

PHILOSOPHIE, ENVIRONNEMENT, TECHNIQUE

ANDRÉ STANGUENNEC

conférence donnée à Nantes,
Société Nantaise de Philosophie
17 janvier 2020

INTRODUCTION

Notre thème annuel propose la séquence « technique, environnement, philosophie » ; mais cette séquence n'implique aucune obligation quant à l'ordre de traitement qui reste à la disposition du conférencier. Aussi, pour ma part, j'adopterai la série de mes questions selon l'ordre suivant : philosophie (morale), environnement (animal), technique (humaine et transhumaine).

I. PHILOSOPHIE MORALE, MORALITÉ (MORALITÄT) ET ÉTHIQUE (SITTlichkeit)

Il me semble qu'il conviendrait, en termes philosophiques, d'argumenter notre relation morale à la nature non seulement en fonction de la moralité humaine, mais aussi en fonction d'une éthique préconisant, sur un mode analogique et rétrospectif, une relation de communauté à la fois physique et morale avec les êtres qui ont émergé peu à peu de la nature. Le concept de « communauté » (en allemand

Gemeinschaft) implique en effet un lien d'identité générique profonde par-delà les différences spécifiques entre des groupes qui se rassemblent de façon justement dite « communautaire ». Chez Hegel, la « communauté éthique » (*die ethische Gemeinschaft*) ne concerne certes pas la relation de l'homme avec la nature, et ne s'étend qu'au domaine des rapports entre les volontés libres des hommes réglés par des lois éthico-juridiques. En effet, Hegel définit ainsi « l'éthicité » (*die Sittlichkeit*) : « l'Idée de la liberté en tant que bien vivant »¹ ; l'« Idée » signifie ici en son sens hégélien la réalisation objective de la liberté subjective (essence de l'esprit) dans et par des institutions « communes ».

Mais Hegel ne nous permet pas de construire un concept de communauté éthique élargie à partir de la communauté éthique spirituelle, entre cette dernière et le règne de la nature. Ceci, d'une part, parce que, à la différence de Kant, Hegel sépare l'histoire des communautés spirituelles humaines de toute histoire évolutive de la nature ayant pu faire émerger l'esprit humain (Hegel est radicalement fixiste concernant l'histoire de la nature), tandis que nous trouvons chez Kant – dans la *Critique de la Faculté de Juger* – quelques avancées vers une hypothèse évolutionniste. Ceci, d'autre part, parce que Kant introduit explicitement dans sa réflexion sur les fins naturelles, un raisonnement par analogie entre l'instinct animal (un savoir-faire inné) et le savoir de la raison humaine, analogie qui lui permet de justifier un jugement réfléchissant de finalité relatif au comportement animal et de rompre avec la thèse de l'animal-machine de Descartes. Or Hegel critique ce type de raisonnement par analogie entre la vie de l'esprit humain et la vie sensible animale, critique de l'analogie réfléchissante qu'il adresse aussi bien à Kant qu'aux penseurs romantiques allemands (comme Goethe et Schelling).

En nous limitant dans nos réflexions à l'environnement animal et en faisant provisoirement abstraction des autres aspects de l'environnement, nous verrons que c'est à partir

¹ Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, § 142, trad. Kervégan, PUF, 1998, p. 251.

de Kant, que, selon notre hypothèse, la liberté de la moralité intersubjective sous des lois (le « règne des fins ») peut élaborer un modèle fondé sur l'analogie homme-animal, pour construire de façon indirecte un ensemble de devoirs de l'homme envers son environnement animal dans une relation de communauté.

Il s'agit donc là, à mon sens, de deux modèles, l'un kantien et l'autre hégélien (d'un côté *Moralität*, traduit par moralité, de l'autre côté, *Sittlichkeit*, traduit par éthique communautaire). Kant a centré la fondation de la morale sur la moralité, Hegel au contraire davantage sur la communauté éthique spirituelle, bien que la moralité constituât un développement intégré à ses *Principes de la philosophie du droit*. Mon propos est d'envisager la possibilité et la nécessité de construire un « modèle synthétique » empruntant de façon cohérente des éléments à ces deux auteurs.

II. DE LA PHILOSOPHIE MORALE À L'ÉTHIQUE ÉCOLOGIQUE DANS NOS RAPPORTS AVEC LES ANIMAUX

Je voudrais d'abord développer l'hypothèse que l'on retrouve les deux modèles que j'ai mis en place dans les débats théoriques des philosophies de l'environnement aujourd'hui, comme l'a remarqué ma collègue Catherine Larrère dans son livre sur les philosophies de l'environnement².

La dialectisation éthique circulaire de la communauté caractéristique du modèle hégélien se trouve restreinte dans la philosophie pratique de Hegel au cercle de la communauté éthique spirituelle, sans s'élargir à un cercle qui serait celui des rapports de l'esprit et de la nature. Le cercle de la communauté éthique va, dans la troisième Partie des *Principes de la philosophie du droit*, de la communauté de vie familiale à l'État rationnel, en passant par la médiation de la société civile, et il revient de l'État rationnel qui y réinvestit ses lois, dans la communauté familiale et nationale, cette dernière ouvrant sur la philosophie de l'histoire. Cette circularité et cette interaction dialectique entre les communautés natives (famille et nation) et

l'État rationnel, permettent à Hegel de critiquer le « nationalisme » auquel tendent certains théoriciens romantiques de la nation. Hegel souligne dans son *Encyclopédie* que ce sont alors les propriétés vitales et particulières d'un « peuple » (*Volk*) qui font de lui une « Nation » (*eine Nation*) proprement dite³. Il écrit ailleurs, en rappelant l'étymologie du mot « nation » (*nascere*) : « une nation est un peuple, mais en tant qu'il est né »⁴ et cette formulation est restrictive. En d'autres termes, l'État n'est pas seulement l'effet naturel des coutumes et des droits coutumiers d'un peuple particulier comme le voudraient les théoriciens nationalistes et romantiques de « l'École historique du droit »⁵, car l'esprit d'un peuple résulte de la rationalisation autonome et universelle qu'introduit l'État dans son droit au sein de la société civile et plus radicalement dans sa vie familiale et nationale. Le peuple en sa totalité éthique est donc la synthèse interactive de l'Universel (l'État) et de la particularité de la famille et de la nation, synthèse opérée par l'universel étatique en toute autonomie rationnelle.

Ma conviction est qu'il faut maintenir philosophiquement la nécessité d'intégrer au cercle dialectique de la communauté, la relation de la communauté éthique humaine avec la communauté de vie animale. Et c'est cet élargissement qui est autorisé par les deux apports essentiels du modèle kantien : l'apport de l'analogie homme-animal et l'apport de l'évolutionnisme qui est amorcé dans la troisième *Critique* de Kant. Concernant ce dernier apport, Kant écrit, très audacieusement pour l'époque : « la recherche sur la nature doit mettre, au principe de son jugement sur les choses, une organisation originaire qui utilise ce mécanisme même pour produire d'autres formes organisées ou pour développer la sienne propre en de nouvelles formes... De celles-ci à leur tour elle peut en faire naître d'autres, se formant d'une manière plus appropriée à leur lieu de reproduction et à leurs rapports réciproques »⁶.

Hegel nous permet de penser dialectiquement le cercle de la communauté

³ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, II, *Philosophie de l'esprit*, § 549., Remarque.

⁴ Hegel, Introduction à la philosophie de l'histoire, cf. *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris Plon-10/18, 1965, p. 219.

⁵ Il s'agit essentiellement de G. Hugo et F.K von Savigny.

⁶ E. Kant, *CFJ*, § 80, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, p. 230-231.

² Cf. C. Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, PUF, 1996, p. 16-17, p. 38, p. 105.

éthique, mais il l'a restreinte au seul cercle de l'esprit des institutions ; Kant nous permet de penser l'émergence de la communauté éthique à partir de la nature et des effets de moralisation en retour de la moralité interhumaine sur nos rapports à la nature, en particulier de nos devoirs envers les animaux ; mais ce cercle n'est pas chez lui dialectique, puisque Kant n'est pas un penseur dialectique et c'est ici que l'apport dialectique hégélien s'avère complémentarément positif.

Lorsqu'on envisage dialectiquement le cercle que forme la communauté, en effet, il y a à la fois continuité évolutive et rupture morale de l'homme avec la nature, selon le concept d'une émergence physico-éthique. Des propriétés sont dites « émergentes », lorsqu'elles découlent de propriétés antérieures communes plus générales, tout en faisant apparaître (« émerger ») des propriétés particulières et spécifiques nouvelles, irréductibles à celles dont elles découlent et pouvant avoir des effets spécifiques en retour sur ces dernières. La théorie de l'émergence « transformationnelle » proposée par P. Humphreys en 2016⁷, expose une hypothèse de l'émergence « transformationnelle » et diachronique qui me paraît susceptible de penser certaines émergences consécutives à la mutation génétique d'éléments individuels, du type « mutation évolutive », telles celles de la perte des instincts animaux (affectant le patrimoine génétique de certains individus) et l'émergence consécutive de « pulsions » (concept à distinguer de l'« instinct ») exigeant de nouvelles régulations se substituant à l'instinct. Cette « puissance du négatif », dialectique redoublant la négation-perte par une négation-construction de la culture, médiatisée par la fonction symbolique, est, me semble-t-il, la dimension à laquelle nous devons rester fidèles, sous peine de perte de notre « soi » (*Selbst*) dans les aliénations qui nous menacent et dont je parlerai dans la troisième partie de cette conférence.

Il me semble que l'on peut garder ce fil conducteur dialectique – continuité-rupture-effet en retour ou reprise circulaire – permettant de dépasser l'alternative exclusive entre « moralité » (Kant) et « éthicité » (Hegel) environnementales. Dès lors, la relation morale

de l'homme à la nature est bien, d'une part, en continuité génétique, celle d'une éthique puisque son ethos est une participation générique au comportement animal, à sa sensibilité et à ses mouvements. Dans cette participation éthique générique au comportement de l'animal, nous retrouvons une analogie de « valeur inhérente » (selon le concept du philosophe américain Tom Regan) avec nos manières de valoriser notre vie en tant que « sujets d'une vie » (concept également utilisé par Tom Regan) dans *Le droit des animaux*⁸. Les valeurs inhérentes positives et négatives sont celles qui sont attachées substantiellement au développement de la vie (plaisir-souffrance, satisfaction-besoin, santé-maladie, etc). Ce sont de telles valeurs qui sollicitent notre sympathie voire notre participation compréhensive. Le caractère substantiel de ces valeurs est impliqué par l'affirmation que l'animal et l'homme sont, évolutivement, comme Kant l'avait déjà supposé, les sujets particuliers, différents spécifiquement, d'une même vie générale. Mais cette relation est, d'autre part et complémentarément, une relation de différence d'espèce à espèce, en conformité cette fois avec la rupture qu'introduit l'accès à la fonction symbolique, et l'institution spécifiquement humaine du culturel. Il s'agit de la capacité du langage humain et de la technique qu'elle oriente pour réguler de façon spécifiquement humaine une naturalité humaine désinstinctuelle et démesurément violente en ses « pulsions ». Et ici la ressource théorique marxienne d'abord et freudienne ensuite peut alimenter la réflexion philosophique. Cette régulation, se substituant en l'homme à l'absence de l'instinct régulateur des pulsions animales, peut néanmoins se modeler rationnellement de façon moralement autonome selon la suggestion de Kant. En effet, les hommes se donnent à eux-mêmes leurs règles, à travers un dialogue social argumenté où ils doivent se prendre pour fins les uns les autres selon un impératif catégorique moral et pour buts d'une auto-compréhension.

Pourtant, montre Kant, l'idée d'une « loi de la nature » – ici absente de manière immédiate – peut conserver le sens d'un modèle analogique, les lois de la moralité prenant alors l'aspect

⁷ P. Humphreys dans *Emergence. A philosophical account.*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2016.

⁸ Tom Regan, *Le droit des animaux*, trad. française du livre de 2004 : Hermann 2012.

d'une « seconde nature », d'une nature que les hommes constituent entre eux par convention et habitude. L'idée de « loi naturelle » peut alors constituer, selon l'expression kantienne de la Typique de la raison moralement pratique, un « type de la moralité »⁹ et peut faire l'objet d'un usage analogique directement interhumain, puis, indirectement, environnemental. Dans la « Typique » de la seconde *Critique*, Kant proposait de faire du concept de « légalité naturelle », universelle et régulière, équilibrée et mesurée, un « type », c'est-à-dire un « modèle » analogique (*tupos*) pour la réflexion dans ce qu'il appelait une « Typique de la raison pratique ». Cette Typique modèlerait nos rapports interhumains, mais également selon mon hypothèse nos rapports avec la nature en nous et hors de nous.

La « moralité » (*die Moralität*), dont la fin est l'élaboration d'une régulation morale et juridique directe entre les hommes, peut construire ainsi, fonctionnellement, un modèle pour la constitution de l'« éthique » (*Sittlichkeit*) environnementale, c'est-à-dire, de façon dérivée, pour une communauté morale habitant¹⁰ une nature à laquelle nous continuons de participer génétiquement selon ce que nous proposons mais de façon trop exclusive les éthiques de l'éthologie profonde. Celles-ci me paraissent exclusivement et excessivement cosmocentrées, comme celle d'Arne Naess dans son livre *Écologie, communauté et style de vie*¹¹. Considérant l'autonomie morale du sujet au sens kantien comme une illusion, cet auteur se réfère explicitement au panthéisme et au substantialisme naturaliste de Spinoza comme à un modèle.

De sorte que nous devons, sinon respecter « moralement¹² » au sens strict, direct et fort de la moralité, du moins respecter éthiquement et indirectement les droits des animaux et les protéger de la démesure des pratiques humaines notamment dans le domaine des techniques

d'asservissement et de consommation. Ces pratiques excessives s'exercent sur deux plans : celui des pulsions naturelles désinstinctuelles, générant des violences inadmissibles, et celui de la volonté de puissance infinitisée dans l'usage des techniques avec ses motivations symboliques. Notre manière humaine de participer à la praxis naturelle, en nous donnant moralement à nous-mêmes la « loi » (dont le concept de loi naturelle, relation nécessaire et universelle entre les phénomènes, est le produit de l'entendement théorique) comme type analogique, doit donc viser à être elle-même universelle, régulière, équilibrée et mesurée. Mais il est clair que cette intentionnalité morale de la réflexion s'exerce d'abord et avant tout, de façon directe, sur nos situations et sur nos pratiques interhumaines, dans la « cité morale des fins » que thématise Kant dans son vocabulaire. Prendre la loi naturelle comme « type » ou comme modèle analogique¹³, c'est-à-dire comme un modèle analogique pour nos « maximes » (pour nos règles particulières pratiques de conduite), c'est donc nous permettre de distinguer de façon réfléchie les maximes dignes d'être universalisées concrètement, conformément au « type » de la loi naturelle, et celles devant être rejetées, car motivées par le seul intérêt particulier de l'homme en opposition à l'autre homme et à l'altérité de la nature.

Cette interprétation dialectique de « l'humanisation de la nature » nous impose à l'évidence un anthropocentrisme réflexif¹⁴ et un primat de la moralité (*Moralität*) dans cette synthèse qu'elle opérera d'elle-même et de la *Sittlichkeit*¹⁵. Résumons à présent les quelques

⁹ E. Kant, De la typique de la raison pratique, in *Critique de la raison Pratique*, trad. J-P. Fussler, Paris, GF, 2003, p. 174-179.

¹⁰ Rappelons qu'« éthique » est formé sur le mot grec *ethos*, signifiant à la fois « habitat » (dans l'espace) et « habitudes ou mœurs » (dans le temps).

¹¹ Arne Naess, norvégien (1912-2009), fondateur de la *deep ecology*, spécialiste de Spinoza. Ouvrage : *Écologie, Communauté et style de vie*, Édition Dehors, 2008.

¹² Le « respect » moral étant un sentiment et un mobile relevant de la « moralité » subjective et intersubjective, respect à l'égard de l'homme comme porteur du concept de loi rationnelle ou personne morale, en nous et hors de nous.

¹³ « Prendre la nature comme type » ce n'est donc pas « prendre la nature pour guide », cette dernière expression relevant traditionnellement d'un naturalisme mimétique de la nature, excluant toute construction autonome de nos règles en situation de perte des repères instinctuels qui est la nôtre.

¹⁴ Indépendamment du « matérialisme méthodologique » de l'auteur qui nous semble ne caractériser que la démarche scientifique *stricto sensu*, nous pouvons adhérer à la formulation qu'en donne Gilbert Hottois : « l'anthropocentrisme méthodologique est réflexif. Cette réflexivité implique que la valeur accordée aux humains dépend aussi des humains », *Technoscience et sagesse ?*, Nantes, Éditions Pleins Feux, 2002, p. 55.

¹⁵ Pour cette raison elle cherche à étendre, comme l'ont fait dans leurs éthiques bio-centriques Paul Taylor et Holmes Rolston, des schèmes d'origine kantienne décentrés sur la nature, mais en partant du thème de la moralité subjective (*Moralität*). Elle le fait toutefois de telle sorte qu'elle puisse mener à la construction d'une éthique communautaire (*Sittlichkeit*). À l'inverse, l'écocentrisme d'Aldo Léopold et J. Baird Callicot part du sentiment d'appartenance à une communauté vivante, et non de la

points qui nous paraissent essentiels dans la confrontation des morales philosophiques et des théories de l'écologie. Le premier point concerne le rôle des individus humains dans la constitution des systèmes symboliques reposant sur le libre arbitre et le langage de la décision, médiatisé par les systèmes sociaux de sens. C'est la décision à la raison dans nos rapports interhumains et avec la nature qui est sans doute le fondement formellement premier de la morale ; mais matériellement et substantiellement, c'est encore « une communauté naturelle » de valeurs (*eine natürliche Gemeinschaft*) avec les espèces animales que la moralité se doit de transformer en « communauté éthique » (*sittliche Gemeinschaft*) proprement dite (et telle est bien la *Sittlichkeit*). La communauté vitale avec l'animal, puisque nous sommes des animaux exerçant la fonction symbolique, est celle de valeurs proprement vitales et sensibles qui ne sont pas génétiquement et en soi morales. Mais cette communauté vitale évolutive s'est transformée, sur la base de l'autodétermination arbitraire et arbitrée des individus parlants en « société » humaine, sous-tendue par les actes, les obligations et les contrats passés entre eux. C'est du sein de cette « société » (*Gesellschaft*) que la « moralité » se réinvente le concept de loi moralement pratique après l'invention théorique-scientifique du concept de « loi naturelle ». Nous avons donc une séquence évolutive : communauté naturelle-) société culturelle-) moralité -) synthèse de la moralité et de la communauté naturelle. La moralité agissante dans la société culturelle humaine se réinvente un modèle pratique de la nature¹⁶ et se dépasse ainsi elle-même dialectiquement en une « communauté morale » de l'homme et de la nature.¹⁷

Il y a donc là deux mouvements successifs qui se complètent circulairement. La dialectique génétique et progressive de l'évolution est allée de la communauté vitale avec la nature à l'association contractuelle et à la société culturelle, puis de celle-ci à la moralité : c'est le demi-cercle ascendant : communauté vitale - moralité anthropocentrée.

¹⁶ In Fr. Vanderberghe, *Complexités du post-humanisme, trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*, trad. de l'anglais par H. Vaugrand L'Harmattan, 2007.

¹⁷ Cf. Frédéric Vanderberghe, op.cit., p. 133 : « si nous voulons malgré tout garder l'idée d'humanitas et assurer le futur de l'humanité, il me semble que nous devons réinventer la nature et la réintroduire en tant que condition normative qui fixe des limites à sa reconstruction »,

société - moralité. Mais celle-ci, la moralité, se trouve retournée en réciprocité, circulairement, par une dialectique éthique de la moralité, en un mouvement de retour et de reprise, allant de la moralité personnelle et interpersonnelle, constituant l'éthique des hommes en réciprocité de cité des fins, à la mise en forme morale de la « communauté vitale » génétiquement première. Ce cercle accompli, il en résulte, provenant de la moralité et de la communauté de la cité des fins qu'elle fonde, une moralisation de notre communauté vitale avec la nature, et en conséquence une « communauté morale » dont l'homme détient l'initiative formelle de la construction : c'est le demi-cercle descendant qui complète le premier, moralité - communauté éthique interhumaine - élargissement de la communauté éthique en éthique écologique. Il y a cercle dialectique, ascendant puis descendant, évolutif constructif puis historiquement reconstructif, par un retournement éthique de la moralité vers la nature.

Je prendrai pour exemple de cette moralisation environnementale, notre rapport aux animaux. Les hommes entretiennent avec les animaux, organismes sensori-moteurs, une communauté génétique générale de sensibilité (sympathie) et de mouvement (habitat d'un milieu). Cette communauté vitale les rend sensibles au « bien-être » ou à l'« être-bien »¹⁸ des animaux. C'est sur cette communauté vitale d'intérêts et d'utilités que se fondent, après Jeremy Bentham¹⁹, Peter Singer et Tom Regan pour construire une éthique écologique. Il s'agit des intérêts vitaux d'un animal existant dans les limites de son espèce. Toutefois, pour transformer cette « communauté vitale » en une « communauté morale » impliquant d'un côté devoirs de l'homme à l'égard de l'animal et corrélativement droits de l'animal, il est nécessaire de transformer cette communauté seulement vitale en lui donnant, à partir de la moralité et de l'éthique spécifiquement humaine, subjective et intersubjective, une forme « typiquement rationnelle », celle de l'analogon d'une loi de la nature que construit

¹⁸ J. Bentham, *An Introduction in the principles of Morals and Legislation*, 1789.

¹⁹ L'antispécisme étant confronté à nombre d'incohérences théoriques (impossible de ne pas tenir compte du concept d'espèce pour déterminer une éthique favorisant l'espèce humaine dans les situations-limites, comme le reconnaît d'ailleurs T. Regan) et pratiques (impossible de ne pas tenir compte de la différence spécifique entre animal et végétal dans les *prescriptions alimentaires*).

l'homme en raison de sa puissance d'abstraction rationnelle et de son langage discursif. C'est en effet cette forme qui sert de mesure régulière et de norme universalisable (de « type » analogique selon Kant) pour les rapports moraux directs entre les hommes d'abord et c'est elle qui, appliquée ensuite à la communauté vitale des hommes avec les animaux, implique des rapports moraux indirects à l'égard des animaux, puisque ceux-ci n'étant pas des sujets moraux, ne sont pas non plus des sujets directs et stricts de droits. Dans un passage de ses *Leçons d'éthique*²⁰ qui représente une avancée théorique et historique considérable vers la constitution d'une éthique de l'environnement, Kant pose que les seuls devoirs moraux directs et stricts de l'homme sont ceux qu'il a vis-à-vis des autres hommes en fonction du respect de la personne humaine, comme mobile de la moralité. Tandis, écrit-il, que les animaux, n'accédant ni à la conscience réfléchie de soi ni à la raison morale, ne peuvent être des sujets à l'égard desquels nous aurions des devoirs moraux directs ; mais, ajoute-t-il en reprenant sa thèse de la troisième *Critique*, les animaux sont des analogon de l'humanité et nous avons des devoirs moraux indirects à leur égard concernant tout ce en quoi ils ont une vie génériquement et généralement analogue à la nôtre, même si, en vertu des restrictions de l'analogie, ces devoirs portent sur notre communauté générale de vivants avec eux, communauté de faculté de plaisir et de peine, communauté d'êtres sensori-moteurs. Prenant l'exemple de nos rapports avec nos animaux domestiques, Kant souligne que nous n'avons pas de devoirs stricts et directs à l'égard de ces animaux, puisque seuls les êtres humains dans leurs relations réciproques et spécifiquement humaines de personnes à personnes forment une communauté éthique fondée sur la moralité, directe, immédiate et stricte. Toutefois nous avons le devoir de les protéger et de les secourir sur le plan de ce qui, par analogie, nous permet de nous identifier génériquement à eux, tout en tenant compte des nos différences et des limitations spécifiquement humaine qui nous donnent le droit de les maîtriser et de les utiliser pour nos fins. De sorte que ne pas battre inutilement son chien (ou son cheval) ne serait un devoir moral strict proprement dit que si

nous pouvions le considérer lui aussi comme un être capable de jugement (ce serait alors non un chien, mais un homme). Mais ne pas le battre inutilement et par passion est bien un devoir moral indirect. Ce sont donc les devoirs qui nous obligent d'abord et directement à l'égard de la vie sensible de nos congénères humains – parce que ce sont des personnes incarnées avec lesquels nous avons une identité stricte et directe. Mais nous devons les transposer par analogie à l'égard des conditions de vie de ces animaux. De sorte que Kant parle de ces devoirs comme étant aussi des devoirs indirects envers l'humanité, puisque ces devoirs qui portent directement sur l'humanité en tant que personne morale et raisonnable, portent indirectement sur les propriétés générales de vie de la personne humaine, propriétés générales que nous avons en commun, en tant qu'humanité, avec l'animalité. Bien plus, termine alors Kant, la bienveillance humaine à l'égard des animaux peut, par un effet en retour, faire naître une disposition habituelle renforcée à la bienveillance à l'égard des conditions vitales de l'existence des hommes. On retrouve ici la thématique des fins de la vertu chez Kant : notre propre perfection de personne morale et le bonheur d'autrui, y compris dans ses conditions vitalement sensibles d'existence, dans les limites de la moralité. Cet effet en retour de renforcement de la moralité interhumaine par l'habitude vertueuse que nous prenons de non violence gratuite et de bienveillance vis-à-vis des animaux qui ont ainsi indirectement des droits, peut avoir une fécondité non négligeable sur, par exemple, l'éducation morale des enfants. Car être éduqué à nos devoirs envers les animaux, écrit Kant, « cela favorise l'accomplissement de nos devoirs envers l'humanité » et l'on saisit toute l'actualité de cette thèse concernant l'éducation des enfants à moraliser leur relation aux animaux.

Mais dire que nous avons des devoirs indirects à l'égard des animaux, ne signifie nullement que ces devoirs et ces droits soient moins impératifs que nos devoirs au sein de la communauté humaine, cela signifie seulement que leur justification morale découle d'une fondation à partir de la moralité immédiatement et directement humaine, tant du point de vue théorique que du point de vue pratique. C'est indirectement, c'est-à-dire médiatement appliquée en retour à la

²⁰ E. Kant, « Des devoirs envers les animaux et les esprits humains » in *Leçons d'éthique*, trad. L. Langlois, Paris, le Livre de Poche, 1997, p. 391-393. On trouvera un développement parallèle dans la *Doctrine de la vertu* (1797).

communauté vitale qui s'établit entre nous et les animaux, que la moralité s'applique à ce qui chez l'animal est une manière de vivre générale analogue à celle de l'homme. Toute analogie repose en effet logiquement sur une identité de genre (ici celle de la vie sensori-motrice animale) et sur une différence spécifique irréductible (ici la différence entre l'instinct animal et la fonction rationnelle, ou plutôt, plus spécifiquement encore, ce que nous nommons après Cassirer, la fonction symbolique de l'homme).

Telles sont les précisions que je voulais apporter dans la seconde partie de mon exposé, concernant l'émergence de la culture et de la moralité humaine à partir de la communauté vitale animale et l'effet en retour obligatoire de cette moralité sur la communauté vitale d'origine de l'environnement animal.

III. DE L'HUMANISME MORAL AU POST-HUMANISME ET AU TRANS-HUMANISME

On présente parfois cette actuelle métamorphose technique des fonctions humaines, comme une seconde « émergence » de l'humain, une seconde « forme » de l'homme nouveau à partir de l'ancien, dans le prolongement et le dépassement de la première émergence, celle dont j'ai seulement parlé jusqu'ici, l'émergence de la vie culturelle à partir de la vie naturelle, spécifiquement animale. C'est l'émergence de ce que l'on nomme à présent un « trans-humanisme », une émergence non plus fondée rétrospectivement comme celle qui doit alimenter l'émergence d'une nouvelle éthique de l'environnement, mais une émergence prospective, en quelque sorte. Cette seconde émergence présentée – non plus comme rétrospective mais comme prospective, prospective d'un nouvel état et d'une nouvelle étape supposée de l'histoire humaine, appelle de ma part deux remarques. La première, très brève est un constat : le constat que sous l'appellation « transhumanisme » sont regroupées des positions anthropologiques et philosophiques, fort différentes, fort disparates et parfois même contradictoires entre elles. C'est ce qu'a souligné Luc Ferry dans son livre, *La révolution*

*transhumaniste*²¹. On peut en effet distinguer un courant qui se réclame encore de l'humanisme classique en voulant mettre les nouvelles technologies au service de l'allongement et de la santé d'une vie humaine « augmentée », dont le sujet moral conserve son autonomie de choix de façon humaniste comme le préconisent d'ailleurs les comités actuels de bio-éthique²². De ce courant se sépare nettement un autre courant qui prône le couplage maximal de l'intelligence humaine et de l'intelligence artificielle, de la praxis humaine et de la robotique²³, et c'est plus particulièrement ce courant – qui risque bien d'ailleurs de balayer le premier – qui fera l'objet de ma seconde remarque. Celle-ci est de l'ordre d'une évaluation, qui s'appuie sur les positions éthico-morales que j'ai développées plus haut. J'ai déjà développé une analyse critique de ces courants transhumanistes dans mon livre *Les horreurs du monde, une phénoménologie des affections historiques*²⁴ et je les ai complétées dans un second livre, *L'humanisation de la nature*. Dans la perspective de mes analyses précédentes, on peut caractériser l'humanisme par le respect théorique et pratique de la double liberté spirituelle qui, selon Kant et Hegel encore, définit le propre de l'homme, dans son émergence vis-à-vis de la nature. Sa liberté dite « négative », à savoir sa puissance de libre-arbitre définissant son indépendance vis-à-vis des sollicitations objectives de l'extériorité naturelle ou sociale ; et sa liberté dite « positive », complémentaire de la première, à savoir son autonomie proprement dite, sa faculté de se donner à lui-même, de donner à la négativité de son arbitre, la puissance (positive) d'opter pour des lois autres que les lois déterministes de la nature en lui et autour de lui. Toutefois la forme de la loi naturelle et de l'auto-organisation constitue un type, un modèle analogique (dans le vocabulaire de Kant) ou une seconde nature (dans le vocabulaire de Hegel). Or, je remarque que dans

²¹ Luc Ferry, *La révolution transhumaniste*, Paris, Plon, 2016.

²² Le mot d'ordre « from chance to choice » (du hasard au choix) montre bien qu'il s'agit de maintenir la liberté d'autonomie à la base de ce courant du transhumanisme.

²³ Cf. le projet de Ray Kurzweil, post-humaniste selon L. Ferry.

²⁴ A. Stanguennec, *Les horreurs du monde, une phénoménologie des affections historiques*, Paris, Ed. des sciences de l'homme, 2009, cf. Chapitre X, « Les projets américains, Génome, Artificial Life, Biosphère II, Eugénisme libéral », p. 207- 217 ; et *L'humanisation de la nature*, même éditeur, 2014.

son histoire, l'humanité a été tentée d'aliéner théoriquement et pratiquement cette double liberté à des puissances menaçant d'évacuer et de liquider ce double présupposé humaniste, en une démarche que l'on peut donc caractériser comme une aliénation in-humaniste, voire anti-humaniste. Or, paradoxalement, ces puissances se présentaient chaque fois comme capables d'assurer l'accomplissement heureux de l'humain lui-même. Il me semble que l'on peut retenir trois formes historiques de cette tentation de l'inhumanisme. Ce fut d'abord au dix-neuvième siècle en Europe l'émergence du scientisme à partir du positivisme : les pouvoirs et les valeurs de la seule science positive – celle qui maîtrise l'objectivité des faits positifs dans le domaine des sciences naturelles – résoudre enfin, pensait-on, tous les problèmes de l'humanité. On supposait que seul ce type de sciences détenait le pouvoir de donner un sens final à l'existence humaine, de par ses vérités et les applications techniques de ce qu'on nomme à présent les techno-sciences. Mais les nouvelles sciences humaines et sociales, et les nouvelles formes de l'anthropologie philosophique du début du siècle suivant (allant de la psychanalyse à l'herméneutique et à la théorie critique, en passant par la linguistique, la sociologie et l'ethnologie) nous firent admettre qu'il y a en l'homme une exigence de sens, une intentionnalité vers le sens dont l'origine est indéterminable au moyen des modèles des seules sciences naturelles positives et des techniques matérielles d'application qui leur sont associées. Le danger d'aliénation in-humaniste semblait donc pour l'essentiel écarté sur ce plan-là.

Mais ce fut ensuite, au vingtième siècle cette fois, un déplacement de l'idéologie in-humaniste sur le plan historique des idéologies et des totalitarismes politiques. L'accomplissement heureux de l'humain, au plus loin des préjugés humanistes du libre-arbitre, et de l'autonomie morale personnelle, dits péjorativement « idéalistes » ou « métaphysiques », était promis à l'homme dans la réalisation d'un prétendu « homme nouveau », tantôt l'homme d'un État sans classes et sans lutte (de classes), tantôt l'homme d'un État raciquement pur, débarrassé de ses impuretés racialement inférieures. Même si ces deux modèles ont des contenus forts différents que l'on peut considérer comme opposés et même

s'ils ont été historiquement en guerre l'un contre l'autre, ils n'en reposent pas moins l'un et l'autre sur la liquidation du principe de l'autonomie morale personnelle, considérée comme une illusion métaphysique idéaliste, au bénéfice de l'autonomie absolue de la sphère sociale-politique. C'est là que ces deux modèles se rejoignent. Ici encore, le sursaut intellectuel et moral d'une partie de l'humanité permit à la majorité des hommes de se libérer pour un temps – pour un temps seulement peut-être – de cette seconde forme d'aliénation de l'humain.

Mais une troisième promesse de dépassement accomplissant l'humain se fait à présent jour, au vingt-et-unième siècle et il s'agit de ces projets de technologies post-humanistes, dont j'ai déjà dit qu'ils sont loin de former une idéologie homogène. À nouveau, le danger d'une nouvelle aliénation de l'humain me semble se présenter ici. Il ne s'agit plus exactement de l'aliénation techno-scientifique dans la ligne des scientismes du dix-neuvième siècle, puisque le projet se mettant en place avec les idéologies investissant l'intelligence dite artificielle et les engins robotiques *sans conducteurs humains*, consiste à réduire l'autonomie de la science – vis-à-vis de la technique, à substituer à l'autonomie, fût-ce celle de la science, l'automatisme technique. Cela n'était pas le cas du scientisme classique qui maintenait encore la responsabilité intellectuelle et personnelle du savant. Il ne s'agit même plus de l'aliénation ontologique de la technique au sens de Heidegger qui la pensait encore comme la culmination de la métaphysique de la subjectivité, proprement ce qu'il nommait « la rescendance » (*die Rescendenz*) de la métaphysique dans la volonté de puissance technique²⁵. Car l'automatisme technologique modelé sur l'intelligence artificielle et la robotique devient le modèle de la connaissance scientifique elle-même. Ce n'est plus en effet la science du sujet qui modèle la technique objective, c'est la technique objective qui modèle la science du sujet. Je terminerai en disant que, bien sûr sous bénéfice d'inventaire

²⁵ M. Heidegger perçoit cette domination scientiste des sciences positives sur un mode « métaphysique » dissimulé : « la transcendance... se renverse dans la rescendance correspondante et disparaît dans celle-ci », « Contribution à la question de l'être », in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 215. Cf. aussi I. Schüssler, *Hegel et les rescendances de la métaphysique*, Lausanne, Payot, 2003, p. 10-13.

des diverses formes du post-humanisme, c'est le danger de voir se substituer l'automatisme technologique à l'autonomie morale qui doit alerter notre vigilance philosophique. En effet, si le maître-mot de l'humanisme est auto-nomie, le maître mot de cette variante de post-humanisme est auto-matisme. Mais l'automatisme technique n'est point l'automatisme de l'autonomie de l'esprit. L'automatisme est un mécanisme matériel auto-réglé dépourvu de volonté propre et mis en place par la volonté humaine, tandis que l'autonomie de l'esprit est celui d'une volonté qui se donne pour loi l'accord des autres volontés prises comme fins dans une communauté morale et non comme moyens d'une manipulation technique. Tant que nous serons fidèles à ce *soi* (*autos*, *Selbst*), c'est-à-dire à ce pouvoir de nier le donné, en prenant pour loi (*nomos*) la reconnaissance de tous et de chacun, en prolongeant la fécondité du négatif qui nous a fait « émerger » de la nature antérieure à nous, nous serons capables de résister et de surmonter cette nouvelle aliénation de nous-mêmes nous rendant esclaves de la machination robotique.

André Stanguennec, janvier 2020.