

La fable humaniste

Patrick Vauday *

Résumé

L'humanisme, surtout après Descartes et Kant, vient imposer l'humain comme centre du tout. L'homme est la fin des fins, il est à lui-même sa propre fin et la fin de toute chose. Ce principe de l'humanisme n'éradique pas seulement d'autres espèces en dehors de l'humain, mais aussi d'autres hommes et femmes qui ne répondent pas au modèle de l'humain. Contre cette idéologie humaniste, il y a trois positions qui viennent la contester : l'animalisme, le post-humanisme et l'humanisme numérique ou hyper-humanisme. On y trouve une critique et des sorties face à la centralisation du soi de l'humanisme. Mais tout indique que la portée de ces positions ne réussit pas à une vraie critique. Ces trois courants ne seraient, au fond, rien de plus que des idéologies venant saturer le vide laissé béant par la critique décisive de l'humanisme.

Mots clé

Humanisme ; Animalisme ; Post-humanisme ; Humanisme numérique.

Abstract

Humanism, especially after Descartes and Kant, comes to impose the human as the center of the whole. Man is the end of ends, he is his own end and the end of everything. This principle of humanism not only eradicates other species besides human radio, but also other men and women who do not fit the human model. Against this humanist ideology, there are three positions that come to contest: animalism, post-humanism and digital humanism or hyper-humanism. There is a critique and exits from the self-centralization of

* Ancien élève de l'École normale supérieure de Saint-Cloud, docteur en philosophie (Paris 8), ancien directeur de programme au Collège international de philosophie, maître de conférences à l'Université Paris 9 puis professeur émérite à l'Université Paris 8.

humanism. But everything indicates that the scope of these positions does not pass a real criticism. These three currents would be, basically, nothing more than ideologies coming to saturate the void left gaping by the decisive criticism of humanism.

Keywords

Humanism; Post-humanism; Animalism; Digital humanism.

Trois postulats me paraissent définir l'humanisme, au moins dans son acception classique, chacun de ces postulats se référant à la notion de valeur. Le premier postulat reconnaît dans l'homme la valeur suprême, en exception du règne animal et en remplacement de la divinité à laquelle le soumettent les religions. Le deuxième postulat en fait la mesure de toute chose, de sorte que c'est par rapport à lui que s'éprouve la valeur de tout être et de toute chose. Le troisième postulat, enfin, voit en lui l'unique producteur de valeur. Le premier postulat correspond au point de vue moral : libre et, par-là, maître de lui-même, l'homme est à lui-même sa propre fin. Le deuxième postulat correspond au point de vue anthropologique : sa supériorité en fait le centre du monde (anthropocentrisme) et le terme de l'évolution. Quant au troisième postulat, correspondant au point de vue économique, il le définit en tant que producteur de ses moyens d'existence (économie proprement dite) et créateur de formes symboliques pourvues de sens (esthétique). Être moral, l'homme est libre ; être supérieur, il a un monde et fait société ; producteur, il a des œuvres. Ces trois dispositions, appelons les liberté, mondialité, activité, le distinguent des animaux qui n'ont ni liberté, ni monde, ni œuvres. Ainsi défini, l'humanisme postule la différence incommensurable de l'homme, insigne distinction qui lui donne droit sur toute chose. C'est ce que Freud, dans un passage fameux de *Introduction à la psychanalyse*, n'a pas hésité à diagnostiquer comme sa « mégalomanie » narcissique, soit l'illusion de son auto-institution ou auto-engendrement.

A Diogène qui cherchait l'homme à sa lanterne allumée en plein jour, à la question de Kant, dans *Anthropologie du point vue pragmatique*, "Qu'est-ce que l'homme ?", l'humanisme apporte sa réponse : l'homme est la fin des fins, il est à lui-même sa propre fin et la fin de toute chose. Mais cette promotion de l'homme par l'homme ne va pas sans

exclusives, car enfin, qu'entend-on par homme sinon un être libre, rationnel et créateur, soit un modèle ou une norme qui exclut de la sphère de l'humanité non seulement les choses et les animaux mais aussi bien des hommes qui ne sont ni des choses ni des animaux mais, par exemple, selon les époques et les sociétés, des enfants, des primitifs, des femmes, des fous et des déviants, voire de doux ou de lugubres rêveurs. C'est dire que n'est pas homme qui veut, qu'il y a un examen à passer que tous et toutes ne réussiront pas, faute d'avoir les qualités et les capacités requises. Pour le dire autrement, on ne devient homme que si on l'est déjà ! La ligne de partage, la grande séparation ne passe donc pas seulement entre l'homme et la nature ou l'humanité et l'animalité, elle passe entre les hommes, entre ceux qui ne se reconnaissent pas dans la norme humaniste et ceux qui s'y retrouvent pour avoir fait l'homme à leur image. Être homme, c'est donc *faire l'homme*, à l'image du garçon de café sartrien qui ne l'est, garçon de café, qu'à en jouer le rôle selon un scénario écrit d'avance qui en prescrit le comportement typique et les gestes convenus. Sur la scène du théâtre social, être homme, c'est en reproduire dans ses actions les traits caractéristiques d'une liberté, d'une rationalité et d'une responsabilité.

Tout commence peut-être avec Descartes ; peut-être, car c'est un peu plus compliqué comme nous invite à le penser Elisabeth de Fontenay dans *Gaspard de la nuit* (2017), le beau livre qu'elle consacre à « la défaillance » d'être de son frère et dans lequel, refusant de l'enfermer dans une case de la nosographie psychiatrique, elle tente d'approcher l'« énigme humaine » d'« un soi qui n'a pas accédé à la condition de sujet »¹. Descartes, c'est en effet, d'un côté, celui qui institue une frontière infranchissable entre matière et esprit, nature et culture, animalité et humanité, et pour qui les animaux ne sont que des machines qui fonctionnent car, à l'instar des machines construites par les hommes, leurs comportements ne sont rien d'autre que l'effet du fonctionnement de leurs organes. D'un autre côté, ainsi que le rappelle Elisabeth de Fontenay², Descartes, c'est également celui qui n'hésite pas à inscrire les fous du côté de l'humanité car même dépourvus de raison et tenant des propos insensés, ils ne manquent pas pour autant de parler "à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion »³ et ainsi de témoigner de leur condition d'êtres parlants capables de représentations et

¹ Elisabeth de Fontenay, *Gaspard de la nuit*, éd. Stock, Paris, 2018, p. 15.

² Ibid., p. 88-91.

³ Descartes, *Lettre au marquis de Newcastle*, novembre 1646.

d'intentionnalité. Reste que cette inclusion ne fait que renforcer l'exclusion des animaux hors de la sphère de l'esprit, caractéristique de l'ontologie naturaliste identifiée par Philippe Descola, en opposition, notamment, à l'ontologie animiste, les deux autres étant l'ontologie totémique et l'ontologie analogiste⁴. Quant à la question du statut des fous dans la philosophie cartésienne, on sait qu'elle a fait l'objet d'une âpre polémique entre Foucault et Derrida. Foucault dans *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), associe Descartes au grand geste d'exclusion de la folie hors de la sphère du sens qui serait la signature historique et épistémologique de l'âge classique, tandis que Derrida, dans sa conférence du 4 mars 1963, "Cogito et histoire de la folie", oppose à Foucault l'idée que le cogito loin d'exclure la folie s'affronte à elle, c'est-à-dire la présuppose. Foucault attendra 1972 pour lui répondre dans un texte qui figure en appendice de la réédition de *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972) ; intitulé "Mon corps, ce papier, ce feu", il y procède à la mise en évidence de l'exclusion cartésienne de la folie comme autre absolu de la raison, discours insensé. On peut donc dire, à tout le moins, que si Descartes reconnaît l'humanité du fou, ce n'est qu'au prix d'une exclusion interne qui le prive de tout rapport à la vérité. Au passage, notons que la position de Descartes fait rupture avec celle de Montaigne qui, à peine plus d'un demi-siècle auparavant, multipliait les preuves d'intelligence chez les animaux tandis qu'il soulignait la grande diversité humaine tant entre les individus qu'entre les différentes cultures, pour en conclure : "[qu'] il y a plus de distance d'homme à homme que d'homme à bête"⁵.

A peine un siècle et demi après Descartes, avec *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798) de Kant, dont la traduction française est de Foucault, la question « Qu'est-ce que l'homme ? » devient centrale et prend toute son acuité avec l'avènement des sciences humaines. Elle sera tranchée par ce qu'on pourrait appeler un humanisme radical qui produira une définition de l'homme excluant les fous, les enfants et les primitifs, et dont se motiveront la psychiatrie, le dressage éducatif et l'anthropologie, ainsi que le colonialisme au nom de sa mission civilisatrice, le savoir, ici, prêtant main forte au pouvoir, comme l'a montré Edward Saïd, à la suite des travaux de Michel Foucault. Dans *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Saïd montre en effet que la représentation

⁴ Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, éd. Gallimard, Paris, 2005.

⁵ Montaigne, *L'apologie de Raymond Sebond*, in *Essais*, livre II, chapitre 12, 1580.

occidentale de l'Orient au XIX^{ème} siècle a eu pour présupposé l'exclusion des peuples colonisés de la scène du discours et leur réduction au silence par le biais des savoirs qui les prenaient pour objet d'études, elle s'est donc construite en leur absence, c'est-à-dire sur fond d'un rapport de domination : « l'orientalisme est un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient »⁶. Dans le livre déjà cité, Elisabeth de Fontenay résume au mieux les arguments qui ont motivé les critiques virulentes dont cet humanisme radical a fait l'objet, notamment dans la décennie 1960-1970 :

J'ai entretenu une détestation envers la notion de propre de l'homme, si lourdement installée dans l'opinion commune et dans la philosophie. Il ne suffit pas de dire que cette croyance a privé les bêtes de tout droit, il faut ajouter qu'elle a autorisé le travers criminel qui conduit à exclure de l'humanité ceux qui ne remplissent pas les critères décisifs : les peuples qui manquent de rationalité et d'historicité, les handicaps mentaux qui sont dépourvus de liberté et de perfectibilité, les vieillards amoindris, les nourrissons, autant d'êtres humains dépourvus des marques qui caractérisent, de manière aussi autoritaire que précaire, le propre de l'homme.⁷

Elisabeth de Fontenay dit l'essentiel quand elle montre que la frontière entre hommes et bêtes a eu pour enjeu stratégique de tracer une frontière interne à l'humanité elle-même visant à départager les ayant-droits de l'humanité de ceux qui, déboutés de ce droit, étaient voués à être dominés, voire, avec le nazisme par exemple, livrés à l'extermination⁸. Définir un « propre de l'homme », c'est en exclure tous ceux et toutes celles qui, pour de multiples raisons et à des degrés divers, s'y montrent impropres ; c'est, pour le moins, instaurer une hiérarchie à des fins de distinction et de domination, pour le pire, justifier et armer les entreprises d'épuration. Même bienveillant à l'endroit des « autres » qu'il se donne pour mission d'élever à hauteur d'homme, l'humanisme n'est jamais indemne d'un soupçon de supériorité.

L'humanisme, dans ses différentes versions, ayant fait ses preuves avec la mise au ban d'une partie de l'humanité, la question se pose de savoir par quoi le remplacer, moins

⁶ Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, tr. fr., éd. Seuil, Paris, 1980, p. 35.

⁷ Op. cit., p. 99-100.

⁸ Dans le même sens à propos du nazisme, le livre de Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, éd. Christian Bourgois, Paris, 1987.

pour en prendre la place que pour s'en démarquer et en sortir ? A cette question, l'époque contemporaine me semble avoir apporté, sous réserve d'un inventaire plus précis, trois réponses alternatives dont je me propose d'évoquer brièvement l'orientation avant d'en interroger le bien-fondé : l'antispécisme, le post-humanisme, l'humanisme numérique ou hyperhumanisme

L'antispécisme a été théorisé par Peter Singer dans son livre *La Libération animale* (1975). Humain, décidément trop exclusivement humain, l'humanisme y est reconnu coupable d'avoir accordé une exclusivité de principe et une supériorité de nature à l'espèce humaine, y compris à ceux de ses membres qui n'en présentent qu'une figure imparfaite. Une fois destitué de son privilège hiérarchique, l'homme peut alors être comparé à l'animal et mis en compétition avec lui concernant aussi bien ses aptitudes et ses capacités que sa valeur éthique. Si l'antispécisme de Peter Singer ne méconnaît pas la différence humaine par rapport aux animaux, il récuse le droit dont l'humanisme s'est prévalu pour disposer des animaux au mépris de leurs intérêts d'êtres vivants.

Le post-humanisme, quant à lui, s'inscrit plus classiquement dans la voie d'un progressisme. Si l'humanisme classique a consisté à rendre l'homme "comme maître et possesseur du monde", selon la célèbre formule de Descartes, son horizon se trouve élargi grâce à l'invention des nouvelles technologies de l'informatique, du numérique et de l'ingénierie biologique, avec lesquelles s'ouvre la perspective d'un surhomme, d'un homme augmenté dans ses capacités comme dans sa durée de vie. Au-delà de sa conquête et de sa maîtrise du monde, l'homme aurait désormais la possibilité de devenir maître et possesseur de lui-même, de se fabriquer lui-même à coup de prothèses, d'implants, d'hybridations et de modifications du code génétique. Le post-humanisme, c'est le rêve d'un homme s'auto-produisant par la médiation de son milieu technologique : le cyborg.

Enfin, avec l'hyper-humanisme il n'est pas question de récuser l'humanisme, encore moins de le dépasser, mais de procéder à son élargissement à échelle d'une humanité-monde dont la révolution combinant informatique et numérique serait la promesse et le moyen. C'est la connectivité généralisée entre individus, entre types de supports et de médias, entre parties du monde et cultures, tissant le grand réseau d'une nouvelle forme de sociabilité, qui amène, par exemple, Milad Doueïhi à parler d'un

"humanisme numérique"⁹. Selon Milad Doueïhi, "l'individu, grâce à la sociabilité numérique, voyage et transporte avec lui ses liens et ses relations. Il n'est désormais plus seul ... le réseau devient l'*habitus*, dans tous les sens du terme", de sorte que se développent ce qu'il appelle des "économies du voisinage" qui nous affranchissent des contraintes physiques d'espace et de temps qui séparaient jusqu'à présent le local du global : "L'espace hybride de la culture numérique constitue une nouvelle manière de faire société. L'humanisme numérique est une manière de penser cette nouvelle réalité "¹⁰.

Pour résumer ces trois sorties possibles de l'humanisme classique, une fois admise sa caducité, on aurait donc affaire à une sortie par le bas, par soustraction en quelque sorte, en-deçà de l'humanisme exclusif : c'est l'antispécisme avec sa conception d'une égalité, au moins de principe sinon de fait, entre les espèces, soit, dans sa version radicale, l'animalisme. Avec le post-humanisme, on aurait affaire à une sortie par le haut avec la vision d'un homme augmenté ou hybride, affranchi de la nature par ses technologies, soit un artificialisme. Quant à l'hyper-humanisme, sa proposition est de sortie, en quelque sorte par le côté, latéralement, par le tissage en devenir et en interactivité continue d'une communauté virtuelle. Donc, trois figures de l'homme : l'homme réduit ou l'animal, l'homme augmenté ou le cyborg, l'homme connecté ou la toile, c'est-à-dire le réseau. Trois mouvements : la destitution, l'augmentation, l'extension-généralisation.

Ces trois sorties de l'humanisme ne sont-elles pas, pour autant, de fausses sorties ? Ne sont-elles pas, plutôt que des sorties, des réaménagements de l'humanisme ? Faute de pouvoir approfondir et d'entrer plus avant dans le détail de chacune de ces théories, je me contenterai de quelques remarques critiques à discuter. La position utilitariste d'un antispéciste comme Peter Singer consiste à mettre hommes et animaux sur un pied d'égalité, au moins en ceci qu'il les soumet au même critère utilitariste de l'intérêt, de sorte qu'en fonction du plaisir ou de la peine, pour eux-mêmes, résultant de leurs comportements, il est possible d'apprécier leur efficacité et leur adaptation en vue de leur survie. D'où il résulte, par exemple, que le comportement d'un chien pistant et débusquant un gibier peut être estimé supérieur à celui d'un fou qui lacère ses vêtements

⁹ Milad Doueïhi, *Pour un humanisme numérique*, Le Seuil, "La librairie du XXIème siècle", Paris, 2011.

¹⁰ Ibid., p. 166.

et son propre corps. Mais ne peut-on pas voir autre chose dans ce raisonnement comparatif, à savoir plutôt qu'un refus de l'humanisme, son extension aux animaux, certes aux dépens de l'homme qui en perd l'exclusivité mais non sans qu'en soit sauvegardé le principe, celui de l'intérêt et du besoin comme mobile universel des conduites ? Il s'agirait donc d'un humanisme élargi en extension mais réduit en compréhension, puisque, d'une part, étendu aux animaux mais, d'autre part, réduit au seul besoin, sans prise en compte de la dimension humaine du désir, sans même parler de l'action, chez celui-ci, de la pulsion de mort. Le post-humanisme, quant à lui, n'est rien d'autre qu'un humanisme exacerbé porté à ses extrêmes conséquences, la maîtrise de la nature de l'homme par l'homme venant parachever celle de la nature. S'agissant de l'hyper-humanisme, son horizon est celui d'une humanité en devenir et en partage, en capacité non pas d'effacer ses différences mais de les faire jouer les unes avec les autres et de les hybrider dans le cadre d'une communauté en extension.

Contre l'animalisme, mais sans le moins du monde céder à la théorie cartésienne de l'animal-machine, c'est-à-dire sans contester aux animaux leur sensibilité, leur intelligence et jusqu'à leurs formes d'empathie, il me semble néanmoins pouvoir soutenir que la parole, c'est-à-dire l'aptitude à pouvoir se mettre à la place de l'autre, ou du moins de s'adresser à lui, ce qui relève d'un décentrement, tel qu'il a été évoqué par Descartes, reste une disposition, certes acquise mais singulière, de l'humanisation. Quant aux animaux, ils restent nos « autres » et nos hôtes, comme nous sommes les leurs, à la fois proches et lointains, irréductiblement énigmatiques¹¹.

A l'horizon du post-humanisme, il y a le dangereux programme d'éradication de la nature et de fabrication intégrale de l'homme, car il repose sur une dénégation de l'altérité et de l'étrangeté de l'homme à l'homme. Par conséquent, il demeure un projet de domination de l'homme par l'homme visant à l'élimination de son incertaine condition et de sa radicale contingence, notamment celle de la mort et de la maladie, mais aussi bien de la politique et de l'histoire.

Quant à l'hyper-humanisme, ne pèche-t-il pas par excès d'optimisme ? La communauté de partage dont il fait son horizon se heurte à la prolifération des replis identitaires et communautaires dont le Web, avec ses incontestables opportunités, est

¹¹ A ce sujet, le livre de Virginie Maris, *La part sauvage du monde*, éd. Seuil, Paris, 2018.

aussi l'instrument ; sans compter l'usage massif des métadonnées pour orienter la consommation et formater les goûts.

Ces trois courants ne seraient, au fond, rien de plus que des idéologies venant saturer le vide laissé béant par la critique décisive de l'humanisme. Or, ce dont nous avons besoin ce ne sont pas de révisions de l'humanisme, que ce soit par le bas, par le haut ou de biais, mais d'un espace de rencontre et de confrontation des différentes expériences de l'humain. Ces trois fausses sorties ne conduisent pas à redonner du lustre à l'humanisme d'antan, elles nous apprennent plutôt que l'humanisme a fait son temps et que le temps est venu non pas de son remplacement par quelque autre idéologie de substitution mais de l'invention et d'expérimentation d'autres façons de faire monde et de co-habiter avec les êtres et les choses avec lesquels et grâce auxquels nous vivons.