

Pour une critique de la raison anthropocentrique

Par [Igor Krtolica](#) (texte tiré de la revue Rue Descartes)

Jamais, semble-t-il, la vieille question de « la place de l'homme dans la nature » n'a été aussi actuelle. **Mais jamais la réponse n'a semblé plus obscure.** C'est qu'une telle question se trouve prise aujourd'hui dans une injonction contradictoire, suivant laquelle l'humanité serait une espèce à la fois égale et supérieure aux autres espèces. D'une part en effet, une injonction *anti-anthropocentrique* veut que l'humanité renonce au privilège qu'elle s'est octroyée au sein de la nature, au motif qu'elle n'est en réalité qu'une espèce parmi les autres, égale aux autres. Cette injonction, qui veut rompre avec l'anthropocentrisme, est le résultat combiné d'une série de transformations qui ont affecté de nombreux savoirs contemporains : les développements de la biologie de l'évolution depuis Darwin, qui replacent l'espèce humaine au sein d'une histoire naturelle qui l'inclut et la dépasse ; les avancées de la paléanthropologie quant à la compréhension du processus d'homínisation, qui intègrent les différentes espèces d'homínines ayant existé avant ou en même temps que l'unique espèce humaine actuelle, la seule qui ait survécu, *Homo sapiens* ; **la révolution de l'éthologie comparée, qui a brouillé la limite entre l'animal et l'homme et qui a conduit à une réflexion sur les origines animales de la culture** ; la vogue antihumaniste dans la philosophie française d'après-guerre, qui ont promu le thème de la mort de l'homme ; les éthiques environnementales, qui contestent l'anthropocentrisme moral pour lui substituer une éthique tantôt pathocentrique, tantôt biocentrique, tantôt écocentrique ; **le tournant ontologique de l'anthropologie, qui a démontré que le dualisme homme-nature est une construction socio-historique propre à l'Occident moderne** et qui nous enjoint de le comparer à d'autres ontologies ou à d'autres manières de composer des mondes ; etc. **Il semble acquis que ces nombreux savoirs concourent aujourd'hui à faire de l'anthropocentrisme une catégorie définitivement obsolète.** Et ce n'est d'ailleurs pas la moindre ironie de l'histoire que de constater que les sociétés anthropocentriques passent désormais pour une forme d'archaïsme, ou du moins de stade de l'histoire voué à être dépassé, tandis que les sociétés longtemps qualifiées d'archaïques semblent devenir en retour l'avenir de nos sociétés une fois qu'elles seront lavées de leur anthropocentrisme (mais peut-être pas de leur évolutionnisme, dont le sens n'a peut-être été qu'inversé [1]...)

2Parallèlement à cette injonction anti-anthropocentrique, on observe d'autre part dans la pensée contemporaine une injonction contraire, que l'on pourrait qualifier de *néo-anthropocentrique*. **Injonction anthropocentrique certes, puisqu'elle invoque l'unicité, la singularité ou l'exceptionnalité de l'humanité au sein de la nature ; mais injonction néo-anthropocentrique, puisqu'elle l'invoque au nom d'un fait relativement nouveau : que l'humanité est aujourd'hui la seule espèce qui a le pouvoir de menacer ses conditions d'existence à l'échelle de la biosphère en même temps que de prendre conscience de ce pouvoir et de le critiquer.** Là encore, cette injonction s'appuie sur une série de réflexions contemporaines dont on ne saurait sous-estimer l'importance, d'autant qu'elles sont souvent issues des mêmes champs de savoirs que les précédentes : les réflexions sur l'évolution humaine depuis le Néolithique, en tant **qu'espèce qui est phylogénétiquement de plus en plus inadaptée aux conditions d'existence qu'elle a elle-même contribué à créer** ; les travaux de neurobiologie, qui soulignent la singularité du cerveau humain néoténique, dont l'évolution et le développement reposent sur son caractère extraordinairement plastique en regard des autres systèmes cérébraux, même ceux des grands primates non-humains ; les différentes interrogations éthologiques sur le poids que la vie de chasseurs omnivores des humains a pu avoir sur l'intensité de

leurs conduites de coopération et d'entraide comme de prédation et de destruction ; les philosophies de la nature et de la vie qui démontrent la singularité de l'individuation psychique et collective des humains par rapport aux individuations physico-chimiques et biologiques ; les éthiques environnementales qui insistent sur le caractère anthropogénique de toute éthique, **soulignant que l'homme est la seule source des valeurs, à défaut d'être son seul lieu** ; les philosophies d'après-guerre élaborées face à la crainte d'une guerre nucléaire et d'une catastrophe écologique, dotant l'humanité d'une responsabilité unique au sein de la nature ; les réflexions, issues de l'histoire environnementale et de la science du système Terre, sur l'Anthropocène, ou le Capitalocène, ou leurs différents avatars, selon lesquelles l'espèce humaine s'est socialisée d'une telle manière qu'elle constitue désormais une force tellurique inédite dans l'histoire de la Terre, inaugurant une mutation des cycles biogéochimiques et un nouvel âge géologique ; etc. Et là non plus, ce n'est pas la moindre des ironies de l'histoire que de constater que certains écologistes, lorsqu'ils réclament une réaction urgente face à la catastrophe en cours, invoquent la « part du colibri », ou un quelconque modèle de conduite animale instinctive ou intelligente, **pour désigner cette réaction que personne n'attend ni des colibris ni même du plus intelligent des animaux, mais seulement des êtres humains...**

3 Si ces deux injonctions paraissent contradictoires, c'est que, dans un même geste, elles abolissent et renforcent les privilèges de l'humanité au sein de la nature. L'humanité s'y trouve simultanément décentrée et recentrée, de sorte qu'on ne sait plus à quel centre se vouer. **L'anthropocentrisme est devenu le cœur d'une antinomie de la raison contemporaine. Cette injonction contradictoire manifeste la nécessité de trouver une issue hors de l'affrontement stérile de l'anthropocentrisme et du zoologisme, l'un prétendant extraire l'humanité du monde naturel pour la considérer comme un ensemble à part, voire comme un sommet de l'évolution, l'autre prétendant que l'humanité est une espèce animale comme les autres, voire inférieure car capable des plus grandes stupidités et des pires atrocités.** De cette vaine opposition et des discours moralisants qu'elle ne cesse de charrier, Clément Rosset avait fait la satire, il y a plus de cinquante ans déjà, dans sa trop oubliée *Lettre sur les chimpanzés*. Et si l'après-guerre fut hanté par la question de l'homme, il s'agissait d'abord d'une crise de l'humanisme, c'est-à-dire au fond du rapport de l'homme et de la culture. Ce n'est que plus récemment que **l'affrontement s'est déplacé de la question de l'humanisme vers celle de l'anthropocentrisme, c'est-à-dire de la place de l'homme dans la nature.** De ce déplacement, et aussi bien de la possibilité de se tenir dans l'intervalle entre les deux questions, témoigne par exemple l'œuvre protéiforme et transversale de Fernand Deligny, qui mena, au contact d'enfants autistes et des productions intellectuelles les plus diverses, une tentative inlassable d'explorer cette « brèche » qui à la fois sépare et relie la nature biologique et la culture symbolique, cette différence à la fois immanquable et illocalisable entre « l'humain-de-nature » et « l'homme-que-nous-sommes ». Reste que, désormais, le combat a changé d'âme. À la faveur de l'essor d'une pensée écologique qui traverse toutes les disciplines, à la faveur d'une prise de conscience croissante et généralisée non seulement de l'inscription de l'humanité dans la nature mais aussi de leur intrication réelle, le « champ de bataille » s'est déplacé. De même que l'histoire des sociétés humaines se trouve maintenant incluse dans l'histoire environnementale, l'exigence d'une **critique de la raison humaniste se trouve maintenant reprise, déplacée et englobée dans la nécessité d'une critique de la raison anthropocentrique.**

4 Face à un tel problème, les contributions qui composent ce dossier étaient donc invitées à se placer dans la lignée de ces philosophies de la vie ou de la nature qui, en combinant les apports respectifs des sciences de la nature et de la philosophie contemporaines, ont cherché à déterminer *sous quelles conditions il est possible de réinscrire intégralement l'humanité au sein d'une nature élargie, sans pour autant dissoudre sa spécificité*. Autrement dit, comment mettre dos à dos le dualisme anthropocentrique, qui oppose l'homme et la nature, et le monisme réductionniste, qui dissout le premier dans la seconde ? On a pu affirmer par exemple à propos de la conception de l'homme chez Ruyer que ce dernier entendait à la fois « montrer à quel point l'homme est un être vivant comme les autres [...] et déterminer ce qui fait l'irréductible singularité humaine [2] ». Dans quelle mesure la philosophie peut-elle mobiliser une perspective de ce genre pour tracer une issue hors de l'antinomie contemporaine de l'anthropocentrisme ? Dans ses études des origines de l'humanité, quel critère la paléanthropologie peut-elle par exemple invoquer pour penser la spécificité de l'humain (cf. l'article de Mathilde Lequin) ? Quelle place réserver au développement et à l'évolution du cerveau humain (cf. l'article d'André Conrad sur Ruyer et l'entretien avec Alain Prochiantz et Jean-Jacques Hublin) ? À l'autre bout de l'histoire, face à la possibilité d'une fin apocalyptique de l'humanité, comment la philosophie peut-elle contribuer à construire une autre conception de la nature humaine et de son inventivité sociale et technique (cf. l'article de Cécile Malaspina sur Simondon) ? Peut-on imaginer par exemple que l'animal soit l'avenir de l'homme (cf. les propositions zoofuturistes de Dominique Lestel) ? Et entre la question de l'origine et celle de la fin, quelles sont les implications théoriques et pratiques de l'inscription de l'histoire humaine au sein de l'histoire naturelle (cf. l'article d'Alexis Boisseau et Mathilde Tahar sur Bergson et Ruyer) ? D'ailleurs, l'importance centrale d'une réflexion sur l'histoire – qu'elle soit humaine ou naturelle – n'est-elle pas le signe que *l'humain a justement une expérience incomparable des possibles qui ne cessent de hanter l'histoire, et donc de le hanter lui-même* (cf. l'article de Didier Debaise sur Whitehead) ?

5 Si ce dossier réunit des contributions philosophiques qui dialoguent avec les sciences de la nature et de la vie, c'est naturellement que ces sciences ont joué un rôle décisif dans la construction de cette injonction contradictoire. Historiquement, en effet, celle-ci est devenue un paradoxe constitutif lorsque le mécanisme de la sélection naturelle, décrit par Darwin en 1859 dans *L'Origine des espèces*, a été appliqué à l'émergence et à l'évolution de la lignée humaine dans *La Place de l'homme dans la nature* de Thomas Huxley en 1863, puis dans *La Filiation de l'Homme* de Darwin en 1871. Depuis lors, le destin de la théorie de l'évolution, de l'anthropologie physique, de la paléanthropologie, de la biologie du développement et de l'évolution, semble indéfectiblement lié à la question de savoir comment concevoir simultanément *la continuité et les bifurcations de l'évolution humaine*. D'un côté, la *continuité* de l'évolution, inscrit l'humanité, même dans ses réalisations intellectuelles et culturelles réputées les plus nobles, dans une histoire universelle entièrement naturelle, que l'on pourra faire remonter à loisir jusqu'aux origines de la vie, voire de l'univers. D'un autre côté, les *bifurcations* plus ou moins rapides et plus ou moins récentes de la même évolution ont donné naissance à cette espèce étrange de primate désormais hantée par la question de son émergence, de son unicité et de sa fin. Chercher la bifurcation au sein d'une évolution continue, n'y a-t-il pas là un problème comparable à celui qui, en mathématique, consiste à repérer des points d'inflexion sur une courbe ? Quant à l'émergence de la lignée humaine, il semble que l'on puisse d'ailleurs multiplier les points singuliers à l'envi : la fabrication des premiers outils de pierre taillée, la bipédie, l'encéphalisation, la domestication du feu, la sortie d'Afrique, la révolution cognitive ou symbolique, la disparition des hominines autres qu'*Homo sapiens*, la révolution néolithique, l'invention de

l'écriture, la révolution scientifique, les deux révolutions industrielles, l'âge nucléaire, l'externalisation de la mémoire et de l'intelligence dans les technologies numériques, etc. — autant de bifurcations qui ne rompent nullement la continuité de la courbe évolutive.

6Pourtant, cette conception unilinéaire de l'évolution s'avère doublement insuffisante. D'abord, parce qu'on sait que l'évolution ne peut absolument pas être représentée sous la forme d'une courbe unique. Comme l'a montré Darwin, comme Bergson le soulignera à son tour, **l'évolution implique au contraire la création de voies ou de lignées divergentes, qui suivent des rythmes différenciés. L'évolution est une arborescence, et même un buissonnement.** Et l'on n'oubliera pas que, au fil de l'évolution, de nombreuses branches ont interrompu leur poussée, que d'innombrables espèces se sont éteintes. **Le genre *Homo* en est un bon exemple, puisque *Homo sapiens* est devenu, depuis la disparition de l'homme de Denisova et de l'homme de Néandertal, le dernier représentant de sa lignée, une espèce orpheline de ses congénères.** De surcroît, cette conception arborescente ou buissonnante de l'évolution se révèle elle-même insuffisante sitôt qu'on intègre tous les phénomènes de co-évolution, toutes les interdépendances entre lignées évolutives divergentes. Enfin de nombreuses études contemporaines ne cessent de souligner à quel point **l'évolution de l'espèce humaine n'est pas séparable de facteurs biogéochimiques et sociotechniques,** qui interviennent de manière décisive à différentes échelles de temps et d'espace. Les exemples d'une telle intrication entre biologie et culture ne manquent guère : les variations du climat au Pléistocène et sa stabilisation à l'Holocène, qui a conduit à la disparition de la civilisation du renne et à l'apparition d'une civilisation qui fera entrer la géologie dans un autre âge (Anthropocène, Capitalocène) ; l'importance pour nous d'autres organismes en nous, à l'instar de notre microbiote intestinal ; les épidémies zoonotiques qui sévissent depuis le Néolithique jusqu'à nos jours, dont la pandémie de Covid-19 est le dernier exemple en date ; l'importance biologique et culturelle de la culture et de la consommation de sucre depuis le début de la colonisation du monde extra-occidental à l'époque moderne ; le rôle de la chimie de synthèse dans la dissémination de perturbateurs endocriniens qui menacent les insectes pollinisateurs, dont la disparition progressive menace en retour l'agriculture et l'alimentation humaine... Bref, si l'évolution est buissonnante, c'est un buisson dont de nombreuses branches dites divergentes entrent sans cesse en contact, **dans des rapports de co-évolution complexes, qui impliquent des modèles réticulaires plutôt qu'arborescents ou buissonnants,** et qui supposent de *rompre avec toute forme d'évolutionnisme* – même avec l'idée d'une succession ordonnée entre la matière, la vie et l'esprit. Comme l'indiquent Deleuze et Guattari, « l'ordre apparent peut être renversé, **et des phénomènes technologiques ou culturels être un bon humus, une bonne soupe pour le développement des insectes, des bactéries, des microbes ou même des particules** [3] ».

7Dès lors, il est manifeste qu'on ne peut plus maintenir innocemment l'idée d'une place de l'homme dans la nature et le schème du genre et de la différence spécifique, qui ont servi de modèle pour penser la différence anthropologique. Certes d'Aristote à Huxley, le schéma arborescent de la différenciation avait changé de sens : au tournant du xviii^{ème} siècle, l'ordre fixiste des choses dans l'espace laissait sa place à leur évolution historique dans le temps – ouvrant une nouvelle *épistémè*, « l'âge de l'histoire [4] », affectant aussi bien les sciences humaines que les sciences de la nature. D'ailleurs, **le sens que Huxley donne à la notion de « place »** dans la seconde moitié du xix^{ème} siècle ne témoigne-t-il pas de ce nouveau paradigme commun aux sciences humaines et naturelles ? Cette notion semble en effet marquer l'affinité profonde entre l'étude des mécanismes biologiques d'évolution des espèces, dans laquelle l'homme occuperait le sommet, et l'intérêt pour les

mécanismes sociologiques de différenciation sociale, c'est-à-dire pour les statuts et droits censés découler d'une position avantageuse ou d'un rang éminent au sein d'un ensemble hiérarchisé, mais où une place éminente dans la hiérarchie ne peut plus se prévaloir d'un quelconque privilège naturel lié à l'origine, comme c'était le cas dans l'Ancien Régime fixiste des choses, car elle doit désormais se présenter comme le produit immanent d'une évolution historique. Mais comment poser adéquatement le problème, une fois dit qu'une compréhension adéquate de l'évolution nous conduit à renoncer à tout évolutionnisme ? Probablement faut-il abandonner l'idée de « place dans la nature » au profit de l'idée de l'homme comme « partie de la nature », suivant une inspiration que l'on trouve aussi bien dans l'Éthique de Spinoza (*pars naturae*) que dans les *Manuscrits de 1844* de Marx (*Teil der Natur*). De ce point de vue, un individu singulier quelconque, et donc aussi bien l'humain, n'a pas d'autre essence que relationnelle (et non substantielle) et doit être « conçu à la fois relativement aux parties qui le composent et relativement à un ensemble plus vaste dont il est lui-même une partie [5] ».

8 Dès lors, au sein de cette ontologie relationnelle, qu'est-ce qui singularise les relations que les parties humaines de la nature nouent avec d'autres parties de la nature ? Quelle est la singularité de leur régime d'individuation ? Comme le suggèrent les contributions au présent dossier, cette singularité a peut-être deux aspects complémentaires. D'une part, les humains auraient la capacité de nouer des relations complexes avec une multiplicité d'autres entités, humaines et non-humaines, en eux et hors d'eux, qui constituent pour eux des potentialités d'individuations (aspect extensif). D'autre part, les humains n'accompliraient jamais mieux leur « nature » ou leur « essence », c'est-à-dire n'effectueraient jamais mieux leurs potentialités, qu'en expérimentant des relations individuanes qui élargissent le sens de l'expérience humaine (aspect intensif). De ce point de vue, le schème du genre et de la différence spécifique s'effacerait alors derrière l'idée qu'un individu humain n'effectue son « essence singulière » que pour autant que son individuation ne se distingue objectivement plus de son « essence générique ». « Non pas l'homme en tant que roi de la création, mais plutôt celui qui est touché par la vie profonde de toutes les formes ou de tous les genres, qui est chargé des étoiles et des animaux même [6] » G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 10.

N'y a-t-il pas là un critère qui permettrait à la philosophie d'évaluer la teneur de ces relations, et donc de donner un sens philosophique aux catégories de « succès » et d'« échec » que la théorie scientifique de l'évolution n'a jamais cessé d'utiliser – le succès ne se mesurant plus à l'adaptation, à la survie et à la reproduction, c'est-à-dire à l'avenir de l'espèce dans l'histoire, mais à la multiplicité et à l'intensité de ses relations individuanes, c'est-à-dire à ses devenirs collectifs ?

Notes

- [1]

Sur le ressouvenir (la réminiscence ou l'anamnèse) du Pléistocène comme avenir possible de l'homme, cf. P. Shepard, *Retour aux sources du Pléistocène*, Bellevaux, Éditions Dehors, 2013.

- [2]

F. Colonna, « L'homme ruyérien », in *Les Études philosophiques*, 2007/1, n° 80, p. 69.

- [3]

G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 89.

- [\[4\]](#)

M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, chap. VII, 1.

- [\[5\]](#)

F. Fischbach, *La Production des hommes. Marx avec Spinoza* (2005), Paris, Vrin, 2014, p. 42.

- [\[6\]](#)

G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 10.