

Francis Wolff

École normale supérieure

Résister à la réduction

Entretien avec la revue *Hermès*

Franck Renucci : En quoi les quatre définitions de l'homme proposées dans *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences* permettent-elles d'adopter une position qui ne soit ni naturaliste ni antinaturaliste ?

Francis Wolff : Dans ce livre, j'étudie quatre définitions de l'homme qui ont constitué un tournant épistémologique et moral essentiel dans notre histoire : la conception ancienne, et plus particulièrement aristotélicienne : « l'animal rationnel » ; la conception classique, notamment cartésienne : « l'étroite union d'une âme et d'un corps » ; la conception dominante des sciences humaines et sociales du xx^e siècle : le « sujet assujéti » ; et la conception plus récente, dans le nouveau paradigme cognitiviste : « l'homme animal comme les autres ». D'autres idées sur l'homme, par exemple religieuses, ont peut-être été plus durables ou plus profondément ancrées dans les esprits. Mais la particularité de ces quatre réponses philosophiques à la question « qu'est-ce que l'homme ? », c'est qu'elles prennent appui sur des connaissances ou des théories scientifiques (qu'elles relèvent des sciences exactes

ou des sciences humaines) et qu'elles soutiennent à leur tour des normes morales ou sociales. Ce qui m'a intéressé, c'est ce double rapport : d'un côté au savoir positif d'une époque, qu'elles permettent de garantir, et d'un autre côté à des règles ou des valeurs qu'elles permettent de fonder.

Chacune de ces figures est en effet associée à un tournant épistémologique majeur : des sciences naturelles pour les deux premières, des sciences humaines et sociales pour les deux suivantes. C'est sur l'homme d'Aristote (« vivant disposant du *logos* ») que se sont bâties les sciences naturelles de l'Antiquité (notamment zoologie et cosmologie) : ce premier regard naturaliste sur l'homme est à l'origine de la classification rationnelle des vivants. L'homme de Descartes, substance pensante étroitement unie à un corps, est le sujet par excellence de la physique moderne, qui suppose l'opposition de la nature, réductible à des corps mobiles (purs objets mathématiquement connaissables), à l'esprit, réductible à une pensée immatérielle (pur sujet de connaissance). L'homme structural (sujet assujéti au poids des structures, à des conditions sociales, à des désirs inconscients, à une culture) était l'homme idéal pour des

disciplines qui se veulent autant sciences qu'humaines ; il a permis le formidable développement de la psychologie, de la psychanalyse, de la sociologie, de l'anthropologie culturelle, etc. Et c'est sur l'homme neuronal, animal comme les autres, déterminé par ses gènes et dépendant des performances de son cerveau, que se fondent les actuels programmes naturalistes de connaissance de l'homme, ceux des neurosciences, de la psychologie évolutionniste ou de la biologie de l'évolution.

Par ailleurs, c'est-à-dire indépendamment de leur usage épistémologique, ces mêmes figures de l'homme ont été au principe de valeurs, tantôt positives, tantôt négatives. C'est au nom de la conception aristotélicienne de l'homme, et plus généralement d'un essentialisme naturaliste, qu'on a pu justifier l'esclavage ou la domination des femmes. C'est au nom de la conception cartésienne, et plus généralement d'un essentialisme dualiste, qu'on a pu justifier la réduction de toutes les espèces naturelles à de la matière brute. Le « sujet assujéti » a pu quant à lui justifier l'assujétissement des sujets au nom de la toute-puissance du savoir sur l'illusion. Et le nouveau naturalisme égalitariste actuel permet de justifier l'assimilation de l'homme à la machine ou à la bête. Dans les quatre cas, ce qui a donné une vraie puissance de nuisance à ces concepts, c'est la force qu'ils prétendaient tirer de leur face scientifique. Le raisonnement implicite est dans les quatre cas le suivant : « Puisque l'homme est ceci, on peut – ou on doit – faire cela ».

Puisqu'elles sont des figures du savoir, la question qui se pose naturellement semble celle-ci : sont-elles vraies ou fausses ? Et puisqu'elles sont des figures morales, la question qui se pose semble : sont-elles bonnes ou mauvaises ?

Or, en tant que positions fondatrices d'une révolution scientifique, elles ne sont ni vraies ni fausses, elles se sont seulement avérées fécondes, elles ont permis un formidable développement du savoir. Ainsi, « la » science ne « prouve » nullement, par exemple, la proposition « l'homme est un animal comme les autres », *ni d'ailleurs*

sa négation. On ne peut pas prétendre que les théories scientifiques démontrent cette thèse puisqu'elles font en réalité exactement l'inverse : elles la présupposent. Aucune donnée expérimentale ne peut montrer cette proposition, puisque c'est au contraire le principe méthodologique *a priori* des sciences naturelles et notamment des sciences de la vie ; c'est un principe régulateur de leur objectivité et non un résultat empirique *a posteriori*. Pour faire des neurosciences, de la biologie de l'évolution ou de l'éthologie humaine, il est nécessaire de tenir l'homme pour un être vivant qui s'explique comme les autres – autrement dit d'adopter une position dite « continuiste » homme-animal. C'est alors « en tant qu'animal » que l'homme est étudié – le « en tant que » servant à filtrer les prédicats pertinents en fonction de la grille méthodologique et épistémologique qu'on a adoptée préalablement. Il est donc absurde de prétendre que telle discipline ou telle théorie peut démontrer une thèse qui lui a servi de prémisse. Inversement, on ne peut faire de la sociologie de l'art, de la linguistique historique, de l'histoire des sciences ou de la psychanalyse qu'en partant d'une hypothèse « discontinuiste », c'est-à-dire en étudiant les phénomènes humains « en tant qu'humains », c'est-à-dire *en tant qu'ils* ne sont pas naturels (ce qui ne signifie pas qu'ils ne le soient pas). Voilà ce que je veux dire quand j'écris : « Des propositions analytiques concernant l'homme – c'est-à-dire des positions fondatrices d'un programme de connaissance de la nature de l'homme – ne peuvent être prises pour des propositions synthétiques – c'est-à-dire pour des vérités scientifiques ». Aucune science ne peut démontrer comme des vérités les conditions qui rendent possible sa scientificité, et notamment le prisme qui détermine son champ d'objets possibles et la méthode qui leur convient.

Quant à la question de savoir si ces figures, sur leur versant moral, sont bonnes ou mauvaises, ou meilleures ou pires les unes que les autres, la réponse doit être aussi circonspecte. De n'importe quel concept de l'homme, on peut déduire le meilleur (par exemple une leçon univer-

saliste) ou le pire : que certains êtres, des machines ou des animaux, sont aussi humains que des hommes ; ou que certains hommes ne sont pas tout à fait hommes. Quoi qu'il en soit, aucune *norme*, notamment sur la manière dont nous devrions nous comporter vis-à-vis des autres êtres humains, et même vis-à-vis des autres êtres vivants, ne se peut déduire d'aucun *fait*, et encore moins d'aucun savoir sur l'homme.

Quant au « naturalisme », qui est un paradigme scientifique, il ne permet pas de répondre à la question « qu'est-ce que l'homme ? », si toutefois elle a un sens. Il est inutile de débattre pour savoir si l'homme n'est qu'un être naturel ou s'il n'en est pas un. Autant se demander qui a raison du biologiste ou de l'historien, du paléoanthropologue ou de l'anthropologue culturel. Que ceux qui entreprennent de faire de l'ethnologie se donnent un concept de l'homme et un concept de l'animal par lesquels les cultures humaines s'opposent aux cultures animales. Et que ceux qui veulent faire de l'éthologie expliquent les conduites de tous les êtres naturels (y compris celles des hommes) par leur rapport à leur milieu. Nous ne pouvons tirer aucune leçon relativiste de cette division du travail scientifique, seulement une leçon épistémologique : les concepts ne peuvent pas traverser indemnes les disciplines ou les paradigmes scientifiques, puisque ce sont eux qui leur donnent leur sens et leur valeur. Il est donc naïf de prétendre que le « langage », par exemple, n'est pas propre à l'homme au nom du fait que d'autres êtres naturels possèdent des modes de communication fort complexes. Mais il serait tout aussi naïf de prétendre le contraire, au nom du fait que seul l'homme « parle ». C'est au mieux un problème méthodologique, au pire une pétition de principe, voire un jeu de mots. Il y a forcément un concept de langage qui englobe des formes de communication animale, et il y a forcément un autre concept de langage qui ne se réfère qu'au langage humain, à sa structure syntaxique, à sa double articulation, à son pouvoir de production infinie de nouvelles phrases, à sa puissance métaphorique, etc. Il

en va de même pour l'« art », la « culture », la « vie sociale », la « morale », la « pensée », etc. – toutes choses que l'on peut toujours naturaliser (et on y gagne forcément un plan d'intelligibilité) ou se refuser à le faire (et on y gagne un autre plan d'intelligibilité).

F.R. : En quoi l'irréductible de la conscience phénoménale, la conscience en première personne ou les qualia de David Chalmers permettent de ne pas apporter une réponse définitive à la définition de l'homme ?

F.W. : Il faut bien se rendre compte que les tentatives, ou les tentations, réductionnistes des neurosciences, pour expliquer la conscience phénoménale en termes physico-chimiques sont une des conséquences de la révolution réductionniste menée par Galilée et... Descartes, alors même que le nom de Descartes est pour beaucoup aujourd'hui associé à un dualisme anti-réductionniste. C'est en effet pour mieux réduire toute la nature et toute la vie à du corps que Descartes refuse ultimement de réduire la pensée au corps et de l'attribuer aux animaux – ce qui est aujourd'hui insoutenable : nous reconnaissons forcément une conscience à certains animaux, même si nous ne savons pas où mettre la barre, ni quelle barre au juste. Définir l'homme par la conscience nous est devenu impossible. Ce sont pourtant les succès extraordinaires du projet réductionniste des Classiques (réduire la vie même à la matière, et la matière elle-même à des mouvements) qui a engendré le rêve neuroscientiste contemporain.

Ce qui est clair, c'est que nos vies mentales, et même nos expériences subjectives ou celles des vivants qui en sont dotés, sont étroitement connectées et probablement strictement dépendantes d'événements de notre cerveau et de l'interaction de nos corps avec notre environnement. Mais le problème de la conscience phénoménale est autre. Il ne s'agit pas de savoir quel contenu d'un état mental *correspond* à ou même est *causé par* telles ou telles manifestations cérébrales observables, mais de comprendre,

voire d'«expliquer» l'aspect qualitatif des expériences en première personne, les *qualia*: le goût de la cerise (non sa composition chimique), le son d'un Stradivarius (non son timbre, acoustiquement analysable) ou, plus simplement, la douleur (et non la blessure ou la lésion). Comme le remarque David Chalmers, on se demande bien ce que signifierait «expliquer» et à quoi ressemblerait une telle «explication». Ce qui est sûr, c'est qu'il paraît impossible de se contenter de l'équation «telle sensation qualitative est identique à tel événement mental», même si l'on pouvait montrer que l'événement mental en question est une condition nécessaire et suffisante de ladite sensation. On peut en tout cas avancer, comme Saul Kripke, que l'équation en question n'est pas comparable à cette autre: «eau = H₂O» – ne serait-ce que parce que cette identité est une relation nécessaire tandis que l'autre est contingente. Tel était déjà, en quelque sorte, l'argument cartésien.

Cela ne suffit certes pas à réfuter le réductionnisme, qui demeure un des plus puissants aiguillons méthodologiques du travail scientifique depuis le XVII^e siècle et qui, en tant que tel, est tout aussi irréfutable qu'indémontrable. D'ailleurs, mon objectif dans ce livre n'est évidemment pas de trancher les débats contemporains dits du *mind-body problem*, qui reprennent à peu de choses près les controverses classiques sur la relation de l'âme et du corps. Mon but est plus modeste et seulement négatif: il y a toujours quelque chose, dans la conscience subjective, qui résiste à la réduction et nous n'avons aucune raison de croire que le réductionnisme actuel nous donne la réponse définitive à la question de la conscience, encore moins à la question de l'homme, puisqu'il ne nous donne, là encore, que la stricte tautologie de ses prémisses méthodologiques – en elles-mêmes parfaitement légitimes et fécondes.

F.R.: Quel cheminement de pensée amène à penser l'homme comme animal rationnel qui accède à un second degré de connaissance, une croyance sur sa croyance ?

F. W.: Comme d'autres êtres vivants, les hommes ont besoin, pour vivre, d'une part d'informations qui leur parviennent de leur environnement et par lesquelles ils forment des *croyances* et d'autre part, inversement, d'impulsions internes à agir sur ledit environnement, des *désirs*. Or, les êtres humains peuvent se définir, par différence avec les autres vivants, comme des êtres dont la pensée peut avoir accès, dans ces deux domaines, théorique et pratique, à trois «plis». Ce que j'entends par «raison», que par ailleurs je mets en relation avec la structure du langage humain, c'est cette capacité des êtres humains d'accéder à cette pensée triplement «plissée».

Au premier degré, les hommes partagent sans doute avec de nombreux animaux la conscience – au sens rapelé ci-dessus de la conscience phénoménale – de certaines informations qui leur viennent de l'extérieur. Une telle pensée, qui n'est nullement un propre de l'homme, a sans doute, pour le vivant qui en est doté, d'énormes avantages adaptatifs. Un organisme percevant de différentes manières son environnement et ses modifications est beaucoup plus armé pour se maintenir en vie qu'un organisme insensible.

Mais là où commence le propre à l'homme, c'est qu'il peut accéder à un second degré de connaissance, par une sorte de repli de la pensée sur elle-même. Par exemple, pour pouvoir penser de son rêve, «ce n'était qu'un rêve», il faut que cet être ait une croyance sur sa propre croyance, la croyance en la fausseté de sa précédente croyance. Les idées de «vérité» et de «fausseté» impliquent celle de croyance au second degré. La pensée d'un être humain, au lieu de prendre pour objet un état de l'environnement, peut prendre pour objet une autre pensée, que ce soit la sienne ou celle d'un autre (quand on dit: «tu te trompes»). Ces croyances au second degré sont des *jugements*. Seuls des êtres «rationnels» ont accès à un monde objectif; ils vivent dans le même monde, un monde *réel*, qu'ils peuvent distinguer d'un monde imaginaire, onirique ou fictif. Et le langage est la condition nécessaire et suffisante pour dis-

tinguer l'objectivité du monde dont nous pouvons parler – dont nous pouvons nous parler les uns aux autres – de la subjectivité des perceptions immédiates que chacun peut en avoir et d'où il tire ses croyances. Mais ceci est évidemment *suffisant* pour que nous puissions dire qu'ils sont des « animaux rationnels ».

Le jugement n'est cependant que le premier « pli » de la pensée, ou si l'on veut, le deuxième niveau de connaissance. Il y en a un troisième: non plus la simple croyance, ni la croyance sur la croyance, mais la croyance sur la croyance sur la croyance: le savoir. De même que pour passer de la croyance au jugement, il faut passer de la croyance immédiate et subjective à la croyance qu'une croyance est objectivement vraie ou fausse, il est toujours possible, au troisième degré, de passer de la croyance objectivement vraie (ou du moins tenue pour vraie) à la *raison* objective pour laquelle elle est vraie: on peut appeler « savoir » une croyance vraie accompagnée de cette raison, autrement dit de sa justification. Il y a divers types de *justification*: on peut recourir à une expérience du cours du monde, à des inductions ou à des déductions, etc. Mais toute justification implique le dialogue, c'est-à-dire le besoin de se justifier ou de convaincre celui à qui on s'adresse qu'on a de bonnes raisons pour affirmer ce qu'on affirme, voire la nécessité de convaincre un auditoire réel ou imaginaire, particulier ou universel.

Je pose qu'il y a en outre, pour les êtres humains, un troisième niveau de rationalité cognitive, au-delà de la croyance, de la croyance sur la croyance (le jugement), de la croyance sur la croyance sur la croyance (le jugement justifié, *i.e.* le savoir). On peut appeler « science » un savoir général faisant appel à des procédures universalisables (ou se voulant telles) de justification – et donc un quatrième degré de connaissance mettant des pans de savoir en rapport entre eux. C'est l'accès à un nouveau niveau de rationalité. *L'idée de science* suppose que les procédures de justification soient objectives, au sens où elles sont publiques, ouvertes, transmissibles et toujours possible-

ment remises en question par la confrontation des justifications ou par les nouveaux apports de l'expérience.

Du côté de l'action, il y a selon moi les quatre degrés, autrement dit les mêmes trois plis de la pensée. Posons qu'un acte est un événement imputable à un agent. Or, beaucoup d'animaux sont ainsi des agents éprouvant consciemment des désirs lesquels sont les mobiles de leurs actes. Cela n'est nullement un propre de l'homme. Mais l'être humain est capable non seulement d'agir, mais d'agir « librement » – c'est-à-dire d'être *sujet* – non pas au sens où il disposerait d'une sorte de puissance métaphysique mystérieuse, mais simplement au sens où il est capable de *vouloir* agir, c'est-à-dire de désirer *désirer* ou *ne pas désirer* agir: il peut vouloir agir contre son propre désir, s'abstenir de boire par tempérance, par exemple; autrement dit il est capable, comme le dit Harry Frankfurt, en sus de ses désirs de premier ordre, d'avoir des désirs de second ordre. Un agent est libre s'il agit comme il veut, c'est-à-dire s'il agit comme il *veut désirer* agir – et c'est pour cela qu'on considère qu'il aurait pu agir autrement qu'il n'a fait. D'agent, il devient sujet. Comme la croyance en la *vérité* de la croyance, qui est le *jugement*, le désir de désir, qui est la *volition*, est l'accès à un premier niveau de rationalité, parce qu'il est désir de la *rectitude* du désir. Pour un sujet, son désir est « droit » ou non, au même titre que sa croyance est vraie ou fausse.

Il y a un second niveau d'action raisonnable, et un second pli de la pensée pratique. Un être humain n'est pas seulement capable de *vouloir*, c'est-à-dire de désirer désirer ou désirer ne pas désirer; il n'est pas seulement capable de *vouloir*, il est aussi capable de vouloir comme il pense *devoir* vouloir; il est capable, de sujet, de devenir une *personne* – et exactement selon le même processus de repli de la pensée. Un être humain est moral *lorsqu'il peut agir selon des mobiles d'action de troisième ordre*: non plus seulement selon des désirs (des mobiles d'action), non plus seulement selon des volitions (des motifs d'action, des désirs de désirs), mais selon des *valeurs*: des raisons d'agir, des

motifs eux-mêmes motivés, des désirs de désirs de désirs, un second pli de la pensée agissante. Un être agit « raisonnablement » s'il peut penser, dire, exposer les valeurs au nom desquelles il agit : « j'agis ainsi *parce que c'est bien* » ; « il est *juste*, pour telle et telle raison, d'agir ainsi ».

Je pose, là encore, qu'il y a un troisième repli de la pensée, un troisième degré de raison pratique comme il y a un troisième niveau de raison théorique. S'il y a des valeurs morales universelles, elles permettraient d'accéder à une rationalité morale, constituant un quatrième degré du désir. Comme pour la science, ces valeurs universelles n'ont pas de contenu « substantiel », mais seulement formel. Ce sont celles *qui ne peuvent plus être discutées* selon le « pour » et le « contre » parce qu'elles fondent la possibilité même de cette structure discussive. Elles n'ont pas de contenu particulier ; ou plutôt leur contenu se tire des conditions procédurales de leur établissement, qui ne sont rien d'autre que les conditions formelles de l'échange. Autrement dit : il faut toujours qu'une discussion avec tout autre homme soit possible sur des valeurs communes. Ce

peut être celles d'une communauté réelle, par exemple une société qui est cette communauté dans laquelle les hommes peuvent se parler ou devraient toujours pouvoir le faire – ce sont alors des valeurs politiques, au premier chef desquelles il y a la justice ; ce peut être celles de la communauté virtuelle, l'humanité, c'est-à-dire la communauté de tous ceux qui peuvent se parler et sont égaux en tant que parlants. Reconnaître l'humanité en chacun, c'est le reconnaître comme un interlocuteur possible et considérer la possibilité de cette interlocution comme le fondement de toute valeur.

L'animal rationnel n'est pas seulement un être conscient ou un agent d'action, comme d'autres animaux. Il est aussi capable de jugement cognitif, il est un sujet pratique. Il est capable de justifier ses croyances ou ses actes par des valeurs, il est une personne. Enfin, l'humanité comme telle, c'est la possibilité d'un troisième repli de la pensée sur elle-même : elle peut accéder à des procédures universelles de justification de ses croyances ou de ses valeurs.