

Francis Wolff

La question de l'homme aujourd'hui

La disparition de l'homme dans la modernité

Se demander ce qu'est l'homme semble bien intempestif. Notre époque n'aime pas les définitions. Toute question « qu'est-ce que ? » lui semble suspecte de charrier des relents « essentialistes ». Faudrait-il, pourrait-on encore, définir « la » femme ? Et pourquoi pas le Français, le Noir, le Juif ? Qui s'aviserait encore de vouloir dire *ce qu'est l'Art* ? – la question même paraît « réactionnaire ». Ce que nous aurait appris la « modernité », c'est qu'aucune réalité n'est constante, universelle, ni clairement déterminée.

Mais la question « qu'est-ce que l'homme ? » souffre de deux maux supplémentaires. Elle était liée, dans la tradition religieuse, philosophique ou scientifique, à une biologie fixiste. Prétendre aujourd'hui enfermer une espèce dans une définition autre que nominale (« est chien ce qui

estné d'une chienne et d'un chien »), c'est implicitement nier que tout vivant soit le fruit particulier de l'adaptation évolutive à son milieu ; c'est refuser d'admettre que les frontières d'une espèce sont floues, ce serait revenir à une biologie pré-darwinienne. Dieu n'a pas créé de toute éternité l'essence du Chien ou du Singe. Il en va de même, *a fortiori*, de l'Homme. Comme toutes les autres espèces, il est sans limites clairement définies. On cherchait encore, naguère, un ancêtre commun à l'homme et au singe, mais la question perd progressivement de sa pertinence. Qu'en est-il de l'*Homo erectus* ? Et qu'en est-il des néandertaliens, qui gagnent chaque jour un peu plus en « humanité » par rapport à la « nôtre » ? Qu'en est-il de l'homme de Florès, voire des mystérieux Denisoviens, et de toutes ces espèces humaines fossiles que l'on ne manquera pas de découvrir demain et qui apparaîtront comme de nouveaux coups portés à « notre » humanité ?

Francis Wolff est professeur à l'École normale supérieure. Il est notamment l'auteur de *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences* (Fayard, 2010).

Dans les sciences de l'homme

Soit, dira-t-on, mais l'humanité aujourd'hui, sans être définitivement fixée, n'est-elle pas nettement délimitée? Et n'est-ce pas plutôt aux sciences de l'homme qu'aux sciences du vivant qu'il revient de la dire? Mais là, le refus est encore plus net. Les sciences humaines n'ont pas à définir l'homme, parce qu'elles n'ont pas l'homme pour objet.

Prenons, pour simplifier, le postulat culturaliste qui a culminé au siècle dernier dans le paradigme structuraliste. La supposée essence humaine éclate en propriétés (l'inconscient, les stades de développement, l'historicité, la transmission culturelle, les institutions sociales, les classes, etc.) qui ne peuvent ni s'unifier ni s'ajuster. Chaque discipline détermine, selon ses propres méthodes, celles des propriétés qu'elle considérera comme *essentielles* : tel trait individuel, essentiel aux yeux du sociologue (l'origine sociale), sera tenu pour inessentiel aux yeux du psychologue; tel autre trait, essentiel aux yeux de l'ethnologue (le mariage entre cousins croisés), n'est qu'accidentel pour le psychanalyste.

Au ^{xx}e siècle, on pouvait dire de toutes les sciences humaines ce que Foucault disait de la psychanalyse et de l'ethnologie : « Non seulement elles peuvent se passer du concept d'homme, mais elles ne peuvent pas passer par lui¹. » De cette condition de possibilité implicite et négative des sciences humaines depuis leur avènement, le structuralisme avait fait un programme scientifique. Ce qui serait commun à tous les hommes ne serait pas *proprement* humain : ce serait un simple donné naturel. La réalité de l'homme est en deçà de l'homme : les langues, les cultures, les sociétés, les classes sociales, etc. La question « qu'est-ce que l'homme? » est « métaphysique » au mauvais sens du terme :

vouée à la poubelle de l'histoire des sciences, au même titre que le géocentrisme ou le phlogistique.

« L'homme structural » était certes défini par opposition à « la » nature, en lui ou hors de lui, mais nulle science ne l'étudiait comme tel. L'anthropologie culturelle s'est constituée sur l'opposition de la nature et de la culture. La nature est l'espace des *lois universelles*, la culture est un univers de *règles variables*, selon les différents groupes humains (règles de parenté, manières de table, etc.), en sorte qu'il n'y a aucune règle ni interdit universels, à l'exception, fondamentale pour Lévi-Strauss, de la prohibition de l'inceste qui assure l'interface entre la règle humaine et l'universalité naturelle². La sociologie d'héritage durkheimien, de même, s'est constituée sur l'opposition de l'*institution* sociale et de l'*instinct* animal. L'histoire comme science humaine s'est définie par opposition à l'*évolution* des espèces naturelles. La linguistique opposait au *signal* naturel, celui de la communication animale, le *signe* humain arbitraire, variable selon les langues et permettant une infinité de messages³. Pour la psychanalyse, le *besoin* animal, naturel, biologique, comme la faim ou le rut, qui s'achèvent par leur satisfaction, n'a rien du désir proprement humain, indéfini, inassouvi, refoulé, sublimé, faisant retour, sous des formes déplacées, condensées, symboliques. Le symbolique apparaissait certes, pour certains, comme « le propre » de l'homme ; mais c'était à la faveur d'une équivoque. Le « symbolique » de Lacan, caractérisé par

1. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966, p. 391.

2. Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, 1967.

3. Voir par exemple, Émile Benveniste, « Nature du signe linguistique » ou « Communication animale et langage humain », dans *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966.

la logique du « signifiant » (par différence avec le jeu des identifications imaginaires), n'avait rien à voir avec la « violence symbolique » de Bourdieu⁴, trait propre au social, traduisant la capacité des dominants à faire passer leur domination culturelle pour légitime ; et la « fonction symbolique », au sens de Piaget, correspondant à un deuxième stade de développement de l'enfant (imitation différée, dessin, faire semblant, etc.), n'avait rien à voir avec la « fonction symbolique » de Lévi-Strauss : structures de parenté, systèmes d'échanges, récits mythologiques, etc.

Exit le postulat culturaliste du siècle dernier, ou, du moins, son accomplissement dans le paradigme structuraliste. Soit le nouveau postulat naturaliste du XXI^e siècle et son accomplissement dans le paradigme cognitiviste⁵. Il convient désormais de considérer la cognition, et plus généralement les phénomènes mentaux, comme des phénomènes naturels. Toute pensée manipulant des représentations peut être décrite comme un calcul qui peut lui-même être considéré comme une suite d'opérations logiques effectuées sur des symboles abstraits. La rencontre de cette théorie « computationnelle » avec les neurosciences, qui s'efforcent, de leur côté, de cartographier le cerveau, est à l'origine de la généralisation et de l'expansion du nouveau paradigme, qui lui aussi traverse toutes les sciences de l'homme, depuis la psychologie jusqu'aux plus éloignées du noyau computationnel initial, l'économie, l'anthropologie, la sociologie de la religion, etc.⁶. Et, de même que l'homme structural avait sa science résistante (l'économie), l'homme neuronal a la sienne, la psychanalyse. Hormis cette exception, des pans disciplinaires entiers se donnent actuellement cet objet unique et identique : la cognition considérée en elle-même et quel qu'en soit le « support » ; qu'elle

soit donc humaine, animale ou artificielle. Cette coalition leur permet d'échanger entre elles des modèles ou des concepts : (« représentation », « gain adaptatif », « calculabilité », « connexion », etc.) et d'engager de nouveaux programmes de recherche transversaux : ceux de la psychologie évolutionniste, de la biosémantique, de la neuroéthique, etc. En adoptant un postulat naturaliste, ces nouvelles études de « l'homme » se présentent d'emblée comme des faubourgs des sciences dures ; elles n'ont plus à chercher ailleurs leur modèle de scientificité, comme l'ancien paradigme structuraliste qui tentait de trouver le sien dans la formalisation des différentes transformations possibles d'une même « structure ».

Les frontières mises en place dans le paradigme structuraliste s'effondrent ainsi : l'opposition nature/culture, et avec elle la barrière homme/animal, et même homme/machine. Une autre distinction s'effondre, celle de l'individuel et du communautaire et donc celle des sciences *psy* et des sciences *socio*. La nouvelle figure de l'homme neuronal bouleverse cette division traditionnelle du travail scientifique. Parce que l'on considère l'homme comme un être naturel, on peut réunifier les deux pans de l'étude de l'homme : le mental et le social. C'est ce que l'on voit chez ces nouveaux anthropologues que sont Richard Dawkins avec sa notion de « memes⁷ » (ces programmes culturels autorépliquants comme les gènes), chez Dan Sperber et sa

4. Voir par exemple Pierre Bourdieu, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minuit, 1970.

5. Pour une analyse comparée des deux paradigmes, je me permets de renvoyer aux développements de *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Fayard, 2010.

6. Pour une présentation générale, voir Daniel Andler (sous la dir. de), *Introduction aux sciences cognitives* [1992], Gallimard, « Folio essais », 2004.

7. Richard Dawkins, *Le Gène égoïste*, Odile Jacob, 1996.

« contagion des idées⁸ », ou dans les nouvelles théories cognitivistes de la religion comme celle de Pascal Boyer⁹.

Toutes ces frontières ont beau s'écrouler, l'Homme ne se met pourtant pas à exister, pas plus que dans le précédent paradigme. Les raisons de son absence sont cependant différentes. C'est moins l'universalité de l'essence que l'on refuse cette fois que sa détermination. On ne peut jamais différencier clairement ce qui est homme et ce qui ne l'est pas ; où commence l'homme et où finit l'animal ; où commence la culture, la société, le langage, et où finit la nature ; où commence le mental et où finit le physique, qu'il s'agisse du corps vivant d'un animal ou du corps organisé d'une machine. Les limites de l'humanité sont *objectivement* « vagues ». La conscience de l'homme structural était illusionnée, ce qui en faisait un bon objet de science, à condition de dissoudre la croyance en l'homme comme sujet. Désormais, le cerveau de l'homme neuronal fonctionne plus ou moins mécaniquement, ce qui en fait un bon objet de science, à condition de dissoudre la croyance en l'homme comme instance dernière.

En fait, le refus de l'homme est dû ici à des raisons carrément inverses des précédentes. Selon le postulat culturaliste, il n'y a pas d'essence de l'homme parce que la réalité humaine est *en deçà de l'homme*. Et dans le paradigme structuraliste, qui réalisait au mieux ce postulat culturaliste dans la France de la seconde moitié du siècle dernier, l'homme est un « sujet assujetti », mais indéfinissable parce que son être dépend de ce à quoi il est assujetti et qui est infiniment variable, psychologiquement, sociologiquement, culturellement, historiquement, etc. Au contraire, selon le postulat naturaliste, il n'y a pas d'essence de l'homme parce que la réalité humaine est *au-delà de l'homme* : dans

l'« esprit » en général (the *mind*, et non pas *der Geist*), qu'il soit incarné dans des êtres vivants ou des êtres artificiels, machines, ordinateurs. Car dans le paradigme cognitiviste, qui réalise au mieux ce nouveau naturalisme, l'homme est un « animal comme les autres ».

Dans la philosophie

Et pour la philosophie ? Il en va de même. Il serait absurde, et encore plus caricatural que pour les sciences humaines, de prétendre résumer ce que « disent » ou ce qu'ont pu dire à ce sujet les philosophes. Pourtant, au risque de tomber dans le journalisme, on peut avancer que, ces dernières décennies, la question « qu'est-ce que l'homme ? » a plus hanté la philosophie de façon négative, comme une interrogation qu'il fallait déplacer ou dont il fallait se déprendre, que de façon positive, comme une interrogation qu'il fallait thématiser ou à laquelle il convenait de répondre. Pour les courants philosophiques dominants, il n'y a pas plus d'essence de l'homme que pour les sciences du vivant ou pour les sciences humaines¹⁰. C'est avec « le moment philosophique des années 1960 », comme l'appelle Frédéric Worms¹¹, qui accompagnait en France le paradigme structuraliste des sciences humaines, que le trop fameux thème de la « mort de

8. Dan Sperber, *La Contagion des idées*, Odile Jacob, 1996.

9. Pascal Boyer, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Gallimard, « Folio essais », 2003.

10. Il y a bien sûr de nombreuses exceptions, notamment dans certains courants de la phénoménologie, sensibles à la question de la « différence ontologique ». La meilleure et plus récente expression de cette réflexion celle d'Étienne Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Gallimard, « Folio essais », 2011.

11. Voir Frédéric Worms, *La Philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Gallimard, 2009, et Patrice Maniglier (sous la dir. de), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, PUF, 2011.

l'homme» devint central. C'était la version archéologique du thème de la « fin de la métaphysique » (dont il ne restait plus qu'à « déconstruire » les présupposés ou à redéployer l'histoire à laquelle elle se réduisait), au profit du développement des sciences de l'homme justement – les deux phénomènes s'expliquant mutuellement et se manifestant par le même symptôme : la disparition du mirage de l'essence de l'Homme. C'est sous les mêmes décombres que celui-ci était enseveli aux côtés d'autres vieilles idoles, Dieu, le Sujet, l'Un, l'Origine, la Représentation, morts proclamées ou décrétées, espérées ou redoutées, en tout cas inévitables, et dont l'agonie avait commencé depuis (selon les versions) Hegel, Marx, Comte, Nietzsche, Freud, Heidegger.

Tout cela, c'était hier, n'est-ce pas ? Pas tout à fait, parce que ces philosophies sont, elles, bien vivantes, et heureusement. Mais surtout parce que les courants philosophiques qui accompagnent le nouveau naturalisme des sciences humaines ne sont guère plus accueillants pour l'essence de l'Homme que les compagnons de route de l'ancien antinaturalisme. Au paradigme cognitiviste correspond un ensemble de travaux regroupés sous l'appellation « philosophie de l'esprit¹² » et articulés à la question métaphysique jadis nommée « de la relation de l'âme et du corps », c'est-à-dire, en fait, aux diverses interprétations possibles, le plus souvent en termes monistes, de la dualité apparente de l'esprit et du cerveau. Alors que les philosophes du moment structuraliste annonçaient triomphalement la « bonne nouvelle » de la fin de la philosophie reine des sciences, sous l'empire des sciences humaines, les philosophes de l'esprit garantissent la pérennité de leur modeste métier, celui de l'analyse conceptuelle, par l'insolubilité du problème métaphysique qu'ils font leur et par la

modicité prévisible du nombre de ses solutions possibles. Mais les uns et les autres s'entendent sur l'inanité de la question de l'homme, l'esprit n'étant, pas plus que les structures, le propre de l'homme en tant que tel. Il s'étend sans limite définie au-delà de l'humanité, dans l'animal, parce qu'il est un gain adaptatif du vivant au cours de son évolution, ou dans la machine, parce que le fonctionnement de la pensée est inscriptible dans n'importe quel support. L'homme n'est qu'une province de l'esprit situé au-delà de lui, comme naguère il n'était qu'une chimère située au-delà des formes concrètes et diverses de son assujettissement. Dire l'homme, c'était hier trop dire, il fallait dire l'inconscient, le langage, le symbolique, etc. Dire l'homme, c'est aujourd'hui dire trop peu, il faut dire l'esprit-cerveau, l'animal, le vivant, etc.

Dans l'air du temps

Tout cela, la biologie de l'évolution, le nouveau postulat naturaliste des sciences de l'homme¹³, ajouté à une évolution des sensibilités et à un écroulement des rêves politiques, contribue à cet air du temps fait d'un mélange de biologisme vulgarisé (« l'homme n'a que 1 % de différence génétique avec le chimpanzé et seulement 20 % avec la souris ») et d'un nouveau moralisme naturaliste (entre technophobie et injonctions végétariennes). De là la déferlante inédite de livres de vulgarisation scientifique portant sur l'Animal – l'animal comme tel, concept qui n'a guère de sens, et sans doute

12. Pour une présentation générale, voir Pascal Engel, *Introduction à la philosophie de l'esprit*, La Découverte, 1994.

13. Ou encore son « tournant animaliste », comme n'hésite pas à le qualifier ainsi son promoteur, Philippe Descola (*Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005). Voir « Un tournant animaliste en anthropologie ? » (colloque international), Collège de France, 2011.

moins que celui d'homme, lequel désigne au moins une espèce. Rien de tout cela n'encourage à remettre l'homme au centre des valeurs de nos sociétés, et encore moins à faire de lui un héros.

C'est notamment l'opinion de la partie la plus mobilisée de la jeunesse occidentale. À défaut de croire pouvoir, devoir ou vouloir libérer le prolétariat ou les peuples du tiers monde, on souhaite souvent désormais « libérer les animaux¹⁴ ». Un nouveau front moral ou politique (peut-on encore les distinguer à l'heure du *care*?) est ouvert : il faut lutter contre un anthropocentrisme dévastateur. L'homme, voilà l'ennemi !, plutôt que le capitalisme ou le productivisme. On parle désormais d'« exploitation » des animaux, au sens où l'on parlait hier d'exploitation de l'homme par l'homme. On qualifie certaines formes d'abattage d'« extermination ». Pour certains, même (végétaliens, véganiens, antispécistes, par exemple), encore peu bruyants en France mais déjà fort actifs dans la plupart des pays occidentaux, « être humaniste » redevient l'injure par excellence. Désormais, l'humanisme décrié désigne la croyance en l'unité fondamentale de l'humanité en deçà de la vraie unité, celle de l'animalité. On était jadis antihumaniste parce que les communautés *essentiels* étaient en deçà de l'humain : le prolétaire, le bourgeois, l'intellectuel, le colonisé ou encore la femme, l'aborigène, etc. On était donc contre les droits de l'homme. Désormais, on est antihumaniste parce que les communautés *essentiels* sont au-delà de l'humain : l'animal, le vivant. On est donc pour les droits des animaux. Comme dans le conflit des paradigmes, les raisons d'hier et aujourd'hui sont inversées, pour un même résultat : la disparition de l'homme.

L'Homme est ainsi l'éternel bourreau (telle serait, au mieux, sa « nature » morale) dont l'Ani-

mal ou la Nature seraient les immuables victimes. Quant à la question de son essence, elle est tenue pour réglée une fois pour toutes par « la Science » (la biologie de l'évolution) et par « la Morale » (notre communauté morale s'étend à tous les êtres souffrants et même au-delà). Pourtant, dans cette nouvelle idéologie animaliste, la Science invoquée et la Morale revendiquée soutiennent à peu près le contraire : on fait dire à l'une que l'homme se définit de n'être qu'un animal comme les autres, et on fait dire à l'autre que l'homme se définit d'asservir l'animal – qu'il n'est donc pas. Peu importe. L'essentiel, c'est que, dans l'air du temps, la *continuité* animal-homme s'est imposée comme une vérité indiscutable et qu'elle contribue à fonder les valeurs.

Il est pourtant absurde d'invoquer telle ou telle donnée scientifique, voire « la science », pour soutenir cette position « continuiste » – comme d'ailleurs la position « discontinuiste ». Les théories scientifiques (la biologie de l'évolution, d'un côté, le nouveau modèle naturaliste des sciences humaines, de l'autre) sur lesquelles s'appuie le « continuisme », loin de le prouver, le présupposent. Car toute science, et même toute théorie, est une discipline du « en tant que » : c'est un « en tant que » qui détermine son objet et dont se déduit en partie sa méthode. Nulle discipline n'étudie l'être en général, ou l'homme comme tel. Une science (et c'est là un de ses traits définitionnels) étudie l'être *en tant que* quantifiable (les mathématiques) ou *en tant que* matériel (les sciences physiques). On peut, de même, étudier l'homme *en tant qu'*être matériel (il est composé de particules élémentaires comme tous les autres corps), ou *en tant que* vivant (il est soumis aux

14. On peut lire une belle analyse de ce basculement dans Tristan Garcia, *Nous, animaux et humains*, François Bourin, 2011.

lois du métabolisme et de la reproduction des êtres vivants), ou *en tant qu'*animal soumis aux lois de l'évolution (c'est ce que fait la paléontologie humaine), ou *en tant qu'*être social ou historique, et c'est ce que font les sciences sociales. On ne peut prétendre qu'une discipline ou une théorie puisse démontrer la thèse qui lui a servi de prémisses. Aucune donnée biologique ne peut *montrer* la continuité animal-homme, puisque c'est le principe méthodologique *a priori* 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. Mais de même, symétriquement, on ne peut faire de la linguistique historique, de la psychanalyse ou de l'ethnomusicologie qu'à condition d'adopter une position discontinuiste.

Arbitrons encore et disons ceci. Il se pourrait que « la culture » ne soit pas le propre de l'homme, puisque l'on constate que certaines populations de chimpanzés adoptent, par imitation, des pratiques que d'autres populations de la même espèce ignorent. Mais il serait abusif d'en conclure qu'il y a des « cultures » animales au sens que ce concept a pour les ethnologues. Ce n'est pas le même concept. De même, il y a peut-être un concept d'art qui peut s'appliquer à certaines productions de singes, de baleines ou d'oiseaux, mais il y en a un autre qui inclut Rembrandt, Duke Ellington ou les classiques de la poésie chinoise. Ce n'est évidemment pas le même sens du mot « art », et ce n'est pas en étendant le premier sens que l'on obtiendra le second. Il en va de même pour la « vie sociale » ou la « morale », ou la « pensée », etc. – toutes choses que l'on doit pouvoir naturaliser (et l'on

y gagne forcément un plan d'intelligibilité) ou se refuser à le faire (et l'on y gagne un autre plan d'intelligibilité). Il y a enfin, surtout, un concept de langage qui englobe des formes de communication animale, et il y a forcément un autre concept de langage, celui que retenait le paradigme structuraliste, qui ne se réfère qu'au langage humain. Et il y a sans doute un concept d'esprit, voire de conscience, qui englobe des formes de cognition communes à l'homme et à certaines espèces animales, ainsi que des formes de raisonnement communes à l'homme et à certaines machines, comme le veut le paradigme cognitiviste, mais il y a aussi, et sans doute pour les mêmes raisons, un concept d'esprit, voire de « raison » – pour ceux qui ne reculent pas devant ce vieux terme métaphysique –, qui ne conviennent qu'à l'homme.

C'est peut-être en recourant à ces vieux concepts philosophiques, conscience, raison, que l'on peut tenter de répondre, pour notre temps, à la question de tout temps : « qu'est-ce que l'homme ? ».

Un animal rationnel ?

De ces quatre types de leçons négatives de la modernité, celles de l'air du temps, celles des philosophes, celles des sciences de l'homme et celles des sciences de la nature sur *ce que l'homme n'est pas*, peut-on déduire une anthropologie philosophique positive ?

Vers une anthropologie positive ?

L'air du temps nous dit que « la » science aurait montré que l'homme est un animal comme les autres. Déduisons-en au moins ceci : l'homme

n'est pas un animal comme les autres puisqu'il est, d'après cet argument même, capable de science. L'air du temps nous dit que, puisque nous sommes des animaux, notre communauté morale doit s'étendre au-delà de l'humanité jusqu'à tous les êtres souffrants. Dédouons-en au moins ceci : les hommes ne sont pas des animaux comme les autres puisqu'ils sont capables, d'après cet argument même, d'agir selon des normes et des valeurs morales indépendantes de leur propre préservation ou de celle de leur espèce. Il nous restera alors deux questions : qu'est-ce que l'homme, cet animal capable de penser scientifiquement, c'est-à-dire selon des procédures universelles de vérification et sans cesse remises en question ? Et qu'est-ce que l'homme, cet animal capable d'agir moralement, c'est-à-dire selon des normes universelles ?

Le paradigme structuraliste avait fait du « signe », par opposition au « signal », le propre du langage humain. Disons au moins ceci : quelles que soient les découvertes éthologiques récentes montrant la richesse de la communication animale, il y a bien une spécificité objective du langage humain : c'est sa puissance infinie. Un enfant de trois ans peut comprendre et prononcer sans difficulté un nombre indéfini de phrases qu'il n'avait jamais entendues. Tel est le pouvoir de la syntaxe et notamment de la structure *pré-dicative*. Parler l'humain, c'est pouvoir dire d'un sujet quelconque (Socrate, « le chat », « la neige », etc.) qu'il est tel ou tel (sage, noir, blanc, etc.) ; c'est pouvoir, en s'adressant à quelqu'un, à tout autre, affirmer *ou nier* (la négation, la contradiction, et donc le dialogue, comme le futur, le passé, le conditionnel sont propres à l'homme) quelque chose de quelque chose. Nous renouons ainsi avec l'antique définition, aristotélicienne ou stoïcienne : l'homme est un « vivant doté du *logos* » dans le double sens de « raison » et « langage ».

Le paradigme cognitiviste se donne pour objet la connaissance de « l'esprit », par différence avec la conscience, quelle que soit son incarnation. Concédonc ceci : ni l'esprit ni la conscience ne sont l'apanage de l'homme. L'homme partage la conscience avec de nombreux animaux supérieurs, comme le montrent les neurosciences. Quant à l'esprit, il n'est pas même l'apanage d'un vivant : une machine conçue pour être bien adaptée à son environnement pourrait être dotée de toutes les *fonctions* de l'esprit, et même de certaines de celles que nous prêtons à la conscience, ce que l'on appelle la « conscience fonctionnelle ». Il est par exemple fonctionnellement utile à un être vivant d'être éveillé, de percevoir son environnement, de se souvenir de son passé ou d'être averti du fait qu'il est dangereux de se brûler. Il est possible de construire des machines réagissant exactement comme un être éveillé, sentant, se souvenant, évitant de se brûler ou de tomber dans les trous, mais dont nous savons qu'elles sont aussi dénuées de conscience phénoménale que les zombies. Car aucune de ces fonctions de l'esprit ne suppose la conscience « phénoménale » – c'est-à-dire *ce que ça fait en première personne* à tel ou tel, animal ou humain, d'être brûlé, d'entendre le son du violon ou de se souvenir du goût d'une madeleine – toutes choses que l'on nomme aujourd'hui, en philosophie de l'esprit, les *qualia*. Descartes réservait cette conscience phénoménale aux êtres humains. Il est extrêmement probable qu'il avait tort. Les animaux ne sont pas des machines, même dotées de conscience fonctionnelle, certains d'entre eux, les mammifères notamment, sont dotés de conscience *phénoménale* (ce qui ne signifie pas qu'ils disposent d'une pensée en première personne) : *ça leur fait quelque chose* de sentir ou de se souvenir, alors que ça ne fait rien à une machine, quelle que soit son intelligence. (Cela

n'implique évidemment pas – c'est un autre problème – qu'ils puissent penser que ça *leur* fait quelque chose, faute de pouvoir penser ou dire « je ».) Mais sur un point essentiel Descartes avait raison : on ne pourra jamais *expliquer* les caractéristiques de cette pensée en première personne à partir des propriétés d'un corps, même vivant, même d'un cerveau, aussi fonctionnel soit-il, et même d'un esprit, au sens où l'entendent les cognitivistes. C'est ce que David Chalmers¹⁵ appelle the « *hard problem* ». Non seulement on ne peut pas l'expliquer, mais on ne sait même pas ce que serait une explication. À quoi pourrait ressembler une explication de la conscience phénoménale dont on est incapable de déterminer les fonctions, ou même de savoir si elle en a une? Et comment diviser la structure de la conscience en ses éléments plus simples (ce qui est une autre manière d'expliquer un phénomène physique ou biologique) puisque l'on ne voit pas de quoi la conscience serait « composée » – au contraire du cerveau? En fait, rien n'est plus *simple* que la conscience – Descartes avait raison – et c'est pourquoi elle semble bien inexplicable. Des recherches contemporaines des neurosciences et de la philosophie de l'esprit, nous retiendrons donc ceci (qui est anticognitivist¹⁶) : l'esprit peut être dans la machine, mais non la conscience; celle-ci est le propre de certains animaux. L'homme est donc un animal conscient.

Voici donc quatre thèses sur l'homme que nous tirons des quatre modes modernes de le faire disparaître. L'homme n'est pas seulement une machine rationnelle, c'est un vivant conscient, même si d'autres animaux le sont aussi. L'homme n'est pas seulement une machine rationnelle consciente parce qu'il est doté d'un langage auquel sa syntaxe donne une puissance d'expressivité infinie. Et l'homme n'est pas seu-

lement une conscience rationnelle dotée d'un langage infiniment puissant, il est capable de science et de morale. Peut-on unir ces quatre caractéristiques et répondre ainsi, *aujourd'hui*, à la question « qu'est-ce que l'homme? »¹⁷.

L'animal parlant, donc rationnel

Repartons de cet animal que l'homme n'est pas seulement : un animal doté de conscience phénoménale, comme le voulait Descartes. Et dotons-le de *logos*, un langage prédicatif, comme le voulait Aristote.

Certains animaux disposent donc d'une conscience. Ils reçoivent des *informations* de leur environnement à partir desquelles ils forment des *croyances* à son propos; inversement, ils éprouvent des *impulsions internes* à agir sur cet environnement sous la forme de *désirs*¹⁸.

Voyons successivement ces deux aspects, théorique et pratique.

Une croyance immédiatement présente à la conscience ne se donne pas elle-même pour vraie ou fausse, mais comme une donnée immédiate et indécomposable du monde : « Ici-source-de-nourriture », « ici-partenaire-sexuel », « là-prédateur ». Mais si un animal, l'homme en l'occurrence et lui seul, dispose du langage prédicatif, il peut par là même accéder à un second degré de connaissance, une croyance sur sa

15. Voir David Chalmers, *L'Esprit conscient*, Ithaque, 2010.

16. Voir aussi le récent livre de Thomas Nagel, *Mind and Cosmos : Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford University Press, 2012.

17. Les analyses qui suivent ont fait l'objet de plus amples développements dans la conclusion de notre livre cité *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*.

18. Entre informations et impulsions, il manque évidemment le troisième élément essentiel, l'émotion. Une définition complète de l'animal humain devrait évidemment la prendre en compte.

croissance. En effet, supposons qu'un être humain croie – comme Descartes dans la première *Méditation* – qu'il est assis près du feu à écrire, et qu'il s'aperçoive ensuite que ce n'était qu'un rêve, que cette croyance était fautive : en réalité, il est tout nu dans son lit. Pour pouvoir penser « 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. C'est ce que nous nommons « un pli de la pensée » : la conscience d'un être humain, au lieu de prendre pour objet un état du monde, peut prendre pour objet une autre pensée, la sienne ou celle d'autrui : croire qu'elle est fautive (ou vraie). Ce pli de la pensée est un « jugement ». C'est par lui que les êtres humains accèdent à des notions comme celle de vérité et fausseté, ou distinguent la réalité (le monde commun) du rêve ou de l'imagination (le monde propre à chacun). On peut évidemment rêver sans avoir le concept de rêve, mais on ne peut pas penser que l'on a rêvé sans avoir le concept de rêve ou, du moins, celui de « croyance fautive », autrement dit sans disposer de l'idée de réalité *objective* indépendante de ses propres croyances. Ce pli de la pensée est un effet d'un langage prédicatif dans lequel les mots de la tribu sont utilisés pour *désigner* les choses du monde dont nous nous parlons les uns aux autres. Sans ce langage, l'animal, même conscient, ne peut avoir qu'une croyance vague, de premier degré, comme « ici-source-de-nourriture » – car il ne dispose pas des concepts de « source » et de « nourriture » qui relèvent de notre façon humaine, langagière, conceptualisée, d'interpréter ses comportements. Nous pensons que tel animal pense qu'il y a de la « nourriture » : cela ne fait que confirmer que nous parlons, cela ne permet pas d'en conclure qu'il le pense. Pour

accéder aux idées de vrai et de faux, il faut pouvoir parler. Mais, inversement, il suffit de pouvoir parler pour disposer d'un concept de vérité. Un « animal parlant », comme l'homme, est capable de s'entendre avec un autre sur ce qu'est du « pain » et, par conséquent, de penser que « ceci est du pain » et que « cela n'en est pas quoique ça en ait l'air », etc. Les êtres humains, parce qu'ils se parlent, qu'ils peuvent se contredire à propos du monde, de ce même monde qu'ils présupposent pour pouvoir en parler, sont capables de distinguer le réel de l'illusoire, le vrai du faux, ce qui est objectif et ce qui n'est que subjectif.

Mais le jugement n'est, pour l'homme, que le premier « pli de la pensée », c'est-à-dire le premier niveau de rationalité. Après la croyance et le jugement, il y a un troisième degré de conscience. Non plus la croyance sur la croyance, mais la croyance sur la croyance sur la croyance : le savoir. De même que, au premier niveau de rationalité, on passe de la croyance immédiate et subjective à la croyance qu'une croyance est objectivement vraie ou fautive, de même, au second niveau de rationalité, on peut passer de la croyance tenue objectivement pour vraie à la *raison objective* pour laquelle elle est vraie. Nous appelons « savoir » une croyance vraie accompagnée de cette raison, autrement dit de sa *justification*. On sait que ceci (est vrai) *parce que* cela. Les « animaux rationnels » peuvent justifier leurs jugements. C'est encore grâce à la structure prédicative qu'ils peuvent passer du niveau judiciaire de l'affirmation et de la négation au niveau argumentatif de la justification : « Oui, il est vrai que X *parce que* Y », ou « Non il est faux que X *parce que* Z ».

Y a-t-il un troisième pli, un troisième niveau de rationalité cognitive, au-delà de la croyance non rationnelle, de la croyance sur la croyance

(le jugement : premier pli), de la croyance sur la croyance sur la croyance (le jugement justifié, c'est-à-dire le savoir : deuxième pli) ? Nous le posons. Appelons « science » un savoir faisant appel à des procédures universalisables (ou se voulant telles) de justification. Le passage d'une justification « locale » d'un jugement à une procédure générale de justification d'un savoir est l'accès à un nouveau niveau d'objectivité – et, par conséquent aussi, de rationalité : *l'idée de science* suppose que les procédures de justification soient objectives, au sens où elles sont publiques, ouvertes, transmissibles et toujours possiblement remises en question par la confrontation des justifications ou par les nouveaux apports de l'expérience. L'exigence d'ouverture exclut donc les procédures – quelque « rationnelles » qu'elles puissent apparaître – qui reposent sur l'autorité absolue des textes, le respect de la parole des maîtres ou l'égard dû aux jugements reçus. Telle est, du moins, l'idée de science ou l'idéal scientifique. La connaissance scientifique apparaît ainsi comme une sorte de croyance au quatrième degré : croyance en la valeur universelle des justifications des jugements portant sur des croyances. L'humanité est la capacité à atteindre ce quatrième degré de connaissance grâce à un troisième pli de la pensée.

L'animal parlant, donc raisonnable

L'autre face de la conscience phénoménale est pratique. Les animaux qui en sont dotés sont capables de conduites intentionnelles mues par ce que l'on peut appeler des « désirs ». Ce qui en fait des agents.

Mais l'être humain n'est pas seulement capable d'agir, et donc d'être agent, il peut aussi agir « librement » – c'est-à-dire être sujet. Pouvoir agir librement, cela ne signifie nullement être

doté d'un pouvoir mystérieux de s'abstraire du cours du monde ou du « libre arbitre » d'agir sans cause en s'arrachant au déterminisme naturel. Cela ne signifie rien d'autre que pouvoir agir comme on *veut* et non pas seulement comme on désire. C'est là le premier « pli de la pensée » raisonnable. Un être humain n'est pas seulement capable de *désirer* agir, mais aussi de *vouloir* agir, c'est-à-dire de désirer *désirer* ou *ne pas désirer* agir¹⁹. On appelle ces « désirs de second ordre » des « volitions », pour les distinguer des autres. Certains animaux peuvent avoir des volitions sur ce que leurs désirs devraient être et cette capacité fait d'eux des êtres humains. Elle dépend d'une aptitude à penser sa propre pensée, à réfléchir ses désirs, à approuver ou désapprouver (en bien ou en mal) ses *mobiles* et à faire de cette approbation ou désapprobation un *motif* au second degré de sa propre action. 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 que l'on considère qu'il aurait pu agir autrement qu'il n'a fait. D'agent il devient sujet. Ainsi, un alcoolique désire boire mais, au moins à certains moments, ne désire pas désirer boire ; il voudrait ne pas désirer sa boisson. Un être humain est plus ou moins tempérant s'il peut boire plus ou moins en fonction de ce qu'il *veut* boire et non pas seulement de ce qu'il *désire*. Il ne contrôle pas seulement son action par son désir, il contrôle aussi son désir par sa volonté. 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.

Mais comme la faculté de *juger*, la faculté de

19. Voir Harry Frankfurt, « Freedom of the Will and the Concept of a Person », repris dans *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, 1998.

vouloir dépend seulement d'un langage prédicatif. En effet, pour approuver un désir (lui dire oui ou non, comme on affirme ou comme on nie que le pain soit dans la cuisine), il faut que le sujet se le représente dans l'ensemble de ses effets et, pour ce faire, qu'il ait conscience de lui-même comme étant *sujet* à ce désir et qu'il s'identifie, ou non, comme sujet, à *cet agent qui satisfait son désir*. Il faut qu'il puisse objectiver en troisième personne ce dont il a conscience en première personne, qu'il puisse penser à lui-même comme à un autre (« ce désir de boire, donc de trop boire, donc de ne plus pouvoir s'arrêter de boire... ») – ce qui n'est pas possible sans une structure prédicative par laquelle on se parle à soi-même comme à un autre, et par laquelle on pense quelque chose à *propos* de quelque autre chose : « S est P. »

Il y a cependant un second niveau d'action raisonnable, et un second « pli de la pensée ». Un être humain n'est pas seulement capable de *vouloir*, c'est-à-dire de désirer désirer ou désirer ne pas désirer ; 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 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, lesquelles sont des justifications raisonnables de ses propres motifs, sont forcément communicables et partageables (ce qui ne signifie pas forcément « partagées »). C'est, par exemple, la

survie de l'humanité, la justice sociale, la science ; mais ce peut être aussi l'honneur, la gloire, voire la richesse ; ou encore la grandeur de Dieu, la nation, la race supérieure, etc. Dire qu'un être agit moralement, cela ne signifie pas qu'il agit bien ; car on peut discorder sur les valeurs, vu que, justement, elles sont de l'ordre du discutabile – et c'est justement ce que permet la structure prédicative : ceci est bien, ceci n'est pas bien. L'être humain est cet être vivant qui peut agir au nom de valeurs.

Y a-t-il un troisième repli de la pensée ? Y a-t-il donc un troisième degré de raison pratique comme il y a un troisième niveau de raison théorique ? Nous le posons. Il y a des valeurs morales universelles qui permettent d'accéder à un troisième niveau de rationalité morale, constituant un quatrième degré de conscience et de désir. Un grand nombre de valeurs du niveau précédent sont par là même éliminées : les seuls qui demeurent sont universalisables. De telles valeurs sont celles qui, au contraire des précédentes, *ne peuvent plus être discutées* selon le « pour » et le « contre » dans la structure prédicative : ce ne peut être que celles qui fondent la possibilité même de cette structure et donc de la discussion²⁰. Elles n'ont donc pas de contenu particulier ; ou plutôt leur contenu même se tire des conditions procédurales de leur établissement, qui ne sont rien d'autre que les conditions formelles du *logos* prédicatif lui-même : les conditions formelles pour que l'échange S est P, S n'est pas P (ou P est une valeur) soit possible. Il faut toujours qu'une discussion avec tout autre homme soit possible sur des valeurs communes. Ce peut être celles d'une communauté réelle,

20. Nous rejoignons sur ce point l'« éthique de la discussion » de Jürgen Habermas (voir par exemple *De l'éthique de la discussion*, Éd. du Cerf, 1992) et de Karl Otto Apel (*Éthique de la discussion*, Éd. du Cerf, 1994).

par exemple la société, 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, l'ensemble de tous les interlocuteurs possibles, l'ensemble de ceux avec qui il serait possible de discuter, de dire « oui » ou « non », « S est P », « S n'est pas P » – ce sont alors des valeurs morales. L'humanité, c'est la communauté de tous ceux qui peuvent se parler et qui 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.

Il y a nécessairement une correspondance terme à terme entre nos deux caractérisations de l'homme, raison théorique et raison pratique, puisqu'elles obéissent au même triple pli de la conscience sur elle-même, corrélatif de la structure prédicative du langage.

En deçà de toute rationalité, il y a la simple conscience phénoménale : croyance ou désir. Ils sont communs, sans doute, à de nombreux animaux. Ceux-ci sont agents : ce ne sont pas des machines. Mais pour être *sujet* de connaissance ou d'action, il faut la rationalité humaine, c'est-à-dire la structure prédicative. On accède à ce premier niveau de rationalité – donc à ce deuxième degré de conscience, celui de la croyance vraie ou fausse, du désir jugé correct ou incorrect – par une croyance sur la croyance (un juge-

ment) ou par un désir de désir (une volition). Mais tout être humain peut accéder à un deuxième niveau de rationalité, celui du savoir ou de la moralité, en justifiant ses jugements ou ses volitions par des raisons communicables et partageables. C'est là l'effet de l'échange interlocutif. Il y a, enfin, un quatrième degré de connaissance ou d'action – donc un troisième niveau de rationalité. Tel est le niveau accessible, au-delà des « agents » (animaux conscients), des « sujets » et même des « personnes », l'humanité comme telle. C'est un idéal de procédure universelle de justification des connaissances, qui peut se réaliser dans les sciences, ou un idéal de procédure pour fonder universellement des valeurs – qui peut se réaliser dans un humanisme universaliste. Et il est rendu possible par les conditions formelles du dialogue critique entre tous les êtres humains.

Nous sommes bien des animaux et, quoique rationnels, nullement des machines. Parce que nous sommes conscients. Et émotifs. Certes, nous pensons et agissons souvent de façon irrationnelle, mais seul un être rationnel peut être irrationnel. Cette rationalité est comme un triple repli de la conscience sur elle-même, et n'est que l'autre face du langage prédicatif. Nous sommes bien des « vivants dotés de *logos* ». Cette vieille définition qui a déjà fait tous les métiers peut donc encore servir à penser l'homme *aujourd'hui*, en dépit ou au-delà de toutes ses disparitions du paysage de la modernité.

Francis Wolff.