sup>4</sup> Même si nous serons amenés à spécifier certaines positions philosophiques particulières au sein de la constellation de pensée transhumaniste, nous nous entendrons à prendre le terme en son sens le plus large. Sauf mention contraire donc, transhumanisme désigne dans les lignes qui suivent le projet d'amélioration / augmentation de l'humain, avec comme *moyen* la convergence NBIC (même si nous laisserons ce point de côté) et comme *fin* l'allongement de la vie humaine, la disparition de toute maladie, souffrance, douleur ou source d'inconfort.

<sup>5</sup> Ce terme et ses dérivés lexicaux apparaissent une soixantaine de fois dans le corpus nietzschéen des années 1869 à 1889, presque toujours avec le sens d'une intensification et d'un accroissement au sens physiologique, désignant donc l'augmentation d'une puissance *qualitative* et non un ajout *quantitatif* quelconque.

<sup>6</sup> La circonspection est de rigueur lorsque l'on compare des doctrines qui recourent à des termes ou des formules semblables – un rappel qui n'est pas superfétatoire lorsque l'on voit que la comparaison vaut raison pour certains qui, réduisant Nietzsche à des formules doctrinales toutes faites, s'empressent d'identifier ce qu'ils ont préalablement déterminé sous des formulations semblables, comme c'est le cas par exemple de la conception dynamique de la nature de Nietzsche, dont Sorgner croit pouvoir faire un terrain d'entente fondamental avec le transhumanisme. Une telle détermination de la conception nietzschéenne de la nature est si vaste qu'elle permettrait à ce titre de rapprocher Nietzsche de *n'importe* quel penseur moderne qui a fait son deuil du fixisme métaphysique ou biologique. Lorsque Sorgner critique le *pars pro toto* que commettent ceux qui prennent pour cible certains aspects périphériques du transhumanisme en croyant critiquer son centre (2017b, pp. 258-260), il semble ne pas se rendre compte qu'il fait exactement la même chose avec Nietzsche, dans une perspective stratégique de ralliement. Je ne retiens ici qu'un seul exemple, mais la quasi-totalité de la pseudo-démonstration de Sorgner repose sur des approximations et des raccourcis du même acabit. Lorsqu'il écrit par exemple que le respect de Nietzsche pour la pensée critique était immense pour en faire un motif de rapprochement avec le transhumanisme, qui lui aussi valorise la pensée critique, en se réclamant sur ce point de Bostrom, le lecteur ne peut que rester perplexe devant un usage aussi sophistiqué de la comparaison (voir 2017a, section 1.2.), censé établir que la réévaluation des valeurs est sensiblement la même chez Nietzsche et chez les penseurs transhumanistes. Or, la lecture de l'axiologie transhumaniste de Bostrom (2005a et b) ne laisse aucune place au doute sur sa divergence radicale avec Nietzsche, comme l'a compris conséquemment Bostrom lui-même (2005c).

opposition radicale, ce qui invitera à suggérer ci-dessous que le « surhumain » nietzschéen est aussi proche du « transhumain » que l'Antéchrist l'est du Christ.

Pour l'heure, il nous faut reprendre l'évocation du §4 de l'*Essai d'autocritique*, où Nietzsche se demande si l'optimisme – entendu ici comme aspiration à la *quiétude* (ou en termes grecs à l'*ataraxie*) au moyen de la beauté, des divertissements et par extension des diverses techniques que la culture offre à la disposition de l'individu – n'est pas un symptôme de déclin et de fatigue physiologique, dans la mesure où seuls des êtres souffrants aspirent au bonheur, qu'il soit envisagé comme « sabbat des sabbat » ou équanimité tranquille du sage, comme c'est le cas chez Épicure. Encore ne s'agit-il alors que des versions aristocratiques de l'optimisme, celles qui commandent au sage d'habiter le monde tel un dieu parmi les hommes<sup>7</sup>, comme c'est le cas par exemple chez Épicure (Cf. SALEM, 2002), ou qui recommandent à l'ascète de s'exercer à l'*imitatio Christi*<sup>8</sup>. La modernité, en massifiant ce modèle eschatologique du bonheur, en a extirpé la dimension éthique et individuelle qui faisait encore sa noblesse dans les écoles socratiques, faisant apparaître la figure de celui que Nietzsche appelle le « dernier homme » et qui, loin de se commander à lui-même, comme le sage épicurien, exige des pasteurs – les gourous du « développement personnel » faisant à ce titre figure de parangon.

Cette dégénérescence populacière de l'optimisme est symptomatique selon Nietzsche d'un déclin physiologique de la forme de vie humaine. C'est donc par le fait d'une extrapolation légitime que, à partir de ce schéma historique, les pensées transhumanistes – en particulier ses différentes moutures socio-libérales – peuvent être évaluées à la lumière de cette psychophysiologie, et de l'axiologie qui la supporte, comme la stricte conséquence de ce processus de dévaluation physiologique que Nietzsche appelle, notamment à partir de 1887, « le nihilisme européen ».

En effet, qu'est-ce que l'idéal transhumaniste, sinon l'expression d'une forme de vie si diminuée qu'elle n'envisage même plus sa réparation ou sa résilience à partir de sa propre puissance – *mais à partir de puissances étrangères à la vie ?*

---

<sup>7</sup> Voir par ex. Platon, *Théétète*, 176ab ; *République*, VI, 500cd ; *Phédon*, 79de ; Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 7).

<sup>8</sup> On s'étonnera peut-être que le sage grec et l'ascète chrétien soient assimilés ici à des optimistes, dans la mesure où ce terme recouvre de nos jours sa version laïque et mondaine, c'est-à-dire hédoniste. Mais il y a dans l'essence de l'ascétisme des écoles socratiques et des exercices spirituels chrétiens un optimisme fondamental, qui ne réside pas dans l'idée naïve d'une amélioration spontanée et nécessaire, mais dans la croyance en la possibilité d'atteindre un état optimal qui *distingue* le sage et le saint du commun des mortels.

L'individu des démocraties libérales modernes, quant à lui, imaginait encore son bonheur à partir d'excitants physiologiques congrus à sa forme de vie. Même s'il faisait contresens en interprétant comme curatives des méthodes qui le confortaient dans ses propres travers pathologiques, ses pharmacopées artificielles étaient destinées à pallier la vacuité de sa forme de vie par des moyens propres à *lui rappeler qu'il était vivant*. Il voulait – et il veut encore – « vivre des expériences », « vivre intensément », mais il est incapable de trouver en lui-même les ressorts physiologiques de cette intensification. Raison pour laquelle il fait appel à des sources d'excitation et à des *stimuli* extérieurs pour se sentir vivant sur le mode passif d'une vitalité pour ainsi dire pathologiquement extorquée à soi-même : drogues, alcool, excitants divers sont autant de palliatifs qui maintiennent artificiellement stimulée la réactivité sensible d'une forme de vie en manque d'intensité<sup>9</sup>.

Ce ne sont pas là encore, contrairement à ce que certains transhumanistes suggèrent hâtivement – en amateurs de raccourcis qui font passer des approximations pour des identités<sup>10</sup> –, des techniques d'augmentation transhumaines, dans la mesure où l'entrée dans la transhumanité ne se fait qu'au moment où une forme de vie renonce à elle-même jusqu'à vouloir son auto-abolition *sous une autre forme que l'auto-anéantissement*.

En effet, le suicide n'est pas l'expression la plus aboutie du nihilisme, comme Schopenhauer l'avait bien compris, car c'est toujours à l'aune d'un certain idéal de vitalité qu'une forme de vie se supprime elle-même sous sa forme individuelle. Dans l'eschatologie transhumanisme, l'idée d'une renaissance de la vie sous une forme qui n'est plus elle substituée à la vie, *dans le monde*, autre chose qu'elle-même. La vie cherche à guérir d'elle-même en renaissant sous une forme non-vivante. L'hybridation de la vie et de la technologie signifie fantasmatiquement que la vie a renoncé à revêtir les attributs bio-esthétiques qui la déterminaient comme vie, entretenant la croyance que la vie non-biologique est encore vivante, et même plus authentiquement que sous ses anciens

<sup>9</sup> Sur la généalogie de cette intensité vitale envisagée comme une valeur typiquement moderne, voir Garcia (2016).

<sup>10</sup> Un certain nombre de transhumanistes soutiennent que nous sommes déjà des humains augmentés, par le port des lunettes, des lentilles et ainsi de suite. Si tel était le cas, alors il faudrait considérer que nous sommes déjà augmentés du fait d'être ontologiquement diminués par rapport aux animaux qui portent leur monde technique avec eux : dans la mesure où toute activité technique humaine est originairement exogène, *homo habilis* était déjà en ce cas un transhumain. Il apparaît donc que l'argument, destiné à précipiter l'avènement d'un futur cyborg en invoquant non pas tant son imminence que sa réalisation anticipée, est une pétition de principe si absurde qu'elle porterait à considérer que nous avons toujours été transhumains. La plasticité sémantique de cette « transhumanité » invite en l'occurrence à penser que nous avons moins affaire ici à un concept qu'à un idéologème manipulable *ad libitum*.

avatars, désormais considérés comme surannés<sup>11</sup>. Voilà une chrysalide, inattendue et qui pourtant porte à son paroxysme le processus d'épuisement séculier que recouvre l'histoire des métamorphoses de l'idéal ascétique.

En effet, accomplissement inédit du nihilisme que Nietzsche n'avait sans doute pas suspecté, le transhumanisme *veut* la vie aliénée à la technique, au motif que cette dernière serait la vie accomplie, la vie la plus vivante qui serait à la fois plus-de-vie et plus-que-la-vie (résolvant ainsi tristement le dilemme tragique cher à Georg Simmel [1988]). Plutôt que de s'entortiller dans les contradictions qui font que la vie devient plus vivante en devenant plus-que-la vie à travers ses objectivations culturelles (valeurs, œuvres, actes), pourquoi la vie ne se contenterait-elle pas de se réaliser dans son seul pôle objectif, à condition qu'il soit technoscientifique ?

Dans une perspective nietzschéenne, le transhumanisme appartient donc à la structure même de l'histoire du nihilisme, dont il vérifie la cohérence quasi-téléologique jusqu'à lui donner sa forme la plus aboutie.

### ***Progrès, perfection et enhancement***

Mais il y a plus. Du point de vue *typologique*, le transhumanisme est bien l'*accomplissement* nihiliste du dernier homme dont Nietzsche a déterminé fameusement le type. De fait, l'optimisme du dernier homme tient d'abord au fait qu'il cherche l'*optimum* du bonheur à travers l'image renversée de son propre malheur. Raison pour laquelle l'idée qu'il se fait de l'optimalité est en réalité une somme de propriétés négatives, à commencer naturellement par le refus de la souffrance et du danger. L'optimisme du dernier homme tient secondairement au fait qu'il recherche un bonheur *quantitatif* et non *qualitatif*, raison pour laquelle le dernier homme fait l'éloge de la pitié et de l'altruisme et envisage l'ensemble des relations entre les êtres, sur le plan axiologique et ontologique, du point de vue utilitariste et fonctionnel, en valorisant l'égalité et la communauté, et non l'individu et la hiérarchie.

Les hommes modernes veulent ainsi « la généralisation du bonheur du troupeau dans sa verte prairie, avec pour tout le monde sécurité, absence de danger, bien-être,

---

<sup>11</sup> Nous exprimons ici encore notre désaccord le plus total à l'égard de Sorgner (2017a), qui fait de Nietzsche un admirateur de la science (ce qui formulé en ces termes n'est ni vrai ni faux) *et par conséquent*, suggère-t-il acrobatiquement, de la technologie. Tuncel (2017a, p. 3) a raison d'observer que la science n'a absolument aucune valeur en soi, mais seulement en fonction du type de vie qu'elle promeut. Or, le transhumanisme promeut la forme de vie pour laquelle Nietzsche exprime son mépris le plus profond.

allègement de la vie [...] – et ils tiennent la souffrance elle-même pour quelque chose qu’il faut *abolir* » (JGB 44)<sup>12</sup>. Nous allons y revenir incessamment, mais une telle déclaration invite à penser que, en se plaçant en terrain nietzschéen, aucune concession ne doit être faite au projet transhumaniste.

Du début à la fin de son activité philosophique, Nietzsche s’est élevé contre le mythe du progrès que dissimule toute forme d’optimisme, à commencer par l’optimisme utilitariste<sup>13</sup> dont héritera la pensée transhumaniste, et qui suppose que l’on puisse considérer l’humanité *dans son ensemble*. Or, s’il est bien un point sur lequel Nietzsche est anti-humaniste, c’est dans sa critique de l’universalisme qui s’attache à penser le devenir de la forme de vie humaine *dans son ensemble*. Si le concept d’humanité a un sens chez Nietzsche, ce n’est certainement pas en tant que concept compréhensif et quantitatif subsumant l’ensemble des hommes, mais comme critère intensif de l’humanité. *Menschlichkeit* et non *Humanität* : « Lutte contre l’idée que le but de l’humanité se situe dans l’avenir [...]. L’humanité n’est pas là pour elle-même, son but est dans ses sommets, les grands artistes et les grands saints, donc ni devant ni derrière nous » (NF 1870-1871, 7 [100]). En dépit de ses accointances avec certains évolutionnismes, Nietzsche ne va pas jusqu’à considérer l’humanité comme une *espèce animale* parmi les autres, que l’on pourrait considérer comme un ensemble physiologiquement homogène, comme le font la physiologie social-darwinienne ou l’évolutionnisme social. Même à l’époque où la « grande politique » semble se rapprocher de ces considérations physiologiques, Nietzsche arrache encore en réalité la physiologie à son terreau strictement biologique pour en donner une interprétation axiologique et culturelle. Raison pour laquelle il se détourne explicitement de tous ceux qui voudraient considérer l’histoire humaine dans le strict prolongement de l’évolution biologique : « Formule de la *superstition du « progrès »* que donne un célèbre physiologiste des activités cérébrales : / “*L’animal ne fait jamais de progrès comme espèce : l’homme seul*

<sup>12</sup> Voir également, dans une perspective légèrement différente de la nôtre quant à l’interprétation de la souffrance, Tuncel (2017b).

<sup>13</sup> « “Utile-nuisible” ! “Utilitaire” ! Ce verbiage a pour base le préjugé qu’il n’y a pas à *revenir sur le fait* de savoir *dans quel sens* l’être humain (ou encore l’animal, la plante) *doivent* évoluer. Comme si des milliers d’évolutions n’étaient pas concevables à partir de chaque point ! Comme si la décision quant à celle qui serait la *meilleure*, la *plus élevée* n’était pas affaire de *goût* ! (Une façon de mesurer, de juger d’après un idéal qui *n’est pas* nécessairement celui d’une autre époque, d’un autre homme !) » (NF 1881, 11 [106], trad. légèrement modifiée). Dans le quatrième point de sa démonstration, Sorgner (2017a), invite à substituer l’éthique de la vertu à l’utilitarisme pour penser un transhumanisme nietzschéen. Nous lui accordons de bonne grâce un tel vœu pieux : si tant est qu’il ait un sens, il ne peut qu’aboutir à l’auto-accablissement du projet transhumaniste lui-même.



*fait de<s> progrès comme espèce” (NF 1888, 14 [110])<sup>14</sup>. Non : --- » C’est un point sur lequel Nietzsche se sépare avec véhémence du progressisme, apparemment bonhomme, que défend Herbert Spencer, sur la base d’une interprétation raciologique de l’évolution humaine. Or, de même que l’homme moderne n’a vraiment pas de quoi se rengorger du confort bourgeois qui l’a rendu souffreteux, de même le futur transhumain devrait commencer par s’interroger sur la valeur de ses valeurs avant de mépriser par anticipation l’homme moderne encore attaché aux valeurs humanistes de la *cultura animi* pour lui opposer une superintelligence computationnelle<sup>15</sup>, une activité pratique polytechnique et une survie indéfinie<sup>16</sup>, comme si la valeur d’une forme de vie se mesurait à sa puissance d’arraisonner la nature, à commencer par la sienne propre<sup>17</sup>.*

### ***La sécularisation technicienne de Dieu***

On pourra arguer que Nietzsche est très discret sur la question de la technique, et qu’au surplus la technoscience et l’hybridation homme-machine sont des problèmes anachroniques qui débordent la question de la valeur de la technique. Pourtant, on comprendrait aisément, à partir de sa critique de la science positiviste comme christianité sécularisée, que Nietzsche souscrive au diagnostic ultérieur de Jacques Ellul, lorsque ce dernier explique que « [l’homme] reporte son sens du sacré sur cela même qui a détruit tout ce qui en a été l’objet : la technique » (ELLUL, 1990, p. 132). La technoscience transhumaniste n’est rien d’autre que la pérennisation d’une collusion ancienne entre science et technique, dont elle n’est que la conséquence la plus aboutie, s’il est vrai qu’après l’arraisonnement de la nature hors de l’homme, il ne restait plus à ce dernier qu’à opérer l’arraisonnement de la nature en l’homme, sinon de la nature *de* l’homme.

---

<sup>14</sup> La citation en italiques est en français dans le texte. Elle est tirée de P. Flourens, *De l’instinct et de l’intelligence des animaux* [1841], « de la non-perfectibilité de l’espèce dans les animaux », Garnier, 1861, p. 100 – la citation de Nietzsche est tronquée.

<sup>15</sup> Voir Bostrom (2017), qui défend néanmoins une position modérée.

<sup>16</sup> Voir Ettinger (1962 et 1972), qui s’est fait lui-même cryogéniser en 2011 et fait l’éloge de la vie cryogénisée – expression qui, pour Nietzsche, est peut-être l’oxymore par excellence, lui qui critique toutes les formes culturelles de la momification.

<sup>17</sup> La place manque pour développer ce point, mais c’est ici que le *perfectionnisme* de Nietzsche est l’exacte antithèse du *perfectionnisme* transhumaniste, dans la mesure où c’est un perfectionnisme qualitatif aristotele fondé sur les perfections constitutives de la nature humaine, dans la veine du perfectionnisme emersonien, là où les transhumanistes défendent un perfectionnisme au sens d’une amélioration exogène – pour reprendre en l’infléchissant légèrement la distinction que propose T. Hurka (1993) entre perfectionnisme étroit et perfectionnisme élargi. Sur le perfectionnisme de Nietzsche, envisagé comme un *agôn* intestin avec soi-même et une altérité ingérée, notamment dans son rapport à Emerson et au transcendantalisme en particulier, voir notamment Conant (2001) et Owen (2002).

La destruction technicienne des idoles religieuses aboutit à un christianisme désenchanté qui soit ne parvient pas à faire son deuil des anciennes transcendances (pessimisme, nihilisme), soit renaît sous d'autres formes que l'on dirait « crypto-chrétiennes ». En solde de tout compte, la destruction des anciennes idoles a pour condition, dans la modernité, l'érection d'idoles nouvelles. Simplement, des idoles matérielles ont remplacé les idoles immatérielles, si bien que les hommes modernes semblent rejouer l'épisode de l'adoration du veau d'or, dans une conjoncture que Nietzsche appelle symboliquement la fête de l'âne – antithèse du pessimisme, qui consiste à dire oui (*ya* – « hi-ha ») à tout, ce qui est exactement la définition de la vulgarité : « La position de la religion à l'égard de la nature a été, autrefois, inverse : la religion correspondait à la *conception vulgaire* de la nature. / Aujourd'hui, la conception *vulgaire* est la théorie matérialiste. Par conséquent, ce qui subsiste actuellement de religion se doit de parler en matérialiste au peuple » (NF 1882-1883, 4 [221]). Cette science matérialiste qui se prend pour la valeur-étalon d'une civilisation est l'une des ombres de Dieu les plus délétères et les plus insidieuses. Lorsque Nietzsche fait l'éloge de la science, c'est de la science comme méthode, qui se pense comme le moyen d'autre chose qu'elle-même, et qui met sa volonté de vérité au service de la volonté de puissance, c'est-à-dire de la vitalité. En revanche, il réproche la théodicée dissimulée des scientifiques qui, faisant de la recherche scientifique et du progrès technoscientifique une fin en soi, assurent à l'idole monothéiste des modes de survie séculiers d'autant plus fourbes qu'ils ne le sont pas toujours, comme c'est le cas du positivisme de Comte, qui finit par s'afficher ouvertement comme « Religion de l'humanité ».

Or, le transhumanisme est bel et bien une religion séculière, par son culte de la science<sup>18</sup>, et conformément à l'histoire qu'il se donne<sup>19</sup> : l'humanisme évolutionnaire de Julian Huxley entendait précisément s'élever au statut de religion sans révélation, en tant qu'idéologie où les sciences de la nature et les techniques eugéniques seraient censées remplacer la dogmatique religieuse.

C'est très exactement ce genre de sécularisation scientifique du religieux par le programme naturaliste que Nietzsche prenait à partie dès la première *Considération inactuelle* vitupérant David Friedrich Strauss, promoteur d'une morale chrétienne naturalisée par une fondation scientifique. L'entreprise de Strauss, toutes choses égales d'ailleurs, est parfaitement dans la note de celle de Huxley, en ce sens qu'il reconduit la

<sup>18</sup> C'est un point aperçu par Babich (2017), mais qui méritait un examen de détail.

<sup>19</sup> Comme l'a rappelé Hottois (2017, p. 37).

morale chrétienne en lui donnant désormais une assise évolutionniste. C'est très exactement cette reconduction de la morale chrétienne par la science évolutionniste de la morale que Nietzsche ne cessera de combattre, qu'elle opère au moyen de la Religion de l'Humanité d'Auguste Comte ou du messianisme altruiste d'Herbert Spencer. Dissoudre la dogmatique chrétienne pour maintenir son axiologie revient précisément à maintenir, en la durcissant grâce au marteau de la science naturelle, le *cœur* de l'idéal ascétique (Cf. GM III 27). L'idée d'auto-transcendance que promeuvent les transhumanistes n'a donc rien de commun avec la *Selbstüberwindung* nietzschéenne, qui signifie une *autodestruction* du christianisme non seulement comme dogme, mais surtout comme morale (la transvaluation).

À cet égard, les transhumanistes ne font jamais que poursuivre l'œuvre de John Desmond Bernal dans *The World, the Flesh and the Devil*, qui considère l'auto-transcendance de l'homme, par l'intermédiaire de la technoscience – si du moins le terme a un sens à propos des techniques de transformation et de sélection du début du XXe siècle, par comparaison avec ce que la convergence NBIC promet d'accomplir –, comme la forme sécularisée de l'aspiration judéo-chrétienne à la perfection et à l'éternité<sup>20</sup>. Naturellement, les transhumanistes contemporains prennent leur distance à l'égard du mysticisme de Julian Huxley ou de l'enracinement chrétien de Bernal, mais il importe de reconnaître que leur *profession d'athéisme* dissimule une *profession de foi* involontairement reconduite par la force de séduction des valeurs chrétiennes qu'ils véhiculent encore sous des dehors modifiés : la *philosophie de l'histoire* qu'ils sont bon an mal an conduits à adopter pérennise ce procès de sécularisation dans lequel Nietzsche voyait l'un des plus grands dangers de la modernité.

Bien sûr, les transhumanistes défendent, depuis Ettinger, l'idée que « l'évolution autonome du surhomme » est un « développement ouvert » (ETTINGER, 1972, p. 14). Mais cela n'enlève rien au fait que les idéaux et les valeurs transhumanistes, elles, sont intouchables : utilitaristes et proactives. Si donc il n'existe aucun groupe en principe auquel il faudrait remettre les clés de l'avenir pour qu'il décide du type (post)humain à promouvoir, le fait est que les transhumanistes quant à eux occupent bel et bien cette place. Il importe donc, désormais, d'examiner comment, à partir de cette différence axiologique et herméneutique fondamentale, les concepts du surhumain et du transhumain se font face.

---

<sup>20</sup> Voir par exemple Lecourt (2003, pp. 65-86), Hottois (2017, p. 35) et surtout Tirosh-Samuelson (2012).

## Évolution transhumaine et évolution surhumaine : physiologie comparée

### *De l'évolutionnisme au problème technoscientifique*

Commençons par la conception du devenir naturel, dont certains transhumanistes croient trouver chez Nietzsche une version analogue à la leur. L'évolutionnisme qui constitue l'assise du projet transhumaniste est, comme dirait Bergson, un faux évolutionnisme. Non pas tant parce qu'il reconstitue l'évolution avec des fragments de l'évolué (comme Bergson en fait reproche à Spencer [Cf. BERGSON, 2001, pp. 363-369]), que dans la mesure où il prétend dessiner l'image de l'homme futur à partir des idéaux de l'homme actuel. En somme, c'est un évolutionnisme à deux vitesses – épistémologique et morale –, en ce sens qu'il ne tient pas compte du fait que les *valeurs* sont elles-mêmes soumises à l'évolution historique qui transforme les corps.

L'axiologie qui définit un fait, une action ou une vie comme « humains » ou digne d'être vécus n'est *pas* intemporelle, comme Nietzsche n'a cessé de le reprocher aux utilitaristes et aux généalogistes anglais de la morale, qui croient encore, chrétiennement, à l'ahistoricité de leurs critères d'évaluation. Or, si l'on tient compte du fait que la manière d'évaluer est sécrétée par le type d'organisation pulsionnelle des corps, il n'y a plus aucun sens à vouloir statuer sur ce que *devrait être* la physiologie de l'homme de l'avenir, ou du transhumain, ou même bien sûr du surhumain. Raison pour laquelle Nietzsche détermine l'orientation tendancielle du surhumain sans jamais spécifier son contenu, puisqu'il ne s'agira pas d'une forme fixe et que la tâche de créer de nouvelles valeurs ne peut pas lui revenir. L'évolutionnisme transhumaniste laisse intacte l'ahistoricité des valeurs.

A tout prendre, Nietzsche anticipe très clairement les errements du transhumanisme sur ce point lorsqu'il prend à partie la *Natural History of Morals* anglo-saxonne pour montrer qu'elle raconte l'histoire de la morale sans se rendre aucunement attentive à l'*historicité des valeurs* dont elle prétendait pourtant rendre compte<sup>21</sup>. C'est encore un point sur lequel la pensée évolutionniste darwinienne et post-darwinienne n'est pas allée jusqu'au bout de son entreprise épistémologique : elle a renversé la logique explicative de la religion, tout en sécularisant les valeurs religieuses. Simplement, celles-ci se voient conservées pour être naturalisées par une généalogie matérialiste.

---

<sup>21</sup> Voir notamment GM I 1-4 ; II 11-12 ; III 26.

Voilà pourquoi, dès *Humain, trop humain*, où son allégeance aux méthodes scientifiques anglo-écossaises est pourtant la plus résolue, Nietzsche maintient tout de même certaines réserves, lorsqu'il rappelle que « beaucoup, sans s'en rendre compte, prennent [...] pour la forme stable dont il faut partir la toute dernière figure de l'homme, telle que l'a modelée l'influence de certaines religions, voire de certains événements politiques. Ils ne veulent pas comprendre que l'homme est le résultat d'un devenir » (MA I 2).

Ici, il n'est pas seulement question de l'homme sur le plan physiologique – sur ce point, Nietzsche partage le diagnostic de l'orthodoxie évolutionniste, quoi qu'il soit en complet désaccord sur le principe de sélection (Cf. MA I 224) ; il est surtout question de l'homme *moral* et du fait que les types d'évaluation ont eux aussi évolué, quoique cette évolution ait été précipitée par les transformations historiques et non par l'évolution naturelle en tant que telle<sup>22</sup>.

Parvenu à ce point, une conséquence assez savoureuse de la critique nietzschéenne de l'évolutionnisme de son temps devrait inviter à reconsidérer les lectures cavalières des textes où il en appelle à un dépassement de l'homme. De fait, dans la mesure où c'est en vertu d'une image figée du bonheur humain que les transhumanistes forgent l'image de la vie transhumaine (sans souffrance ni maladie, sinon sans finitude), c'est en somme et par anticipation *contre un pseudo-dépassement* « biologique » de l'homme que Nietzsche élève l'idée du surhumain, suggérant que la « sur-espèce » humaine n'est pas une authentique pensée de l'altérité, mais une pseudomorphose. L'hybridation technicienne de l'homme modifie peut-être la nature physiologique de l'homme, mais elle ne change rien à l'essentiel, en maintenant la structure fondamentale de la morale réactive qui interprète toute souffrance comme un mal dont il faudrait se débarrasser.

Finalement, la *Selbstüberwindung* est l'exact opposé du *self-enhancement* transhumaniste, s'il est vrai du moins que ces expressions ne sont que les derniers surgeons de la lignée généalogique d'un évolutionnisme phisique. De Spinoza à Darwin et Spencer, du moins dans l'interprétation généalogique que propose Nietzsche de cette

---

<sup>22</sup> Certes, dans *Humain, trop humain*, Nietzsche est encore assez peu disert sur cette variabilité historique. Voir néanmoins MA I 96. Mais dès les premiers paragraphes d'*Aurore*, ce sera chose faite. La place manque pour traiter en détail de ce point, mais un grave problème de *méthode* biaise le parallèle entre Nietzsche et le transhumanisme, du fait que les idées de Nietzsche ont profondément changé avec le temps à mesure que son image de l'humanité se transformait. Quoiqu'il en soit, nous avons opté pour la *lectio difficilior* qui consiste à aller puiser dans les textes où Nietzsche semble le plus proche de la rhétorique et des principes épistémologiques transhumanistes, pour montrer qu'il ne lui était *jamaïs plus opposé* que lorsqu'il paraissait s'en approcher.

lignée, la démarche scientifique et philosophique demeurerait surdéterminée par une axiologie qui ne dit pas son nom, et qui donne le primat à la *persévération dans l'être* ou encore à la *conservation de soi*, qui indique symptomatiquement que *c'est encore l'identité du même qui s'affirme dans la recherche moderne du dépassement de soi*.

Par où il faut comprendre que le « dépassement de soi », comme formule phare de la dogmatique aussi naïve que manipulatrice du développement personnel contemporain, n'est en aucune façon le dépassement du moi et de ses intérêts, mais leur extension au moyen du combat contre ce qui est interprété comme ce qui le limite et l'empêche d'étendre ses intérêts et sa volonté de durer *en restant le même* quant à ses aspirations.

Dans la mesure où le surhomme, en tant qu'image, renvoie à une *dynamique* et à un devenir, l'idée nietzschéenne du dépassement de soi n'a absolument rien à voir avec l'idée d'*enhancement*, puisqu'elle vise l'exacte antithèse d'une forme accomplie et définitive, ainsi que nous aurons à y revenir : « Je considère nuisibles tous les hommes qui ne savent plus être les adversaires de ce qu'ils aiment : ils corrompent ainsi les meilleures choses et les meilleures personnes » (NF 1882-83, 5 [1] section 3). Ces hommes, ce sont les derniers hommes en quête de simple survie, prêts qu'ils sont à sacrifier *zoè*, la vie qualifiée, distanciée du procès vital dont elle participe<sup>23</sup>, sur l'autel de *bios*, la vie nue qui est celle de l'expression « espérance de vie ».

Partant, cette disqualification de l'évolutionnisme darwinien s'étend à toutes les formes morales et politiques qui en reconduisent les postulats axiologiques. L'évolutionnisme est bien, en morale, la pure expression du libéralisme<sup>24</sup>, derrière la morale de l'altruisme qui n'est qu'une sorte de garde-fou contre les aspirations tyranniques du moi libéral, un compromis, en somme, qui n'est pas la marque d'une authentique grandeur individuelle, mais d'un dressage au « vivre-ensemble », où l'autre,

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

<sup>24</sup> Ce point a déjà été mis en évidence par Habermas (2015). En France, cette thèse – mâtinée d'un technoprogressisme social de bon aloi, ou infléchié dans une perspective socio-démocrate, comme chez le belge Gilbert Hottois (2014, 2017) – se trouve illustrée par exemple par les positions de Luc Ferry (2016), Laurent Alexandre (2016) et Marc Roux (2016), positions dont le caractère superficiel avait été dénoncé par anticipation par Lecourt (2003) et Besnier (2009, 2012). Voir également Rey (2006), Ferone et Vincent (2011). Les critiques les plus argumentées, qui mettent en évidence l'aporie de l'axiologie transhumaniste, figurent chez Agar (2010, 2014) et F. Adorno (2012).

parce qu'il est d'abord envisagé comme l'ennemi de ma puissance, doit hypocritement revêtir l'habit du « prochain » dans le processus de civilisation<sup>25</sup>.

A la lumière de ces remarques, il ne me paraît plus douteux que l'homme augmenté, ou le transhumain – quel que soit le sens qu'on lui donne du moment que l'on s'accorde sur les buts du projet qu'il nomme –, serait pour Nietzsche encore humain, trop humain. Bien loin de surmonter l'homme en l'homme, le transhumanisme est l'exaspération de sa petitesse : « L'homme est le prétexte à quelque chose qui n'est plus l'homme ! C'est la conservation de l'espèce que vous voulez ? Je dis : dépassement de l'espèce ! » (NF 1882-1883, 5[1] section 135). Ce qui importe, c'est de « Créer un être supérieur à ce que nous sommes, voilà notre être. Créer **par-delà nous-mêmes** ! » (NF 1882-1883, 5[1] section 203). En définitive, ce que veut Nietzsche, c'est dépasser l'humanité *morale*, et il a besoin à cette fin de dépasser la *forme de vie* (éthique et éthologique) de l'homme, c'est-à-dire sa *psycho-physiologie* (JGB 23), au moyen d'une restructuration pulsionnelle.

Au contraire, les transhumanistes veulent transformer la *physiologie* de l'homme *sans modifier sa psychologie morale*. Ils seraient encore, du point de vue nietzschéen, des dualistes qui s'ignorent, même lorsqu'ils prétendent le contraire. On lira donc en ce sens les textes qu'une lecture hâtive réduirait à l'expression d'une application volontariste et positiviste de l'évolutionnisme (ZA Prologue 3-4). Tout indique que le dépassement nietzschéen, outre qu'il est qualitatif, ou plus exactement *parce qu'il est qualitatif*, engage un approfondissement de notre expérience corporelle et doctrinale – en changeant de corporéité (et non de corps) à mesure que nous *incorporons* des doctrines nouvelles (NF 1883, 16 [21])<sup>26</sup>. Parmi bien d'autres, un texte de l'hiver 1883 paraît ici décisif :

[P]eut-être est-ce, dans toute l'évolution de l'esprit, du *corps* qu'il s'agit : c'est l'*histoire perceptiblement en devenir* du fait qu'un *corps supérieur est en train de se former*. L'organique gravite encore des niveaux supérieurs. Notre désir de connaître la nature n'est que le moyen par lequel le corps veut se parfaire. Ou au contraire : on fait des milliers d'expériences pour modifier l'alimentation, l'habitat, le mode de vie du corps : la conscience et les jugements de valeur qui s'y effectuent, toutes les formes de goût et de dégoût ne sont que les *signes de ces changements et de ces expériences*. *En fin de compte, ce n'est plus de l'homme qu'il s'agit. Il faut le dépasser* (NF 1883-1884, 24 [16]).

---

<sup>25</sup> Nietzsche, faut-il le rappeler, ne vante pas le « lointain » par pur plaisir du paradoxe, et encore moins pour valoriser la cruauté ou l'indifférence envers autrui, mais pour concentrer notre appât vers l'altérité sur la figure de l'ami, *qui est dialectiquement incontournable* pour l'édification du surhumain, comme cela apparaît dans ZA I, « De l'amour du prochain », v. 15 et 19.

<sup>26</sup> Voir aussi les fragments 41 et 43 du même cahier.

Ce qui est ici appelé dépassement ou auto-anéantissement n'est pas une annihilation, dans la mesure où il consiste en réalité à « [d]épassez *le passé qu'il y a en nous* » pour « recombinez nos instincts et tous les axer sur un but unique : - très difficile ! et ce ne sont pas les seuls mauvais instincts qu'il faut surmonter – il faut aussi devenir maître des soi-disant bons instincts, les resacraliser ! » (NF 1883-1884, 16 [61]).

On comprend, à partir de là, qu'il en irait de même avec une expression nietzschéenne voisine, selon laquelle l'homme est un pont et non un but, et qu'il s'agit d'une forme de transition. Elle fait songer à l'idée d'Esfandiary selon laquelle le transhumain est un humain en transition. Mais cet humain transitionnel est celui qui recourt à la technologie pour accéder au posthumain (Cf. GOFFI, 2015), ce qui n'est précisément pas le cas chez Nietzsche, dont on sait combien il méprise les solutions de facilité que se donne l'homme pour optimiser son utilité et son bien-être. C'est sans doute une des (nombreuses) raisons pour lesquelles Nietzsche mépriserait profondément le proactivisme technoscientifique de Max More<sup>27</sup> et le libertarianisme transhumaniste en général : le perfectionnement n'a de sens chez Nietzsche qu'à être pensé comme un processus qui s'accomplit *au-dedans* de la chair qui s'éprouve et s'ébroue dans l'approfondissement de l'affectivité.

### ***La chair souffrante et la chair pensante***

Précisément parce que le transhumanisme est une négation de la *chair*, il passe à côté du problème de l'esthétique physiologique qui est au cœur de la réflexion nietzschéenne : non pas conquérir un corps supérieur *techniquement*, mais un corps d'une *intensité de vie superlative*.

Par conséquent, le surhumain ne *supplante* pas l'humain, comme s'il s'agissait d'annihiler l'homme pour le remplacer par autre chose. C'est *au sein* de son corps *vécu*

---

<sup>27</sup> De prime abord, on pourrait penser que le proactivisme de More, qui stipule, à l'encontre du principe de précaution, qu'une chose mérite d'être accomplie du moment qu'elle est possible, est proche de l'expérimentalisme de Nietzsche. Mais il s'agit chez Nietzsche d'un expérimentalisme *organico-axiologique*, à l'exclusion de toute hybridation technologique, puisqu'il y a tout lieu de penser que la vitalité supérieure que Nietzsche appelle de ses vœux se conquiert par un travail de dépassement de soi acquis de haute lutte, et certainement pas par des techniques matérielles d'*enhancement*, qui favorisent le nivellement (NF 1881, 11 [252]). Que Max More ait raison ou tort de dire que les idées transhumanistes, en particulier relativement au concept de transformation de soi, aient été directement influencées par Nietzsche, n'enlève donc rien au fait que cette « influence » est une récupération qui renverse complètement le sens que lui donne Nietzsche. Voir More (2017, p. 28).



qu'est appelée à se faire la transition vers le surhomme, dans la mesure où les révolutions véritables se font *au-dedans* de nous, dans le *Leib* et non dans le *Körper*, selon une distinction phénoménologique dont le transhumanisme ne tient aucun compte, assujéti qu'il est à un matérialisme médical philosophiquement superficiel, sinon tout simplement spécieux.

Voilà pourquoi la naissance et la mort, pour Nietzsche, doivent être l'objet d'une *fête* : il faut apprendre à *vouloir son propre déclin*, pour accéder à une forme de vie supérieure et digne d'être vécue. C'est en ce sens que Nietzsche fait l'apologie de la souffrance, certainement pas par dolorisme ascétique, mais dans la mesure où la souffrance participe de l'économie ontologique qui garantit la cohérence éthique de l'*amor fati*. C'est une manière de renvoyer dos-à-dos le pessimisme et l'optimisme, car l'un comme l'autre se morfondent face à la souffrance, même si le premier en fait une fatalité, tandis que le second souhaite et croit à sa possible résorption :

Je ris des énumérations des cas de douleur et de misère par lesquelles le pessimisme se veut justifier – Hamlet, Schopenhauer, Voltaire, Leopardi et Byron. / « La vie est quelque chose qui ne devrait pas être, dès lors qu'elle ne se peut conserver qu'à ce prix ! » – dites-vous. Je ris de ce « devrait » et je fais face à la vie pour aider à ce qu'elle croisse du fond de la douleur, aussi riche que possible [...] (NF 1881, 13 [4]).

Au pessimisme, Nietzsche oppose l'acquiescement à la souffrance, et à l'optimisme hédoniste, la *volonté de souffrir*. Il importe de citer ici quelques textes éloquents, qui montrent à quel point la conception nietzschéenne de la civilisation est à cent lieues de celle des transhumanistes, qui voudraient abroger la souffrance<sup>28</sup>.

Nietzsche ne fait naturellement pas l'apologie de la souffrance en tant que telle, mais en tant que moyen au service de la création entendue comme parturition douloureuse, qui permet d'éprouver sa puissance de transformation en convertissant en remède et source de vitalité ce qui semblait être un poison pour la vie : « Doctrine principale : *il est en notre pouvoir de faire de la souffrance une bénédiction, du poison une nourriture*. Volonté de souffrance » (NF 1883, 16 [85]). Il n'est pas de grande santé sans souffrance affrontée et surmontée, dans la mesure où toute joie créatrice est pour Nietzsche le corrélat d'un *pathos* de la distance qui porte la marque et la mémoire d'une

---

<sup>28</sup> Voir notamment NF 1882-1883, 5 [1] 225 et 226, qui stipule que « la mort est présente dans toute mise au monde ».

expérience vécue douloureuse, c'est-à-dire d'une lésion réparée (Cf. FW 382 et GM II 10).

Là donc où le transhumain s'éparpille dans la *res extensa* envisagée comme *res technica*, comme le révèle symptomatiquement son appel incessant à la *ratio* calculatrice<sup>29</sup>, le surhumain est la forme de vie la plus intense, qui considère la raison suffisante comme une raison outreucidante qui a oublié qu'elle n'était qu'un petit îlot d'un ensemble plus vaste, que Nietzsche appelle le Soi, c'est-à-dire la grande raison envisagée comme raison éprouvante et approbatrice : raison qualitative qui secrète les évaluations à partir de préférences psychophysiologiques.

Aussi Nietzsche n'est-il jamais plus loin du transhumanisme que lorsqu'il est question d'intelligence, faculté pragmatique tout à fait secondaire et sans aucune valeur en elle-même, dans la mesure où elle est un moyen et non une fin. C'est un point sur lequel Nietzsche a retenu la leçon de Schopenhauer : la véritable intelligence n'est pas computationnelle ou combinatoire, puissance de calcul et de traitement des informations ; c'est une activité créatrice, c'est-à-dire artistique et, en solde de tout compte, *esthétique* :

Connaître est un désir et une soif : connaître est une création. L'amour du corps et du monde est la conséquence de la connaissance en tant qu'elle est une volonté. En tant qu'elle est créatrice, toute connaissance est une non-connaissance. Tout *percer à jour*, ce serait la mort, le dégoût, le mal. Il n'y a même aucune forme de connaissance qui ne soit d'abord création (NF 1882-1883, 5 [1] 213).

De ce point de vue, l'extension transhumaniste de nos sens n'est absolument pas une *amélioration* de notre connaissance, de ce point de vue, mais la négation de sa spécificité. Les lentilles de contact ou les microscopes augmentent la résolution de l'œil, mais elle ne le rend pas meilleur, à moins de considérer que la valeur peut être rabattue sur la *performance* – ce qui est précisément ce que Nietzsche réprovoque : « notre œil a une vision fautive ; il raccourcit et resserre : est-ce là une raison pour rejeter la vue et dire qu'elle n'a aucune valeur ? » (NF 1882-1883, 4 [194]).

La connaissance est sélective ; c'est une puissance de *hiérarchisation* qui doit laisser certains éléments au second plan, parce qu'il est tout à fait contreproductif de tout connaître : l'homme moderne, qui veut une société de transparence sans aucune part d'ombre pour sa volonté de savoir, est *saturé* d'informations, qui sont tout le contraire de

---

<sup>29</sup> Voir les analyses de Rey (2016).

la connaissance<sup>30</sup>. Cette dernière, en effet, fonde toujours un savoir qui se découpe sur le fond d'un non-savoir, ainsi que Nietzsche l'avait déjà montré dans la deuxième des *Considérations inactuelles* : le sens historique est une pulsion de connaissance hypertrophiée qui croit pouvoir faire de la connaissance une fin en soi, syndrome d'un *mal d'archives* dont l'idéal encyclopédique d'une *gravure* générale de tout le savoir humain sur un *hardware* numérique, n'est que la résultante contemporaine. L'intelligence artificielle a ceci d'obscène qu'elle ne sait pas dissimuler, ni oublier activement. Sa volonté de savoir est sans fin, là où la santé exige surtout de vouloir *ne pas savoir* : « Il y a bien des choses qu'une bonne fois pour toutes je *ne veux pas savoir*. – La sagesse impose aussi des limites à la connaissance » (GD « Maximes » 5).

### ***L'humanité de l'avenir, approfondissement de l'humanisme***

Tout porte ainsi à penser que le surhomme constitue l'envers d'un *Weltbild*, au sens d'un *muthos philosophique*, dont l'éternel retour constitue l'endroit, puisqu'il arrive d'une part à Nietzsche de reconnaître que, pour « Célébrer le futur et non le passé », il faut « Composer le mythe de l'avenir » (NF 1883, 21 [6]), ce qui invite d'autre part à penser que la « vision du surhomme qui *affirme* la vie » fait partie de l'*épreuve d'élevage* qui doit nous hisser vers la forme de vie surhumaine – épreuve éthique d'une difficulté telle que même Nietzsche confesse ne pas parvenir à la surmonter : « J'ai tenté *moi-même* de l'affirmer – Hélas ! » (NF 1882-1883, 4 [81]). Voilà la probité qui invite à prendre la mesure du caractère édifiant et parénétiq ue de l'image du surhomme, idéal régulateur semblable au règne des fins chez Kant – à ceci près que le surhumain *n'est pas* l'orientation tendancielle de l'histoire –, et qui revêt la fonction persuasive de *conversion* que Platon réservait à ses propres mythes philosophiques – à ceci près que le surhumain *n'est pas* renvoyé à un passé métaphysique (la réminiscence), mais à l'*imminence* d'un avènement futur possible : il s'agit de tenir les promesses que l'œuvre d'art de l'avenir de Wagner n'avait pas remplies.

À l'idéal quantitatif qui, en vertu d'une idéologie statistique, nous fait expéditivement assimiler l'idée d'espérance de vie et celle de progrès, Nietzsche oppose une exigence qualitative d'un *approfondissement* de l'expérience vécue, car c'est cette expérience intensive, irréductible à toute calculabilité, qui fait l'épaisseur

---

<sup>30</sup> Voir par ex. Han (2015a, pp. 80-83 en particulier ; 2017, pp. 69-76).

authentiquement temporelle de notre vie, dans la mesure où l'intensité d'une expérience *dilate le sentiment de la temporalité* jusqu'à élever certains instants exceptionnels à l'intemporalité, tant ils se survivent à eux-mêmes, comme immémorialement, au-dedans de nous mais au-delà de nous-mêmes, ainsi qu'en témoigne l'intuition fulgurante de l'éternel retour. L'idéal transhumaniste d'une vie à la durée potentiellement indéfinie figure très clairement parmi les idées qui répugnent à Nietzsche, tout à fait disposé à troquer des centaines d'années de vie grégaire pour un instant créateur de la vie de Goethe<sup>31</sup>. Il paraît clair que l'allongement artificiel de la vie participe, dans une perspective nietzschéenne, de l'idéal de l'homme le plus méprisable, puisque Zarathoustra oppose au surhomme « le dernier homme [...] qui vit le plus longtemps » (ZA Prologue 5, v. 97), et qui voudrait que tout le monde ait accès à cette éternité inerte<sup>32</sup>. Ainsi, loin d'ouvrir la temporalité humaine à la futurition, le dernier homme transhumain ferme l'historicité humaine sur elle-même. Le surhumain n'est donc pas plus une figure eschatologique que téléologique, dans la mesure où Nietzsche défend une conception discontinuiste de l'histoire (GM II 12) qui empêche d'y voir l'ascension d'un quelconque processus monolithique (Cf. NF 1880, 6 [59]). Si donc le progrès est possible, il vient non pas de l'homme normal et standardisé de l'idéologie égalitariste<sup>33</sup>, mais de ceux qui font des tentatives risquées pour s'écarter du troupeau. C'est là le nerf de la divergence entre Nietzsche et la vulgate darwinienne (Cf. NF 1875, 12 [22] et MA I 224).

Nietzsche a toujours cru, depuis sa période wagnérienne, puis en un sens un peu différent dans *Humain, trop humain*, à la « possibilité du progrès » (MA I 24), précisément parce que notre siècle est celui de la comparaison (MA I 23) où, faute de croire en des valeurs supérieures, toutes se font concurrence sur la ligne de flottaison de l'histoire. Voilà où le progrès est possible, à partir du déclin, et certainement pas rendu nécessaire en vertu d'une quelconque loi de l'histoire. C'est ici qu'il faut en venir à ce qui est sans doute le pivot de toute la conception nietzschéenne du surhumain, et invite à

<sup>31</sup> Voir UB II 8 [section 6], qui dit plus exactement : « j'échangerais bien des charretées entières de vies jeunes et ultramodernes contre quelques années de ce Goethe "épuisé", pour pouvoir encore participer à des entretiens comme ceux qu'il eut avec Eckermann, et me préserver ainsi des enseignements d'actualité dispensés par les légionnaires de l'instant présent. »

<sup>32</sup> C'est un point sur lequel Sorgner (2017a, section 7) concède qu'il existe une divergence entre le transhumanisme et Nietzsche, mais c'est justement un point *absolument crucial*, qui indique que le fondement de l'anthropologie nietzschéenne est à l'antipode de l'anthropologie (utilitariste ou hédoniste) transhumaniste. En toute rigueur, du reste, le transhumanisme devrait *renoncer à toute anthropologie*, en tant qu'elle s'attache à postuler une nature humaine.

<sup>33</sup> Ce point de divergence décisif a déjà été relevé par Hibbard (2017), mais il n'est pas inutile d'y revenir. Mentionnons simplement un texte important : ZA II, « Des tarentules », v. 28-37.

penser le rapport de Nietzsche à l'humanité comme un dépassement de l'humanisme *au nom d'un approfondissement du sentiment d'humanité* (FW 337).

L'auto-dépassement de l'humanité se fait au moyen de ce qui fait de nous des hommes, étant entendu que l'homme est défini comme l'animal désanimalisé qui n'est pas encore fixé et qui ne le sera du reste jamais. Cette néoténie invite à penser que le dépassement de l'humanité est exigé et appelé par la vocation de notre humanité à devenir ce qu'elle est, c'est-à-dire le surhumain. Envisagé en ces termes, comme la conséquence d'une dialectique historique, le surhumain n'est pas *autre chose* que l'homme, mais son accomplissement le plus abouti, du fait même d'un *mépris* pour une de ses formes dévoyées, à savoir l'homme embourbé dans son propre anthropocentrisme bourgeois.

Voilà pourquoi Nietzsche aime le fait que l'homme soit un perpétuel *déclin*. Ce qui fait notre humanité entendue en son sens le plus noble, c'est le mépris que nous avons pour notre tendance à nous fixer, le mépris qui fait de nous des voyageurs et des aventuriers réprouvant l'égypticisme<sup>34</sup> : « Notre mépris pour l'h<omme> nous a poussés jusque derrière les étoiles. Religion, métaphysique, symptômes du désir de créer le surhomme » (NF 1882-1883, 4 [214]). Nietzsche considère donc que c'est *l'humanité créatrice* qui va enfanter le *surhomme* en vertu d'une infantilité reconquise, d'une seconde innocence où l'enfant est aussi une parturiente : « L'humanité est enceinte, étonnants sont les gravides » ((NF 1882-1883, 4 [215]).

L'humanité de l'avenir dont il est question dans le §337 du *Gai Savoir* sort, de ce point de vue, de la forge de l'histoire humaine, puisqu'elle est le produit d'une reconquête de la grande santé par un sens historique *nova methodo* qui consiste à totaliser en soi l'histoire des douleurs et des joies pour forger « la chaîne d'or » propre à susciter l'*amor fati*. Cette éthique cosmique, qui rappelle l'harmonie héraclitienne du sage, à mille lieux de l'extase démiurgique des transhumanistes, n'est pas autre chose que l'unification de l'individu, de son lignage généalogique, de son humanité phylogénétique, et du monde de la volonté de puissance dans sa totalité.

C'est ce maillage ultime qui serait en réalité le surhomme, si nous étions capables de puiser en notre individualité humaine le sentiment d'une unité universelle. La métaphore altièrre de la vallée et des montagnes, des sommets et des profondeurs, renvoie systématiquement, chez Zarathoustra, à cette unité des contraires – *altus*, le profond et

---

<sup>34</sup> Nietzsche rattache comme on le sait l'engagement métaphysique pour l'ontologie éleatique à un type de structure affective qui prend en grippe le devenir et fonde son appétit d'absolu sur la haine de la finitude et de la contingence (voir par ex. GD « La raison dans la philosophie » 1).

l'élevé – qui transcrit spatialement une expérience historique, celle de la réversibilité du passé abyssal et du futur perdu dans les hauteurs (ZA II, « Du savoir-faire avec les hommes, v. 4-5).

Par ailleurs, Nietzsche rappelle qu'« Il faut qu'il y ait de *nombreux* Surhommes : toute bonté ne se développe qu'au sein d'un élément qui lui soit identique. Un seul dieu ne serait jamais que le diable ! » (NF 1885, 35 [72]). Il est donc conséquent que chaque individu surhumain soit lui-même appelé à se faire l'émule de Protée<sup>35</sup>, sans cesse à la recherche de son intensification, en fréquentant l'histoire et en faisant son miel de toute altérité, comme en fait état un texte qu'on dirait presque écrit à l'adresse de ceux qui aspirent à une transhumaine immortalité :

Élargir le concept de nourriture ; ne pas disposer faussement sa vie comme le font ceux qui n'ont en vue que leur conservation. / Il ne faut pas que la vie nous coule entre les doigts, par le biais d'un "but" – mais nous devons engranger les fruits de *toutes* nos saisons. / [...] Joie à cultiver les autres comme on cultive un jardin ! (NF 1881, 11 [2]).

Voilà ce qu'ont oublié les transhumanistes : la *culture*, comme élévation d'une forme de vie à partir d'un élevage *sensible* qui rappelle à soi l'ensemble des sensibilités enracinées en soi et hors de soi, dans les préjugés moraux et instinctifs, ainsi que dans les traditions. Aux antipodes de la discontinuité transhumaniste et du prophétisme de la Singularité posthumaniste, le surhumain est le résultat d'un retournement sur soi du sens historique, qui guérit de sa suffisance jusqu'à s'historiciser lui-même et se retourner en son contraire, un sens de la création esthétique de soi par soi au moyen de l'histoire<sup>36</sup>. C'est ce qu'indique un fragment posthume capital :

La science nous donne notre arbre généalogique de *noblesse*, notre héraldique : elle nous donne des ancêtres. Comparés à nous, tous les hommes ont jusqu'à présent été des « éphémères », de la populace qui n'a que de *courtes* vues. / Le *sentiment historien* est ce qu'il y a de nouveau, là quelque chose de *tout à fait grand* est en train de croître ! D'abord nuisible, comme tout ce qui est nouveau ! Il lui faut longuement s'acclimater, avant de s'*assainir* et de pousser une grande floraison ! (NF 1881, 12 [76]).

<sup>35</sup> Cette idée, qui avait été défendue déjà dans le 223 des *Opinions et sentences mêlées*, est travaillée de nouveau dans « Du dépassement de soi » au livre II d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, où Nietzsche oppose le Soi au moi. Le surhomme est un Soi, c'est-à-dire l'unité d'une multiplicité *organique*. Un posthume de cette époque est explicite sur ce point : « Le moi seulement au sein du troupeau. Au contraire : dans le *surhomme*, le tu de plusieurs moi issus de maints millénaires ne forme plus qu'une unité (donc les *individus* sont alors fondus en une unité) ! » (NF 1882-1883, 4 [188]).

<sup>36</sup> La place manque hélas pour développer ce point mais nous nous permettons de renvoyer à Sorosina (2020).

On voit que le moyen d'accéder à l'immortalité est tout le contraire du repli sur soi transhumaniste, mais l'héraldique généalogique qui fait entrer dans la noblesse d'une histoire ancestrale. Aussi la science (historique) n'a-t-elle de valeur qu'en nous rendant *plus humains*, du fait qu'elle nous donne des racines en même temps que les armes pour nous *déradicaliser* de celles que nous souhaitons transformer. Encore cette déradicalisation n'est-elle jamais qu'une transplantation dans un terreau plus fertile, et non un arrachement, s'il est vrai que l'humanité doit accéder au surhumain par un sens accru de sa propre historicité. Le surhumain n'est pas autre chose que l'homme, bien au contraire : il est l'humanité parvenue à la grande santé – l'inverse de l'asepsie nosocomiale du transhumain.

Si nous devons donc, au moment de conclure, reprendre le fil d'Ariane à partir duquel nous nous sommes efforcés d'éconduire toute prétention transhumaine à se revendiquer de Nietzsche, celui-ci devrait apparaître à travers l'interprétation de la signification historique que le transhumain est appelé à revêtir : non seulement les transhumanistes sont les héritiers, mais ils sont à la vérité les plus draconiens metteurs en scène de la haine de la vie propre aux « contempteurs du corps » décrits par Zarathoustra. Des contempteurs d'autant plus dangereux qu'ils dissimulent leur haine de la vie sous le nom de l'Amour de la Vie éternelle *ici-bas* – selon une rhétorique qui les apparente aux Chrétiens. Au moins ces derniers avaient-ils la décence de soutenir que la « vraie » vie était ailleurs, dans quelque au-delà du monde. Les transhumanistes, eux, croient cette vraie vie accessible *au sein même du monde*, dans quelque au-delà du corps de chair, dans un corps désincarné, technicisé ou déréalisé par sa vie numérique. C'est cet *au-delà* séculier qui fait encore participer, qui fait même à *plus forte raison* participer l'idéal transhumaniste à l'ascétisme des arrière-mondes. Dernière en date de l'incessant défilé d'ombres où les marionnettistes promeuvent des idoles nouvelles dans la Caverne, l'ectoplasme transhumaniste apparaît dans le cadre de son nietzschéen diagnostic comme la forme la plus fabuleuse de maladie auto-immune : une pathologie de la vie famélique qui rêve à des avatars excentriques. Cette pulsion supraterrrestre qui anime les corps décadents aspire ainsi à se venger de la vie à l'âge de sa dépression généralisée, et ce, en croyant trouver son remède dans l'exaspération de sa cause majeure : le narcissisme de la conservation de soi.

## **Références Bibliographiques**

ADORNO, Francesco P. *Le Désir d'une vie illimitée*. Paris : Kimé, 2012.

AGAR, Nicholas. *Humanity's End. Why we Should Reject Radical Enhancement*. Cambridge & London : MIT Press, 2010.

\_\_\_\_\_. *Truly Human Enhancement. A Philosophical Defense of Limits*. Cambridge & London : MIT Press, 2014.

ALEXANDRE, Laurent & BESNIER, Jean-Marie. *Les Robots font-ils l'amour ? Le transhumanisme en 12 questions*. Paris : Dunod, 2016.

BERGSON, Henri. *L'Évolution créatrice*. Paris : PUF, 2001.

BESNIER, Jean-Michel. *Demain les posthumains*. Paris : Fayard, 2009.

\_\_\_\_\_. *L'Homme simplifié*. Paris : Fayard, 2012.

BOSTROM, Nick. « Transhumanist Values », *Review of Contemporary Philosophy*, 4, 2005a, pp. 87-101.

\_\_\_\_\_. « In Defense of Posthuman Dignity », *Bioethics*, 19(3), 2005b, pp. 202-214.

\_\_\_\_\_. « A history of transhumanist thought », *Journal of Evolution and Technology*, 14/1, 2005c.

\_\_\_\_\_. *Superintelligence*. Paris : Dunod, 2017.

CONANT, James. « Nietzsche's perfectionism : a reading of "Schopenhauer as educator" », in: SCHACHT, R. *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge : Cambridge University Press, 2001, pp. 181-257.

COEURNELLE, Didier & ROUX, Marc. *Technoprog*. Limoges : FYP, 2016.

ELLUL, Jacques. *La Technique ou l'enjeu du siècle*. Paris : Economica, 1990.

ETTINGER, R. *The Prospect of Immortality*. Garden City : Doubleday, 1962.

\_\_\_\_\_. *Man into Superman*. New York : St. Martins Press, 1972.

FERRY, Luc. *La Révolution transhumaniste*. Paris : Plon, 2016.

GARCIA, Tristan. *La Vie intense. Une obsession moderne*. Paris : Autrement, 2016.

GIESEN, K.-G. « Transhumanisme et génétique humaine », *L'Observatoire de la génétique*, 16, 2004. En ligne : <https://iatranshumanisme.files.wordpress.com/2015/08/no-16.pdf>

GOFFI, Jean-Yves. « Aux origines contemporaines du transhumanisme », *Ethique, politique, religions*. Paris : Classiques Garnier, 2015.



HABERMAS, Jürgen. *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral*. Paris : Gallimard, 2015.

HAN, Byung-Chul. *Dans la nuée. Réflexions sur le numérique*. Paris : Actes Sud, 2015a.

\_\_\_\_\_. *Le Désir ou l'enfer de l'identique*. Paris : Autrement, 2015b.

\_\_\_\_\_. *La Société de transparence*. Paris : PUF, 2017.

HIBBARD, Bill. « Nietzsche's Overhuman is an Ideal Whereas Posthumans Will be Real », in : TUNCEL, Y. (ed.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy ?* New Castle : Cambridge Scholars Publishing, 2017

HOTTOIS, Gilbert. *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*. Paris : Vrin, 2017.

\_\_\_\_\_. *Le transhumanisme est-il un humanisme ?* Bruxelles : Académie Royale de Belgique, 2014.

HURKA, Thomas. *Perfectionism*. Oxford : Oxford University Press, 1993.

MORE, Max. *The Transhumanist reader*. West Sussex : Wiley and sons, 2013a.

\_\_\_\_\_. « The Philosophy of Transhumanism », in : MORE, M. & VITA-MORE, N. *The Transhumanist Reader*. Oxford : Wiley-Blackwell, 2013b.

\_\_\_\_\_. « The Overhuman and the Transhuman », in : TUNCEL, Y. (ed.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy ?* New Castle : Cambridge Scholars Publishing, 2017

NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, 1966-.

\_\_\_\_\_. *Kritische Studienausgabe [KSA]*. Berlin : de Gruyter, 1966-1977.

\_\_\_\_\_. *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*. Stanford: Stanford University Press 1995-.

OWEN, David. « Equality, democracy, and self-respect : reflections on Nietzsche's agonal perfectionism », *The journal of Nietzsche studies*, 24, 2002, pp. 113-131.

REY, Olivier. *Une folle solitude*. Paris : Seuil, 2006.

\_\_\_\_\_. *Quand le monde s'est fait nombre*. Paris : Stock, 2016.

SALEM, Jean. *Tel un Dieu parmi les hommes. L'éthique d'Epicure*. Paris : Vrin, 2002.

SIMMEL, George. *La Tragédie de la culture*. Paris : Payot, 1988.

SORGNER, Stefan Lorenz. « Beyond Humanism : Reflections on Trans- and Posthumanism », in : TUNCEL, Y. (ed.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy ?* New Castle : Cambridge Scholars Publishing, 2017a.

\_\_\_\_\_. « Immortality as Utopia and the Relevance of Nihilism », in : TUNCEL, Y. (ed.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy ?* New Castle : Cambridge Scholars Publishing, 2017b.

SOROSINA, Arnaud. « Nietzsche critique du transhumanisme. Fécondité d'un anachronisme philosophique », *Médecine et philosophie*, n. 4, 2020, pp. 8-15.

TIROSH-SAMUELSON, Hava. « Transhumanism as a Secularist Faith », *Zygon*, 47/4, 2012, pp. 710-734.

TUNCEL, Yunus. « Introduction », in : \_\_\_\_\_. (dir.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy ?* New Castle : Cambridge Scholars Publishing, 2017a.

\_\_\_\_\_. « Pain and Suffering in Nietzsche and Transhumanism », in : \_\_\_\_\_. (dir.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy ?* New Castle : Cambridge Scholars Publishing, 2017b.