

Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui?

Catherine Larrère

Le projet humaniste, qui s'est affirmé en Europe à la Renaissance, considère la Nature comme un ensemble distinct des humains, que ceux-ci peuvent, et doivent même maîtriser pour se réaliser pleinement.

Le courant transhumaniste, qui s'inscrit dans cette vision dualiste et se propose de mobiliser les technologies modernes pour libérer l'homme de ses multiples contraintes « naturelles », peut-il être considéré comme un humanisme ? Ceux qui refusent cette perspective doivent-ils pour autant adhérer à un anti-humanisme, qui affirmerait la primauté de la Nature sur l'Homme et ne lui laisserait comme perspective que de s'effacer devant cette nature ?

N'existe-t'il pas un autre humanisme, qui n'obligerait pas à se positionner par rapport à cette alternative ?

Introduction

De quoi parle-t-on quand on parle d'humanisme ? Et en quoi cela concerne-t-il ceux qui se sont engagés dans la protection de la nature –ou de la biodiversité ? Se poser la question aujourd'hui n'a sans doute pas le même sens qu'il y a une vingtaine d'années.

En 1992, alors que se réunissait à Rio de Janeiro le premier Sommet de la Terre, le Manifeste de Heidelberg, qui comptait de nombreux prix Nobel parmi ses 425 signataires, s'indignait de la montée d'une « idéologie irrationnelle » de défense de la nature, affirmait que « *l'Humanité a toujours progressé en mettant la Nature à son service et non l'inverse* », et déclarait son soutien à « *la Science, la Technologie, l'Industrie* »¹. Peu après, Luc Ferry creusait philosophiquement l'opposition entre humanisme et naturalisme, en expliquant que la nature ne pouvait servir de référence morale, que l'homme trouvait sa liberté et sa dignité morale en s'arrachant à la nature².

Il faut dire que, de l'autre côté, celui des défenseurs de la nature, l'heure n'était pas aux célébrations humanistes. Le courant de réflexion morale, qui, sous le nom d'éthique environnementale, s'était développé dans les pays anglophones, et plus particulièrement aux Etats-Unis dans les années 1970, faisait de l'anthropocentrisme, ou du chauvinisme humain, la cible de ses critiques. Faire comme si seuls les humains étaient dignes de considération morale, et ne voir dans la nature qu'un ensemble de ressources à leur disposition : voilà qui avait conduit à la crise environnementale. L'homme apparaissait comme le grand perturbateur des équilibres naturels, l'accusé d'un procès instruit au nom de la nature.

Entre un humanisme d'anti-nature et un naturalisme anti-humaniste, il ne semblait guère y avoir de conciliation possible : on était front contre front. Mais, depuis lors, les choses ont considérablement changé.

¹ Appel publié en annexe du livre de Dominique Lecourt, *Contre la peur, suivi de Critique de l'appel de Heidelberg*, Paris, Hachette, Pluriel, 2e ed. 1993, p. 171-172

² Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992.

Du côté de l'humanisme, de nouveaux candidats sont apparus : on parle de transhumanisme, ou de posthumanisme. S'agit-il de concurrents de l'humanisme traditionnel ? Ou en est-ce la relève ? Mais qu'est devenu l'ancien humanisme ?

Du côté des naturalistes, de nouvelles alliances se dessinent. Cela tient peut-être à ce que l'on ne raisonne plus en termes d'antagonisme entre vainqueurs et vaincus, mais en termes de communauté des victimes. Ainsi J. Baird Callicott, un des piliers de l'éthique environnementale et qui, comme tel, fut un ferme pourfendeur de l'anthropocentrisme (se permettant même, dans ses premiers articles, certaines provocations misanthropes du type : « *la population humaine ne devrait pas dépasser celle des ours* »), affirme, dans son dernier livre, que, maintenant que le changement climatique a globalisé une menace à laquelle personne, humain ou non humain, n'échappe, « *nous avons besoin d'une éthique de la Terre anthropocentrique.* »³ Dans la même perspective d'une égalisation des victimes, des militants de la cause environnementale, mais aussi des juristes, proposent que le crime d'écocide – qui porte sur les atteintes graves à l'environnement – soit reconnu comme cinquième crime contre la Paix, au même titre que le crime contre l'humanité, le crime de génocide, le crime de guerre et le crime d'agression⁴. La proposition est assez favorablement accueillie, aucune voix, à notre connaissance, ne s'est élevée pour s'indigner que l'on condamne les crimes contre la nature au même titre que ceux contre l'humanité.

Comment comprendre ces reconfigurations ? Et quelle place y joue l'anti-humanisme, qui s'inscrit, lui aussi, dans une tradition et a toujours des adeptes⁵ ? Deux voies s'ouvrent en effet à nous : celle de l'antihumanisme ou celle d'un autre humanisme. Ou bien nous en restons à l'opposition entre humanisme et naturalisme, et considérons que la prolifération des variantes d'humanisme (post-, trans-) témoigne de la vitalité de l'humanisme d'anti-nature ; il ne semble alors rester d'autre voie, si l'on exclut les conciliations molles, que celle de l'anti-humanisme. Mais construit-on une position sur une affirmation purement négative ? Ou bien on juge que cette prolifération témoigne d'un essoufflement de l'humanisme traditionnel ou, plutôt, de la péremption d'une certaine forme d'humanisme. Pourquoi l'humanisme d'anti-nature prétendrait-il au monopole de l'humanisme ? L'examen que nous ferons des tentatives post- ou transhumaines nous montrera à quel point l'humanisme prométhéen sur lequel s'est concentré l'attention n'a aucune raison d'en constituer la seule forme, et que plutôt que de nous engager dans l'impasse de l'antihumanisme, c'est à redéfinir l'humanisme dans son rapport à la vie sur Terre que nous pouvons nous employer .

I/ Humanisme, posthumanisme, transhumanisme : Versions de l'humanisme prométhéen.

« *Le transhumanisme est à la fois une philosophie fondée en raison, et un mouvement culturel qui affirme qu'il est possible et désirable d'améliorer fondamentalement la condition humaine par le moyen de la science et de la technologie. Les transhumanistes cherchent à ce que se continue et s'accélère l'évolution de la vie intelligente au-delà de sa forme humaine actuelle et de ses limitations humaines par le moyen de la science et de la technologie guidées par des principes et des valeurs promouvant la vie.* »⁶ Cette définition souvent citée de Max More, lui-même adepte du

³ « We need an anthropocentric Earth Ethic. », J. Baird Callicott, *Thinking Like a Planet, The Land Ethic and the Earth Ethic*, Oxford University Press, 2013, p. 237.

⁴ Valérie Cabanes, *Un nouveau droit pour la terre*, Paris, Le Seuil, collection Anthropocène, 2016.

⁵ Frédéric Neyrat, *Homo Labyrinthus, Humanisme, Antihumanisme, Posthumanisme*, Paris, éditions Dehors, 2015.

⁶ "True transhumanism", (by Max More, *The Global Spiral* Feb. 2009, Vol 9, Issue 9)

transhumanisme, situe clairement celui-ci : c'est dans le domaine des technologies les plus récentes, et tout particulièrement, dans ce que l'on désigne comme le champ de la convergence entre nanotechnologies, biotechnologies, technologies de l'information et de la communication, autrement dit les NBIC, que le transhumanisme est actif : William Bainbridge, qui est l'un des responsables de l'initiative américaine NBIC, est également un membre important de la World Transhumanist Association. Le projet est celui de l'amélioration de l'humain, du *human enhancement* ou "humain augmenté". Les termes de transhumanisme et de posthumanisme sont parfois utilisés de façon interchangeable, ou parfois distingués selon le type de technologies auxquelles il est fait appel. Alors que le transhumanisme se focaliserait sur l'amélioration technoscientifique des capacités humaines, faisant plus appel aux biotechnologies et aux techniques biomédicales (permettant d'être plus intelligent ou plus performant, de vivre indéfiniment, d'être constamment heureux...), le posthumanisme se situerait dans la zone d'application des technologies cognitives et informatiques et de la robotique. C'est ce que l'on désigne parfois comme la singularité (notamment Ray Kurzweil⁷), le moment de basculement où une intelligence artificielle prendrait le relais évolutif de l'espèce humaine. Le transhumanisme peut ainsi désigner une humanité en transition vers un autre état posthumain, celui d'une autre espèce⁸. Pour d'autres commentateurs⁹, le champ du posthumanisme est plus large : dans les *Règles pour un parc humain*, le philosophe allemand Peter Sloterdijk parle de posthumanisme sans faire référence à des transformations précises, et se donne des références philosophiques (Nietzsche) plutôt que technoscientifiques pour signifier que la condition humaine, du fait notamment de l'effacement croissant de la distinction entre le naturel et l'artificiel, ne peut plus se penser dans les catégories culturelles de l'humanisme classique. Quant aux transhumanistes, ils se livrent à des prédictions concernant un futur plus ou moins proche, ce qui montre bien leur appartenance au monde des technologies émergentes et à l'économie de la promesse qui le caractérise¹⁰.

Mais que l'on parle de transhumanisme ou de posthumanisme, que les transformations soient évoquées de façon générale ou précisément, la question, dans laquelle se décide le rapport à l'humanisme, est bien celle du jugement porté sur les technologies émergentes et leur application à l'humain. On s'est mis à opposer, en la matière, les bioconservateurs et les bioprogressistes. Les premiers doutent que l'on puisse techniquement améliorer l'humanité, et préconisent une réglementation stricte de l'application des biotechnologies à l'humain, voire même l'arrêt de leur développement. Les seconds, au contraire, sont favorables à une intervention technologique croissante. Bien loin d'y voir une mise en cause des valeurs liées à l'humanité, ils pensent au contraire que ces interventions sont en faveur d'un renforcement de la liberté, "*from chance to choice*"¹¹. Ils peuvent ainsi se revendiquer des Lumières et se placer dans la continuité d'une tradition humaniste entendue comme une libération, cette fois, des contraintes biologiques (la mort, la maladie, l'âge, les limitations intellectuelles ou physiques).

<http://www.metanexus.net/magazine/tabid/68/id/10685/Default.aspx> (Consulted on August 18 th 2010). Notre traduction. Nous empruntons la citation (en anglais) à une conférence non publiée de Jean Yves Goffi, prononcée à l'École Normale Supérieure, aux Jéudis de l'HPS, le 11 octobre 2013.

⁷ Ray Kurzweil (trad. Adeline Mesmin), *Humanité 2.0 : La Bible du changement* [« The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology »], Paris, M21, 2007..

⁸ Gilbert Hottois, *Le transhumanisme est-il un humanisme ?* Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2014, p. 33.

⁹ Ainsi Jean-Yves Goffi, dans la conférence citée.

¹⁰ Pierre-Benoît Joly, « Le régime des promesses technoscientifiques », dans Marc Audétat (dir.), *Sciences et technologies émergentes: pourquoi tant de promesses ?*, textes édités et rassemblés par Marc Audétat, Gaïa Barazzetti, Gabriel Dorthe et al., Paris, Hermann, 2015, p. 31-48.

¹¹ A. Buchanan, D. W. Brock, D. Daniels et Wickler, *From Chance to Choice : Genetics and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000..

Peut-on vraiment se dire humaniste quand on se réclame d'un après-humain ? N'est-on pas plutôt du côté du non-humain ou de l'anti-humain ? Pour Frédéric Neyrat, les prétentions des trans/posthumanistes à être les héritiers de l'humanisme sont justifiées, car, de l'humanisme au trans-posthumanisme, se maintient le même rapport négatif à la nature, la même ambivalence dans la définition de l'humain. Il s'agit toujours d'achever, dans tous les sens du terme, la nature, en s'en rendant maître, pour parvenir à l'homme accompli¹². L'ambiguïté du transhumanisme est clairement formulée dans la façon dont Julian Huxley, qui inventa le terme, en 1957, l'introduit : « *L'espèce humaine peut, si elle le souhaite, se transcender elle-même (...)* Nous avons besoin d'un nom pour cette croyance. Peut-être transhumanisme conviendra-t-il : l'homme restant l'homme, mais s'auto-transcendant, en réalisant de nouvelles possibilités de et pour la nature humaine »¹³.

Or, telle est, selon Neyrat, la définition même de l'humanisme : l'homme n'a pas d'essence, c'est à lui de se la donner, de se la construire ou de se la forger. L'humain s'est toujours perçu comme transhumain. C'est ce que dit Sloterdijk : "*l'être humain n'existe pas mais il doit se produire lui-même dans une querelle permanente autour de son être déterminé.*"¹⁴. Une telle conception a des références anciennes : on les trouve à la Renaissance, chez Pic de la Mirandole, pour qui « *l'homme est sans visage* » et manque de qualités naturelles¹⁵, ou chez Erasme, selon qui, "*l'homme ne nait point homme, il le devient*", c'est-à-dire, en latin « *homines, mihi crede, non nascuntur, sed finguntur* »¹⁶, le verbe latin pour devenir, *fingere*, signifie le façonnement, le modelage, la fiction, la technique et s'oppose ainsi à la naturalité de la naissance par l'arrachement à la nature qu'il implique. Et l'on retrouve bien l'idée si souvent répétée selon laquelle l'homme n'est point homme par nature, il le devient, en se situant hors de la nature. Il s'agit bien d'un humanisme d'anti-nature.

De la Renaissance, on peut remonter à l'Antiquité pour y localiser la tradition qui insiste sur le dénuement naturel des hommes. C'est celle qu'exprime Protagoras en présentant, dans le dialogue platonicien du même nom, le mythe d'Épiméthée : Épiméthée s'étant chargé de distribuer aux différentes espèces animales ce dont elles avaient besoin pour vivre, il ne lui restait plus rien quand il en arriva aux hommes, « *seul l'homme était nu, sans chaussures, sans couvertures et sans armes* »¹⁷. Prométhée vola alors le savoir technique d'Héphaïstos et d'Athénée, et le feu sans lequel ce savoir ne serait rien et les donna aux hommes. Voilà qui autorise la référence à l'ambition prométhéenne qu'accomplirait le trans/posthumanisme.

Bien sûr, cette inscription des « bioprogressistes » dans une tradition philosophique n'est ni sans appel, ni inévitable. Dans la querelle qui s'est développée, en Allemagne, autour de la technologie génétique, Peter Sloterdijk, qui défendait les positions posthumanistes, celles d'une « *domestication de l'être* »¹⁸ par le biais de la technique, affirmait la fin de l'humanisme lettré traditionnel, celui qui « depuis le temps de Cicéron, porte le nom d'*humanitas*. »¹⁹ Jürgen Habermas, qui s'inquiétait pour « l'avenir de l'espèce humaine » et en appelait à la « retenue »²⁰, ce qui l'a fait ranger parmi les « bioconservateurs », continuait, lui, à s'inscrire dans la tradition des humanités que

¹² Frédéric Neyrat, *Homo Labyrinthus*, ouvr. cité.

¹³ « Transhumanism » in *New Bottles for New Wines*, London, Chatto et Windus, 1957, p. 17. (j'emprunte la traduction à Gilbert Hottois, *Le transhumanisme est-il un humanisme?* ouvr. cité, p. 30.)

¹⁴ Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, postface à l'édition française, Paris, Mille et une nuits, 2000, p. 58

¹⁵ Jean Pic de la Mirandole, « Sur la dignité de l'homme », cité F. Neyrat, *Homo Labyrinthus*, ouvr. cité, p. 16.

¹⁶ Erasme, *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, cité par F. Neyrat, *Homo Labyrinthus*, ouvr. cité, p. 15.

¹⁷ Platon, *Protagoras*, 321 c.

¹⁸ Peter Sloterdijk, *La domestication de l'Être*, Paris, Mille et une nuits, 2000.

¹⁹ Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, ouvr. cité, p. 7.

²⁰ Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libéral ?* Paris, Gallimard, 2002, p. 7.

contestait Sloterdijk. Citation ne fait pas raison. Il n'en reste pas moins que l'argumentation des bioconservateurs ou des humanistes conservateurs est parfois difficile. Comment, en effet se réclamer de la nature humaine, quand on a fait de l'arrachement à la nature le propre de l'homme, comment poser des limites, quand la transgression est la règle?

En 1997, l'annonce du clonage de la brebis Dolly, a été saluée par beaucoup comme une victoire de l'humanité, dont les prouesses techniques peuvent scander l'histoire : « *le premier outil de pierre, le premier outil de bronze et la brebis Dolly sont les symboles des trois âges de l'homme.* »²¹ Mais quand il a été question de clonage reproductif pour les humains, les mêmes qui s'étaient enthousiasmés quand il s'agissait d'animaux se sont indignés que l'on puisse vouloir faire de même avec les hommes. En 1994, un amendement de la loi de bioéthique a été adopté en France, faisant du clonage reproductif humain un « crime contre l'espèce humaine. » Le problème n'est pas seulement que l'on juge insupportable pour les hommes quelque chose que l'on trouve admissible et même admirable pour les animaux, mais que l'on parle, non pas de crime contre l'humanité (en référence auquel les crimes nazis ont été condamnés au Tribunal de Nuremberg) mais de crime contre « l'espèce humaine ». L'espèce est une catégorie biologique. N'est-ce pas tenter de fonder en nature la différence entre les humains et les autres animaux ? « *La dignité a-t-elle un fondement biologique ?* » a pu ironiser un critique²².

Loin de trouver dans la nature des limites à l'ambition prométhéenne de fabriquer l'humain, la critique qui en est faite n'aurait-elle pas plutôt des références religieuses ? Michael Sandel - catalogué lui aussi comme bioconservateur - reconnaît que lorsqu'il reproche au perfectionnisme génétique de manquer d'humilité devant le donné (celui, notamment, des hasards de la naissance), il fait appel, en partie, à une « *sensibilité religieuse* »²³. C'est, peut-on objecter, revenir en deçà des Lumières, et de leur ambition d'affranchir les humains de la tutelle religieuse, pour qu'ils soient véritablement autonomes.

Le transhumanisme est-il un humanisme ? Dans le débat entre bioprogressistes et bioconservateurs, la balance peut ainsi pencher du côté des premiers, comme le fait valoir Gilbert Hottois : le « *transhumanisme promeut rationnellement et délibérément (sans chercher refuge dans les abris symboliques des religions et des métaphysiques idéalistes) une espérance d'auto-transcendance matérielle de l'espèce humaine, sans limites absolues a priori, au milieu d'un océan spatio-temporel de risques dépendants et indépendants des choix et renoncements que les membres de cette espèce opéreront.* »²⁴

De l'humanisme au trans/posthumanisme la continuité est bien celle du façonnement, du « *fingere* » d'Erasmus. Mais, maintenant, le mot est pris au pied de la lettre. Il s'agit bien d'une fabrication de l'humain, d'une anthropotechnie. D'Erasmus à Sartre (pour qui l'existence précède l'essence, l'homme n'est pas donné, il doit se faire exister comme projet), les mots qui désignent l'humain comme une fabrication, une construction, abondent. Mais il s'agit de métaphores, l'action sur les choses et l'action des hommes sur eux-mêmes y sont considérées comme deux domaines distincts : entre les deux, il y a tout ce qui sépare la nécessité physique de la nature du domaine du langage, celui du symbolique, du sens, du culturel. Avec le trans/posthumanisme, cette séparation tombe et c'est bien au sens propre que l'on parle de fabrication. Comme le dit Gilbert Hottois, l'auto-transcendance de l'humanité est matérielle, la technique atteint ses résultats en agissant sur ce

²¹ Jorge Wagensberg, « Le court-circuit de Prométhée », *La Recherche*, n° 299, juin 1997.

²² Philippe Deschamps, *Un crime contre l'espèce humaine ?* Paris, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2004, p. 114.

²³ Michael Sandel, *The Case Against Perfection, Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard University Press, 2007, p. 78.

²⁴ Gilbert Hottois, *Le transhumanisme est-il un humanisme ?* ouvr. cité, p. 75.

milieu physique qu'est le corps humain. De l'humanisme au transhumanisme, on assiste à une démétaphorisation²⁵. On perd le symbolique, le culturel, le sens. Il ne s'agit plus de dire que la nature de l'homme, c'est sa culture, mais de faire de l'homme un produit fabriqué.

Si l'on reste toujours dans l'horizon de la perfectibilité, le contenu en a changé. L'amélioration visée est celle des performances, et des performances individuelles. Le modèle en est technique (c'est sur l'efficacité mesurable du résultat qu'il est jugé) et la finalité individuelle. Qualifier cette ambition de prométhéenne est donc discutable. Prométhée vole le feu aux dieux pour rendre service aux hommes qu'il juge démunis et fragiles. Sa motivation est altruiste, il est même conduit à se sacrifier pour cela. Pour les transhumanistes, il s'agit pour chacun d'améliorer son rendement individuel. Une fois écartées les promesses aussi lointaines qu'incontrôlées (vivre toujours, ne jamais être malade...), reste l'idée d'une amélioration constante des performances et du rendement. L'auto-engendrement que vise le perfectionnisme, revient, pour chacun, individuellement, à changer ses données physiques pour mieux s'adapter à un monde en changement perpétuel, celui de la compétition économique, avec ce que cela implique de fuite en avant, mais aussi de piétinement sur place, puisque le gain de tout avantage, en s'égalisant aux autres, incite à chercher de nouveaux avantages. Et l'obsolescence programmée s'applique aux produits humains, comme aux autres produits marchands.

L'homme n'est plus qu'un projet technologique, et les promesses en sont largement inconsistantes. Le "*mihi crede*" d'Erasmus est toujours d'actualité, il faut vraiment y croire, mais on ne voit pas pourquoi on le ferait, car ces promesses manquent de l'imaginaire qui devrait la soutenir. Les seules révolutions dont il soit aujourd'hui question sont les révolutions technologiques : ce qui fut le langage de l'espoir politique, confisqué au profit de la seule promesse technologique, s'est vidé de tout imaginaire social²⁶. Vivre toujours, mais pour quoi faire ? Et avec qui ? Il n'y a plus de lendemains qui chantent mais l'éternel présent d'une compétition toujours recommencée.

Un tel humanisme a perdu tout sens. Ou alors il est sinistre. De l'homme, Staline disait qu'il était « le capital le plus précieux ». L'affirmation est obscène, quand on sait comment les prisonniers des camps de travail étaient traités. Cependant l'appellation actuelle de « ressources humaines » fait écho à celle de l'homme comme « capital ». Et ce d'autant plus que la nature, elle aussi, en est venue à être envisagée comme un capital, qui est dit naturel, mais qui peut donner lieu à substitution technique.

Plutôt que de se laisser prendre au piège d'un humanisme qui a des conséquences opposées à celles auxquelles on pourrait s'attendre, ne vaut-il pas mieux en mener une critique ouverte, et, plutôt que de se retrouver à parler d'humanisme avec Staline, préférer l'antihumanisme qu'Althusser prêtait à Marx ?

II/ Anti-humanisme

Que l'humanisme soit un discours creux ou, plus exactement, un discours écran qui prétend parler au nom de tous les hommes, mais en fait n'avance que les prérogatives d'une minorité de puissants, est une critique qui s'est particulièrement manifestée dans la dénonciation marxiste de l'universalisme des Lumières et de la Révolution française. Sous le nom de droits de l'homme, ce seraient en fait ceux de la bourgeoisie, classe dominatrice et exploiteuse, qui ont été justifiés. « Les

²⁵ Frédéric Neyrat, *Homo Labyrinthus*, ouvr. cité, p. 130.

²⁶ Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Bulles technologiques*, Marseille, Wildproject, 2017.

hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit » : Toussaint Louverture et ses compagnons d'Haïti ont pris au sérieux l'article 1 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, mais ils ont rapidement appris qu'il fallait, pour en jouir, être blanc, adulte, mâle et propriétaire.

Cette critique de l'humanisme consiste donc à faire apparaître le contenu social déterminé d'une affirmation universelle abstraite, qui autorise, à tort, à parler au nom de chaque homme ou de toute l'humanité. On la retrouve dans le débat autour de la proposition de nommer anthropocène une nouvelle époque géologique où l'humanité est devenue la principale force géologique sur Terre. Cela n'a pas de sens, objectent les critiques, d'attribuer à l'humanité tout entière la responsabilité de transformations bio-géo-physiques qui sont le résultat d'une histoire socialement déterminée, celle du développement du capitalisme, et des modalités industrielles qui l'ont caractérisé. Plutôt que d'anthropocène, c'est de capitalocène qu'il faudrait parler²⁷. Ce qui est s'intéresser, non à l'humanité globalement, mais à ce qui se passe entre les humains, en adoptant comme présupposé que les conflits sociaux qui la divisent ont plus d'importance que son unité prétendue car celle-ci ne sera jamais que le masque par lequel un groupe social cherche à imposer sa volonté ou sa vision des choses à un autre. De ce point de vue, il ne s'agit pas d'attaquer l'humanité comme telle, mais plutôt de disqualifier une prétention à parler de l'humanité comme un tout.

La question de l'écocide est un peu différente. Car la proposition de qualifier un nouveau crime « *contre la sûreté de la planète* » est présentée explicitement comme « *une extension de la catégorie des crimes les plus graves inscrits dans le statut de Rome portant création de la Cour pénale internationale* »²⁸, ce qui place l'écocide au même niveau de généralité que le crime contre l'humanité, qui lui sert de référence et de modèle. La Terre et l'humanité se retrouvent ainsi associées, dans une communauté des victimes. Le mouvement « *End Ecocide on Earth* » caractérise l'écocide comme « *un endommagement grave de communs naturels et/ou de systèmes écologiques capables de menacer la survie et le bien-être des générations présentes ou futures* »²⁹. Mais quand il s'agit, non d'associer les victimes, mais de dénoncer les coupables, on en vient facilement à opposer la Terre, ou la nature, à l'humanité, présentée comme globalement criminelle. Disparition de la mégafaune, mise en coupe réglée de la Terre : le discours d'accompagnement de l'écocide s'appuie souvent sur un survol historique où, depuis au moins la fin du pléistocène, l'humanité en tant que telle est placée au ban des accusés. On passe alors d'une critique interne de l'humanisme (qui masque les différenciations sociales) à une critique externe opposant frontalement humanisme et naturalisme. On est véritablement dans l'antihumanisme.

Mais si cette attitude a pu être partagée par un certain nombre de militants environnementalistes et correspond peut-être aux sentiments de colère et de fureur contre sa propre espèce que peuvent provoquer les destructions de l'environnement naturel, elle est, conceptuellement, difficile à tenir, car elle s'expose à des problèmes d'auto-référence. « *Entre le dernier homme et le dernier loup, je choisis le dernier loup* » : la phrase prêtée à Dave Foreman, fondateur du mouvement de défense de la nature *Earth First !*, exprime bien cet antihumanisme. Elle est en même temps auto-destructrice. Car pour que soient ainsi opposés le dernier homme et le dernier loup, on a besoin d'un troisième personnage, celui qui prononce la phrase. Où le mettre ? Si c'est un homme, il n'en reste plus un seul mais deux et la phrase est fautive. Comme on ne voit pas très bien comment un loup pourrait faire cette déclaration, il ne reste plus qu'à occuper la place de Dieu. Et peut-être trouve-t-on là le noyau religieux de cet anti-humanisme environnemental, car

²⁷ Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement anthropocène, La terre, l'histoire et nous*, Paris, Le Seuil, 2013.

²⁸ Laurent Neyret, « Construire la responsabilité écologique », in *Prendre la responsabilité au sérieux*, Alain Supiot et Mireille Delmas-Marty (dir.), Paris, PUF, 2015, p. 134.

²⁹ Valérie Cabanes, *Un nouveau droit pour la terre*, p. 314.

seule une religion – et tout particulièrement les monothéismes qui placent l’homme à part de la création, en relation de dialogue direct avec Dieu - donne l’extériorité qui permet de caractériser l’humanité globalement et peut alimenter une détestation de l’humanité, fondamentalement viciée et perverse. C’est ainsi que Dieu, dans la Bible, après avoir donné à Adam le soin de la Terre qu’il venait de créer, se courrouce de voir le mauvais usage qu’en font ses descendants et menace de les anéantir.

Le récit de la disparition de l’humanité, la rhétorique du dernier homme hantent le discours environnemental radical³⁰. Richard Routley, un philosophe australien a lancé la réflexion en éthique environnementale, en présentant, dans un article publié en 1973, l’expérience de pensée du dernier homme sur Terre qui, avant de disparaître, s’emploie méthodiquement à détruire tout ce qui est vivant sur la planète³¹. Ce dernier homme se livre, très délibérément, à un écocide. Mais pour saisir l’étendue de son crime, et apprécier la valeur de ce qui est anéanti (ce qui était le type de réflexion que voulait provoquer Routley) a-t-on besoin de supprimer, même en pensée, le dernier homme, ce qui est une métaphore de l’anti-humanisme ? Cela nous paraît d’autant moins nécessaire que cette suppression s’auto-détruit : pour découvrir que la nature n’a pas besoin des hommes pour avoir une valeur, il faut bien supposer un dernier homme et il faut qu’un homme pense la disparition de l’humanité. C’est des hommes qu’il est centralement question dans cette histoire. La rhétorique du dernier homme (comme le montrent les films ou les séries qui mettent en scène la fin de l’humanité) est une interrogation centrée sur les hommes, bien plus qu’une stratégie de découverte de la nature, dans son indépendance par rapport à l’homme.

C’est en cela que l’anti-humanisme est un piège : il s’enferme dans ce qu’il dénonce. Sous couvert de rejeter l’humanisme, il ne parle de rien d’autre. On ne construit pas une position nouvelle sur la seule négation de celle que l’on rejette. S’il n’est d’autre humanisme que l’humanisme d’anti-nature, on ne découvrira pas la nature en rejetant l’humanisme. Pour parler de nature, il ne faut pas se nier comme humain, il faut envisager d’être humain autrement, d’être humain d’une façon qui n’implique pas de rejeter la nature pour se découvrir humain. Et nous avons les ressources pour cela.

III/ L’humanisme aujourd’hui

Pour différents qu’ils soient, le transhumanisme de Ray Kurzweil ou de Nick Bostrom et l’anti-humanisme de Dave Foreman ont quelque chose en commun : la position de surplomb que les uns et les autres adoptent par rapport à une humanité dont ils jugent nécessaire, pour des raisons certes opposées, mais convergentes, de sortir. Lorsque Geneviève Azam rétorque *Osons rester humains*³² aux projets transhumanistes, cela peut aussi s’appliquer à l’environnementalisme radical qui déclare la guerre à l’humanité. Il s’agit de chercher les façons d’être humain sans en avoir honte, de comprendre comment l’on peut, suivant la proposition d’Augustin Berque, *être humains sur la Terre*³³, car nous n’y sommes pas des visiteurs temporaires, en partance vers d’autres planètes, nous y habitons, nous en faisons partie.

³⁰ Hicham Stéphane Afeissa, *La fin du monde et de l’humanité, Essai de généalogie du discours écologique*, Paris, Puf, 2014.

³¹ Routley Richard, « A-t-on besoin d’une nouvelle éthique, d’une éthique environnementale? », trad. fr. in Hicham Stéphane Afeissa (ed.), *Éthique de l’environnement*, Paris, Vrin, 2007, p. 31-49.

³² Geneviève Azam, *Osons rester humains*, Paris, Les liens qui libèrent, 2015.

³³ Augustin Berque, *Être humains sur la Terre*, Paris, Gallimard, 1996.

Cela demande qu'on réfléchisse à la diversité des sens du mot humain. Là où, en français, il n'y a qu'un adjectif, humain, l'anglais a deux mots, l'un plus descriptif, *human*, l'autre plus normatif, *humane*. Ce terme désigne une attitude d'ouverture et de compréhension vis-à-vis des autres. C'est un qualificatif que Staline n'aurait certainement pas pu revendiquer. On ne se trouve pas sur le terrain de l'humanisme prométhéen, celui de l'arrachement à la nature, de la construction héroïque d'un monde nouveau. Il s'agit d'autre chose.

Adam Smith, dans la *Théorie des sentiments moraux*, montre qu'il existe deux types de vertus, celles du spectateur et celles de l'acteur : « *Les vertus douces, tendres et aimables, les vertus de sincère condescendance, d'humanité indulgente, ont leur origine dans le premier ; les grandes vertus redoutables et respectables, les vertus d'abnégation, de maîtrise de soi, de l'empire sur nos passions qui soumet tous les mouvements de notre propre nature à ce que notre dignité, notre honneur et la convenance de notre propre conduite exigent, ont leur origine dans le second* »³⁴.

Cette distinction n'est pas propre à Smith, on la trouve déjà chez Cicéron. Cependant, chez les auteurs modernes, et notamment chez Hume, elle permet d'opposer la grandeur des Anciens à l'humanité des Modernes. Humanité, ici, ne s'entend pas comme l'ensemble de la population, ni comme ce qui définit l'essence de l'homme, mais comme une qualité, ou une vertu, celle qui correspond à l'adjectif *humane*. C'est dire qu'entre les vertus « redoutables et respectables » des Anciens, et les vertus « aimables » des Modernes, l'humanité est du côté de celle-ci. On la trouve, explique Smith, chez « *celui dont le coeur sympathique semble faire écho à tous les sentiments de ceux avec qui il converse, celui qui s'afflige pour leurs peines, éprouve du ressentiment pour les préjudices qui leur sont causés, se réjouit de leur bonne fortune.* »³⁵ Une vertu qui se définit comme une attention à l'autre, une capacité à le voir et à le comprendre, sans chercher à le transformer. Une vertu dans laquelle les affects et les sentiments occupent une place centrale.

On peut, à partir de cette distinction entre deux types de vertus, redoutables et aimables, avancer l'hypothèse qu'il n'y a pas un seul mais deux types d'humanisme : l'humanisme prométhéen et celui que l'on pourrait dire simplement humain. Le premier est le plus connu, il occupe le devant de la scène. C'est celui qui a été opposé au naturalisme. En effet, si l'homme ne se rapporte à lui-même qu'en s'arrachant à la nature, il est en quête de lui-même, en quête de son identité. La définition de l'humanité passe par une saisie du propre de l'homme qui suppose que l'on établisse une barrière tranchée entre humanité et animalité.

Cet humanisme prométhéen a vu son ambition parasitée par une réduction du social au technologique telle que seules comptent les performances. Cela permet d'accorder de l'attention à l'autre humanisme, l'humanisme du simplement humain, un humanisme qui ne rejette pas hors de lui le non humain, la naturalité ou l'animalité.

Rousseau peut nous aider à comprendre de quoi il s'agit. Connaître l'homme est son ambition philosophique. Pour autant, il ne renferme pas l'homme sur lui-même, il est attentif à ne jamais placer de frontière tranchée entre l'homme et l'animal, car, à trop vouloir séparer l'homme de l'animal, remarque-t-il, on risque de couper l'homme de l'homme³⁶. Aussi lorsqu'il cherche à définir ce qui constitue les principes de base de la conduite humaine, les place-t-il non dans des principes rationnels, mais dans des sentiments, communs aux hommes et aux animaux : l'amour de

³⁴ Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, I, I, 5, trad. fr., Paris, PUF, 1999, p. 48.

³⁵ Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, ouvr. cité, p. 49.

³⁶ Voir Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, note X, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1966, p. 210-211.

soi, ou le désir de se conserver, et ce « *sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre* »³⁷, la pitié, qui ignore la barrière d'espèce. C'est cette vision d'humains qui ne sont pas fermés sur eux-mêmes, mais en communauté de sentiments avec d'autres êtres sensibles, qui permet à Rousseau de reconnaître des droits aux animaux : « *Il semble en effet, explique-t-il, que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible; qualité qui étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être pas maltraitée inutilement par l'autre.* »³⁸

C'est à cet humanisme qu'il nous faut nous référer pour répondre à la question qui se pose aujourd'hui à nous, celle de savoir comment être humains sur la Terre, ou, selon la formulation d'Hans Jonas, de comprendre ce qu'est, aujourd'hui, « *une vie authentiquement humaine sur terre* ». Si l'on s'en tient au seul humanisme prométhéen, et aux catégories qui s'y rapportent, Hans Jonas relève de l'humanisme conservateur. Avant d'écrire *Le Principe responsabilité*, où il s'inquiète de la menace que nos actions techniques font porter sur l'avenir de la Terre dans sa globalité, Hans Jonas a été l'un des premiers à se préoccuper des biotechnologies appliquées aux hommes. Dans le *Phénomène de la vie*, il en rejette le principe : la vie, et tout particulièrement la vie humaine, n'ont pas à être améliorées³⁹. Faut-il donc le ranger (avec Jürgen Habermas et Michael Sandel) parmi les bioconservateurs ?

C'est en faire des passésistes, attachés au maintien d'une réalité déjà disparue. Tel est sans doute le tableau auquel les transhumanistes veulent nous faire croire : on ne peut qu'aller de l'avant⁴⁰, en s'adaptant, par des transformations techniques, à un changement en cours. Et, sans doute, une fois que l'on a accepté leur vision d'un progrès technique naturalisé, n'y a-t-il pas d'autre choix possible que celui qu'ils indiquent. Mais rien ne nous oblige à accepter leur vision, ou même, il est de notre devoir de ne pas l'accepter comme allant de soi, mais de chercher à comprendre notre condition actuelle, et de la situer dans une perspective temporelle, comme Jonas en formule l'impératif : « *Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre.* »⁴¹

Cet impératif est la reprise de l'impératif kantien, « *Agis de façon que tu puisses également vouloir que ta maxime devienne une loi universelle* »⁴². Mais alors que la formulation kantienne impose l'universalité de la maxime, indépendamment de toute circonstance, spatiale ou temporelle, Jonas inscrit sa maxime dans le temps (la permanence d'une vie fait référence aux générations futures), mais également dans l'espace : c'est de vie humaine sur terre qu'il est question.

Telle est bien la façon dont, aujourd'hui, se pose la question de l'humanisme : que peut être une vie authentiquement humaine sur terre, pour nous et pour les générations à venir ?

Cela veut dire que l'on ne peut pas parler de l'humanité en général, que l'on ne peut pas non plus faire comme si son avenir était automatiquement déterminé, et que l'on ne peut surtout pas envisager les humains autrement que sur terre, dans leurs rapports avec les autres vivants et avec la

³⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, première partie, p. 15

³⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Préface, p. 126.

³⁹ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*(1966), trad. fr., Paris, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.

⁴⁰ Voir Nick Bostrom, *The Future of Humanity*, 2007, accessible sur son site.

⁴¹ Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité* (1979) trad. fr., 1991, Paris, éditions du Cerf, p. 30.

⁴² Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* in *Kant Oeuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, t. II, 1985, p. 136-137.

nature. Il ne s'agit donc pas de nous adapter, en en tirant individuellement le meilleur parti possible, à une évolution nécessaire, mais de dégager les principes qui peuvent orienter une délibération éthique sur ce que peut être une vie authentiquement humaine, dans le monde qui est le nôtre, celui d'une Terre profondément modifiée par les conséquences involontaires des actions humaines. Un monde, donc, que nous ne pouvons plus nous proposer de transformer pour notre seul bien (ou ce que nous prétendons tel), sans nous soucier des conséquences. Un monde où les questions de vulnérabilité et de responsabilité ont pris une importance croissante.

C'est dans cette perspective que nous voudrions avancer trois propositions :

1. Le vivant est ce qui a en lui-même son principe d'existence, ce qui vit pour lui-même, a la capacité de se réparer, c'est donc aussi ce qui peut être atteint dans cette capacité, ce qui est vulnérable. La vulnérabilité et le vivant sont donc coextensifs, il n'y a aucune raison de la réserver aux seuls humains.

2. Une responsabilité particulière échoit cependant aux humains dans la vulnérabilité supplémentaire que leurs actions entraînent pour eux, comme pour les autres vivants.

3. Cette responsabilité n'est pas tant substantielle (en ce qu'elle conduirait à une recherche de la culpabilité) que relationnelle (elle nous pousse à développer nos liens, dans l'interdépendance écologique).

Chacune de ces propositions demanderait à être développée et explicitée, mais telles quelles, elles peuvent déjà servir de repères dans la délimitation de ce que pourrait être une vie authentiquement humaine sur terre, dans ce qui s'indique dans les relations avec les autres vivants, dans notre façon de nous situer sur la Terre, et de prendre en considération la diversité des humains.

À la suite de Rousseau, il importe de ne pas faire reposer l'unité de l'humanité sur sa nette séparation d'avec les autres animaux. C'est pourtant souvent le cas. Comme une des plus fréquentes façons de dégrader des humains est de les assimiler à des animaux, leur réintégration dans l'unité et l'égalité des humains se fait en marquant nettement la frontière qui sépare les humains unis des animaux maintenus en dehors de cette humanité. On refait le cercle, après y avoir inclus ceux qu'on avait exclus à tort, mais l'on ne soucie pas de ceux qui restent en dehors, les vivants non humains. Cela a été le cas avec des groupes sociaux, discriminés par le genre (femmes) ou par la race (noirs), c'est aussi le cas pour des individus assimilés à des animaux, ou traités comme tels. Cela nous conduit à accepter comme normal vis-à-vis des animaux ce que nous jugeons intolérable vis-à-vis des humains. Dire de quelqu'un, « il m'a traité comme un chien » (ou comme un porc, ou comme du bétail...) c'est signaler qu'il s'est mal conduit. Mais c'est aussi supposer que la même attitude vis-à-vis d'un chien (d'un porc, ou du bétail...) aurait été parfaitement acceptable. On peut ne pas être d'accord. D'une part, rien ne nous autorise à traiter un animal n'importe comment, sans prendre en considération que c'est un être sensible et qu'un tort peut lui être fait. D'autre part, que l'on puisse traiter quelqu'un comme en chien devrait nous faire réfléchir sur la facilité avec laquelle les traitements que nous infligeons aux animaux sont, tôt ou tard, appliqués aussi aux humains. Êtres humains sur la Terre, c'est faire partie de la communauté des êtres sensibles et donc en partager les intérêts.

La Terre n'est pas seulement le milieu physique dont nous avons besoin pour vivre. Elle est aussi notre monde, celui dans lequel notre vie prend sens et auquel nous sommes liés par des sentiments. Et c'est bien dans ces attachements à la Terre comme à notre monde, bien plus que dans l'instrumentalisation technique des ressources naturelles, que l'humain fait sens. Ce sont ces attachements qui nous conduisent à prendre soin de notre monde, à nous en soucier, ce que résume le terme anglais de *care*, tel que le définissent ses théoriciennes : « *Au niveau le plus général,*

nous suggérons que le care soit considéré comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre 'monde', de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie. »⁴³

Si, de la sorte, « *tout est lié* », on comprend que ce qui compte ce n'est pas tellement d'attribuer des responsabilités pour des fautes passées, mais de découvrir tout ce qui nous lie au réseau du vivant, et dont nous pouvons nous porter responsables.

Parcourir tous ces réseaux, c'est en découvrir la diversité. Nous nous moquons volontiers de certaines peuplades qui se donnent pour nom « les hommes », comme s'ils étaient les seuls humains sur terre. Mais que faisons-nous d'autre, nous autres Occidentaux, lorsque nous affirmons l'universalité de l'humanité, telle que nous-mêmes la concevons ? « *Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage* »⁴⁴, disait Montaigne, qui fut contemporain de la découverte du Nouveau Monde. C'est dans sa continuité, comme dans celle de Rousseau, à qui il emprunta l'expression de « regard éloigné », que Lévi-Strauss en appelait à un humanisme de la diversité. Dans un article consacré aux « trois humanismes », il expliquait que l'ethnologie constituait le nouvel humanisme, et prenait le relais des humanismes de la Renaissance puis des Lumières parce que comme les précédents, l'ethnologie avait compris "*qu'aucune fraction de l'humanité ne peut aspirer à se comprendre, sinon par référence à toutes les autres*"⁴⁵.

On voit ainsi qu'opposer naturalisme et humanisme, c'est s'appuyer sur une conception extrêmement contestable de l'humanisme, nocive autant à la nature qu'aux humains et que, comme le rappelait Lévi-Strauss, un humanisme bien compris ne commence pas par soi-même, mais par les autres : « *En ce siècle où l'homme s'acharne à détruire d'innombrables formes vivantes, après tant de siècles dont la richesse et la diversité constituaient de temps immémorial le plus clair de son patrimoine, jamais sans doute il n'a été plus nécessaire de dire, comme le font les mythes, qu'un humanisme bien ordonné ne commence pas par soi-même mais place le monde avant la vie, la vie avant l'homme, le respect des autres avant l'amour propre: et que même un séjour d'un ou deux millions d'années sur cette terre, puisque de toute façon il connaîtra un terme, ne saurait servir d'excuse à une espèce quelconque, fût-ce la nôtre, pour se l'approprier comme une chose et s'y conduire sans pudeur ni discrétion* »⁴⁶.

L'épuisement de l'humanisme prométhéen, qui concentre l'attention mais n'a plus rien à nous promettre, laisse place à un autre humanisme, un humanisme du simplement humain qui ne tire pas gloire de s'arracher à la nature, mais découvre son attachement à la Terre. Aldo Leopold, ce forestier américain, qui, dans la première moitié du XXe siècle donna la première formulation d'une éthique environnementale, ou éthique de la terre (*Land ethic*), expliquait déjà qu'une telle éthique « *fait passer l'Homo sapiens du rôle de conquérant de la communauté-terre à celui de membre et citoyen parmi d'autres de cette communauté* »⁴⁷.

⁴³ Berenice Fischer, Joan Tronto, "Towards a feminist theory of care", in Emily Abel, Margaret Nelson (dir.), *Circles of Care. Work and Identity in Women's Lives*, Albany NY, SUNY Press, 1990, p. 142.

⁴⁴ Montaigne, *Les Essais*, I, XXXI, Des cannibales.

⁴⁵ Claude Lévi-Strauss, « Les trois humanismes », *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973 et 1996, p. 320

⁴⁶ Claude Lévi-Strauss, *Mythologies 3, L'origine des manières de table*, Plon 1968

⁴⁷ Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*(1949), trad. fr., Paris, Aubier, 1995, p. 259.

Leopold, comme Lévi-Strauss, nous invitent à nous mettre en paix avec le monde dont nous faisons partie, dont nous sommes « citoyens ». À la fin d'une guerre, il importe d'en juger les crimes. Et l'on peut comprendre que l'écocide corresponde à ce souci. Mais cela lui donne un caractère exceptionnel, et largement rétrospectif : il peut servir à condamner les conduites passées, il ne suffira pas à orienter, par la seule crainte du châtement, les conduites à venir. Nous avons besoin pour cela d'un principe positif qui nous invite à favoriser la diversité des formes de vie.