

# Introduction

## Nos croyances humanistes

Lorsque nos contemporains observent et s'efforcent de comprendre le monde dans lequel ils vivent, celui des pratiques collectives et des institutions de la sphère publique ou de la sphère privée, ils produisent un discours moral. Moral en quel sens ? Au sens où ce discours prononce des affirmations et des jugements sur ce qui est bien ou mal, juste ou injuste, bon ou mauvais, etc., à propos de la politique, de l'éducation, du travail, de l'information, des loisirs, comme de toutes les autres activités sociales. On sait que les agents sociaux ne sont jamais en reste si, face aux personnalités, aux agissements et aux événements qu'ils ont sous les yeux, ils pensent judicieux d'approuver ou d'admirer les uns, de réprouber ou de détester les autres. Et se satisfaire de certaines choses ou s'alarmer de certaines autres, estimer les premières admissibles ou acceptables et les secondes inadmissibles ou inacceptables, c'est représenter et interpréter le monde – avant d'agir sur lui, s'il se peut (étant entendu que les représentations et les interprétations ne font jamais l'unanimité parmi ceux qui les avancent ; mais c'est une autre affaire).

Un premier constat : la plupart du temps, lorsque nous jugeons nos vies et l'état du monde dans lequel nos vies sont possibles, nous invoquons un idéal qui se nomme l'*humanité*, par opposition à ce qui serait l'*inhumanité*. Or, ceci recouvre deux voies de signification qu'il faut fermement distinguer. Dans la première voie, *humanité* désigne un sentiment de bienveillance ou de sollicitude que tout humain est censé éprouver à l'égard de ses semblables. C'est ainsi qu'en réaction à la misère dans nos rues ou à la violence à nos portes, une personne « fait preuve d'humanité », dit-on, si elle est secourable, charitable et dévouée à tout autrui en

souffrance (accessoirement, on dit que cette personne affirme son essence humaine – on pourrait presque parler d'« humanitude » : c'est l'« humanité » par différence avec l'« animalité » des animaux ou la « bestialité » des bêtes). Dans la seconde voie, plus récente, le mot Humanité est un quasi synonyme d'« espèce humaine », un ensemble de peuples, de nations, de groupes et d'individus divers, donc une totalité qui, au-dessus de nous, nous imposerait ces devoirs de charité qu'on pensait jadis édictés par une puissance divine. C'est sur ce mode qu'on juge depuis la fin de la Seconde Guerre les « crimes contre l'Humanité ». Pour résumer, je dirai que nos jugements moraux, nos admirations ou nos détestations, sont désormais prononcés soit *par humanité*, soit *au nom de l'Humanité* (dois-je insister sur l'artifice d'un « h » minuscule ou d'un « H » majuscule ?). On aura compris qu'en considérant ces phénomènes de culture et de mœurs, je cherche à décrire une classe de représentations organisées et unifiées dans des systèmes de valeurs. Ceci me dispense d'analyser le raisonnement moral, la nature des actes moraux ou l'origine des principes d'évaluation.

## 1

Aujourd'hui, la référence à l'« Humanité » au sens objectif est d'autant plus courue que, hors des contextes intellectuels, l'idée d'un tel ensemble ouvert et divers de groupes et d'individus est à la portée de tout un chacun. L'Humanité se présente en chair et en os, si l'on peut dire, quand la télévision relate des réunions mondialisées comme les Jeux olympiques, ou lorsque les journaux de 20 heures offrent « en direct » les images d'un événement catastrophique survenu dans une contrée reculée de la planète. Désormais, même les habitants des régions les plus éloignées des nôtres, souvent démunies, ont une connaissance précise des groupements dans lesquels ils vivent, pourtant gigantesques donc assez abstraits pour eux, que sont les États, mais aussi ces associations d'États formées dans les ententes internationales (juridiques, commerciales ou militaires), et enfin, en bout de chaîne, l'Humanité elle-même, l'Humanité entière, l'Humanité

sans exclusive, sans qu'aucune nation ni aucun peuple n'en soit excepté. Souvenons-nous qu'il y a seulement deux ou trois siècles, le regard de nos ancêtres paysans échouait, sinon sur les frontières de leur village, du moins sur les limites des collectivités de travail et d'échange dans lesquelles se déroulait leur existence, là où ils trouvaient les moyens de leur vie et de leur survie immédiate... Nous autres au contraire, qui sommes installés si nombreux dans les grandes villes, qui voyageons sur terre ou dans les airs avec autant d'aisance que de vitesse, nous qui pouvons joindre à chaque instant par la parole ou l'écriture numérisée et téléportée des correspondants en tous lieux du globe, même les plus inhospitaliers, nous ne nous heurtons à aucune barrière géographique, et n'avons même plus le souvenir de celles qui nous séparaient de nos semblables et ne les rendaient visibles qu'à travers un halo de mystère toujours inquiétant.

De surcroît, la réalité de l'Humanité est clairement dessinée dans les sciences expérimentales. Grâce aux sciences biologiques et à la préhistoire, avec l'anthropologie, la paléontologie, l'archéologie, etc., nous pouvons lire le récit de la filiation humaine à partir de nos ancêtres les plus anciens, apparus et disparus il y a des millions d'années. Nous nous savons attachés à notre quasi-générateur direct, l'homme de Cro-Magnon, le *sapiens sapiens* qui orna les parois des grottes de la Vézère ou de l'Ardèche il y a 20 000 ou 40 000 ans ; mais aussi, avant lui, à l'homme de Néandertal vieux de 100 000 ans au moins ; encore avant, à l'*homo sapiens*, à l'*homo erectus* et à l'*homo habilis* ; et d'encore plus loin, aux australopithèques de l'ère quaternaire et aux primates de l'ère tertiaire. Nous pouvons même remonter plus haut, bien plus haut, car le séquençage du génome humain, donc la possibilité d'un décodage total de l'ADN, annonce que toutes les branches de l'arbre du vivant seront bientôt connues. Nous situons ainsi la première présence des humanoïdes non pas seulement dans l'histoire de la vie animale mais dans une histoire générale de toute vie organique surgie sur la terre, ce qui suppose une échelle de temps à peine imaginable, où l'on ne compte plus en millions mais en milliards d'années, quatre milliards en l'occurrence, depuis l'appa-

rition des premiers organismes vivants, les archées et les bactéries avec lesquelles nous partageons plusieurs centaines de gènes. Par ce grand récit généalogique, nous savons assez exactement quelle est notre ascendance générique, avec une précision peut-être pas encore absolue mais déjà remarquable. Par là, nous apercevons l'unité essentielle de notre espèce, probablement née en Afrique il y a quelques millions d'années – une unité dont notre souci moral nous assure qu'elle n'a jamais été brisée par l'expansion démographique, la dispersion géographique et la diversification civilisationnelle des humains, nos frères, à travers le temps et l'espace du monde naturel.

Que l'Humanité fasse l'objet d'une connaissance rigoureuse, cela ne saurait toutefois nous faire oublier les difficultés et les menaces de toutes sortes qu'engendrent certains des processus de son développement moderne. Je dis bien : *certain*s des processus, pour désigner ce qu'il est convenu d'appeler la « globalisation » ou la « mondialisation ». Je n'ignore pas que l'expansion de l'économie dite capitaliste a recouvert l'*orbis terrarum* d'un immense marché et d'une diversité infinie de produits fongibles ; mais un marché qui, tenant aussi bien à l'ingéniosité des producteurs qu'à l'avidité des spéculateurs, assure la richesse de quelques-uns sans s'inquiéter beaucoup de la faiblesse des autres. Je n'ignore pas non plus que l'exploitation des ressources naturelles, en quelque endroit qu'elles gisent, bientôt jusque et y compris au plus profond des océans réputés insondables, et la consommation effrénée de ces ressources, tant pour repousser les limites que la nature fixe à nos existences que pour satisfaire nos désirs de confort, modifient des équilibres écologiques dont la formation au cours des millénaires passés avait permis l'apparition quasi miraculeuse de l'espèce humaine. Je n'ignore pas en outre que la prise en charge des processus de globalisation par les gouvernements ou les organismes internationaux *ad hoc* s'effectue dans la confusion, si l'on songe par exemple à la manière dont sont discutés dans l'Union européenne les problèmes des flux migratoires, avec autant d'idées libérales que de mesures répressives. Mais là ne réside pas la question que je me pose, on l'aura compris, car la situation de l'Humanité dans son environnement naturel, aussi angoissante

qu'elle soit, n'entame pas l'autorité morale dont ce mot est porteur pour la vision et l'appréciation qu'il nous permet d'avoir sur les formes de notre évolution collective.

## 2

Quoi qu'il en soit, c'est en fonction de ce terme, *Humanité*, et de son homonyme nuancé, *humanité*, que nos évaluations de la vie sociale animent des croyances que je puis dire *humanistes*. Ceci explique le succès, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, d'un terme venu des sociétés philanthropiques, l'« humanitarisme » – comme, à l'heure actuelle, la diffusion du vocabulaire de l'« humanitaire » : car il y a autour de nous des « actions humanitaires », une « médecine humanitaire », une « assistance humanitaire » et, bien sûr, un « droit humanitaire », toutes choses appliquées à des initiatives comme celles des médecins qui, dans le cadre d'Organisations non gouvernementales (ONG), se portent au secours des populations en difficulté face aux épidémies, aux catastrophes naturelles, aux dévastations militaires ou terroristes. À elles toutes, les ONG, souvent constituées « sans frontière » pour marquer leur expansion illimitée, ont d'ailleurs acquis le statut d'une véritable opinion supranationale, pour ne pas dire mondiale.

Reprenons le fil de notre histoire culturelle. Le mot « Humanité » au sens objectif de l'ensemble des humains, les vivants et les morts selon Auguste Comte, date du XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais à cette époque, il est encore peu répandu. Rousseau l'utilise quelquefois, Helvétius plus souvent, mais jamais Condorcet qui, dans *Le Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, préfère le syntagme « espèce humaine ». Kant est sans doute le plus explicite dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) et dans son *Compte rendu de l'ouvrage de Herder* : « Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité » (1784), qui définissent l'Humanité : « la totalité d'une lignée de générations s'étendant à l'infini »<sup>2</sup>. En 1866 cependant,

---

2. Kant, *Compte rendu de l'ouvrage de Herder* : « Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité » (1784), in *La philosophie de l'histoire*, Paris, Denoël Gonthier, 1972, p. 86.

le dictionnaire de Littré note toujours l'existence d'un « sens assez nouveau », qui n'appartient pas au latin, dit-il, le sens du « genre humain, les hommes en général considérés comme formant un être collectif » – une formule que n'aurait pas déniée Auguste Comte... dont Littré était l'un des importants disciples.

Le XVIII<sup>e</sup> siècle a plutôt transmis l'idée sentimentale, déjà déviée par rapport à l'*humanitas* de la Renaissance, d'une compassion spéciale des hommes à l'égard de leurs semblables en détresse. C'est ce qu'incarne la figure du philanthrope des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, dont l'« humanitaire » d'aujourd'hui (tel médecin par exemple), est assurément l'héritier. L'important dans le fond, c'est le mouvement de sécularisation au terme duquel la référence à l'humanité (la notion sentimentale ou la notion objective) ne relève plus d'une instance transcendante, un ordre divin (comme dans la pensée chrétienne) ou un ordre cosmique (comme dans la pensée antique), mais de cette autorité immanente qu'on nomme, justement, l'espèce humaine, ou le genre humain, puis l'Humanité. Ces convictions sont bien décrites par les fondateurs de la sociologie. En France, Durkheim parle de « morale laïque » ; en Allemagne, Weber parle de « désenchantement du monde ». En concluent-ils pour autant que l'idée de l'homme a remplacé l'idée de dieu au terme d'un processus d'« humanisation du divin » et, réciproquement, de « sacralisation » ou de « divinisation de l'homme »<sup>3</sup> ? Ce n'est pas sûr. On peut craindre qu'il n'y ait dans ces formules qu'une facilité rhétorique, agréable, certes, mais impropre à suivre les changements qui se produisent dès lors que grandit l'espérance de la justice universelle et du bonheur terrestre – une espérance humaniste à bien des égards, mais éloignée de toute recherche de salut (religieux). C'est bien ce qu'annoncent l'idée d'Humanité et, logiquement, le corpus

---

3. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996. Camus, dans *L'homme révolté*, attribuait déjà au communisme la volonté de créer « une cité de l'homme enfin divinisé », Paris, Gallimard/Folio, 2008 [1951] p. 238.

des droits de l'homme, de 1789 à 1948 (la Déclaration universelle), et au-delà.

Puisque j'insiste sur la divergence de la morale humaniste moderne et de la tradition religieuse, je suggère qu'on évite de qualifier de sacré (ou « sacralisé »), ce à quoi nous accordons une très haute valeur, mais sur quoi, en même temps, nous pouvons agir comme bon nous semble ou presque, parce que nous pouvons en modifier les normes de production, d'utilisation ou de représentation – comme c'est le cas avec l'enfance, la famille, le corps, etc. (« nous », c'est-à-dire les lois, la société, notre histoire...).

### 3

Entre les dernières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle et la seconde moitié du XIX<sup>e</sup>, l'idée d'un ensemble mondial de peuples et d'individus, cette nouvelle idée de l'Humanité, quoique diffusée dans des milieux restreints (ce qui ne dément pas le constat de Littré en 1866), a été fixée par divers discours qui lui ont conféré des caractères propres, ensuite confirmés et précisés par la pratique, bien que ces discours ne se présentaient pas forcément sous un jour théorique et argumenté. En particulier, l'idée d'Humanité, de même que les expressions de « genre humain » ou d'« espèce humaine » dans les sciences expérimentales, a été accordée à la thématique du progrès. L'idée d'Humanité a intégré ainsi un schéma de « perfectionnement » des lois et des mœurs valable pour tous les peuples – quoiqu'à des rythmes divers. Cette idée devint alors un corollaire de celle de « civilisation » entendue comme avancée nécessaire des peuples et des nations vers une perfection, autrement dit une ascension vers un idéal – de sociabilité en l'occurrence. C'est en pensant à ce lien qu'il faut lire la *Bible de l'humanité*, de Michelet (1864) – qui n'est autre qu'une histoire comparée de l'Inde, de la Perse, de la Grèce, de l'Égypte et de Rome. C'est ainsi également qu'il faut comprendre la lettre circulaire aux instituteurs dans laquelle Jules Ferry, en 1883, situe la morale désormais en vigueur dans les écoles dans un « ordre universel que plusieurs siècles de civilisation ont fait entrer dans le

patrimoine de l'humanité ». (« Civilisation », qui connote l'adoucissement des mœurs, est un terme forgé par les économistes, peut-être Mirabeau, le père du révolutionnaire, dans *L'ami des hommes ou Traité de la population* [1756] ; ce n'est donc pas la notion objectivée par le pluriel que nous a transmis l'anthropologie de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle – *les civilisations*).

Je viens de rappeler que ces thématiques se fondent en général sur l'indifférence aux prescriptions religieuses et sur le rejet des fins de salut. Ceci va sans dire, ou presque. Mais en plus, nous comprenons maintenant pourquoi le mot Humanité entre dans des argumentaires critiques à l'égard du catholicisme et contribue à élaborer une pensée non plus seulement irreligieuse mais anticléricale<sup>4</sup>. Ce simple constat éclaire le courant de pensée laïque dans lequel se diffuse le mot « humanité » au XIX<sup>e</sup> siècle. Dans ce courant, il faudrait d'abord nommer Auguste Comte, un auteur sans doute trop peu lu... surtout en comparaison de son contemporain Tocqueville, qui traite souvent les mêmes questions (plus facile d'accès ?). Le *Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'Humanité* (1854) notamment est presque tombé dans l'oubli. Comte pourtant, dans la ligne de Saint-Simon comme on sait, et aussi en référence à Condorcet et au *Tableau des progrès historiques de l'esprit humain* (1793), fut le

---

4. « L'idée anticléricale découlera de l'idée antireligieuse et réciproquement », dit Alex Mellor, *Histoire de l'anticléricalisme français*, Paris, éd. H. Veyrier, 1978, p. 293. Situer ainsi le concept d'Humanité dans une configuration conceptuelle (un réseau sémantique où le mot est une sorte de terme nodal), et marquer dans cette configuration des co-occurrences, donc des sortes de proximités et des éloignements, ce genre d'analyse exige en outre d'inclure des représentations relevant de différents registres : pas seulement des représentations émanées de doctrines savantes et liées entre elles par des rapports déductifs, mais aussi des représentations véhiculées par des commentaires institutionnels, des discours de justification, des discours de programmation d'actions, donc des représentations émanées de pratiques et qui ne se comprennent que dans le contexte des pratiques où elles ne sont pas organisées sur une base déductive dans une recherche de cohérence. C'est là un traitement différent de celui qui relèverait d'une histoire des idées.

plus opiniâtre des auteurs ayant proclamé la naissance d'une « grande conception de l'Humanité », propre à « éliminer irrévocablement celle de Dieu »<sup>5</sup>. Cette humanité, ajoutait-il pour illustrer la « continuité successive » des générations, comporte davantage de morts que de vivants<sup>6</sup>. À ce moment, Comte se voyait en Grand prêtre de la nouvelle religion et il pensait monter bientôt en chaire à Notre-Dame pour en prêcher le culte. D'autres avant lui avaient déjà voulu instaurer ces sortes de religions laïques – le culte de la raison en 1793, le culte de l'Être suprême en 1794, le culte décadaire de 1796 à 1799. La secte « théophilanthropique »<sup>7</sup>, par exemple, dédiée à l'un de ces cultes, comportait d'illustres adeptes parmi lesquels des membres de l'Institut comme Daunou ou Dupont de Nemours. L'intéressant est qu'apparaît dans ce contexte la notion des « bienfaiteurs de l'humanité », très présente ensuite dans un débat sur la reconversion de l'église Sainte-Geneviève en nécropole patriotique, le Panthéon. C'est lors de ce débat que les continuateurs de Comte proposeront qu'on inscrive au fronton de l'édifice non pas la formule qui a prévalu, « Aux Grands hommes, la patrie reconnaissante », mais « Aux Grands hommes, l'Humanité reconnaissante ».

Suivre la trajectoire de la notion d'Humanité exige qu'on prenne aussi en compte les dérivés du positivisme. Je pense aux œuvres d'Ernest Renan et d'Hippolyte Taine. Je dis « dérivés »

---

5. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848), Paris, Garnier Flammarion, 1998, p. 353.

6. Comte, *Catéchisme positiviste* (1852), in *Oeuvres Complètes*, Anthropos, 1970, t. XI, p. 68.

7. Henri Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, Paris, 1941, t. II, p. 64 et suiv. et 189-192. Sur les cultes révolutionnaires, voir Albert Mathiez *La théophilanthropie et le culte décadaire, 1796-1801. Essai sur l'histoire religieuse de la révolution française*, Thèse, Paris, 1903. Annie Petit, dans l'article « Les mouvements positivistes », in Isabelle Poutrin (dir.), *Le XIX<sup>e</sup> siècle. Science, politique et tradition*, Berger-Levrault, 1995, nous apprend que Comte, après sa rupture avec Saint-Simon, parle dédaigneusement d'une « théophilanthropie réchauffée », p. 477.

afin de ne pas gommer les divergences de ces auteurs avec Comte lui-même. La question se discute. Renan, dans *L'avenir de la science* (écrit en 1848 mais publié seulement en 1892), appelait ses contemporains à « organiser scientifiquement l'humanité » ; il voulait également retracer les phases d'évolution de l'esprit humain, dont la première, a-t-il pu dire, offre « les représentations les plus adéquates de l'humanité complète »<sup>8</sup>. N'est-ce pas là, quoi qu'on dise, une inspiration comtienne typique ? À moins qu'on discerne ici une tout autre influence, celle des conservateurs hostiles à la Révolution (le paradoxe se résout assez bien), tout aussi attachés à l'idée de totalité humaine, mais pour désigner l'origine d'une révélation divine unique et adressée à tous les hommes, comme une preuve, strictement religieuse celle-là, de l'unité primitive du genre humain<sup>9</sup>. Comment démêler les influences respectives du positivisme et du catholicisme dans la formation de cette idée quasi mythologique de l'Humanité ? Admettons juste que les seconds atteignent davantage la littérature que la philosophie ; constat d'évidence si l'on connaît la prédilection romantique pour les récits épiques de l'aventure humaine depuis l'aube jusqu'à la fin des temps : on en doit à Lamartine (*La chute d'un ange*, 1838), ou à Hugo (*La légende des siècles*, écrite à partir de 1855), sans omettre la ferveur prophétique des *Essais de paléogénésie sociale*, de Pierre-Simon Ballanche (dont les *Prolégomènes*, seuls publiés, sont de 1827).

L'idée d'Humanité est évidemment prégnante dans le discours politique du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle est centrale aussi bien dans les thématiques libérales que dans les thématiques socialistes ou républicaines, ce qui indique bien l'intérêt grandissant pour les

---

8. Ernest Renan, *Histoire et parole*. Oeuvres diverses, Paris, Robert Laffont, collection « Bouquins », Paris, 1984, p. 277. Du même, il faudrait aussi évoquer les nombreux textes sur l'histoire des religions et du christianisme, dont la *Vie de Jésus*, 1863, est le plus connu.

9. « *Un catholicisme avant le catholicisme* » a dit Ferdinand Eckstein (le « baron d'Eckstein ») contre la thèse de la religion naturelle. Cité par Max Milner, *Littérature Française*, t. 12, *Le romantisme*, 1, 1820-1843, Paris, Arthaud, 1973, p. 103.

fins immanentes de la vie collective (autre manière d'évoquer le processus de sécularisation).

Parmi les libéraux, certains investissent la (ou une) morale de l'Humanité dès qu'ils se démarquent du catholicisme et invoquent leur loyauté envers l'État et la patrie davantage qu'une fidélité à Dieu. Victor Cousin en est le meilleur exemple, car, dans son fameux discours du 21 avril 1844 à la Chambre des pairs sur un projet de loi relatif à l'enseignement secondaire, il assure, pour défendre les professeurs de philosophie et la classe de philosophie des collèges, très mal vus et attaqués par les catholiques, que cet enseignement se base sur le « respect le plus scrupuleux pour toutes les croyances et pour tous les cultes reconnus par l'État », et surtout qu'il se voue à « conserver le culte fidèle de l'humanité et celui de la patrie »<sup>10</sup>. (Cousin a d'ailleurs formé des acteurs essentiels de la laïcité scolaire, dont Jules Simon – et à certains égards Quinet et Michelet, quoique ces derniers se soient finalement tournés contre lui).

Les socialistes ont plus encore tranché dans le vif. Après Fourier, Pierre Leroux a donné des définitions sans équivoque dans *De l'humanité, de son principe et de son avenir* (1840). Certes, ce texte a eu peu d'audience ; mais celui de Proudhon, comparable sur le fond, *De la justice dans la révolution et dans l'Église* (1858), a été très apprécié par les partisans de la séparation de l'Église et de l'État sous la Troisième République. Dans ce vaste traité, Proudhon affirme l'identité de la justice et de l'Humanité. Il écrit en ce sens : « Qu'est-ce que la justice ? L'essence de l'humanité »...<sup>11</sup> ; et il dénonce la domination du principe religieux qui, jusqu'à la Révolution, a montré à l'inverse une négation de la justice et des droits de l'homme et du citoyen.

---

10. Victor Cousin, *Défense de l'Université et de la philosophie*, réédition de Danielle Rancière, Paris, Solin, 1977, p. 19.

11. P. J. Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'Église*, Paris, rééd. Fayard, 1988 [1858], t. 1, p. 123.