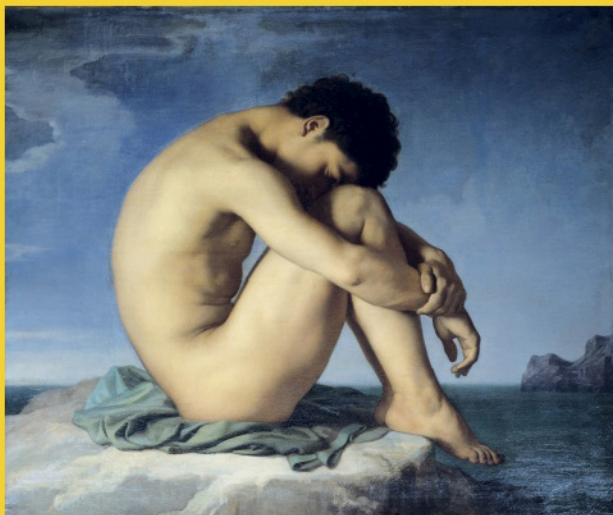


RÉMI
BRAGUE

**Le propre
de l'homme**

Sur une légitimité menacée



Champs essais

RÉMI BRAGUE

Le propre de l'homme

Armes de destruction massive, pollution, extinction démographique : tout ce qui menace l'homme en tant qu'espèce vivante ne fait plus de doute. Mais il existe des facteurs qui, venant de l'homme lui-même, sapent son humanité propre. Ils ont beau être difficiles à saisir, c'est eux que Rémi Brague tâche de repérer à travers une analyse fulgurante et radicale de l'idée d'humanisme.

Car il ne s'agit plus de savoir comment nous pouvons promouvoir la valeur homme et ce qui est humain.

La question, désormais, est plus profonde : faut-il *vraiment* promouvoir un tel humanisme ?

Nous ne pouvons plus nous bercer d'illusions.

Il est facile de prêcher un humanisme réduit aux règles du vivre-ensemble, mais comment le fonder ?

La pensée moderne est à court d'arguments pour justifier l'existence même des hommes. En cherchant à bâtir sur son propre sol, à l'exclusion de tout ce qui transcende l'humain, nature ou Dieu, elle se prive de son point d'Archimède. Est-ce une façon de dire que le projet athée des temps modernes a échoué ? C'est au lecteur d'en juger.

Rémi Brague, membre de l'Institut, est professeur émérite de philosophie à l'université Paris I Panthéon-Sorbonne et à la Ludwig-Maximilians-Universität de Munich. Il a notamment publié *Les Ancres dans le ciel* (2011), *Modérément moderne* (2014), *Le Règne de l'homme* (2015).

En couverture: Hippolyte Flandrin, *Jeune homme nu assis au bord de la mer*, huile sur toile, 1836, Paris, Musée du Louvre. © Photo Josse/Leemage.

Flammarion

LE PROPRE DE L'HOMME

DU MÊME AUTEUR

Le Restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon, Vrin/Les Belles Lettres, 1978.

Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études, PUF, 1982.

Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie, PUF, 1988.

Europe, la voie romaine, Criterion, 1992.

La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers, Fayard, 1999.

La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance, Gallimard, 2005.

Introduction au monde grec, Études d'histoire de la philosophie, La Transparence, 2005 ; « Champs », 2008.

Au Moyen du Moyen Âge, La Transparence, 2006 ; « Champs », 2008.

Du Dieu des chrétiens, Flammarion, 2008 ; « Champs », 2009.

Image vagabonde. Essai sur l'imaginaire baudelairien, La Transparence, 2008.

Les Ancres dans le ciel, Seuil, 2011 ; « Champs », 2013.

Modérément moderne, Flammarion, 2014.

Le Règne de l'homme : genèse et échec du projet moderne, Gallimard, 2015.

Rémi BRAGUE

LE PROPRE DE L'HOMME

Sur une légitimité menacée

Champs essais

© Flammarion, 2013, pour l'édition originale
© Flammarion, 2015, pour cette édition en coll. « Champs »
ISBN : 978-2-0813-4740-3

CHAPITRE PREMIER

Ouverture : Ascension
et chute de l'humanisme

Je voudrais ici poser la question de l'humanisme en son cadre le plus général. Il me semble en effet que c'est ce cadre qui a subi depuis plusieurs décennies un changement radical. Avant cette ligne de partage des eaux, et encore maintenant pour certains esprits retardataires, l'humanisme était une façon commode de désigner ce qu'il fallait promouvoir ou à tout le moins défendre, à savoir une certaine valeur donnée à l'homme et à ce qui est humain.

Je commencerai par retracer rapidement quatre étapes du développement de l'idée humaniste. Puis je rappellerai comment ces étapes ont été successivement défaits, non sans m'attarder spécialement sur la dernière de celles-ci. Ensuite, je poserai la question de la légitimité de l'humain. Je terminerai par quelques considérations sur les moyens qui pourraient permettre de lui apporter une réponse.

*Le « troisième humanisme »
comme terme de comparaison*

La situation antérieure à celle que nous vivons aujourd'hui se laisse peut-être facilement esquisser au moyen d'une comparaison avec la dernière tentative destinée à redonner vie au programme humaniste, à savoir le projet d'un « troisième humanisme ». L'expression fut proposée en 1921 par le philosophe Eduard Spranger, qui l'emploie en passant¹. Pourtant, le plus célèbre représentant du mouvement qu'elle désignait fut sans doute Werner Jaeger. L'idée-force du philologue allemand était que le classicisme, s'identifiant avec l'hellénisme, pouvait être une source encore vivante et susceptible d'irriguer la civilisation occidentale, qui y puiserait comme à une fontaine de jouvence. Il devait pouvoir fournir les indications utiles à une remise en ordre de l'Occident après la catastrophe de la Grande Guerre et les troubles de l'immédiat après-guerre. Jaeger considérait sa propre entreprise, pour employer une image platonicienne, comme une « troisième vague », après la Renaissance italienne et le classicisme de Weimar².

Aujourd'hui, avec le recul, on peut sourire gentiment de la naïveté d'une telle entreprise. Elle ne manquait pourtant pas de grandeur. En ce qui me concerne, on ne saurait attendre de moi une attaque contre la valeur de l'enseignement des langues classiques, bien au contraire.

Quoi qu'il en soit, Jaeger supposait que la formation classique pouvait aider l'homme à atteindre un déploiement

1. E. Spranger, *Aufruf an die Philologie (An Stelle der Vorrede)*, in *Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule* [1921], Leipzig, Teubner, 1925, p. 7.

2. Pour mémoire : Platon, *République*, V, 472a.

plus réussi de sa propre humanité. Cette formation était depuis longtemps considérée comme le contenu de l'*humanitas*, depuis qu'Aulu-Gelle avait reconnu en ce mot la traduction latine du grec *paideia*¹. C'est la raison pour laquelle les professeurs de lettres classiques se sont appelés dès le XV^e siècle *humanistæ*².

De la sorte, c'est à juste titre que l'on a pris l'habitude d'appeler « humanisme » l'étude et le soin de l'héritage de l'Antiquité. Cela se produisit pour la première fois, semble-t-il, en 1841, chez l'historien Karl Heinrich Wilhelm Hagen, proche de l'hégélien de gauche Arnold Ruge³. En 1859, la notion devient le titre d'un livre de l'historien allemand Georg Voigt⁴. Dès l'année suivante, un auteur beaucoup plus célèbre, le Suisse Jacob Burckhardt, lui emboîta le pas dans son livre pionnier sur la civilisation de la Renaissance italienne⁵.

Tout cela reposait sur une présupposition : il fallait affirmer l'homme, ou plus exactement l'humain. Depuis toujours, et plus que jamais après deux guerres

1. Aulu-Gelle, *Noctes Atticae*, XIII, 17, éd. M. Hertz, Leipzig, Teubner, 1877, t. II, p. 84-85.

2. Voir A. Campana, « The Origin of the Word "Humanist" », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 9 (1946), p. 60-73.

3. K.H.W. Hagen, *Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter. Mit besonderer Rücksicht auf Willibard Pirckheimer*, Erlangen, Palm, 1841, p. 58-60, cité dans W. Stroh, « De origine vocum humanitatis et humanismi », *Gymnasium*, n° 115 (2008), p. 564.

4. G. Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, Berlin, De Gruyter, 1859.

5. J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, en particulier III, 4 : « Der Humanismus im 14. Jahrhundert », in *Das Geschichtswerk*, Francfort, Zweitausendeins, s.d., t. I, p. 476-480.

mondiales et quelques horreurs particulièrement spectaculaires, nous sommes conscients de ce que les hommes réellement existants ne sont pas toujours, voire ne sont qu'exceptionnellement, à la hauteur de leur propre humanité. L'humain a toujours été plutôt un critère qu'une constatation, de l'ordre de la norme plutôt que de la description. Mais personne ne doutait de la valeur de l'humain, qu'il s'agissait de promouvoir. La tentation est grande encore aujourd'hui, pour tout citoyen bien intentionné, de plaider pour un quatrième ou pour un énième humanisme. Et qui, aujourd'hui, ne prétendrait pas défendre ce genre d'humanisme ?

Notre situation face au projet humaniste

C'est l'humanisme premier, celui qui fonde et justifie les « humanités », qui me semble actuellement menacé. La question de l'humanisme a pris une tournure nouvelle, plus profonde et plus radicale. On se demandait jusqu'alors : *comment* peut-on promouvoir un humanisme ? Ce qui voulait dire : le défendre contre toutes les figures de l'inhumain. Aujourd'hui, la question est plutôt : *faut-il vraiment* promouvoir un humanisme ?

L'humanisme lui-même est dans le collimateur. On ne fait plus guère aujourd'hui que le défendre contre ses adversaires. On connaît le mot célèbre par lequel Schopenhauer ouvrait son essai sur la morale : « Il est facile de prêcher la morale, il est difficile de la fonder ¹. » On

1. A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral* [1840], in *Werke*, éd. W. von Löhneysen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, t. III, p. 629.

pourrait l'adapter en disant : « Il est facile de prêcher l'humanisme ; il est difficile de le fonder. » J'ajouterai pour ma part : il est encore plus facile de tonner contre les ennemis de l'humanisme, que le danger soit réel, exagéré ou inventé à titre d'épouvantail.

On me permettra d'illustrer mon propos par une phrase que j'emprunte à un livre du philosophe et sociologue britannique John N. Gray. Je n'ai pas grand-chose en commun avec cet auteur, mais il me semble avoir écrit de quoi jeter une lumière crue sur notre situation. Sa phrase ne concerne qu'indirectement l'idée humaniste, et directement le projet des Lumières, dont on sait d'ailleurs qu'il n'est pas sans lien avec celle-ci. Gray écrit : « Dans la période de la modernité tardive dans laquelle nous vivons, on affirme le projet des Lumières surtout par crainte des conséquences de son abandon. [...] Nos cultures sont des cultures des Lumières non par conviction, mais par défaut ¹. »

Or donc, je dis dans le même sens, à titre de thèse et sous une forme volontairement lapidaire : ce que nous comprenons aujourd'hui par « humanisme » n'est pas une affirmation, mais la négation d'une possible négation. *Notre humanisme n'est au fond rien de plus qu'un anti-antihumanisme.*

Le développement de l'idée humaniste

Je voudrais maintenant voir comment nous en sommes arrivés là en esquisant le développement de

1. J.N. Gray, « Enlightenment's Wake », in *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Londres et New York, Routledge, 1995, p. 144.

l'idée humaniste. Le mot « humanisme » est, je viens de le rappeler, de date relativement récente. Il est de fait que la chose même a dû passer par un temps d'incubation assez long pour parvenir à se cristalliser en une formule. Elle me paraît toutefois plus ancienne.

Je distinguerai plusieurs étapes que je présenterai dans l'ordre chronologique. J'en ai repéré quatre. Elles communiquent les unes avec les autres, sans pour autant que celle qui précède entraîne avec nécessité celle qui la suit. L'étape suivante résulte au contraire d'un saut par rapport à celle qui la précède, et donc d'une décision non nécessaire.

(1) Différence

Dans la première étape, l'homme se comprend comme constituant une espèce qui se distingue des autres de façon substantielle par certaines propriétés qu'il possède exclusivement. Que l'homme soit autre chose qu'un animal est loin d'aller de soi. L'homme de la rue, même aujourd'hui, n'est pas toujours très conscient de sa différence et projette volontiers sur ses animaux familiers des sentiments, voire des aptitudes intellectuelles analogues aux siens (« mon chien me comprend, mon chat me parle »).

Les critères distinctifs sont l'objet de nombreux récits qui tentent d'en expliquer l'apparition. Ces critères ne sont pas toujours positivement valorisés. Au contraire, les mythes des peuples dits « primitifs » tentent souvent d'expliquer pourquoi l'homme se distingue des animaux en ce que, par exemple, il lui faut travailler et qu'il sait devoir mourir.

La décision inaugurale a peut-être laissé une trace dans une modification affectant la représentation du

divin : ainsi, en Égypte ancienne, les dieux associent un corps humain et une tête animale, ou l'inverse. Un Grec, Porphyre, a interprété ce fait comme témoignant d'un souci explicite de mêler bêtes et hommes (*homoïōs pou anemixan thēria kai anthrōpous*)¹. Les dieux de la Grèce, en revanche, sont purement anthropomorphiques². Mais ce fait suggère que la constatation d'une différence entre l'homme et l'animal mène aisément à la revendication d'une supériorité, ce pour quoi le premier des stades que j'ai distingués ne se laisse saisir que malaisément dans sa pureté.

C'est en tout cas également en Grèce que se situent les deux définitions classiques de l'humain, qui mettent en avant deux spécificités capitales et distinctives : l'une, le *logos* – disons, pour faire simple, la « raison » –, définit l'homme comme un « animal raisonnable » ; l'autre, la vie en cité, le définit comme « animal politique ». Aristote les a insérées dans une description globale de l'homme qui articule l'un sur l'autre les divers aspects que met en lumière l'anthropologie physique : la station debout, l'orientation du regard vers le haut, la main avec la finesse du toucher, la parole, le visage³.

1. Porphyre, *De l'abstinence*, IV, 9, 2, éd. J. Bouffartigue, trad. M. Patillon et A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1995, t. III, p. 14.

2. Voir les réflexions de Hegel dans l'*Esthétique* (*Ästhetik* [1832], éd. F. Bassenge, Francfort, Europäische Verlagsanstalt, 1955, p. 420-422) et de Feuerbach dans ses *Thèses préliminaires à la réforme de la philosophie* (*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* [1842], § 22, dans *Kleine Schriften*, éd. K. Löwith, Francfort, Suhrkamp, 1966, p. 129).

3. Voir mon ouvrage *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie* [1988], Paris, Cerf, 2009, chap. v, p. 223-271.

Il s'agit là, en principe, d'une description de l'humain qui se passe de tout jugement de valeur. Elle peut même de temps à autre glisser vers une évaluation négative de l'homme. Il n'est en tout cas pas encore nettement question de sa supériorité absolue.

(2) Supériorité

La seconde étape ajoute à la différence, qui ne comportait pas encore de valorisation explicite, une dénivellation en faveur de l'homme. Celui-ci apparaît *meilleur* que les autres espèces vivantes. Toutefois, on ne passe pas du comparatif au superlatif : il n'est nullement considéré comme *le meilleur* des êtres.

Aristote porte un jugement très nuancé sur la place de l'homme. Certes, l'homme est « le meilleur parmi les êtres vivants » (*beltiston anthrōpos tōn allōn zōōn*). Il n'est pourtant pas ce qu'il y a de plus haut au monde. « Il y a en effet beaucoup de choses qui sont de nature plus divine que l'homme » (*anthrōpou alla poly theiōtera tēn physin*). Par exemple, les éléments « dont est composé l'ordre du monde » (*ex hōn ho kosmos synestēken*) – Aristote veut sans doute parler des corps célestes – lui sont nettement supérieurs. Et cette supériorité est même une évidence (*phanerōtata ge*)¹.

Six siècles plus tard, Plotin reprend le même thème dans sa polémique contre les Gnostiques. Ceux-ci craignaient et méprisaient les puissances cosmiques, et accordaient à l'homme une valeur plus grande que la leur. C'est pourquoi il rappelle que « si les hommes sont quelque chose qui a de la valeur par rapport aux autres

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 7, 1141a34-1141b1.

êtres vivants, à plus forte raison <les sphères célestes>, qui ne sont pas dans l'univers pour y exercer la tyrannie, mais pour y créer de l'ordre et de la beauté¹ ».

On peut distinguer dans cette deuxième étape deux manières de relativiser la supériorité humaine :

(2a) Cette supériorité parmi les êtres naturels tient à ce que, parmi les différentes productions de la nature, l'homme réalise plus pleinement l'intention de cette dernière. C'est elle qui se glorifie en lui, non lui qui s'arracherait au cercle de ce qui est naturel pour y ajouter une superstructure. Son statut de tentative la plus réussie lui assure une proximité plus grande avec le divin.

(2b) Dans les deux religions bibliques, la grandeur de l'homme n'est que relative, et cette fois non pas de façon statique, mais dynamique. Cette grandeur est en effet le résultat d'un choix exercé par ce qu'il y a en soi de plus haut parmi tout ce qui est, à savoir Dieu. Ce choix ne dépend pas des mérites de l'homme : c'est un don gracieux.

C'est ce que dit le Psalmiste en toute clarté, dans une phrase qui est à ma connaissance la seule dans la Bible, et l'une des rares dans la littérature ancienne, à poser la question de savoir ce que c'est que l'homme : « Qu'est-ce que l'homme, pour que tu penses à lui ? » C'est Dieu qui a assigné à l'homme la place qui est la sienne, et qui n'est pas la plus élevée : « Tu l'as à peine abaissé au-dessous des "dieux" » (*teħasserēhū me'at me-elohīm*), c'est-à-dire probablement des êtres divins, peut-être des anges (Psaume 8, 5-9).

Le christianisme fait reposer la prééminence de l'homme non pas sur des propriétés de sa nature, mais

1. Plotin, *Ennéades*, II, 9 [33], 13, 18-20.

sur l'incarnation du Verbe divin en l'homme Jésus-Christ.

Ces avantages confèrent à l'homme une *dignité*. L'idée est d'origine grecque autant que biblique ; elle traverse l'époque patristique et médiévale avant de trouver une formulation thématique au XV^e siècle italien, tout d'abord chez Gianozzo Manetti, qui ouvre en 1453 toute une tradition de traités sur la dignité de l'homme¹.

Et d'ailleurs, une autre tradition court en parallèle à cette vision optimiste, dont elle constitue comme le contrepoids : celle, plus ancienne encore, des traités de la misère de la condition humaine, genre au moins aussi vieux que la tirade prêtée par Socrate au sophiste Prodicos dans un dialogue platonicien apocryphe².

(3) Conquête

Une troisième étape commence au début du XVII^e siècle. L'homme apparaît comme l'être qui doit dominer les autres, leur appliquer sa propre mesure, au besoin les contraindre à se plier à ses fins. La supériorité de l'homme n'est plus conférée par une instance supérieure ; elle doit être le résultat d'une activité de l'homme lui-même. Elle n'est plus possédée d'emblée, paisiblement ; elle doit être conquise de haute lutte. L'homme réalise sa supériorité en devenant le maître de la nature.

Après le coup de trompette initial de Bacon et de Descartes, l'idée traverse tous les temps modernes et

1. G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, éd. E.R. Leonard, Padoue, Antenore, 1975.

2. Voir pseudo-Platon, *Axiochos*, 366d-369a.

trouve sa dernière floraison, en grand style, chez Fichte. Enfin, même Nietzsche, qui considère pourtant l'homme comme « quelque chose qu'il faut dépasser », nous a légué une phrase énigmatique : « “Humaniser” le monde, c'est-à-dire nous y sentir toujours plus comme les maîtres¹. »

La continuité du thème ne doit pourtant pas masquer une rupture par rapport à la tonalité d'ensemble qui colore le projet. On peut en effet distinguer deux stades à l'intérieur de cette étape.

(3a) Le premier à avoir explicitement formulé cette intention est sans doute l'Anglais Francis Bacon, avec son projet d'un « règne de l'homme » (*regnum hominis*)². Une génération plus tard, le Français René Descartes risque le slogan : l'homme « comme maître et possesseur de la nature³ ». Mais la formule reste chez lui isolée. Celle de Bacon, en revanche, se replace à l'intérieur d'un projet de vaste ampleur qui ne vise à rien de moins qu'à corriger l'une des conséquences du péché originel, à savoir la perte de la maîtrise de l'humanité sur le reste des créatures. Il en attend la réalisation d'une application des sciences de la nature. Chez Bacon, il s'agit encore de soulager la peine des hommes en augmentant le confort de l'existence.

1. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Vorrede, 3, *Kritische Studienausgabe*, éd. G. Colli et M. Montinari, Berlin, De Gruyter, et Munich, DTV, 1980, t. IV, p. 14, puis fragment 25 [312], « Printemps 1884 », t. XI, p. 92 = *Der Wille zur Macht*, § 614.

2. F. Bacon, *Novum Organon. Aphorismi de interpretatione naturæ et regno hominis*, « Titre » et § 68, éd. W. Krohn, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, p. 80 et 144.

3. R. Descartes, *Discours de la méthode*, VI, in *Œuvres*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1902, t. VI, p. 61-62.

(3b) Avec Fichte, il ne s'agit plus d'une possibilité ouverte par les progrès de la science de la nature ; nous sommes désormais en présence d'une exigence morale, d'un devoir. Il n'est plus question non plus d'une quelconque mise en conformité avec la nature : « Je veux être le seigneur de la nature, et elle doit être ma servante ; je veux exercer sur elle une influence à la mesure de ma force, mais elle ne doit en avoir aucune sur moi. » Ce n'était là qu'une exigence morale au niveau du moi, exigence qui se heurtait à l'apparence d'une dépendance absolue de l'homme par rapport à la nature, qui est en lui et hors de lui. Elle se concrétise par le travail des hommes de chair et de sang. Ainsi dans ce texte de la même année : « Ce n'est pas pour l'humanité un simple vœu pieux, mais c'est une exigence indispensable de son droit et de sa destination qu'elle vive sur la Terre aussi facilement, aussi librement, en donnant à la nature des ordres aussi impérieux, d'une façon aussi authentiquement humaine que la nature le permet. L'homme a le devoir de travailler. [...] Il doit travailler sans peur, avec plaisir, avec joie ¹... » On remarquera que « vivre d'une façon authentiquement humaine » est identifié avec « travailler ». L'homme prend ici, plus d'une génération avant Marx, et plus d'un siècle avant Ernst Jünger, la figure du travailleur.

Du coup, c'est l'idée de dignité qui se trouve reprise, mieux que ne le faisaient les programmes qui visaient uniquement la commodité de l'existence et auxquels il était facile de reprocher un certain manque de noblesse.

1. J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* [1800], I, in *Ausgewählte Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, t. III, p. 288-289 ; puis *Der geschlossene Handelsstaat* [1800], I, 3, *ibid.*, t. III, p. 452.

(4) Exclusion

La quatrième étape est constituée par ce que l'on appelle « humanisme exclusif ». Elle se met en place au XIX^e siècle. Selon elle, l'homme est l'être le plus haut, qui n'en tolère aucun au-dessus de soi. Le jeune Karl Marx réinterprète en ce sens le mythe de Prométhée et le vers d'Eschyle qui lui fait dire : « En un mot, je hais tous les dieux » (*haplō logō tous pantas ekhthairō theous*). Dans sa dissertation pour le doctorat, il écrit : « Le credo de Prométhée [...] est son propre credo <celui de la philosophie>, son propre mot d'ordre contre tous les dieux célestes et terrestres, qui ne reconnaissent pas la conscience (*Selbstbewußtsein*) humaine comme la divinité suprême, devant la face de laquelle il ne saurait y avoir aucune autre divinité¹. » J'ai légèrement surtraduit le dernier morceau de phrase pour mettre en évidence l'allusion (volontairement blasphématoire) au « tu n'auras pas d'autres dieux face à moi » du Décalogue (Exode, 20, 3).

Quant à Auguste Comte, quelques années plus tard, il nomme l'humanité d'une formule qui jusqu'alors, chez Rousseau, désignait Dieu : le « Grand-Être² ». Il lui arrive même de la désigner sous le nom de l'« Être suprême », comme on le faisait pour Dieu dès le

1. K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* [1841], préface, *Werke*, « Ergänzungsband », Berlin, Dietz, 1968, p. 262-263 ; Eschyle, *Prométhée enchaîné*, v. 975.

2. A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme* [1848], « Conclusion générale », éd. A. Petit, Paris, GF-Flammarion, 2008, p. 452 et *passim*. J.-J. Rousseau, lettre 3 à Malesherbes, 26 janvier 1762 ; *Œuvres complètes I*, éd. M. Raymond, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, p. 1141.

XVII^e siècle, et plus que jamais sous la Révolution, lorsque Robespierre tenta d'en institutionnaliser le culte¹.

Cette étape est intéressante, car c'est pour désigner cette version forte que le mot « humanisme » fut forgé, d'abord en allemand, en août 1840 chez Arnold Ruge². Il passa en français, probablement chez Proudhon, qui était en contact avec l'Allemagne. Il apparut en même temps dans l'anglais victorien, où le mot *humanism* est resté, à côté de *secularism*, lancé vers 1846 par George Jacob Holyoake, puis d'*agnosticism*, risqué par Thomas Huxley en 1869, comme un synonyme d'« athéisme » à l'usage des gens bien élevés.

Aujourd'hui, c'est à cette quatrième et dernière étape que nous avons affaire. Bien entendu, nous ne pouvons pas nous représenter une étape ultérieure, car elle ne s'est pas encore manifestée. Il semble cependant qu'une telle étape serait peu probable, car on a du mal à imaginer que l'on assigne à l'homme une place encore plus haute que celle de Dieu...

Fusion des significations

Un tel usage conceptuel du mot n'est pas sans avoir influencé l'acception historiographique du même terme,

1. A. Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, t. II : *Statique sociale ou Traité abstrait de l'ordre humain*, Paris, 1852, chez l'auteur *et alii*, chap. I, p. 61 et 63 ; chap. IV, p. 256.

2. Voir W. Rüegg, « Zur Vorgeschichte des marxistischen Humanismusbegriffs » [1950], *Anstöße. Aufsätze und Vorträge zur dialogischen Lebensform*, Francfort, Metzner, 1973, p. 181-197, surtout p. 186.

qui en est l'exacte contemporaine. Ainsi, Karl Hagen considère l'humanisme comme indifférent envers le christianisme, ou même comme ayant une tendance antichrétienne. Ce qui d'ailleurs, pour le dire en passant, est dépourvu de tout fondement. Chez Georg Voigt perce une même sensibilité. Dans son ouvrage, il attribue un rôle clé à Pétrarque. « Pour concentrer d'emblée beaucoup de sens dans un seul mot, son génie souffle dans le monde, conquis par lui, de l'*humanisme*. » On attendrait que l'historien donne une définition de ce mot lourd qu'il vient de forger. Or, de propos délibéré, il n'en fournira aucune. Pétrarque, lit-on juste après, « a porté le principe de l'*humanisme* dans les fermentations intellectuelles du monde moderne. Mais *au lieu d'expliquer ce que nous entendons essentiellement par "humanisme", au lieu d'analyser le concept en ses caractéristiques positives, au risque de ne pas trouver le noyau et de ne faire que présenter les épiluchures*, peignons Pétrarque dans sa lutte contre ce qui faisait face à l'humanisme comme contraire ou comme obstacle¹ ». Voigt sent le danger de confusion intellectuelle, ce qui est tout à son honneur. Mais ce qui l'est moins est qu'il le contourne et fait de l'exigence logique – qui consiste à fournir la définition d'un mot que l'on vient d'introduire – une simple question de goût : la phrase que j'ai soulignée est remplacée dans la seconde édition par un simple « je préfère [*lieber*] peindre Pétrarque² ». On croirait entendre le Bartleby de Melville...

1. G. Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, op. cit., p. 38.

2. *Ibid.*, Berlin, Reimer, 1880, p. 70-71 (2^e éd. revue et corrigée).

En tout cas, on ne peut mieux faire comprendre que le terme d'humanisme fonctionne comme un outil polémique qui sert moins à définir qu'à se distinguer. Pour la première fois, et à l'instant même de la naissance du mot, il appert que, comme je l'ai remarqué plus haut, l'humanisme n'est en son fond pas grand-chose de plus qu'un anti-antihumanisme.

Dans le cas de Voigt, le repoussoir, faut-il le préciser, est la « scolastique ». Plus loin encore, il est question du « contraste entre l'humanisme, à savoir la libre force qui veut tout créer à partir de son propre sein, et la foi de l'Église, laquelle aborde l'homme comme un postulat¹ ». L'historiographie des Lumières, mise en place depuis Bacon, et développée par Voltaire, Gibbon et tant d'autres, est passée ici à l'état d'une évidence que l'on peut tranquillement assener.

Le détricotage de l'humanisme

Il se trouve que ces trois premières étapes par lesquelles l'humanisme s'est graduellement porté à l'incandescence sont depuis peu l'objet d'une critique qui cherche à les détruire. La quatrième étape, l'humanisme exclusif, s'est maintenue, mais au prix de quelques métamorphoses. Nous aurons à le voir.

Je viens de parcourir les millénaires, évidemment à grandes enjambées. Je pourrai maintenant être encore plus rapide, car ce que les siècles avaient construit, il a suffi de quelques décennies pour le contester. Contre les

1. *Ibid.*, p. 49 (1^{re} éd.) ; p. 84 (2^e éd.).

trois premières étapes, l'attaque s'est portée, en gros, dans l'ordre inverse de leur apparition.

(3') Loin de chercher à être « comme maître et possesseur de la nature », en suivant la troisième étape, l'homme n'a pas le droit de soumettre le reste du vivant, encore moins de l'exploiter. Ainsi parlent certains défenseurs de l'environnement. On peut faire remonter la protestation contre le projet d'une domination de la nature par l'homme à l'Américain George Perkins Marsh avec *L'Homme et la Nature* (1864)¹. On peut également en trouver des précurseurs dans tout le mouvement de défense des animaux.

Il faut ici distinguer. Si, d'une part, des voix défendent un usage prudent et parcimonieux des ressources naturelles, il en est d'autres, plus radicales, qui plaident pour une décroissance rapide, dans l'intérêt même de l'humanité ; il en est enfin qui rappellent que l'homme, abstraction faite du souci de sa propre survie à long terme, doit être aussi le « gardien de ses frères », les autres espèces vivantes. Tout cela me semble, à tout le moins, respectable et discutable, au sens de ce qui mérite considération et débat. Mais ces discours glissent aisément vers une deuxième étape.

(2') Loin d'être le meilleur des vivants sublunaires, comme le prétendait la seconde étape, l'homme est *pire* que les parasites ou les fauves, car il représente une menace globale pour la vie. Que l'homme soit omnivore, et peut-être le seul à l'être véritablement, est une évidence que l'on trouve partout². Dès l'Antiquité, on

1. G.P. Marsh, *Man and Nature or Physical Geography as Modified by Human Action*, éd. D. Lowenthal, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1965.

2. Voir par exemple F. Bacon, *The Advancement of Learning*, II, x, 2, éd. T. Case, Londres, Oxford University Press, 1969, p. 127.

interprète d'une façon morale cette évidence comme un signe de la rapacité universelle de l'homme, qui serait un « bouffe-tout » (*panphagos*)¹. Elle prend un caractère brûlant là où, comme à notre époque, la voracité humaine risque de faire disparaître de la manière la plus concrète toute autre forme de vie que la sienne propre.

D'aucuns rêvent, en sens inverse, d'un monde délivré de la présence de l'humanité. C'est le cas dans certaines chapelles, certes extrêmes, de ce qu'on appelle l'« écologie profonde ». Ainsi du site Internet Vhemt (Voluntary Human Extinction Mouvement), qui plaide pour une extinction volontaire de l'espèce humaine². Il est intéressant de constater que ce rêve est bien antérieur. Voici la plus ancienne trace que j'aie pu en trouver : « Les arbres pousseront, verdiront, sans une main pour les casser et les briser ; les fleuves couleront dans des prairies émaillées, la nature sera libre, sans homme pour la contraindre, et cette race sera éteinte, car elle était maudite dès son enfance³. » Ces lignes sont du jeune Flaubert et datent de 1838, deux ans avant la naissance du mot « humanisme » en son sens le plus radical.

Les expressions plus récentes de cette haine de l'humain, dès avant la naissance du mouvement écologique, ne manquent pas. Dans un roman d'Alfred Döblin, par exemple. Le cadre d'ensemble est la description, faite dans un style expressionniste outré, de sociétés

1. Voir Plutarque, « Bruta animalia ratione uti », traité 64, § 8, in *Moralia*, VI-1, éd. C. Hubert et H. Drexler, Leipzig, Teubner, 1959, p. 89-90.

2. Voir www.vhemt.org. Je dois la connaissance de ce site à un livre de Chantal Delsol.

3. G. Flaubert, *Mémoires d'un fou* [1838], chap. IX, in *Œuvres complètes*, éd. B. Masson, Paris, Seuil, 1964, t. I, p. 234b

N° d'édition : L.01EHQN000824.N001
Dépôt légal : octobre 2015