

L'HUMANITÉ : PROBLÉMATIQUE

1. Les trois humanités. Le mot « humanité » se prend en deux sens, l'un descriptif et l'autre normatif. Au sens propre et descriptif, il désigne une espèce animale, celle des êtres humains. Au sens normatif, il renvoie à une vertu, une qualité morale, la pitié, la sympathie de l'homme pour ses semblables. On passe du premier sens au second non par métaphore (comme lorsqu'on dit d'un homme courageux, « c'est un lion »), mais par métonymie. En effet, certains membres de l'espèce humaine sont dits « humains » par opposition à d'autres que l'on qualifie d'« inhumains » : ces deux sous-ensembles forment ainsi deux parties (mais pas une partition) de l'ensemble des humains.

Mais pourquoi dire que le sens métonymique (celui de pitié, de compassion) relève du normatif ? Pour cette raison que la sympathie à l'égard de son semblable n'est pas toujours éprouvée spontanément, elle peut être amoindrie voire étouffée par des désirs ou des passions égoïstes, et pire encore, l'un de ces désirs peut prendre le visage, l'apparence de l'« humanité », une humanité extérieure, de composition qui peut donner le change et masquer la recherche d'un bénéfice personnel. Faire preuve d'une authentique « humanité » ne relève ainsi pas du fait, mais de l'exigence, de ce qui doit être. Passer du premier au second sens du mot « humanité », c'est non seulement passer du tout à la partie, mais aussi du fait à la valeur, de l'existence à l'exigence, de l'anthropologie à la morale.

C'est pourquoi on parle aussi des *Humanités*, et c'est un troisième sens du mot, pour désigner la culture, spécialement littéraire, portant essentiellement sur les auteurs, certains auteurs latins et grecs de l'Antiquité. Car ceux (les « humanistes » de la Renaissance) qui ont introduit ce terme et se réclament de cette culture considèrent qu'elle reflète ce que l'homme peut et doit devenir, elle incarne un idéal d'humanité passée qui peut nous apprendre ce que nous sommes vraiment. « Il n'y a point d'Humanités modernes, disait Alain, il faut que le passé éclaire le présent, sans quoi nos contemporains ne sont à nos yeux que des animaux énigmatiques ».

L'humanité n'est devant nous que parce qu'elle est d'abord derrière nous, comme histoire, comme mémoire, comme fidélité. Il faut comprendre l'humanité du passé pour comprendre l'humanité du présent, et comprendre non seulement intellectuellement mais aussi moralement, ce qui nous ramène à l'empathie. Le souci de nos descendants passe par celui de nos ascendants, du moins ceux qui peuvent nous éclairer sur notre humanité (entendue dans le premier sens), et renforcer notre humanité (prise dans le deuxième sens).

2. L'enjeu épistémologique de la notion d'humanité : science et philosophie de l'homme. Selon Kant (voir sa Logique, Introduction, III), la philosophie s'occupe de répondre à quatre questions fondamentales. La première, « que puis-je savoir ? », concerne la métaphysique ; la deuxième, « que dois-je faire ? » la morale ; la troisième, « que m'est-il permis d'espérer ? » la religion. Mais on peut au fond ramener ces trois premières questions à une quatrième, relevant de l'anthropologie, à savoir « qu'est-ce que l'homme ? », puisque précise Kant, « les trois premières questions se rapportent à la dernière ». Que faut-il entendre par là ?

Tout d'abord, dire que l'homme est ceci ou cela, c'est déterminer en même temps ce que l'homme peut savoir. L'enjeu est ici d'ordre épistémologique. C'est ce à quoi Kant fait allusion dans la suite du texte cité lorsqu'il précise que le philosophe doit pouvoir déterminer : 1) la source du savoir humain ; 2) l'étendue de l'usage possible et utile de tout savoir ; 3) les limites de la raison. Or, s'il appartient à la métaphysique de répondre à ces trois questions, il appartient à la science, une fois établies les sources et les limites du savoir humain, de développer, de mettre en œuvre ce savoir. Or, ce savoir a entre autres pour objet l'homme lui-même, outre la matière (les corps matériels) et le vivant (animaux et plantes). On peut alors se demander dans quelle mesure les définitions philosophiques de l'homme que l'on rencontre dans l'histoire de la philosophie ne sont pas sinon conditionnées du moins influencées par les approches scientifiques de l'homme.

Prenons l'exemple de la définition donnée par Aristote de l'homme comme « animal doué de logos » (terme que l'on peut traduire soit par raison, soit par

langage). Cette définition fonde en un sens le projet aristotélicien de science naturelle (sous forme de classification du vivant), que nous appellerions sa biologie et sa zoologie. Mais en un autre sens, on peut aussi dire que la définition qu'Aristote donne de l'homme dans sa métaphysique dépend de ses exigences scientifiques. En effet, l'homme apparaît comme le modèle de tous les êtres naturels, qui permet d'une certaine manière de comprendre toutes les espèces d'êtres vivants autres que lui. De la même façon, si la définition cartésienne de l'homme comme « union substantielle d'un corps et d'une âme » fonde la possibilité d'une physique mathématique de la matière, incluant les animaux autres que l'homme, inversement, cette définition philosophique de l'homme est rendue nécessaire par le projet de fonder cette science mathématique de manière à l'étendre à la nature toute entière à l'exception de la pensée humaine, qui elle relève de la métaphysique. En somme, lorsqu'il s'agit de produire un discours de vérité sur l'être humain, les approches scientifiques et philosophiques sont indissolublement liées.

3. Les six figures de l'humanité. Qu'il s'agisse d'une approche philosophique ou scientifique de l'homme, le problème est le même : selon quel (s) critère (s) peut-on prétendre délimiter, définir, reconnaître l'« humain », l'« être humain », l'« homme », considéré en tant qu'espèce animale, distincte d'autres espèces ? Si nous partageons un certain nombre de traits, caractéristiques, facultés avec les animaux, et plus généralement les êtres vivants, qu'est-ce qui nous en distingue essentiellement ?

Comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, Aristote et Descartes proposent chacun une définition spécifique de l'homme, chacune étant liée, corrélée à une certaine mutation dans l'histoire et l'ordre des sciences, qu'il s'agisse de la science de la matière, du vivant, de l'animal et de l'homme. Dans l'ouvrage intitulé Notre humanité, sous-titré « d'Aristote aux neurosciences », Francis Wolff distingue ce qu'il appelle quatre grandes « figures » de l'humanité : l'« homme antique » (l'« animal rationnel ») d'Aristote, l'« homme classique » (la « substance pensante ») de Descartes, l'« homme structural » (le « sujet assujetti ») des sciences humaines et sociales qui naissent et se développent au 20ème siècle, enfin, l'« homme neuronal »

(l'« animal comme les autres ») lié au développement des neurosciences, des sciences cognitives et de la biologie de l'évolution. Ces quatre figures marquent quatre visions globales de l'homme, indissolublement scientifiques et philosophiques, qui se succèdent chronologiquement, chacune marquant un tournant, une révolution par rapport au « paradigme » précédent. C'est ainsi que l'essor des sciences humaines et sociales rompent avec la représentation de l'homme comme sujet, conscience, intériorité universelle et atemporelle en le pensant au contraire comme le produit du déterminisme de ses conditions d'existence familiale, sociale et historique. Puis le développement des sciences biologiques va aboutir à la récusation de l'idée d'un homme en rupture totale avec la nature et l'animalité, en inscrivant son être dans une autre forme de déterminisme, celui de son patrimoine génétique, et en réduisant la pensée de l'homme à une suite d'opérations logiques effectuées sur des symboles abstraits. En s'inspirant de l'ouvrage de Robert Legros intitulé L'idée d'humanité, on peut ajouter deux autres figures de l'humanité, qui s'intercalent entre l'homme classique de Descartes et l'homme des sciences humaines et sociales. D'abord, l'homme des Lumières comme sujet autonome aussi bien dans le champ de la théorie que dans celui de l'action et de la politique. Cette figure radicalise l'anti-naturalisme de Descartes en revendiquant la capacité du sujet humain à s'émanciper de toute tradition, de toute culture, de toute morale ou religion historiques déterminées pour construire une société, une morale et une culture conforme à un idéal rationnel. Cette tendance aboutit au triomphe du modèle démocratique fondé sur l'égalité de tous les citoyens, dans le domaine politique et social. A l'extrême opposé de cette figure, et en réaction contre elle, on voit apparaître dans la première moitié du dix-neuvième siècle la figure romantique de l'homme. Le romantisme affirme en effet tout d'abord que l'essence d'un homme ne peut se réaliser que par l'ancrage dans une société, tradition, religion, morale particuliers, que l'humanisme issu de Descartes et des Lumières est un humanisme abstrait. Mais à la différence des sciences humaines, les romantiques accordent une place importante à la subjectivité créatrice, à l'artiste créateur qui a le pouvoir de révéler dans sa libre création l'esprit de son peuple, tout

en préservant cette part de mystère né de l'écart entre le fini (de l'oeuvre artistique) et l'infini de la nature.

4. Esquisse d'un système ontologique de l'humanité. Ces six figures de l'humanité constituent six réponses différentes à deux questions fondamentales sur l'être de l'humain. La première est celle de l'essentialisme : peut-on penser une essence unique, constante, universelle de l'homme ? Les deux premières figures, celle d'Aristote et de Descartes, ainsi que l'homme des Lumières, version radicalisée de l'homme cartésien, correspondent à une réponse positive à cette question. Pour Aristote, ce qui définit l'essence de l'homme est d'abord son genre, le genre animal (*zoon*), et sa différence spécifique au sein de ce genre, à savoir, être un animal doué de logos (de raison, ou de langage), ou encore être un animal politique, sachant que c'est la participation à la vie politique qui permet de tendre au bonheur, au « bien vivre », de même que c'est en agissant « raisonnablement » et en acquérant une connaissance rationnelle des choses que l'homme accomplit sa finalité propre. Pour Descartes, ce qui fait l'essence de l'homme est d'abord sa pensée, plus exactement la conscience d'être un être, un sujet pensant, car « l'âme est plus aisée à connaître que le corps ». Mais l'homme ne se réduit pas à sa pensée, à sa âme, il est l'« étroite union d'une âme et d'un corps ». Pourtant, l'âme et le corps sont deux substances distinctes, qui s'opposent en tout, ce qui rend difficile à « expliquer » cette étroite union entre les deux, caractéristique de la nature humaine, que l'on sent, qu'attestent les sensations (internes et externes), davantage qu'on ne la conçoit. Cette caractéristique est pourtant commune à tous les hommes, donc universelle.

A l'opposé des définitions aristotélicienne et cartésienne de l'homme, l'approche de l'homme inaugurée par les sciences humaines et sociales est foncièrement anti-essentialiste. Et ceci pour deux raisons : d'une part, l'homme dans cette approche est le produit de formations et de conditions sociales extrêmement variables et donc changeantes dans le temps et distinctes dans l'espace ; d'autre part, les sciences humaines étant plurielles, chacune étudie des propriétés différentes de l'homme qu'elle considère comme essentielles : par exemple, l'inconscient pour le

psychanalyste, les institutions sociales pour le sociologue, les pratiques rituelles pour l'ethnologue, etc. Cet anti-essentialisme se retrouve dans l'approche de l'homme par les sciences naturelles contemporaines et encore pour deux raisons : d'une part, l'homme est selon elles le produit variable de l'évolution naturelle, faite d'adaptation à des milieux différentes et de mutations génétiques ; d'autre part, on ne peut plus distinguer clairement ce qui relève l'animalité et ce qui relève de l'humanité, où commence la culture, la société, le langage et où finit la nature, ce qui sépare l'hominidé de l'homininé, l'homininé de l'homo, l'homo de l'homo sapiens, l'homo sapiens de l'homo sapiens sapiens, etc. La figure romantique de l'homme est sans doute la plus complexe des six. Elle est à la fois anti-essentialiste (elle nie l'existence d'une essence atemporelle et universelle de l'homme) et essentialiste (chaque homme réalise malgré tout son humanité en s'ancrant dans une culture particulière, l'universel s'accomplissant et ne s'accomplissant que dans le particulier).

Outre l'alternative entre essentialisme et anti-essentialisme, une ontologie de l'homme (théorie philosophique de l'être de l'homme) doit répondre à une deuxième alternative fondamentale : est-elle moniste ou dualiste ? On peut à cet égard opposer l'homme des sciences naturelles et l'homme des sciences sociales. L'approche naturaliste contemporaine est en effet moniste : selon elle, les facultés de l'homme prétendument les plus élevées (conscience, langage, société, moralité, religion, etc) sont réductibles à des propriétés du vivant. Or, cette vision s'oppose à celles des sciences sociales (de Durkheim et de Freud à Benvéniste et Bourdieu) qui font de l'homme un être à part, singulier au sein de la nature. Et cet être est double au sens où il est divisé entre une conscience illusoire des raisons (causes apparentes) qui le poussent à agir, et la non conscience des causes réelles de ces actions (l'inconscient ou les faits sociaux ou les structures de la parenté ou les rapports de classe etc). L'« homme structural » se rapproche en ceci de l'homme cartésien et de l'homme des Lumières divisés entre une substance pensante (l'âme) et une substance étendue (le corps), sauf que cette division est ici interne et coextensive à l'essence de l'homme tandis que la dualité qui traverse l'homme structural exclut toute forme

d'essentialisme. L'homme d'Aristote quant à lui a bien une essence mais cette essence n'implique aucun dualisme : l'essence de l'homme est définie par une forme, une substance composée de matière (le corps et ses organes) et d'une forme (l'âme qui anime ce corps en lui permettant d'exercer ses fonctions, dont la principale, la pensée rationnelle), cette matière et cette forme étant inséparables, n'ayant aucune existence possible séparément (contrairement à ce que pense Descartes). Quant à la figure romantique de l'homme, elle est à la fois anti-naturaliste et naturaliste. Anti-naturaliste au sens où elle démarque radicalement le mode d'existence de l'humain de la nature immédiate et biologique de l'animal, la sensibilité humaine, contrairement à celle de l'animal, étant toujours imprégnée d'esprit, de l'esprit d'une époque, d'une société historique particulière, tandis que l'animal ne possède pas d'histoire à proprement parler. D'un autre côté, on peut qualifier l'approche romantique de l'homme de « naturaliste » au sens où elle pense la finitude humaine comme intimement liée à l'infini d'une « nature » transcendante, et reconnaît ainsi le rôle fondamentale de la religion dans l'accomplissement de l'existence humaine. Les romantiques rejoignent ainsi Aristote dans la récusation de toute métaphysique dualiste, distinguant essentiellement le corps et l'âme, le sensible et le spirituel, mais elle s'en sépare en abandonnant l'idée d'une nature éternelle qui servirait de modèle immuable pour les activités théoriques et pratiques de l'homme.

Récapitulons. Aristote et Descartes ont une approche essentialiste de l'homme mais celle d'Aristote est moniste tandis que celle de Descartes et des Lumières est dualiste. Les sciences humaines et sociales du vingtième siècle aussi bien que les sciences naturelles contemporaines ont une approche non essentialiste de l'homme, mais celle des premières est dualiste tandis que celle des dernières est moniste. Les romantiques ont également une approche moniste, mais qui est à la fois essentialiste et non essentialiste, naturaliste et anti-naturaliste.

5. Le premier enjeu éthique des définitions de l'humanité : le rapport à la nature. Une définition de l'homme quelle qu'elle soit implique une certaine situation de l'homme d'une part vis-à-vis des autres êtres de la nature, des êtres vivants,

animaux en particulier, et d'autre part vis-à-vis des autres hommes. Il convient ainsi de s'interroger sur cette double implication éthique de chacune des six figures de l'humanité dégagées auparavant. En ce qui concerne le rapport à la nature aussi bien matérielle que vivante, l'humanisme de Descartes et des Lumières se distinguent radicalement des trois autres. En réservant à la seule humanité la possession d'une âme, Descartes et les philosophes des Lumières creusent un gouffre entre nous et le reste de la nature (animaux, végétaux, minéraux, astres, etc). C'est une approche anti-naturaliste de l'homme qui tranche en particulier avec la vision naturaliste d'Aristote qui inscrit l'homme dans un ordre naturel qu'il doit respecter, et qui au lieu de l'exclure du règne des êtres vivants, le lie au contraire à ceux-ci (sachant que non seulement les animaux et les végétaux mais aussi les Dieux sont conçus par Aristote comme des êtres vivants, des « zoon ») . Tout ce qui n'est pas humain se réduit au contraire selon Descartes à de la matière brute. Les plantes et les bêtes ne sont, comme les montagnes et les océans, que des corps soumis aux seules lois du mouvement. La vie en particulier s'explique par des agencements purement mécaniques, bien que complexes, d'éléments matériels. Le bénéfice épistémologique de cette réduction mécaniste du vivant entraîne cependant un risque moral, à savoir la possibilité pour l'homme de s'approprier la nature, par le savoir et par l'action, de se rendre comme son « maître et possesseur » selon la formule célèbre du Discours de la méthode de Descartes. Le risque n'est-il pas alors une surexploitation de la nature, l'instauration d'un rapport « prométhéen » (terme employé par Pierre Hadot dans Le voile d'Isis) d'asservissement et d'exploitation tous azimut de la nature auquel précisément nous assistons actuellement ? Dans quelle mesure peut-on imputer cet aboutissement au projet de développement des techniques (dont la médecine en particulier) formulé par Descartes dans ce texte ? Peut-on aussi lui rattacher le projet faustien de prolongation indéfinie de la vie des êtres humains et d'augmentation de leurs performances physiques et intellectuelles, tel que prétendent le mettre en œuvre les adeptes du « transhumanisme » ? Mais plus problématique encore d'un point de vue éthique, dans quelle mesure peut-on dire que la conception cartésienne de

l'homme a pu servir de caution ou de justification aux pratiques agricoles et industrielles actuelles, entraînant l'épuisement progressif des ressources énergétiques de la planète ainsi que la surproduction de viande animale et d'organismes génétiquement modifiés (les fameux OGM)?

Inversement, peut-on imputer au changement de « paradigme » induit par l'essor des sciences biologiques et naturelles toutes les entreprises de réaction aux excès de cette vision conquérante, aux violences infligées à la nature physique et animale ? La « renaturalisation » de l'homme désormais rattaché à son animalité par les théories de l'évolution, la génétique et plus récemment les neurosciences a-t-elle contribué à faire reconnaître aux animaux des droits, à repenser notre rapport prométhéen à la nature en le remplaçant par un rapport « orphique » de dialogue et de collaboration ? N'est-ce pas cette naturalisation de l'homme qui est directement responsable de la remise en cause des morales anthropocentriques de type kantien et de l'émergence du biocentrisme, et plus radicalement de l'écocentrisme ? Mais comme on l'a déjà évoqué, ce gain éthique n'a-t-il pas eu comme contrepartie une perte épistémologique dans la définition et la compréhension de l'humain, des limites entre l'animalité et l'humanité, entre l'humain et l'inhumain, une remise en cause des « normes » de l'humain. L'enfant, le fou, le primitif sont-ils des humains à part entière ? Peut-on être plus ou moins humain ? Mais alors, selon les critères que l'on choisit pour reconnaître un être comme humain, ne risquons-nous pas d'exclure certains êtres de l'humanité, de les traiter comme des non-humains, des « sous-humains », qui ne sont pas encore humains ou qui ne le sont plus, ou comme des presque humains ? L'enjeu est alors de savoir dans quelle mesure une approche naturaliste de l'homme (ce qui s'applique non seulement l'homme « neuronal » des sciences naturelles, mais aussi à « l'animal rationnel » au sens d'Aristote) suffit pour éviter le « danger » d'une vision discriminatrice, hiérarchisante des êtres humains. Il s'agit en effet du deuxième enjeu éthique de la définition de l'homme : les rapports d'inclusion et d'exclusion des hommes entre eux.

6. Le paradoxe des approches « culturalistes » de l'homme : relativisme ou hiérarchie ? Considérons à cet égard l'approche non essentialiste et anti-naturaliste proposée par les sciences humaines (psychanalyse, sociologie, ethnologie, histoire). Leur approche est en effet anti-naturaliste dans le sens où elles considèrent que chaque homme est un être de culture, façonné en profondeur par sa culture. Le mot « culture » ne doit pas s'entendre ici dans le sens classique et strictement « humaniste » de « culture des lettres, des sciences, des beaux-arts », donc au sens des « Humanités » des penseurs de la Renaissance. Adopter un tel critère de classification des êtres humains revient en effet à les hiérarchiser en fonction de leur plus ou moins grande participation et contribution à cette « culture », l'Occident occupant le sommet de cette hiérarchie puisque étant à l'origine de la naissance et du développement de celle-ci. Mais si le mot « culture » est pris au pluriel, comme l'ensemble des modes de vie, des systèmes de valeurs, de lois, des traditions et des croyances, qui caractérisent une société ou un groupe social, alors, le partage de l'humanité selon ce critère n'implique plus aucune hiérarchie, mais un simple pluralisme, un « relativisme culturel » qui exclut toute forme d'ethnocentrisme. En ce sens, les sciences humaines et sociales s'inscrivent dans la tradition humaniste remontant à Montaigne, prônant la tolérance à l'égard des cultures étrangères et dénonçant toute forme d'ethnocentrisme. Cependant, cette tradition humaniste revendique la possibilité pour tout individu de faire preuve d'un jugement libre et autonome, qui lui permet de penser par lui-même indépendamment de la société dans laquelle il vit, pour justement critiquer cette société ou l'État qui la dirige. Mais cet idéal humaniste et « libéral » de sujet libre et autonome ne contredit-il pas l'idée de déterminisme prôné par ces mêmes sciences sociales, la thèse selon laquelle tout individu est soumis à des déterminismes, familiaux, sociaux, culturels ? Cette dernière thèse a en effet une conséquence théorique, la réduction de cette liberté de jugement à une illusion (née de l'ignorance des causes inconscientes qui le déterminent), mais surtout et corrélativement une conséquence pratique : la remise en cause de la valeur de l'opinion, du jugement individuel. Si celui-ci est déterminé par

la culture, alors, il faut admettre que la reconnaissance de la liberté d'opinion, que ce soit par les autres individus de la société ou par l'État, est elle-même déterminée par une certaine culture, la culture libérale et démocratique à laquelle nous appartenons, et qui prône un universalisme moral fondé sur des « droits naturels » (comme la liberté et l'égalité, que tout homme posséderait dès sa naissance). Mais dans ce cas, étant donné l'égalité des cultures, on ne peut pas admettre ou exiger de cultures étrangères à la nôtre une telle liberté d'opinion. On se heurte donc au paradoxe suivant : d'un côté, les droits naturels et universels prétendent être indépendants de toute histoire, de toute culture et de toute société particulière ; de l'autre, leur formulation, leur reconnaissance et leur force politique sont rendues possibles par une configuration historique déterminée : l'avènement des sociétés démocratiques modernes. Ainsi, le tenant apparemment libéral et humaniste de l'égalité des cultures ne doit-il pas admettre paradoxalement au nom de ce principe que nous n'avons pas de raison de condamner la condition faite aux femmes dans telle société si elles l'acceptent, si cet ordre culturel leur paraît naturel, la même chose valant pour l'« esclavagisme » pratiquées dans les cultures « esclavagistes », le colonialisme, les sacrifices d'êtres humains, le suicide forcé par le feu des jeunes veuves, l'excision des fillettes, le trafic d'enfants, la vivisection des prisonniers, etc ? Mais d'un autre côté, n'y a-t-il pas toujours eu, au sein de ces diverses sociétés, des voies discordantes pour dénoncer ce qu'elles ressentaient et jugeaient comme des abus, des attentats à la dignité de l'homme ? Ceci ne prouve-t-il pas l'existence d'une conscience morale universelle, plus ou moins étouffée par le poids des traditions, mœurs et préjugés de la société dans laquelle vit et évolue tout individu, mais qui peut parfois ressurgir à l'occasion de tel ou tel événement ? Mais alors, ne faut-il pas reconnaître la « supériorité » de la culture qui reconnaît et incite à développer cette conscience morale ? Ne retombe t-on pas alors dans une forme d'ethnocentrisme ? Cette objection semble pouvoir également être adressée à l'approche romantique des humains, tout comme à l'analyse par Toqueville de l'émergence de la démocratie moderne, américaine en particulier. L'affirmation d'une « naturalisation » originelle

de l'homme (dans une société, une culture particulière), qui est commune en effet au romantisme et à Tocqueville, ne conduit-elle pas en effet à un historicisme radical ? La critique romantique et tocquevillienne de la modernité ne perd-elle pas toute pertinence si cette modernité est l'expression d'une certaine tradition, à savoir la tradition qui prétend rompre avec toute tradition ? La prétention de cette critique à valoir absolument ne contredit-elle pas en effet sa dépendance vis-à-vis d'une culture particulière ? De même, la revendication par les représentants de l'idéal démocratique d'une capacité de l'individu à tout juger par soi-même, à se libérer donc de tout attachement, de tout enracinement dans une culture, une tradition particulière, n'est-elle pas contradictoire si elle est elle-même déterminée par une culture, un contexte historique particulier ?

7. Les conséquences éthiques et politiques des approches anti-naturalistes de l'humanité.

a. L'homme cartésien. Les sciences humaines on vient de le voir sont confrontées à une tension entre une inspiration universaliste de l'homme pensé comme sujet autonome et responsable, se réclamant de droits naturels, et sa réduction au statut de produit d'une histoire, d'une société, d'une culture particulières. Cet écueil est-il imputable à l'antinaturalisme de cette vision de l'homme ? Non pas puisque la conception cartésienne et celle des Lumières, tout aussi anti-naturalistes qu'elles soient (l'homme étant pensé aussi en rupture avec le reste de la nature), évitent cette difficulté en conjuguant cet anti-naturalisme avec l'assignation à l'homme d'une essence en « accord » avec cet anti-naturalisme. Descartes comme les philosophes des Lumières reconnaissent en effet à l'homme une libre disposition de sa volonté, un libre arbitre qui se manifeste au plus haut degré comme un pouvoir de choix, de détermination de la volonté, éclairé par la raison. Cette thèse fonde un égalitarisme de principe des êtres humains, « la puissance de bien juger et distinguer le vrai avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou raison (étant) naturellement égale en tous les hommes ». Au niveau de la connaissance et de l'action, les

différences entre les hommes proviennent seulement de la manière d'utiliser sa raison, avec plus ou moins de méthode et de clairvoyance.

b. L'homme du romantisme. Mutatis mutandis, on retrouve la même concession à la liberté de l'individu dans le romantisme. Celui-ci exalte en effet la création, le génie de l'artiste, la singularisation du moi. Selon l'esprit romantique, la pleine et entière humanisation de l'homme ne consiste pas à s'enfermer sous l'emprise d'une tradition érigée en loi suprême, mais à conquérir son originalité, sa singularité, ses capacités proprement humaines, par son inscription en elle. Mais est alors réintroduit du même coup un principe de hiérarchisation des individus, les génies créateurs formant une sorte d'élite en effet au sein des membres d'une société et d'une tradition donnée. Ainsi, l'approche romantique de l'homme est confrontée à une tension entre un égalitarisme de principe des diverses cultures et une hiérarchisation des individus ancrés dans une culture particulière donnée.

8. Les conséquences éthiques et politiques des approches naturalistes de l'humanité.

a. Le naturalisme d'Aristote. L'anti-naturalisme à lui seul ne suffit donc pas à éviter les implications éthiques inégalitaristes, hiérarchisantes des êtres humains. Mais qu'en est-il alors des approches naturalistes, celles d'Aristote et des sciences naturelles et biologiques ? Selon Aristote, l'homme qui peut être défini comme un « animal rationnel » ou un « animal politique » est partie prenante de la nature. Il possède en commun avec tous les êtres vivants une « âme végétative », assurant ses fonctions nutritives et reproductrices, avec les animaux une « âme sensitive ou motrice » rendant possible perception et locomotion, et enfin il a en propre une raison, une « âme rationnelle », lui permettant à la fois de connaître, comprendre rationnellement le monde, et de se comporter raisonnablement (d'accomplir des actions raisonnables). Il existe donc une essence unique et universelle des êtres humains qui les inscrit dans l'ordre hiérarchisé des êtres naturels, à mi-chemin entre les dieux (vivants éternels parfaits) et les bêtes (vivants dépourvus de connaissance et de bonheur). Seulement, cette communauté d'essence entre tous les êtres humains

n'exclut pas l'existence d'inégalités « naturelles » entre eux : l'essence unique de l'être humain ne se réalise pas au même degré chez tous les peuples, ni chez tous les hommes et les femmes. Certains sont naturellement faits pour commander, à savoir ceux qui sont capables de se commander eux-mêmes (les Grecs, les êtres humains de sexe masculin), mais d'autres sont faits pour obéir, les peuples étrangers qualifiés de Barbares, la femme, l'esclave, l'enfant. Même si, précise et nuance Aristote, tandis que l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de se commander lui-même, la femme la possède mais « sans autorité », et l'enfant la possède mais « imparfaite ». L'essentialisme naturaliste d'Aristote s'accommode donc parfaitement d'une conception foncièrement inégalitaire des peuples et des individus, qui a d'ailleurs influencé les esclavagistes de l'époque des Conquistadors ainsi que les colonialistes européens.

b. La renaturalisation scientifique de l'homme contemporain. Qu'il s'agisse de l'évolutionnisme de Darwin, du behaviorisme de Watson, de l'éthologie de Lorenz, des sciences cognitives, de la génétique ou de la neurobiologie contemporaine de Changeux, toutes ces approches à la fois scientifiques et naturalistes ont en commun d'expliquer le comportement de l'homme par un déterminisme naturel, c'est-à-dire organique ou biologique, qui tend à se substituer aux déterminismes sociaux et culturels invoqués par les sciences « humaines ». D'où cette première conséquence éthique et juridique qu'on a appelé la « déshumanisation du droit pénal ». Car si l'on reconnaît l'existence de « prédispositions génétiques » à la violence, au viol, à la pédophilie, ne peut-on alors justifier des mesures de mises à l'écart, ou de contrôle d'individus diagnostiqués comme « dangereux » ou « nuisibles », une fois purgée la peine prononcée à la suite du crime commis, voire avant même qu'ils aient commis le moindre crime ? Et parce que ces approches naturalistes contrairement à celle d'Aristote se doublent d'un anti-essentialisme, c'est-à-dire qu'elles ne reconnaissent pas l'existence d'une essence universelle de l'homme qui le démarquerait par principe de l'animal, parce qu'elle considère l'homme comme « un animal comme un autre », pour cette raison, ne peuvent-elles pas prêter le flanc à des idéologies racistes

ou totalitaires ? L'idée de race supérieure, appelée à asservir ou éliminer des races inférieures ne peut-elle pas trouver une caution en effet dans la thèse darwinienne de « survivance du plus apte », ce qu'on a appelé le « darwinisme social » représenté par Spencer en particulier ? Bien plus, si l'on considère les perspectives techniques et technologiques ouvertes par la biologie et la génétique contemporaines (ingénierie génétique, nanotechnologies, etc), ne peut-on pas craindre qu'une idéologie « post-darwinienne » voit le jour, selon laquelle la sélection naturelle est vouée à être remplacée par une sélection technique et technologique visant à transformer le corps et le cerveau de l'homme, à créer une sorte de surhomme aux capacités augmentées, destiné à remplacer l'espèce *Homo sapiens* ? Se conjugeraient alors la vision prométhéenne induite par la conception cartésienne de l'homme et les promesses technologiques offertes par l'essor de la génétique et des neurosciences : l'« homme neuronal » donnant la main à la « substance pensante ».

Conclusion. Nous avons dégagé successivement quatre critères possibles de définition de l'être humain : essentialisme ou anti-essentialisme, monisme ou dualisme, naturalisme ou anti-naturalisme, enfin, hiérarchisme ou anti-hiérarchisme. La combinaison de ces critères a permis de dégager six figures possibles de l'humain, marquant six époques distinctes de notre histoire : l'homme d'Aristote (figure 1), l'homme cartésien (figure 2), l'homme des Lumières (figure 3), l'homme du romantisme (figure 4), l'homme des sciences humaines et sociales (figure 5) et l'homme des sciences naturelles contemporaines (figure 6). Les approches strictement naturalistes et monistes, qu'elles soient essentialiste (figure 1) ou non essentialistes (figure 6) sont hiérarchisantes. Les approches strictement non naturalistes et dualistes sont tantôt non hiérarchisantes (figure 2 et 3), tantôt comportent un double aspect hiérarchisant et non hiérarchisant (figure 5). Enfin, l'approche romantique est la plus complexe et ambiguë : moniste certes, mais à la fois naturaliste et anti-naturaliste, essentialiste et anti-essentialiste, elle comporte un double aspect égalitariste (à l'échelle des cultures) et hiérarchisant (à l'échelle des individus).

