

# L'humanisme en débats

Bernard JOLIBERT

Professeur agrégé, docteur es lettres

L'humanisme a mauvaise presse aujourd'hui. Il aurait fait son temps. Dans un entretien filmé sur *la Distinction*, avec J.-C. Passeron, lors de la parution de *La Distinction*, Pierre Bourdieu, y voit une « *manuelisation onaniste* »<sup>1</sup> supplantée par le déterminisme analytique des sciences sociales. Eric Zemmour, non moins caricatural, désigne la pensée humanisme comme l'ennemi idéologique premier de la politique souverainiste : « *un salmigondis de droits de l'homisme, le pompeux oripeau de l'Etat de droit, un ramassis de « moraline* » (l'expression est de Nietzsche), une bouillie intellectuelle sans rigueur ni consistance. Pourquoi tant de mépris ou de haine ?

Il faut reconnaître que l'idée même d'humanisme est difficile à appréhender. Ceci, d'autant plus qu'elle ne se présente pas comme une doctrine constituée mais plutôt comme un courant général d'idées qui sont loin d'être uniformes. Ainsi, on parle d'humanisme ancien illustré par Sophocle dans *Antigone* : « *Il est bien des merveilles en ce monde ; il n'en est pas de plus grande que l'homme* », d'humanisme chrétien avec Pascal : « *L'homme passe infiniment l'homme* ». Le fait que, dès l'origine du terme *humaniste*, au XVI<sup>e</sup> siècle, il y ait autant d'humanismes possibles que d'humanistes n'arrange pas les choses. Vivés est éloigné d'Érasme autant que Montaigne de Rabelais. Leur seul point commun semble de promouvoir ce qui est proprement humain en l'homme. Ils s'opposent aux doctrines qui prétendent traiter les hommes en simples moyens, soit les haussant vers un idéal de sainte perfection proprement inaccessible, soit en les réduisant à leur dimension purement animale.

.  
. .

Cette exigence semble une constante de la pensée humaniste. On la retrouve au XVII<sup>e</sup> siècle, lorsque Fénelon s'oppose aux « dragonnades » prônées par Bossuet. On la perçoit clairement au XX<sup>e</sup> quand Althusser reproche à Lewis son interprétation trop « *humaniste* » de Marx au nom d'un « *économisme scientifique* » radical. Entre temps Kant en fait la maxime principale de son éthique : veiller toujours à traiter autrui comme une fin en soi et jamais seulement comme simple moyen. Aussi une première approche de définition pourrait être celle que proposèrent les Entretiens de Pontigny en 1927 : « *un anthropocentrisme réfléchi qui, partant de la connaissance de l'homme, a pour objet la mise en valeur de l'homme, exclusion faite de ce qui l'aliène à lui-même soit en l'assujettissant à des vérités et à*

---

<sup>1</sup> Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984, p. 50.

*des puissances supra-humaines, soit en le défigurant par quelque utilisation infra-humaine. »*<sup>2</sup>  
Quelles en sont les idées dominantes ?

Pour simplifier, il semble possible de les ramener à trois. Sans doute les plus importantes car c'est contre elles que vont se déchaîner ceux qui ne voient dans l'humanisme qu'une doctrine fallacieuse.

- d'abord, celle d'universalité humaine, qui fut la plus longue à s'affirmer. Au-delà des différences individuelles ou sociales, voire historiques ou religieuses, les hommes doivent être considérés comme essentiellement semblables. Quoique chacun soit différent des autres, comme individu et comme être de civilisation, nul n'est réductible à sa langue, à ses us et coutumes, à ses racines, au sang de ses ancêtres, à sa « culture » comme on dit aujourd'hui improprement. Au-delà (ou en deçà) des caractéristiques singulières qui font la diversité naturelle des individus, il existe un universel humain qui invite à traiter les hommes comme des êtres inguliers de raison et de liberté. Sénèque estimait que les esclaves étaient « *des hommes comme nous, des compagnons de gîte, d'humbles amis* ». Ne sont-ils pas « *de même origine que nous* » ? Marc-Aurèle ajoutait que « *tout homme peut devenir sage* ». Husserl a tracé l'histoire de l'émergence de l'idée d'humanité universelle<sup>3</sup>. (Nous sommes tous « *enfants de Zeus* », ensuite des êtres singuliers soumis au même droit naturel comme l'indique le *jus gentium* des Romains, puis des *frères* invités à la charité chrétienne et enfin êtres de culture dont le devoir est de se définir et de se modeler eux-mêmes comme hommes. « *Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition* » rappelle Montaigne<sup>4</sup>.

- ensuite celle de liberté qui implique que l' « humanité » n'est pas un fait, un donné, mais un « devoir-être » qui engage la volonté de chacun. L'humanisation n'est pas l'hominisation. Cicéron nous le rappelle. Se comporter en humaniste véritable, c'est tenter de « *nous rendre dignes du nom d'hommes en parachevant les qualités proprement humaines que nous possédons* ». Pascal reprendra la formule à Montaigne : l'homme n'est ni ange ni bête « *mais ceux qui veulent faire l'ange se comportent souvent en bêtes* »<sup>5</sup>. Il « *se fait* » selon l'usage qu'il exigera de sa raison et de sa liberté. C'est d'abord ces dernières qui le définissent essentiellement, y compris dans ses limites. Juan Luis Vivés nous rappelle que le propre de l'homme est de devenir ce qu'il « *se fait lui-même* » (*La fable de l'homme*)<sup>6</sup>. Accuser les dieux ou la nature est vain. Nous sommes capable de nous gouverner nous-même. À propos de l'article : « *éclectisme* », Diderot parlera d'un humaniste comme d'un homme capable de ne pas se laisser enfermer dans « *les préjugés, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugue la foule des esprits, mais ose penser par lui-même, remonter aux principes généraux les plus clairs, les examiner, les discuter, n'admettre rien que sur le témoignage de son expérience et de sa raison* »<sup>7</sup>. Aussi, comme le rappelle justement Erasme dans le *De Pueris* : « *on ne naît pas homme, on le devient* ».

---

<sup>2</sup> Entretiens de Pontigny (X<sup>e</sup> années, troisième décade) in Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 428.

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Paris, Revue de Méta. Et de Mor., juillet-octobre 1949. Trad. Paul Ricœur.

<sup>4</sup> Montaigne, *Essais*, III, 2, Pléiade, p. 782

<sup>5</sup> Montaigne, *Essais*, III, 13, Pléiade, p. 1096.

<sup>6</sup> Bernard Jolibert, *L'humanisme en procès*, Paris, L'Harmattan, 2020, p. 48-49.

<sup>7</sup> Denis Diderot, art. « *Éclectisme* » in *Encyclopédie*, Milan, Franco Maria Ricci, 18 volumes, 1979.

- Enfin, celle de perfectibilité. Cicéron emploie « *humanitas* » pour exprimer une disposition caractéristique des hommes : le fait d'être principalement façonnée par l'éducation (*paideia*). La raison entendue comme faculté réflexive et critique en acte est essentielle à la pensée humaniste. « *On ne naît pas homme, on le devient* » (*homines non nascitur, sed effiguntur*) écrit Erasme dans le *De Pueris*. Peut-être même n'a-t-on jamais fini de le devenir. Les hommes doivent être pensés comme des êtres de liberté certes, mais aussi de raison en progrès, non comme des choses finies. Liberté et raison ne sont pas données mais conquises d'abord sur soi. On aboutit ainsi à la réflexion sartrienne tranchée : « *l'homme existe d'abord, il n'a pas d'essence* ». Ce qui conduit à comprendre les êtres humains comme des volontés libres qui n'aspirent à rien d'autre que la liberté de leur volonté. Raison et liberté émergent lentement à travers l'histoire pour ce qui est de l'humanité, à travers l'instruction et la réflexion pour ce qui est de l'individu.

On devine alors que l'humanisme correspond plus à un idéal qu'à un état de fait. L'« homme » est au bout de la quête comme visée et non comme réalité objectivement palpable. À nous de le faire exister ; autrement dit, suivant le vœu de Cicéron, de « *devenir dignes du nom d'hommes* ». Être homme c'est se voir confronté au devoir de se déterminer par soi-même. C'est en cela que les humains sont tous semblables. Ils disposent d'un entendement qui leur permet de se guider dans l'existence. Ainsi, Las Casas peut écrire au prince Philippe d'Espagne : « *Les lois et les règles naturelles et les droits des hommes sont communs à toutes les nations, chrétiennes et gentilles, et quels que soient leur secte, loi, état, couleur ou condition, sans aucunes différences* »<sup>8</sup>. Dès 1537, le pape avait été clair : « *Les Indiens ont une âme* ». Ils parlent, ils pensent et ils aspirent à être libres. Ce ne sont ni des choses ni des bêtes, ce sont des hommes.

D'emblée, tout comme aujourd'hui, cette approche à la fois universaliste et prospective de l'humanité a suscité des réserves. Ce sont elles que je voudrais examiner rapidement avec vous ce soir. On peut les ramener à deux constantes :

- il n'y aurait pas de « *commune mesure* » qui permette de comparer et de rapprocher les êtres humains sous la rubrique de l'universel. Il n'y a pas d'« Homme ». Il n'y a que des communautés différenciées « *de sang, de travail et de lieu* »<sup>9</sup> pour parler comme Charles Maurras. Le modèle de l'intellectuel cosmopolite, défenseur universaliste des « *droits de l'homme* » à la manière de Stephan Zweig<sup>10</sup>, correspond à un idéal coupé de toute réalité concrète. Il véhicule, au mieux une rêverie de moraliste impuissant, au pire une tentative de manipulation « *platement bourgeoise* »<sup>11</sup> de l'opinion.

- la liberté est une illusion. Tout dans la nature est déterminé, les hommes compris. Aussi, ce que nous devenons n'est pas le résultat de notre volonté, mais celui de des multiples facteurs qui pèsent sur ce que nous sommes ou croyons être. Tout en nous se ramène à la « culture » dans laquelle nous baignons. Pour résumer par un exemple à la mode chez les psychanalystes lacaniens : « je » ne parle ni ne pense librement, « ça » parle en moi, « ça » pense à travers moi (Lacan) ; « lalangue » (en un seul mot) n'a pas besoin de sujet parlant,

---

<sup>8</sup> Las Casas, *Las Casas et la défense des Indiens*, Julliard, col. Archives, 1971. Voir aussi Jean Claude Carrière, *La Controverse de Valladolid*, Paris, Le Pré aux clercs, 1992. et Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme (1557)*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1993.

<sup>9</sup> Charles Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, Paris, Fayard, 1933.

<sup>10</sup> Stephan Zweig, *Érasme*, Paris, Grasset, 1959.

<sup>11</sup> Maurice Barrès, *Les Déracinés*, Paris, Fasquelle, 1900. Marx ne disait pas autre chose.

elle fonctionne en toute autonomie. Lorsque je crois dire quelque chose, ce n'est pas moi qui parle, mais les structures du langage qui se déploient à travers moi, sans moi.

Rien n'est moins certain pourtant que cette double négation. Je voudrais seulement ce soir examiner quelques unes des principales manifestations de ce refus de l'humanisme, certaines anciennes ou renaissantes, d'autres plus neuves, afin de laisser entrevoir que l'humanisme reste peut-être l'ultime outil permettant ce qu'Alain Renaut appelle très justement « *la décolonisation des identités* ».

## **Le fatalisme**

Le fataliste est par essence antihumaniste. Dans la mesure où il pense que « *tout est écrit* », il ferme l'avenir individuel comme liberté possible et comme progrès moral souhaitable. S'il ne dépend pas de nous que notre action soit efficace à quoi bon un projet humain. Notre pouvoir sur les événements est nul. Le cadre de la dépossession de ce que nous allons devenir est scellé par le destin. Nous pouvons raisonner tant que nous voulons, ce qui arrivera ne pouvait pas ne pas arriver.

L'homme est donc impuissant par essence. L'expression, à la fois romanesque et philosophique de cette manière de concevoir la vie, est mise dans la bouche de *Jacques le fataliste* par Diderot. Pour son héros « *tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas est écrit là-haut [...] et chaque balle a son billet* ». L'expression « *C'est écrit !* » résume assez bien la croyance du fatalisme. Le *Fatum*, étymologiquement, c'est « *ce qui est dit* », autrement dit ce qui ne manquera pas d'arriver malgré les efforts contraires que nous pourrions entreprendre pour en contrer la venue. Le temps n'apporte ni ne retranche rien, tout est déjà là.

La vie humaine n'est alors que le déroulement actualisé d'un scénario antérieurement conçu auquel il est vain de changer la moindre ligne. On ne corrige pas le destin, on lui obéit. Il représente une puissance dominante, naturelle ou surnaturelle, supérieure à l'homme, dont les décrets s'appliquent inévitablement. Une force absolue s'exerce sur la volonté humaine et rend cette dernière inefficace en dépit de ses efforts.

Leibniz, dans la préface de ses *Essais de Théodicée* (1710), va s'efforcer de distinguer entre les diverses formes que peut prendre la fatalité. Il reste que, quelle que soit la forme du fatalisme, si mon action n'est pas « *compossible avec le reste du monde voulu par la toute-puissance divine* », elle n'est pas réalisable. Il distingue certes le *fatum mahometanum*, le *fatum stoicum* et le *fatum christianum*, il n'empêche que le fatalisme conduit à nier aux humains toute action déterminante quant à leur propre histoire. Pourquoi vouloir viser un modèle humain meilleur (*méliorisme* social ou moral) si notre action se heurte à une destinée indépassable, que celle-ci soit naturelle, historique, psychologique, sociale ou transcendante ?

. Dans le cas du *fatum mahométanum*, la seule puissance qui gouverne les hommes est la volonté de Dieu. Rien ne saurait échapper à ses décrets. Quoi que nous tentions, quoi que nous fassions, ce qui doit arriver arrivera car les événements ne sont pas plus le fruit de nos volontés que d'un quelconque déterminisme causal, mais le résultat de décisions instantanées divines totalement arbitraires. Tout ce qui advient est entre les mains de Dieu, instant après instant. Il décide à chaque moment du temps, en toute liberté, de ce que sera l'instant suivant : « *Ainsi le veut Allah !* » est l'expression la plus radicale de ce fatalisme absolu. La seule et ultime vertu proprement humaine est la résignation la plus soumise.

Le *fatum stoïcum* est fondé sur l'enchaînement nécessaire des effets et des causes dans la nature. Cette dernière est une sorte d'organisme cosmique (*Cosmos*) dominé par une loi rationnelle qui en constitue la logique interne et qui règle le cours des événements comme un enchaînement inflexible de forces (*heimarménê*), autorisant certes les techniques de divination mais non l'intervention humaine pour tenter d'en infléchir le cours. On doit alors se contenter de tenter de comprendre et de suivre les lois de la nature. Il existe des détails qui dépendent de nous, mais elles sont sans commune mesure avec la puissance absolue des lois cosmiques qui gouvernent toute chose, y compris peut-être les dieux eux-mêmes selon la mythologie antique. Ici, la vertu serait plutôt la patience compréhensive.

Le *fatum christianum* consiste à croire que Dieu exerce sur le monde une action au travers de lois fixes générales visant l'organisation permanente de l'ensemble des choses, mais aussi au travers d'actions ponctuelles (miracles). Tout se passe comme si la Providence agissait de telle sorte qu'il y ait le moins de désordre possible, la *providence particulière* suppléant en cas de dérive à la *providence générale* comme le pense Malebranche (*Méditations chrétiennes*, VII<sup>e</sup> Méd., § 17). Il reste que, dans ce cas zencore, ce n'est pas l'homme, qui écrit sa propre histoire ; elle est décidée sans lui et réalisée indépendamment de lui. Les hommes sont sans efficacité face à la toute puissance destinal, que cette dernière soit divine ou naturelle. La formule de Sénèque « *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* » exprime très bien la contrainte absolue qu'implique le fatalisme dans son rapport à la volonté raisonnable de l'individu. S'ils ne veulent pas être sagement « *conduits* » par la destinée, les hommes seront « *traînés* » par lui dans la douleur. On ne saurait affirmer plus nettement l'impuissance des hommes et, par suite, la vanité de l'humanisme. Passant de la transcendance à l'immanence, ce fatalisme se retrouve aujourd'hui dans les sciences de l'homme.

### **L'Historicisme, le psychologisme et le sociologisme**

Pour ce qui est de l'historicisme, on peut en percevoir les germes chez les fondateurs de la philosophie de l'histoire eux-mêmes. En dépit de divergences profondes, la pensée de Comte rejoint celle de Marx ou de Hegel dans leur commune vision d'une philosophie déterministe de l'histoire. Pour ces trois auteurs, la société humaine doit être envisagée comme un tout organique, dominé, à chaque moment de son développement, par une manière singulière de vivre et d'appréhender le monde. L'ensemble du devenir de l'humanité est déterminé par des forces internes qui en orientent la marche dans une direction nécessaire. Les hommes font l'Histoire certes, au sens où ils en sont les agents, mais cette dernière suit une marche inéluctable qui dépasse la conscience qu'ils peuvent en prendre. Quoi que nous fassions pour en changer le cours, nous ne pouvons rien modifier. En fait, nous ne « *savons l'histoire que nous faisons* ». Autant dire que la liberté personnelle, la conscience de soi, la lumière de la raison, la force de la volonté individuelle se dissolvent dans des puissances supra-humaines qui sont les véritables moteurs de l'existence. L'humanisme n'est qu'une illusion ; né avec la naissance de l'individualisme bourgeois, il périra avec lui.

Le psychologisme, quant à lui, tend à faire prédominer le point de vue du déterministe des états et les dispositions psychiques. Que ces dernières soient déterminées par la nature ou par l'éducation ne change rien. Une sorte de fatalisme sous tend ce que nous sommes déterminés à devenir. Devenue science positive et expérimentale, basée désormais sur la physiologie du système nerveux, elle prétend comprendre et résoudre les questions générales ayant trait à la liberté et à la responsabilité. Ce que je suis, ce que je veux, ce à quoi j'aspire, tout cela n'est

que le résultat de forces internes, de combinaisons pulsionnelles ou neuronales, qui, combinées aux influences premières de la vie, orientent mes pensées et mes actions dans telle ou telle direction. « *Je n'agis pas, je suis agi* ». Ma prétendue liberté ne serait qu'une illusion.

Le sociologisme est plus envahissant encore. Il s'agit là d'une tendance doctrinale qui consiste à affirmer que, dans l'existence personnelle (intellectuelle, esthétique, morale, religieuse, sentimentale, etc.), tout se laisse ramener, en définitive, à des déterminations d'ordre social. Ici encore, les hommes vivent dans l'illusion de la liberté. Tout ce que je vis est le résultat d'influences qui me dépassent et s'imposent à moi, y compris dans ce que je crois être le plus personnel. Le sociologisme postule la primauté absolue du social sur l'individuel. Je crois choisir telle ou telle orientation vécue librement. En fait je suis choisi. Les hommes n'ont pas de pouvoir réel sur leur destinée. Cette représentation a pris au siècle dernier un virage dogmatique radical avec l'affirmation de la mort du « sujet ». Avec Lacan, c'est « *lalangue* » qui parle d'elle-même. Plus besoin de moi-substance ou de moi-transcendantal. L'idée même de « *personne* » n'est qu'une « *abstraction de notre intelligence* ». Par suite, la question de la liberté se voit évacuée et, avec elle, l'idée même de subjectivité.

Le psychologue, le sociologue et l'anthropologue se mettent alors au service de « *l'exploitation la plus technocratique des hommes* »<sup>12</sup>. « *Quand on sort de la Sorbonne par la rue Saint-Jacques, disait Georges Canguilhem, on peut monter ou descendre ; si l'on va en montant, on se rapproche du Panthéon qui est le Conservatoire de quelques grands hommes, mais si l'on va en descendant on se dirige sûrement vers la Préfecture de Police.* »<sup>13</sup> Nombreux sont ceux pour qui le choix se fait dans le sens de la descente, celle pour qui les sciences de l'homme servent à « *organiser* » le « *parc humain* » avec l'inhumanité technique la plus froide<sup>14</sup>.

## **Le traditionalisme**

Contre la visée humaniste, la doctrine politique traditionaliste s'est formée en réaction directe à l'esprit philosophique des Lumières qui aboutit à la Révolution de 1789. Parmi les principaux représentants de la tendance traditionaliste, on ne saurait éviter celui qui en assure quasiment la paternité morale, l'Anglais Edmond Burke. Dans un pamphlet contre-révolutionnaire, *Réflexions sur la Révolution en France* (1790), Burke se pose en adversaire de la philosophie française du XVIII<sup>e</sup> siècle et de la tradition humaniste qui l'a inspirée. Selon lui, les philosophes des Lumières, héritiers des penseurs de la Renaissance, sont passés de manière à la fois simpliste et abstraite à côté de la véritable nature humaine. L'homme n'est pas susceptible d'une définition singulière et abstraite, sinon de manière arbitraire. L'idéal humaniste qui en est l'inspirateur est donc vide. Ce qui fait la nature des hommes réels ne relève pas de quelque essence métaphysique ou de quelque nature présociale ou post-sociale individuelle. Ce que les penseurs du droit naturel comme Grotius, Burlamaqui, Hobbes, Locke ou Rousseau appellent « *état de nature* » n'est qu'une illusion, une vague rêverie. Aucun moment historique fondateur repérable ne correspond à cet état présenté comme

---

<sup>13</sup> Georges Canguilhem, « Qu'est-ce que la psychologie ? » in *Cahiers pour l'analyse*, Paris, Seuil, mars-avril 1966, p. 93.

<sup>14</sup> Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 1999

originel. L'idée de liberté qui sous-tend un projet humain futur ne renvoie à rien de socialement possible. Quant à la raison entendue comme capacité de penser, ce « *bon sens* » de Descartes, il n'est partagé que par une infime minorité d'êtres humains. Les hommes réels sont des êtres concrets, déterminés, bornés naturellement dans leurs possibilités comme dans leurs prétentions, dont le bonheur réside dans le respect des traditions sociales, politiques et religieuses qui les ont vus naître.

En France, Joseph de Maistre affirme que la « raison », ultime référence universelle des humanistes, est impuissante à garantir la conservation de la moindre association religieuse ou politique. Elle ramène le champ politique à une juxtaposition de forces individuelles antagonistes qui menacent la liberté elle-même. Pour rester unis, les hommes ont besoin, non de bonnes ou de mauvaises raisons, encore moins de liberté, mais de croyances, d'affects garantis par la tradition, de convictions morales ancrées dans le passé. Le berceau de l'enfant doit être environné de dogmes de telle sorte que lorsque sa raison s'éveille, elle ne trouve que des opinions faites, des certitudes morales indiscutables. La « *raison* » individuelle raisonneuse ne peut qu'égarer les hommes ; leurs « *racines* » affectives seules sont capables de leur montrer le chemin de la paix sociale et morale. Autrement dit, selon l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence* (1821), Kant et Rousseau seraient passés à côté du véritable fondement de la politique : l'état social ne dépend pas d'une convention arbitraire (contrat social explicite ou tacite). Les lois humaines sont l'héritage d'un long passé qui procède de la nature ou de Dieu, mais certainement pas d'un quelconque accord contractuel purement humain. Maurice Barrès parlera du culte « *de la terre et des morts* » dans *Déracinés* (1900).

Suivant Louis de Bonald, qui inspirera la droite monarchiste française, comme plus tard pour Charles Maurras, c'est d'abord le fait de considérer les hommes comme des personnes libres et raisonnables qui constitue l'erreur centrale des humanistes. S'il y a deux choses véritablement primitives, c'est l'autorité paternelle, dont l'étymologie atteste l'importance (l'*auctor* est d'abord le père), et le langage qui est originellement déterminant puisque c'est lui qui conditionne la pensée. Le fait premier et fondateur n'est pas l'individu mais l'héritage commun : « *L'homme parle sa pensée avant de penser sa parole* ».

Pour l'auteur de *L'Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (1800), l'individualisme politique des Lumières vient tout droit de l'individualisme religieux issu de la Réforme. L'humanisme raisonneur est sa principale faute. Le principe de la « *souveraineté populaire* » est l'aboutissement du protestantisme en même temps que l'expression de la mentalité bourgeoise. L'idée de progrès est une illusion. Ici, on récuse l'idéal humaniste en rattachant les hommes à des racines plus profondes, ancestrales comme on se plaît à le dire aujourd'hui. Contre « l'individualisme », ce reflet du « *monstre froid* » (l'État) qui traite les êtres humains comme de simples numéros désincarnés, il faut promouvoir la tradition chaleureuse et compacte. Dans la mesure où cette dernière renvoie au lien traditionnel entre les hommes, elle défend le peuple autochtone contre l'anonymat de l'universel politique abstrait dont sont déjà responsables les Lumières. Le désenchantement du monde serait le fruit de l'Humanisme généralisé.

## **Le totalitarisme**

La prise de position politique antihumaniste la plus radicalement tranchée, et la plus cyniquement exprimée, semble celle de Naphta, personnage central du roman de Thomas

Mann, *La Montagne magique* (1924). Voici comment il présente de manière prophétique la fin de l'idéal des hommes de la Renaissance et des Lumières lorsque celui-ci sombre dans le totalitarisme : « *L'âge héroïque de votre idéal est depuis longtemps passé, cet idéal est mort, ou tout du moins il agonise et ceux qui lui donneront le coup de grâce sont déjà devant la porte [...] Le principe de la Liberté s'est usé [...]. Une pédagogie qui voit ses moyens d'éducation dans la critique, l'affranchissement et le culte du Moi, dans la destruction des formes de vie ayant un caractère absolu est périmée aux yeux des esprits avertis [...]. Ce qui importe [...] c'est autorité absolue, une discipline de fer, le sacrifice, le reniement du moi, la violation de la personnalité. En dernier ressort, c'est méconnaître profondément la jeunesse que de croire qu'elle trouve son plaisir dans la liberté. Son plaisir le plus profond, c'est l'obéissance. Non, poursuit Naphta, ce n'est pas l'affranchissement et l'épanouissement du moi qui sont le secret de ce temps. Ce dont il a besoin, ce qu'il demande, ce qu'il aura, c'est la Terreur.* »<sup>15</sup> Ici, Naphta oppose de manière tranchée, mais prémonitoire, l'idéal de la force, de la ségrégation, la primauté du groupe à l'affirmation libre de soi. Comment ne pas pressentir dans ce texte la violence qu'Hitler déploiera contre ceux qui ne rentrent pas dans l'ordre politique totalitaire qu'il souhaite réaliser. À ce titre, *Mein Kampf* est exemplaire du discours politique radical qui récuse l'idée même d'humanité libre, de raison partagée et d'universalité humaine<sup>16</sup> au nom de l'expression brutale de la force nue. Son « *totalitarisme* » est sans limites : rien n'est privé, personnel, libre ; tout appartient à l'État. Ce dernier a droit de regard sur l'ensemble de la personne. Entendu comme volonté libre qui aspire à la liberté, la « personne » humaine n'est plus une fin, comme le veut Kant mais un simple moyen que l'on peut sacrifier à des finalités plus générales.

Il faut en revenir, contre l'œuvre destructrice de la Révolution française, à des unités sociales chaleureuses ancrées dans le passé et porteuses de lien (la nation, la race, la culture, la tradition). Contre l'« *esprit délétère des Lumières* » il convient de restaurer le véritable milieu où les hommes s'enracinent, les cultures populaires régionales, les identités collectives. Contre le citoyen abstrait de la République, il faut se tourner vers les hommes véritables, ceux qui célèbrent l'enracinement dans le sol ou la force du groupe. Contre l'émancipation du moi, la liberté de la raison, l'idéal de progrès universel, s'affirment les valeurs contraires : l'autorité absolue, l'obéissance aux ordres, le conservatisme jusqu'au sacrifice de soi. La liberté personnelle est négligeable face au projet politique global et total du groupe

### **La réfutation moderne du « sujet »**

L'humanisme serait responsable des guerres, du totalitarisme et des ravages de la technocratie. Si la relation entre « *subjectivation de la pensée* » et catastrophes de la modernité est rarement présentée comme reposant sur un lien direct de cause à effet, elle est néanmoins envisagée comme rationnelle et même parfois mécanique. Suivant Heidegger<sup>17</sup> par exemple, la « *métaphysique de la subjectivité* » se trouve impliquée dans la plupart des catastrophes morales, politiques ou techniques qui touchent les hommes d'aujourd'hui. En plaçant le sujet humain au centre de *l'étant*, l'humanisme aurait consommé « *l'oubli de*

---

<sup>15</sup> Cité par Blandine Barret-Kriegel in *L'État et les esclaves*, Paris, Payot, p. 165.

<sup>16</sup> Adolf Hitler, *Mein Kampf* (1925), trad. française, Paris, Ed. de l'Europe, 1934.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, « La question de la technique » in *Essais et conférences*, trad. fr., Paris, Gallimard (1<sup>re</sup> éd. allemande 1954), 1958.

*l'être* ». Si, de plus, comme le disent Adorno et Horkheimer, « *la raison est totalitaire* » comme par essence, alors tout ce qui en émane, loin de favoriser l'émancipation intellectuelle des hommes, les conduit au formatage mécanique<sup>18</sup>.

En fait, la réflexion épistémologique n'a pas attendu la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle pour entreprendre une remise en question de cette encombrante subjectivité. Nietzsche fut sans doute le premier à opérer une critique radicale de la notion de sujet et de l'idée de subjectivité « *trop humaine* ». Les notes rassemblées autour de 1885 par l'auteur du *Gai Savoir* (1882) en vue de composer son ouvrage resté inachevé, *La Volonté de puissance*, refusent conjointement le « *cogito* » cartésien, la « *monade* » leibnizienne et le « *je transcendantal* » kantien. Le fait qu'on puisse dire « *je* » et rassembler toutes nos représentations autour de ce noyau subjectif n'indique pas qu'une unité substantielle serve de support à cette énonciation ; le fait même qu'il existe de la pensée personnelle n'implique pas qu'il faille supposer un sujet transcendantal à la manière kantienne. Plutôt que « *je pense* », on pourrait tout aussi dire : « *ça pense* » ou « *il y a du penser* » (*es denkt*). On pourrait même supprimer le « *je* » et se contenter de poser la pensée en tant que force autonome, une puissance indépendante du moi, comme n'importe quel autre phénomène naturel. Ce sont nos habitudes grammaticales, singulièrement l'emploi du pronom personnel en première personne, qui nous font croire qu'il existe une réalité pensante, une subjectivité active lorsque une énonciation est émise.

En réalité, la « *pensée* » vient quand elle peut, suivant son propre mouvement, non pas quand « *je* » le veut. Dans ce domaine, comme dans tant d'autres, « *tu n'agis pas, tu es agi* » (*du wirst getan*) rappelle Nietzsche dans *Humain trop humain* (1878). Le fait qu'une personne soit consciente de sa propre unité sous l'écoulement de ses divers états ne permet pas de conclure au fait qu'un sujet libre se trouve derrière ce flux et soit la source de son écoulement. Le sujet psychologique est une simple illusion métaphysique, une sorte d'hypostase induite à partir de nos habitudes langagières. Nous aurions substantifié le sujet grammatical afin d'expliquer l'unité, la permanence, l'identité du « *je* » au-delà des changements et du jeu des apparences. La pensée « *personnelle* » est la plus « *haute supercherie* », la « *falsification idéaliste* » la plus aboutie du jeu des instincts de l'affectivité, des mobiles obscurs à la limite de l'inavouable. Le « *je* » est l'expression la plus éclatante du « *pharisaïsme dans la vie spirituelle* ». Autant dire que l'humanisme perd alors son fondement le plus essentiel.

Plus récemment, Gilles Deleuze n'hésite pas à annoncer « *la fin du sujet* ». Dans sa *Logique du sens* (1969), il renchérit sur Nietzsche qu'il a longuement étudié dans *Nietzsche et la philosophie* (1962) et défend l'idée qu'il n'y a pas de sujet repérable et observable sous les représentations : il n'y a de véritablement donné que des processus de « *subjectivation* » purement verbaux, d'« *unification* » psychologiques ou des « *rationalisations* » secondaires.

Ce que nous croyons relever de l'intimité du « *je* » dépend entièrement de conditionnements extérieurs ou de mécanismes biologiques. Nul besoin du « *sujet parlant* » qu'évoquait encore Saussure pour expliquer les innovations du langage. La parole n'est plus « *un acte individuel de volonté et d'intelligence* »<sup>19</sup>, c'est un simple « *facteur structurant de l'expression* » qu'il suffit de replacer dans le cadre général de la langue pour en comprendre le

---

<sup>18</sup> Max Horkheimer et Theodor Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1947.

<sup>19</sup> Ferdinand de Saussure (1960), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot (1<sup>re</sup> éd. 1906).

<sup>13</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire III. Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1986.

<sup>14</sup> Gustave Lanson, *Histoire de la littérature française*, Paris, Hachette, 1894, p. 226.

<sup>15</sup> Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1989.

sens et les mécanismes. Avec Lacan, l'idée de « *subjectivité dans le réel* » conduit finalement à concevoir une subjectivité sans sujet, sinon verbal : le « *je* » de « *lalangue* » (en un seul mot) ne parle pas, il est parlé, autrement dit : « *Ça parle* » à travers lui<sup>20</sup>. L'idéal de liberté humaine est, encore une fois, une supercherie. Le trans et le posthumanisme contemporains achèvent les dernières illusions.

### **Le transhumanisme et le posthumanisme.**

Pourquoi perdre son temps avec des réflexions interminables sur l'« *homme* » en général, ses valeurs, ses fins, ses idéaux ? On a bien assez à faire avec les hommes concrets qu'il suffit de mener sans dommage là où il convient de les mener. Pour ce faire trois exigences essentielles : les nourrir suffisamment pour qu'ils travaillent ; les discipliner pour une meilleure efficacité ; les divertir pour leur faire oublier leur condition proprement absurde. Du pain, des jeux et un maintien efficace de l'ordre.

Il ne faut pas se leurrer, la révolution post-humaniste, annoncée pour demain à grand fracas, est déjà là. Elle est d'autant plus dangereuse qu'elle se pare des vertus de l'humanisme le plus traditionnel. L'Association française transhumaniste n'hésite pas à écrire : « *L'humain n'est ni fixé ni prédéterminé, à la fois du point de vue philosophique et biologique. N'est-ce pas la plus grande tradition humaniste que de considérer que l'identité humaine dépend de ce que nous désirons en faire ?* » La question est ouverte de savoir qui est ce « *nous* » qui désire quelque chose des humains. Quant à savoir pour faire quoi exactement, il semble que ce soit clair. Les robots humanoïdes, les « *cyborgs* », hybrides de biologique, d'informatique, de nanotechnologie et de science cognitive, génomes modifiés compris, annoncent la mort réelle du sujet, la fin de la personne et l'arrivée imminente d'un homme « *augmenté* », résultat évident de révolutions technologiques sans précédent. L'intelligence sera artificielle ou ne sera pas. Laurent Alexandre est clair : « *Pour rivaliser avec l'intelligence artificielle, il n'y aura demain qu'une solution : une montée en puissance radicale de notre cerveau en utilisant le potentiel des nanotechnologies, informatique et sciences cognitives* »<sup>21</sup>.

L'humanité à venir se réduira à une somme d'informations circulantes qu'on peut déjà programmer, déprogrammer, refaçonner à volonté, telle une puissante machine informative évolutive dont les terminaux seront des mixtes de chair et d'électronique. Le cinéma nous indique d'où vient la menace, façon « *Robocop* », où des êtres originaux dotés d'une autonomie totale, tels les « *répliquants* » menaçants de « *Blade Runner* » rejoignent le petit robot sympathique de « *Wall. E* ». La pensée humaine enfin maîtrisée, « *algorithmée* », le cœur mis en équations et l'immortalité sont annoncés comme à notre porte. C'est désormais la mise en réseau des messages qui importe, non la pertinence du message ou la personne à qui il est destiné.

L'humain sexué, hésitant, doutant, souffrant, espérant, aimant au hasard des rencontres ne sera bientôt plus qu'un « *objet* » obsolète. Il se croyait naïvement libre ; il n'est plus que le « *chaînon désormais dépassé* » entre le primate et l'homme « *augmenté* », voire « *créé* » de toutes pièces. L'« *homme nouveau* » doté de capacités infinies et d'organes éternellement renouvelables est en train de prendre la place du mortel. Si, entre un ordinateur et un homme, il n'existe qu'une différence de degré de complexité, alors du biologique à son artefact le

---

<sup>21</sup> Laurent Alexandre, Le Figaro, 29. XI. 2017.

glissement paraît possible en fait, et légitime en droit. L'intelligence artificielle, mécaniquement fiable car binaire, ne l'emporte-t-elle pas déjà sur l'intelligence naturelle, souvent irrésolue, indécise, toujours faillible et si désespérément hésitante et lente ? Le concept d'« *enhancement* », utilisé par Raymond Kurzweil<sup>22</sup> pour qualifier le but poursuivi par son « *Université de la singularité* » (entendons ici de l'« *imprédictibilité* ») renvoie à la fois à l'idée d'augmentation et à celle d'amélioration. L'avenir « *enhancé* » paraît semé de roses : le qualitatif et le quantitatif enfin réunis dans l'individu « *augmenté* » parfait, (Gilbert Hottois<sup>23</sup>, traduit par « *enhancement* » par « *rehaussement* »). Chaque être humain est enfin connecté à l'ensemble de l'Être, capable de s'autoréguler et de croître sans limite dans toutes les directions de la vie.

Doit-on d'ailleurs parler au futur puisque des auteurs comme Laurent Alexandre ou Yuval Noah Harari annoncent cet homme nouveau pour aujourd'hui même ? Les objecteurs possibles sont écartés d'un revers de main. Ceux qui refusent cette « *augmentation* » sont soit des « *timorés* » qui n'osent pas prendre le risque d'« *améliorer les cerveaux* », soit des « *égoïstes* » soucieux seulement de préserver une supériorité intellectuelle illusoire. Leur prétendu « *humanisme* » n'est qu'un alibi de façade. En réalité, ils s'effraient de voir les « *neurotechnologies* » l'emporter sur leur « *égoïsme de classe* »<sup>24</sup>. Pourtant, cet être nouveau, qui n'est plus un homme – les préfixes « *trans* » et « *post* » disent clairement son dépassement – mais reste cependant un homme, ne va pas de soi. En quoi est-il encore humain ? On est en droit de se poser la question.

L'idée visant à déshumaniser l'homme n'est pas si neuve. Le Golem<sup>25</sup>, personnage de la mystique hébraïque (*Sefer Yesirah* ou *Livre de la Création*), est déjà pensé comme un homme fabriqué par l'homme. Le récit biblique met face à face un « *homme né de l'homme* » et sa créature « *augmentée* », crée par lui. Le fabriquant est d'abord fasciné par sa création, puis vite terrifié à la vue de cette « *créature à son image* », vivante, puissante mais « *sans parole, sans âme* ». Le principe spirituel autonome et singulier qui devrait l'animer a disparu. L'*Homo Deus* est vide, intellectuellement, affectivement vide. Il a perdu son « *humanité* ». Aucun doute, aucune hésitation ne l'effleure ! La perplexité, l'indécision, l'irrésolution sont absentes de son rapport au monde. Le désarroi, l'embarras, l'atermoiement ne sauraient ébranler sa relation aux choses et aux autres. Comment pourrait-il être heureux puisqu'il ne saurait être malheureux ? Quant à la relation à soi, on se demande par quel miracle le dédoublement de sa conscience serait rendu possible. Au-delà des notions substantivées d'âme, d'esprit ou de substance pensante, la question posée par le texte biblique est restée la même : En quoi peut bien consister l'humanité des êtres humains ? Qu'est-ce que se comporter en homme.

Qu'y a-t-il de neuf aujourd'hui ? La Mécanique, la biologie, l'électronique, la cybernétique peuvent-elles créer le principe actif (réflexion, adaptabilité, liberté, perfectibilité, etc.) qui anime l'humanoïde ? Pour les transhumanistes, la question est dénuée de sens. La poser, c'est montrer que l'on a rien compris à l'aventure de l'espèce humaine. L'expérience intime et incommunicable de la conscience n'est qu'un épiphénomène, comme

---

<sup>22</sup> Ray Kurzweil, *How to create mind*, Chicago, Viking- Penguin, 2012.

<sup>23</sup> Gilbert Hottois, *Philosophies et idéologies trans-posthumanistes*, Paris, Vrin, 2017.

<sup>24</sup> Laurent Alexandre, *La guerre des intelligences*, Jean-Claude Lattès, Paris, 2017.

<sup>25</sup> Psaumes, 139, 16.

tout ce qui n'est ni observable, ni mesurable. La conscience est superfétatoire. L'« *humain nouveau* » doit être pensé comme une machine complexe de physique, de chimie, d'électrotechnique et d'informatique dont la fonction est de devenir une variable d'ajustement dans un univers politico-économique entièrement maîtrisé. On peut parler désormais d'« *inanité de l'intériorité* ». La « *personne* » est une notion devenue superflue. Il est clair que le but ultime n'est pas de remplacer un jour les hommes par des robots comme dans les films des années cinquante, mais de faire que les « *cyborgs* », sortes d'humanoïdes « *augmentés* », finissent par ressembler à ces derniers au point qu'on puisse les confondre, la conscience critique en moins. Mais, au fond, cette dernière est-elle indispensable dans un monde sans faille ?

Pour les posthumanistes, l'idéal à atteindre est sans aucun doute plus ambitieux encore. Il faut éliminer l'indétermination du futur, trépas compris. Tout ce qui adviendra à l'humanité doit devenir idyllique puisqu'il sera même possible de « *tuer la mort* ». Rien ne devrait plus dépendre du hasard. La connectique robotisée permet déjà la maîtrise du temps et de l'espace. Les aléas de la vie intellectuelle, morale et physique n'existeront plus. La mort elle-même sera repoussée à jamais. Les pièces qui composent notre organisme ne sont-elles pas remplaçables à l'infini ? L'être humain et la machine finissent par se confondre au point qu'il est permis de penser les organes vivants comme des éléments éternellement remplaçables. L'immortalité est à nos portes. Pour Yuval Noah Harari, les hommes « *non augmentés* » seront bons à être mis au rebut<sup>26</sup>. Ils constitueront une classe « *inemployable et donc inemployée* ». La mort elle-même, définie par l'auteur comme « *crime contre l'humanité* », sera l'objet « *d'une guerre totale* »<sup>27</sup>.

Quel avenir politique dans ce « *meilleur des mondes* » à venir ? Dans ses *Règles pour le parc humain*, Peter Sloterdijk annonce clairement la couleur. L'humanisme est né de l'écrit grâce à l'imprimerie et la diffusion des livres. Or le livre est désormais condamné par les autres médias de masse et, avec lui, l'homme libre tel que la Renaissance l'avait conçu. Ce n'est même plus la culture, la langue ou la réflexion personnelle qui contribuent désormais à la « *civilisation* ». La « *domestication* » progressive des hommes devient plus médiatique, plus économique; Sloterdijk parle de « *dressage vertical* ». L'humanisme est donc en train de sombrer de manière quasi mécanique. La société qui se dessine est celle d'un immense « *parc humain* »<sup>28</sup> dirigé par des élites autoproclamées menant un « *troupeau soumis* » grâce à des moyens « *anthropotechniques* » où la programmation génétique, qui est en train de faire suite à la programmation informatique, aura une grande part. Il s'agira de sélectionner et de reproduire les individus les mieux aptes au dressage social. Il est clair que, suivant une telle optique, l'homme de la tradition humanisme a totalement disparu.

.

. .

Que subsiste-il du « *bonheur* » cher à Aristote, du « *salut* » selon saint Augustin, de la « *sagesse* » spinoziste, de la « *liberté* » cartésienne, de l'« *autonomie* » kantienne, de la

---

<sup>26</sup> Voir la réponse de Laurence Hansen-Løve : *Simplement humains. Mieux vaut préserver l'humanité que l'améliorer*, Paris, L'Autre, 2019.

<sup>27</sup> Yuval Noah Harari, *Homo deus. Brève histoire de l'avenir*, Paris, Albin Michel, 2017.

<sup>28</sup> Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 1999.

« *compassion* » chère à Schopenhauer, voire du « *surhomme* » nietzschéen ou de l'« *engagement* » sartrien pour guider les hommes vers plus d'humanité ? Rien, dirons les plus pessimistes.

Le peu qu'il en reste, le XXI<sup>e</sup> siècle semble en train de l'achever à grand renfort de « trans » et de « post » humanisme, d'« *essentialisme* » féministe<sup>29</sup>, de retour du « *créationnisme* » de type anglo-saxon ou de la négation de l'originalité du genre humain fondue dans l'« *antispécisme* » réducteur. Si on a pu reprocher au Moyen Âge, un peu hâtivement parfois, d'assujettir l'homme à des puissances supra-humaines au nom d'une exigence religieuse impérieuse, il est clair que le siècle qui commence vise clairement à l'inféoder à des puissances infra-humaines clivantes.

---

<sup>29</sup> Si le « *care* » est substantiellement propre aux femmes et détermine des comportements sociaux spécifiques, différents de ceux des hommes, comme le prétendent Carol Gilligan (*Une voix différente*, Paris, Champs Flammarion, 1982) ou Joan Tronto (*Un monde vulnérable*, Paris, La Découverte, 1993), alors c'est l'idée même d'unité humaine qui se voit récusée.