

# Humanisme et volontarisme : la question de la singularité du genre humain

Elena Partene

École Normale Supérieure de Paris, France

**Abstract** This paper sets out to consider the conditions under which humanist thought, which makes dignity the essence of man and elevates him above other forms of life, can emancipate itself from the fixist paradigm of 'human nature' and be reconciled with a voluntarist doctrine. Can a thesis that posits man's infinite freedom as his most distinctive feature constitute a consistent humanism? The current development of transhumanism and antispeciesism seems to show that, by challenging human privilege on the one hand, and by the desire to modify man on the other, making man a free being leads to criticism a humanism that is seen as both discriminatory and anti-progressive. On the contrary, the aim here is to show that, on the one hand, the Greek naturalist motif does not rule out the fact that man has an existential opening. On the other hand, modern voluntarism, which is most clearly expressed in Descartes' philosophy, does not necessarily lead to anti-humanism. The Cartesian authorship of transhumanism will therefore be called into quest.

**Keywords** Humanism. Will. Life. Zôè. Bios. General. Stupidity. Descartes. Antispeciesism. Transhumanism.

**Sommaire** 1 Introduction. – 1 L'extase de l'historicité. – 2 Ipséité et éthicité. – 3 Conclusion.

L'homme n'est ni ange ni bête,  
Et le malheur veut que qui veut faire  
l'ange fait la bête.  
(Pascal)

## 1 Introduction

La question du propre de l'homme apparaît davantage comme une question grecque que comme une question moderne, sans doute parce que cette question du *propre* est la plus immédiatement résolue par la position d'une *nature* humaine – et les Grecs furent bien plus naturalistes que les Modernes. La modernité, si, comme Hegel, nous la faisons commencer avec le christianisme,<sup>1</sup> est profondément marquée par la découverte d'une volonté libre, qui semble rentrer en contradiction avec la position d'une nature humaine. Le terme de nature enferme l'homme dans une positivité alors même que la liberté est l'anti-nature, qui détotalise ce qui relève du constitué et pulvérise toute positivité.<sup>2</sup> Est-il possible de concilier le paradigme du propre de l'homme ou de la nature humaine avec celui de la liberté ? La liberté du vouloir peut-elle constituer le cœur d'un humanisme, dès lors que l'homme ne serait *défini* que par ce qui l'*indéfinit*, à savoir cette puissance de négativité qui lui laisse toujours la possibilité de se *re-définir* ? Nous aimerions tracer ici un cheminement qui verra l'entrelacement de deux fils : un fil ancien, d'une part, qui prend son ancrage dans des réflexions complexifiant le naturalisme de la pensée grecque ; car si les Grecs sont dits naturalistes, ils sont aussi les premiers à avoir pensé la notion d'une existence qui ne se réduit pas à une nature fixe, à travers la distinction entre *zôê* et *bios*, distinction qui fait de l'homme un vivant tout à fait singulier, un vivant qui a une histoire, une bio-graphie, et donc pour qui la *vie* ne se réduit pas à son statut de *vivant*. D'autre part, le fil moderne de notre réflexion trouvera un ancrage dans la pensée cartésienne, ce qui nous permettra d'émettre quelques réserves sur les usages antihumanistes faits en philosophie contemporaine de la philosophie de Descartes.<sup>3</sup> Des-

1 Cf. Hegel 2013, § 185.

2 Là-dessus, nous renvoyons à Heidegger 1992. C'est aussi pour éviter cette pente naturalisante que Sartre (1996, 76) propose cette redéfinition de l'humanisme : « Il y a un sens de l'humanisme qui signifie au fond ceci : l'homme est constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui-même qu'il fait exister l'homme, et d'autre part c'est en poursuivant des buts transcendants qu'il peut exister. Il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain. C'est ce que nous appelons l'humanisme existentialiste ».

3 Les critiques de l'humanisme ne sont pas récentes en philosophie : on se souvient des derniers mots de Foucault dans *Les mots et les choses*, mais la défense de l'humanité constitue déjà une cible de l'animosité nietzschéenne, qui pourfend, dans le *Gai savoir*, cette « vieille horrible ». Ce qui nous retiendra ici sont les formes les plus

cartes possède en effet cette spécificité, parmi les philosophes de la tradition, d'être le plus abondamment cité par les courants remettant en cause l'humanisme classique : l'antispécisme le désigne souvent comme l'origine mortifère de la réification de l'animal,<sup>4</sup> qui consacre la place surplombante des hommes « comme maîtres et possesseurs de la nature »,<sup>5</sup> le transhumanisme le voit comme l'origine glorieuse de la technicisation méliorative de l'homme pour en faire un être ultra-performant qui pourra d'autant mieux exercer sa maîtrise et sa possession de la nature.<sup>6</sup> Le paradoxe ne peut échapper : Descartes est considéré comme le pire humaniste par les animalistes et comme le meilleur des antihumanistes par les transhumanistes.<sup>7</sup> Nous pen-

contemporaines d'un antihumanisme parfois revendiqué comme tel que l'on trouve dans les littératures antispéciste et transhumaniste : dans les deux cas, le motif de la 'nature humaine' est remis en cause, pour des raisons différentes. Sur cette mise en parallèle, cf. Wolff 2017 ; cf. aussi 2010 ; 2019.

**4** Les références sont innombrables, tant l'anti-cartésianisme est un *topos* du réquisitoire animaliste. Pour une perspective exigeante, savante, précise, et subtile, cf. les travaux d'Élisabeth de Fontenay (notamment Fontenay 1998, 301 et sq.), qui parle pour Descartes d'un « humanisme démocratique ». Cette précieuse lecture vaut aussi pour la question du propre de l'homme, qui reçoit sous sa plume un traitement critique très convaincant, et qu'elle distingue de la singularité humaine (2008). Nous renvoyons donc à ces ouvrages pour une perspective inverse de celle que l'on trouvera développée ici.

**5** Descartes 1982a, AT VI, 62.

**6** Cf. par exemple les publications de N. Bostrom, D. Dennett, J.-M. Besnier, E. Brochier, L. Frappat, etc. Chez tous ces auteurs, *défenseurs ou critiques du transhumanisme*, on trouve des rapprochements entre cette idéologie et la philosophie de Descartes. On comprend que pour les auteurs critiques du transhumanisme, Descartes est blâmé comme étant le père d'une idéologie mécaniste et fonctionnaliste ; pour les défenseurs du transhumanisme, Descartes est loué pour son caractère visionnaire. Ce qui est intéressant n'est pas tant l'axiologie qui leur est attachée, mais le rapprochement constant qui est fait entre ces deux pensées : cartésianisme et transhumanisme. On se contentera de citer, à titre d'exemple, J.-Y. Goffi (2011, 29) : « Guérir les maladies, améliorer les capacités humaines et prolonger la vie est une ambition qui s'inscrit classiquement dans le projet de Bacon et de Descartes, constitutif de l'humanisme moderne. À certains égards donc, cette mouture du transhumanisme s'inscrit dans la tradition interventionniste et optimiste du projet Bacon-Descartes, prolongé lui-même par la pensée des Lumières ». Précisons que nous employons ici indifféremment transhumanisme et posthumanisme.

**7** Il faudrait ici en réalité distinguer les transhumanismes tant la diversité de courants est forte au sein de ce paradigme ; on pourrait même remarquer que de nombreux transhumanistes se proclament humanistes en ce qu'ils ne remettent nullement en question la spécificité et la supériorité du genre humain sur les autres formes de vie, bien au contraire. Ce qui justifie en revanche que l'on puisse parler d'antihumanisme est la considération d'un inachèvement inacceptable du genre humain qui justifie la volonté de le modifier, c'est-à-dire de changer sa nature, par le recours à des technologies convergentes et à des manipulations génétiques. L'amélioration de l'homme, somme toute commune à tout projet éducatif (amélioration intellectuelle), sportif ou esthétique (amélioration physique), cède la place à une transformation de l'homme. Cf. Harris 1992, 272 : « Pour la première fois, nous pouvons entreprendre de façonner notre destinée non seulement en choisissant le genre de monde que nous voulons créer et habiter, mais aussi en choisissant ce que nous souhaitons être. Nous pouvons littéralement changer la nature des êtres humains ». Sur la question de savoir si le transhumanisme est un

sons que des deux côtés l'on se trompe, et que, en retour, Descartes permet de comprendre l'unité de ces mouvements éthiquement, et parfois politiquement, divergents : c'est bien plutôt le volontarisme cartésien qui constitue une critique anticipée de ces deux antihumanismes contemporains que sont l'antispécisme et le transhumanisme.

## 2 L'extase de l'historicité

La question de la singularité du genre humain impose d'abord une réflexion sur le genre, le générique et le général. Interroger l'unicité du genre humain, c'est déjà se demander si l'humanité relève du générique, si elle constitue un genre. Or, la distinction grecque entre les deux termes signifiant 'vie', *zôè* et *bios*, montre que l'individuation est d'essence pour l'homme. En effet, Arendt insistait déjà sur ceci que *bios* désigne une vie « spécifiquement humaine » ;<sup>8</sup> plus tard, Agamben, qui commence son ouvrage *Homo sacer* par cette distinction grecque, affirme qu'en Grèce classique « la simple vie naturelle [*zôè*] est exclue de la *polis* au sens propre du terme et reste strictement confinée, comme simple vie reproductive, à la sphère de l'*oikos* ». <sup>9</sup> Or, nous le savons bien, seul l'homme a une existence politique :<sup>10</sup> son mode de vie n'est donc pas celui d'une vie naturelle, que partagent les animaux. C'est donc un acquis aussi bien lexicographique que philosophique : la vie comme *bios* est réservée à l'humanité, à l'exclusion des animaux. Pourquoi en est-il ainsi ? Arendt l'explique fort bien :

La nature et le mouvement cyclique qu'elle impose à tout ce qui vit ne connaissent ni mort ni naissance au sens où nous entendons ces mots. La naissance et la mort des êtres humains ne sont pas de simples événements naturels ; elles sont liées à un monde dans lequel apparaissent et d'où s'en vont des individus, des entités uniques, irremplaçables, qui ne se répéteront pas. [...] La principale caractéristique de cette vie spécifiquement humaine, dont l'apparition et la disparition constituent des événements de-ce-monde, c'est d'être elle-même toujours emplie d'événements qui à la fin peuvent être racontés, peuvent fonder une biographie ; c'est

---

humanisme, cf. l'épilogue de l'excellent ouvrage de Rey 2020 ; cf. également Folscheid, Lécu, Malherbe 2018 ; Hottois 2014.

<sup>8</sup> Arendt 1983, 143.

<sup>9</sup> Agamben 1997, 10.

<sup>10</sup> Rappelons le célèbre texte de la *Politique*, I, 2, où Aristote fait de la politique une spécificité de l'homme parce qu'il est le seul à être doué de logos : « car c'est le caractère propre à l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et société » (Aristote 1995, 1253 a 4).

de cette vie, *bios* par opposition à la simple *zôè*, qu'Aristote disait qu'elle « est en quelque manière une sorte de *praxis* » (Aristote, *Politique*, 1254 a 7).<sup>11</sup>

*Bios* ne s'emploie que pour un homme parce que seul l'homme est un étant maximalelement individué, à la fois dans l'espace, mais aussi dans le temps : un homme ne se répète pas, dit singulièrement Arendt. Ce qui fait l'unicité de l'humanité c'est l'unicité de chaque homme : au sein du genre humain, et ce pourquoi il n'est pas un genre,<sup>12</sup> il n'y a pas de substituabilité, comme il peut y en avoir chez les animaux. Un lion est l'incarnation de l'espèce léonine toute entière, ou plus précisément, les différences entre deux lions sont accidentelles ; non pas qu'il s'agit, d'un point de vue métaphysique, d'affirmer que deux lions sont indiscernables, il n'y a certes pas deux lions identiques, comme il n'y a pas deux hommes ou deux feuilles d'arbre identiques,<sup>13</sup> mais que, d'un point de vue existentiel, la singularité humaine se donne aussi à voir de manière diachronique, c'est-à-dire par l'histoire propre que chacun se tisse. L'histoire est la répercussion proprement humaine de cette indiscernabilité métaphysique qu'ont en partage les autres étants. S'il fallait employer un vocabulaire métaphysique, on pourrait dire que l'écécité animale se ramène à sa quiddité, tandis que pour l'être humain elle lui est irréductible. *Bios* renvoie en effet à une historicité, alors que *zôè* renvoie à une naturalité :<sup>14</sup> pour savoir ce qu'est un lion, il suffit de définir sa nature, un lion est un lion dès sa naissance ; pour définir un homme, au contraire, il faut raconter sa vie. C'est pour cela qu'on ne peut définir un homme qu'à sa mort, et non à sa naissance. Aubenque insiste beaucoup sur l'importance de cet adage grec et s'y appuie pour faire comprendre le sens aristotélicien du *to ti ên einai* :

C'est un vieil adage de la sagesse grecque qu'on ne peut porter un jugement sur la vie d'un homme tant qu'il n'est pas mort. [...] Seule la mort peut, dans le cas du vivant, arrêter le cours imprévisible de la vie, transmuter la contingence en nécessité rétrospective, séparer l'accidentel de ce qui appartient vraiment par soi au sujet qui n'est plus. [...] C'est la mort de Socrate qui façonne l'essence

<sup>11</sup> Arendt 1983, 142-3.

<sup>12</sup> « Il n'y a pas d'espèce humaine ; notre génie propre, qui fait qu'il n'y a pas deux hommes semblables, s'y oppose. Tel est le défi que Montaigne nous lance » (Magnard 2002, 14).

<sup>13</sup> Le principe leibnizien des indiscernables vaut pour tous les étants, et de ce point de vue, le vivant n'a aucun privilège.

<sup>14</sup> Cette dualité sémantique de la vie traduit, comme le remarque J.-Y. Goffi (2005, 176), ceci que « nous sommes spontanément enclins à instaurer d'un seul et même geste l'évaluation et la représentation du vivant ».

de Socrate : celle du juste injustement condamné. C'est elle qui permet de dissocier ce qu'il y a de contingent dans l'existence historique de Socrate et ceux des accidents de sa vie qui accèdent à la dignité d'attributs essentiels de la socratéité. L'essence d'un homme, c'est la transfiguration d'une histoire en légende, d'une existence tragique, parce qu'imprévisible, en un destin achevé, transfiguration qui ne s'opère que par la mort.<sup>15</sup>

Seul l'homme est ce qu'il est « parce qu'il n'est plus » ; l'animal est ce qu'il est parce qu'il est. Plus prosaïquement, il n'y a pas de biographie d'un lion alors qu'il y a biographie d'un homme : c'est dire que sa vie prend la forme d'une histoire, qui se narre et qui est ponctuée d'événements. Les Anciens nous disent donc simplement que les *Vies parallèles*, *Bioi paralleloi*, ne peuvent avoir pour objet que des êtres humains, et que des *Vies parallèles* de chats ou de lions sont en soi impensables, car la singularité serait ici inconsistante. C'est seulement pour l'homme que la singularité est d'essence, pour l'animal elle n'est que d'accident.<sup>16</sup> C'est cette historicité que Rousseau reprend et modernise avec le concept de perfectibilité : « un animal est au bout de quelques mois ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce au bout de mille ans ce qu'elle était la première année de ces mille ans »,<sup>17</sup> dit-il dans le *Second Discours*. Le parallèle entre l'espèce et l'individu est clairement tracé dans cette phrase : un animal ne diffère pas de lui-même, parce que son accomplissement n'est pas différé, il ne connaît pas de condition historique, donc il est à un an comme il sera à quinze ans ; or de même qu'il n'y a pas de différence intra-individuelle, de même n'y a-t-il pas de différence intra-générique : deux individus du même genre ne diffèrent pas historiquement, le lion d'il y a mille ans est le même que le lion d'aujourd'hui, il n'a pas modifié ses conditions matérielles d'existence ; derrière l'absence de progrès du genre animal, est pointée l'absence de différence, car la différence est la cristallisation d'un différer, c'est-à-dire d'une historicité.

<sup>15</sup> Aubenque 1962, 468-9. Aubenque en tire une conclusion métaphysique remarquable : l'essence ne peut se dire qu'au passé. « En termes plus abstraits, il n'est d'attribution essentielle dans le cas d'un homme (si du moins nous entendons par là une attribution propre, et non pas seulement générique) qu'à l'imparfait, c'est-à-dire portant sur un sujet qui n'est ce qu'il est que parce qu'il n'est plus » (469).

<sup>16</sup> À ceux qui prétendraient que la vie d'un éléphant d'Afrique ne ressemble aucunement à celle d'un éléphant d'Asie, on pourrait d'une part répondre que cela montre précisément que ce sont deux espèces distinctes, mais aussi que cette distinction *zôè/bios* suppose justement qu'il n'y ait pas à proprement parler de 'vie d'un' éléphant, au sens d'un *genre de vie*. Différencier des genres de vies (théorique, pratique, poétique, par exemple, ou la vie de plaisirs et la vie intellectuelle) suppose de parler de *bios* et donc d'une exclusive humaine. L'animal n'emprunte pas un type de vie, il ne choisit pas un mode de vie, il vit.

<sup>17</sup> Rousseau 1964, 142.

Allons plus loin, à partir de cette distinction grecque : d'une part, le vivant se caractérise, du côté subjectif, par ceci que les différents individus ne se différencient qu'accidentellement les uns des autres, on l'a vu : dans tel lion individuel, c'est l'espèce lion qui prévaut ; le *générique* est l'affaire du vivant, de ce qui a la *zôè*, non de l'homme, dont l'existence prend, par ailleurs, la forme d'une biographie ; mais, d'autre part, du côté objectif, le *général* est aussi l'affaire du vivant comme *zôè* : l'animal n'a précisément affaire qu'à des généralités. Ce n'est pas dans sa singularité de telle nuance de vert, courbé de telle manière par le vent et la rosée, que le brin d'herbe intéresse l'herbivore, c'est « l'herbe *en général* qui attire l'herbivore ». <sup>18</sup> À propos des idées générales, Bergson dit en effet qu'on se trompe lorsqu'on s'imagine toujours qu'on part de la perception d'objets individuels. C'est faux : la perception animale ou la perception grossière est beaucoup plus abstraite qu'on ne le croit ; c'est un préjugé empiriste de croire que le général est second par rapport au singulier dans la perception. On a d'abord affaire à des généralités, et c'est bien le raffinement intellectuel qui nous amène à percevoir et à penser le singulier et à voir les différences :

*A priori*, en effet, il semble bien que la distinction nette des objets individuels soit un luxe de la perception, de même que la représentation claire des idées générales est un raffinement de l'intelligence. <sup>19</sup>

En fait, l'animal est incapable de distinguer nettement l'objet dans son individualité, puisque c'est un luxe de la perception, or sa perception est ordonnée aux seuls besoins vitaux ; et il est incapable de s'élever à une représentation claire des idées générales, parce que le général est seulement vécu par lui, et non pas pensé :

Mais c'est ce qui paraîtra clairement si l'on se reporte aux origines toutes utilitaires de notre perception des choses. Ce qui nous intéresse dans une situation donnée, ce que nous y devons saisir d'abord, c'est le côté par où elle peut répondre à une tendance ou à un besoin ; or, le besoin va droit à la ressemblance ou à la qualité, et n'a que faire des différences individuelles. À ce discernement de l'utile doit se borner d'ordinaire la perception des animaux. C'est l'herbe *en général* qui attire l'herbivore : la couleur et l'odeur de l'herbe, senties et subies comme des forces (nous n'allons pas jusqu'à dire : pensées comme des qualités ou des genres), sont les seules données immédiates de sa perception extérieure.

<sup>18</sup> Bergson 1959, 299. Italique dans l'original.

<sup>19</sup> Bergson 1959, 298.

Sur ce fond de généralité ou de ressemblance sa mémoire pour-  
ra faire valoir les contrastes d'où naissent les différenciations ; il  
distinguera alors un paysage d'un autre paysage, un champ d'un  
autre champ ; mais c'est là, nous le répétons, le superflu de la per-  
ception et non pas le nécessaire.<sup>20</sup>

Il est donc insuffisant de faire de l'animal un être se cantonnant à la  
perception, tandis que l'homme seul aurait accès à l'intellection : en  
vérité, même au niveau de la perception, l'homme se distingue – et il  
se distingue précisément parce qu'il opère des distinctions, des in-  
dividuations. La perception primitive est une perception abstraite,  
la perception raffinée, civilisée, cultivée est une perception concrète  
car individuannte.

Quelle conclusion en tirer ? Si le vivant est restreint au générique  
et au général, cela signifie qu'en tant qu'il ne se réduit pas à cela,  
l'homme a rapport au singulier et à l'universel – et cela non seule-  
ment de manière distributive, mais aussi de manière corrélatrice.  
C'est d'abord le cas au niveau du sujet : on l'a dit, l'homme n'est pas  
réductible à son être générique (chaque homme n'est pas simple-  
ment un exemplaire de l'espèce, mais sa singularité est d'essence) ;  
or, que la singularité soit d'essence ne signifie pas qu'il faille penser  
pour l'humanité une diffraction de différences intotalisables, mais  
bien plutôt que la subjectivité propre est ce qu'il y a de plus univer-  
sel ;<sup>21</sup> de même, du côté de l'objet, l'homme est celui qui peut pendre  
pour objet le singulier et l'universel, pas seulement le général – avec  
ce paradoxe des objets humains, des œuvres humaines, qu'ils sont  
d'autant plus universels qu'ils sont plus singuliers, comme le mani-  
festent les œuvres d'art ou les événements historiques.

Que cette corrélation du singulier et de l'universel soit ce qui dis-  
tingue l'homme, on pourrait le conclure aussi bien en procédant à  
l'envers, c'est-à-dire en s'intéressant à ce qui définit l'homme qui est  
incapable de lier le singulier et l'universel, c'est-à-dire l'homme qui  
s'en tient aux généralités : c'est, nous semble-t-il, ce qu'on nomme  
communément la bêtise. Qu'est-ce qu'être bête ? C'est le contraire  
d'être idiot. L'idiot, comme l'indique bien l'étymologie grecque, est ce-  
lui qui est englué dans le particulier, celui qui est incapable de s'éle-  
ver au général, qui croit que le monde se résume à sa petite expé-  
rience. L'idiot est englué dans son idiosyncrasie. L'homme bête est,  
au contraire, celui qui ne se meut que dans les généralités, les pla-  
titudes, les *topoi*. La bêtise et l'idiotie sont deux vices symétriques,  
et si l'on se réfère à Kant, il faut dire que ce sont des pathologies du

<sup>20</sup> Bergson 1959, 298.

<sup>21</sup> Comme le disait Hegel, 'je' est ce qu'il y a de plus singulier en même temps que ce  
qu'il y a de plus universel : 'je' c'est moi, et c'est tout autre, tous les autres. Cf. *infra*.



jugement.<sup>22</sup> Pathologies symétriques, puisque l'idiotie est l'incapacité de subsumer le particulier sous le général de par l'absence de généralisation : c'est ne voir que des cas particuliers partout, sans être capable de discerner du semblable ; la bêtise est l'incapacité à reconnaître dans le particulier le général, de par l'absence d'individuation. Deleuze l'a magnifiquement dit, en reprenant d'ailleurs un vocabulaire kantien :

La plus mauvaise littérature fait des sottisiers ; mais la meilleure fut hantée par le problème de la bêtise, qu'elle sut conduire jusqu'aux portes de la philosophie, en lui donnant toute sa dimension cosmique, encyclopédique et gnoséologique (Baudelaire, Flaubert, Bloy). Il aurait suffi que la philosophie reprît ce problème avec ses moyens propres et avec la modestie nécessaire, en considérant que la bêtise n'est jamais celle d'autrui, mais l'objet d'une question proprement transcendante : comment la bêtise (et non l'erreur) est-elle possible ? Elle est possible en vertu du lien de la pensée avec l'individuation.<sup>23</sup>

La bêtise est un raté du principe d'individuation : c'est le fond non individué qui remonte. L'homme bête ne sait pas individuer, il connaît le général, mais ne voit pas le particulier : il est donc incapable de subsumer l'un sous l'autre, et passe son temps à professer des leçons vides. La bêtise est de ce fait souvent une pathologie d'intellectuels, contrairement à l'idiotie, car c'est le vice de ceux qui connaissent bien les abstractions et les généralités, mais sont incapables de subsumer le cas sous la règle, car à force de règles, ils ne parviennent plus à distinguer des cas. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant écrit à l'orée de l'Analytique des principes, sur le jugement en général, que « le manque de jugement est proprement ce que l'on nomme bêtise [*Dummheit*], et à un tel vice il n'y a point de remède ».<sup>24</sup> Il n'y a pas de remède, car l'instruction, c'est-à-dire l'école ou les livres, ne peuvent guérir cette pathologie : ceux-ci nous fournissent justement des règles, des savoirs, des théories, des doctrines, mais précisément ce qui est mis en cause par la bêtise est la capacité à reconnaître ces règles dans le cas particulier que j'ai sous les yeux. Remédier à la bêtise comme incapacité de subsumer le cas sous la règle par l'apprentissage d'autres règles ne fait que dessiner une régression à l'infini, par laquelle la bêtise se prolongerait toujours elle-même, exactement comme dans le cheminement infini de Bouvard et Pécuchet chez Flaubert. L'homme bête peut donc être fort cultivé et instruit :

<sup>22</sup> Cf. Kant 1980, A 132/B 171.

<sup>23</sup> Deleuze 1985, 196-7.

<sup>24</sup> Kant 1787, A 133/B 172. Nous traduisons.

la bêtise n'est pas un manque de savoir, c'est une pathologie du jugement – c'est un défaut de subsumption par absence de perception du cas particulier. La bêtise est donc la passion des généralités, et la langue française recèle ici quelque chose d'intéressant : c'est qu'elle fait de la *bêtise* ce par quoi l'homme ressemble aux *bêtes* – les bêtes qui, elles, relèvent, comme on l'a vu, du générique et du général. C'est sans doute cela que Flaubert a tenu à reprendre dans l'onomastique de ses personnages, car il est évident que Bouvard vient du latin *bos*, *bovis*, et Pécuchet du latin *pecus*, *pecoris* : le bœuf et le bétail ; c'est le devenir bête de l'homme qui est décrit, et ce devenir bête n'est pas l'absence de culture, c'est la complaisance et le cantonnement au général, qui implique de manquer *et* le singulier *et* l'universel.

### 3 Ipséité et éthicité

Donc si la bêtise est le devenir bête de l'homme, c'est-à-dire sa régression au vivant qui n'a affaire qu'au générique et au général, l'homme est l'être qui instaure la corrélation du singulier et de l'universel. Qu'est-ce qui manifeste en l'homme cette coïncidence d'essence du singulier et de l'universel ? Nous pouvons penser que le fait même de la première personne du singulier en est une manifestation : l'homme est celui qui dit 'je' ; l'ego cartésien, l'ipséité, la réflexivité, comme l'on voudra, tout cela désigne ce qui fait que l'homme peut tout objectiver sans être lui-même objectivable comme source de l'objectivation. Or, 'je' est à la fois ce qu'il y a de plus singulier et en même temps ce qu'il y a de plus universel ; 'je', c'est moi, et en même temps c'est tout autre :

Quand nous disons 'moi', nous visons bien quelque chose de singulier, mais, puisque chacun est un moi, nous ne disons par là que quelque chose de tout à fait universel. L'universalité du moi le rend capable de faire abstraction de tout même de sa vie.<sup>25</sup>

Est donc impliqué dans l'essence de l'homme le rapport à soi, et en même temps le rapport à l'autre. Le 'je' est toujours en même temps un 'nous'. La question que l'on peut se poser est alors la suivante : si le 'je' définit l'essence de l'homme dans sa singularité expressive de la singularité de l'humanité, quel est le propre du 'je' ? Régressons encore d'un niveau. Hegel disait dans la phrase de l'*Encyclopédie* citée plus haut, mais il le montre aussi dans la *Phénoménologie de l'esprit*, que c'est précisément ce geste de déprise de toute captation et de toute appartenance, y compris de l'appartenance à la vie, qui

<sup>25</sup> Hegel 1988, III, Add. du § 381, 388.

fait le propre du 'je'. Cela signifie que la déprise n'est pas seulement théorique (la capacité à objectiver le monde, comme l'ego réflexif), mais aussi pratique : la capacité à se déprendre du monde, à mettre en jeu sa vie pour une cause, un idéal... La question est la suivante : si le 'je' définit la singularité de l'homme, la vérité de ce 'je' est-elle d'ordre théorique ou pratique ? Autrement dit, pour poser la question dans des termes plus classiques : est-ce la volonté ou l'entendement qui définit le plus haut sens du 'je' ? Qu'est-ce qui fait la singularité absolue de cet être singulier qu'est l'homme ? La réponse de Descartes, qui fut pourtant un des pères de l'objectivation moderne, ne varia pas beaucoup : c'est la volonté qui fait la singularité du sujet qui dit 'ego'. La singularité du 'je' vient de ce qu'il est libre, d'une liberté absolument infinie, qui est la seule chose qui le rend à l'image de Dieu. Descartes l'affirme à plusieurs reprises, la première étant une lettre du 25 décembre 1639 à Mersenne, où il dit :

Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous, qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image.<sup>26</sup>

L'essence propre de l'homme réside dans la transcendance du vouloir : *l'ego est plus proprement voulant que connaissant*.<sup>27</sup> C'est dire que ce qu'il y a de supérieur dans l'homme n'est pas du côté de l'entendement, car l'entendement est fini ; au contraire la volonté est infinie : ce déphasage bien connu est ce qui, négativement, rend possible l'erreur, comme l'explique la *Quatrième méditation* ; faire erreur c'est affirmer au-delà de ce que me présente l'entendement : la volonté excède, dans ce cas, celui de la théorie, l'entendement. Mais ce déphasage a aussi un sens positif, quand il s'agit de la pratique et non plus de la théorie : l'excès de la volonté sur l'entendement est aussi ce qui rend possible la résolution, c'est-à-dire la capacité radicale de décision qui est en tout homme. L'affirmation excessive dans la pensée amène la précipitation de l'erreur, l'affirmation excessive dans la vie donne la force d'avancer toujours malgré tout. Ce caractère positivement hyperbolique de la volonté n'est nulle part aussi explicite que dans l'image célèbre du voyageur perdu dans la forêt :

---

<sup>26</sup> Descartes 1987, lettre à Mersenne du 25 décembre 1639, AT II, 628, 3-9.

<sup>27</sup> Mettre la volonté au fondement de l'ego, plutôt que tout ce qui relève de l'entendement, de l'intellect, n'est pas chose évidente. On s'en rend bien compte lorsque l'on songe à l'acte propre de l'ego qu'est le *cogito* : celui-ci constitue davantage la conscience et la réflexivité plutôt qu'il ne fonde un agir ; pourtant, même dans l'expérience du *cogito*, on peut trouver une présence de la volonté, comme l'a très bien montré D. Arbib (2016), pour qui l'ego performe sa cogitation sur le mode la volonté.

Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées. Imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant, tantôt d'un côté tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir ; car, par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt. Et ainsi, les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables ; et même qu'encore que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins nous déterminer à quelques-unes, et les considérer après, non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle. Et ceci fut capable dès lors de me délivrer de tous les repentirs et les remords qui ont coutume d'agiter les consciences de ces esprits faibles et chancelants qui se laissent aller inconstamment à pratiquer comme bonnes les choses qu'ils jugent après être mauvaises.<sup>28</sup>

Ce texte nous apprend d'abord que le périmètre d'extension du doute hyperbolique, qui rendra possible le surgissement du *cogito* comme première vérité, n'est pas infini : en fait, il n'a de validité que dans la théorie, c'est-à-dire dans le champ de la connaissance. L'hyperbole est pour ainsi dire verticale, regarder *tout* ce qui est douteux comme faux, mais non point horizontale : il ne s'agit pas d'appliquer le doute métaphysique à *toutes* les sphères de l'existence. De toute façon, comme Descartes le disait modestement à Élisabeth, il ne faut consacrer que peu d'heures dans la vie à la métaphysique.<sup>29</sup> Dans l'usage de la vie, il ne faut pas douter et chercher à fonder métaphysiquement des vérités, il faut, au contraire, croire – au sens le plus doxique du terme, car l'urgence ne permet ni de fonder ni de justifier. Croire est le principe commun aux maximes de la morale provisoire

<sup>28</sup> Descartes 1982a, Troisième partie, AT VI, 24-5.

<sup>29</sup> Descartes 1988, lettre à Élisabeth du 28 juin 1643, AT III, 694 : « je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination [c'est-à-dire aux mathématiques], et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul [c'est-à-dire à la métaphysique] ».

car c'est le principe consubstantiel à l'ordre pratique ; s'il fallait attendre de fonder en raison tout engagement, toute décision, tout acte, on ne scellerait jamais aucun engagement, on ne prendrait aucune décision et on n'initierait finalement aucune action. C'est pourquoi on se jette parfois à l'eau sans savoir ni comprendre véritablement ce que l'on fait. La suspension infinie du vouloir, en attente d'une fondation rationnelle, contredirait la finalité même du vouloir : agir. D'où ce conservatisme cartésien, qui confie son existence aux coutumes communes, les plus anciennes et les plus fréquentes, ce qui n'est nullement contradictoire avec la table rase des savoirs décrite quelques pages plus haut dans le *Discours* : précisément, dans un cas il s'agit de 'savoirs', dans l'autre d'existence ; dans le premier cas, la tradition est répudiée, dans le second, elle est plébiscitée.

Cependant, on aurait tort d'interpréter cela comme un manque d'intérêt cartésien pour tout ce qui relève de l'existence pratique, comme si à l'exigence rigoureuse de fondation dans la théorie (la métaphysique, qui signifie cette fondation et suit un protocole extrêmement précis) s'opposait le laxisme et l'indifférence de la pratique (la vie, laissée aux aléas de la contingence, et à « l'usage » selon cette expression que Descartes affectionne) : on pourrait alors dire à bon droit que l'existence a une valeur inférieure, ce qui justifie de la confier à n'importe quel guide, même au moins fiable, l'usage. Mais la croyance n'est ni un pis-aller ni le reste abandonné par une pensée de l'hyperbolique exigence métaphysique, elle est ce qui octroie sa spécificité au champ pratique et permet positivement de le constituer comme tel. En effet, Descartes utilise implicitement dans ce texte la même image de l'excès qui définit le doute de la première méditation métaphysique : l'hyperbole. Car il s'agit bien d'*excéder* par la décision tranchante l'état du savoir qui est disponible, il s'agit d'outrepasser, donc de mettre en œuvre une hyperbole ;<sup>30</sup> et l'hyperbole dont il s'agit ici est l'hyperbole exactement inverse de celle du doute de la première méditation : il ne s'agit plus de regarder le douteux comme faux, mais inversement, de regarder le douteux comme vrai.<sup>31</sup> Ces options doivent être considérées « non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais *comme très vraies et très certaines* », <sup>32</sup> dit Descartes. Plus exactement, lorsqu'on ne sait pas quoi faire dans la vie, et on ne sait *jamais* quoi faire dans la vie, trois possibilités s'offrent à nous, d'après le texte cité.

La première est celle que Descartes proscriit (les hommes « ne doivent pas » procéder ainsi) ; elle consiste à tourner en rond ou à demeurer sur place : dans les deux cas, c'est la stagnation. Les

<sup>30</sup> Sur ce motif de l'excès chez Descartes, cf. Partene 2023, 93 sq.

<sup>31</sup> Sur cette inversion, cf. Gouhier 1962, 24 sq.

<sup>32</sup> Descartes 1982a, AT VI, 24-5. Italique ajouté.

hésitations et les délibérations infinies, cette éthique de la discussion personnelle, Descartes la reconduit à l'immobilité. Qu'on reste immobile ou que l'on compense les dix pas à gauche par neuf à droite, cela revient au même dans la vie : on n'avance pas ; et donc, si l'on regarde la forêt broussailleuse comme la métaphore des difficultés de la vie, il ne fait aucun doute qu'on y restera enlisé.

La deuxième possibilité emprunte le même cadre d'hypothèse que la première : je suis perdu au sein d'une forêt dense qui ne laisse apparaître aucun chemin de sortie. C'est toujours le paradigme de l'obscurité de la vie qui est ainsi posé, par quoi je suis impuissant à savoir avec certitude quelle est la bonne voie. Cette seconde possibilité est celle que Descartes prescrit (c'est, pour suivre la métaphore, le chemin à emprunter), et elle se dédouble en deux sous-possibilités : soit je discerne par exemple des traces de pas, ou quelque chose qui me laisse penser que d'autres ont emprunté cette direction avant moi ; dans ce cas, il faut y aller sans hésiter. On reconnaît d'une part l'hyperbole positive (transformer le probable en vrai : « c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, *nous devons suivre les plus probables* »),<sup>33</sup> d'autre part le motif 'conservateur' de l'usage, des us et coutumes : que d'autres aient procédé ainsi avant moi signifie quelque chose. Soit, seconde sous-possibilité, je ne discerne absolument rien qui fasse signe vers un passage antécédent : le probable lui-même disparaît. Que dois-je faire ? Je dois avancer quand même, marcher dans une direction « encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui »<sup>34</sup> m'ait déterminé à prendre ce parti. Le choix 'au hasard' est bien le révélateur d'une obscurité totale, et donc de la vacance de l'entendement : il n'y a rien que je puisse voir pour m'indiquer une sortie. Ici l'hyperbole elle-même n'est plus d'aucun secours, puisqu'il n'y a rien – ni même du douteux ou du probable. C'est cela la vérité de la résolution : en l'absence de tout signe, dans la nuit la plus noire de la vie (l'obscurité signifiant ici, de nouveau, l'absence de savoir et de connaissances, l'absence de 'lumières' dans tous les sens du terme), je tranche dans le vif, je décide quand même. L'excès de la volonté supplée aux faiblesses et aux éclipses de l'entendement. Mais l'éclipse n'est guère évitable : ce troisième cas révèle la vérité de la résolution comme ce qui demeurerait en fait caché dans le cas précédent ; la probabilité permet une mise en œuvre, certes imparfaite, de l'entendement, lequel ne réussit pas à accéder à une connaissance claire et distincte, et, faute d'évidence, doit se contenter du plus probable. L'hypothèse plus radicale de l'absence de probabilité permet de mettre hors-jeu l'entendement, et de faire voir le mouvement

<sup>33</sup> Descartes 1982a, AT VI, 24-5. Italique ajouté.

<sup>34</sup> Descartes 1982a, AT VI, 24-5.

de la volonté dans toute sa pureté : la radicalisation entre les deux sous-possibilités (du probable au néant) opère elle-même comme un tamis permettant de discriminer la première vérité pratique, exactement comme l'hyperbole de la première méditation permettait de faire ressortir la première vérité métaphysique. Cette première vérité pratique est la transcendance du vouloir. La volonté, dont le bon usage est dicté par la Quatrième méditation (affirmer ou nier, poursuivre ou fuir ce que l'entendement lui présente clairement et distinctement), s'émancipe ici de l'entendement non par précipitation ou par prévention, mais par nécessité : Descartes reconnaît qu'il y a des situations où l'entendement est structurellement aveugle ; mais ce qui est frappant ici, c'est que ce moment d'aveuglement structurel semble être coextensif à la sphère pratique elle-même : la vie est une forêt soit dense (aveuglement partiel de l'entendement car traces de probabilité), soit vierge (absence totale de probabilité), mais au fond même quand elle est dense, elle est vierge. En ce cas, le mouvement d'excès que la volonté opère sur l'entendement est non seulement positif (contrairement à l'erreur), non seulement nécessaire, mais consubstantiel à l'agir lui-même car si l'on attendait les lumières de l'entendement, on resterait une bonne partie de sa vie prisonnier de cette forêt. Marcher dans l'existence consiste à marcher dans le noir. L'erreur la plus grave du point de vue pratique est de croire que la pratique doit s'indexer sur le théorique, et que la volonté excédentaire est un mal : marcher dans l'existence consiste à marcher dans le noir, et le seul guide valable n'est pas la lumière de l'intellect, mais le geste sûr qui tranche dans l'obscurité.<sup>35</sup>

Récapitulons notre cheminement. Le propre de l'homme est la coïncidence du singulier et de l'universel qui s'exprime dans le 'je' ; l'essence supérieure du 'je' est la volonté ; le troisième temps, puisque l'homme est singulier et a rapport à l'universel, est la question propre à l'homme, dès lors que, comme on l'a vu dans le premier temps, son chemin n'est pas pré-tracé : cette question est la question éthique *quod vitae sectabor iter* ? (Quel chemin vais-je suivre dans la vie [bios] ?) Cette phrase du poète latin Ausone, Descartes la reprend justement à son compte.

Comment Descartes y répond-il ? Il ne prescrit pas de tourner à gauche ou à droite (il ne s'agit pas de donner un contenu), mais il va énoncer les conditions réflexives (formelles) auxquelles chacun peut trouver son propre chemin. Il faut pour cela se référer aux *Passions de l'âme*, puisque la question implique la thématization d'un rapport à soi : Descartes nous apporte les éléments de sa réponse dans les articles 149 à 161. Dans ces textes, est esquissé un passage de

<sup>35</sup> Pour une autre interprétation, fondée sur la mise en œuvre d'une méta-rationalité, cf. Elster 1979.

l'admiration, comme passion primitive, qui est neutre, selon son étymologie latine (étonnement), à l'estime, qui est une admiration qualifiée ; de là on passe à l'estime de soi. Descartes demande pour quelle cause on peut s'estimer soi-même.

Et parce que l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser, je tâcherai ici d'en dire mon opinion. Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne.<sup>36</sup>

Le seul objet qui peut fonder l'estime de soi c'est d'une part le fait que je possède un libre-arbitre, et d'autre part l'usage que j'en fais. D'où, à l'article 153, la générosité, comme vertu cardinale de l'éthique cartésienne : je sais que je ne peux m'estimer que pour l'usage de mon libre-arbitre et pour la résolution d'en bien user.<sup>37</sup> Et, de nouveau, on retrouve ici au niveau éthique la corrélation du singulier et de l'universel, qu'on avait mise en avant dans le *cogito* théorique et qui révélait que 'je' est le plus singulier, mais, l'autre aussi disant 'je', c'est aussi le plus universel. De même ici, Descartes ajoute à l'article 154 que ce rapport à soi qu'est la générosité (par laquelle je m'estime au plus haut point comme être libre) implique un rapport aux autres, en l'occurrence empêche qu'on méprise les autres. Du fait que j'ai un libre-arbitre, en effet, et du fait que son usage dépende de moi, cela signifie qu'il ne dépend de rien d'extérieur ; précisément le fait que cela ne dépende que de soi, et pas d'ailleurs, comme quelque chose d'adventice ou de factice, signifie que chacun peut l'avoir :

Ceux qui ont cette connaissance et ce sentiment d'eux-mêmes se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, parce qu'il n'y a rien en cela qui dépende d'autrui. C'est pourquoi ils ne méprisent jamais personne ; et, bien qu'ils

---

<sup>36</sup> Descartes 1986, art. 152, AT XI, 442.

<sup>37</sup> « Ainsi, je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures » ; Descartes 1986, art. 153, AT XI, 445-6.



voient souvent que les autres commettent des fautes qui font paraître leur faiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu'à les blâmer, et à croire que c'est plutôt par manque de connaissance que par manque de bonne volonté qu'ils les commettent.<sup>38</sup>

Le généreux sait que sa volonté ne dépend que de lui, et non d'autrui ou des circonstances étrangères ; mais alors celle d'autrui ne dépend nullement de moi ou du monde qui l'entoure. Autrement dit, c'est justement ce qui fait mon indépendance (ma singularité), qui me persuade que chacun est également indépendant (l'universel) : l'universel est, de nouveau, corrélatif au singulier, et fondé sur le singulier. Comme l'usage de ma liberté est ce qui fait que je ne dépends pas d'autrui, c'est aussi ce qui constitue autrui comme tel. Ce qui m'est le plus propre est ce qui fonde la possibilité d'une intersubjectivité.

Cela nous amène au tableau des quatre passions liées à la générosité, qui montre qu'il n'y a pas seulement *un propre de l'homme*, à travers ce que nous avons essayé de saisir sur son historicité et son ipséité, il y a aussi un *rapport éthique de l'homme à ce qui lui est propre*. La générosité consiste à s'estimer pour ce qu'on a de plus propre (ma liberté) ; l'orgueil à s'estimer pour ce qui nous est improprie (la richesse, la beauté...) ;<sup>39</sup> l'humilité vertueuse consiste à rabaisser en soi tout ce qui ne relève pas du libre usage de sa volonté, donc tout ce qui nous est improprie et qui nous vient d'ailleurs (la richesse et la beauté, de nouveau) ; enfin, l'humilité vicieuse consiste à rabaisser en soi ce qu'on a de plus propre, c'est-à-dire la volonté infinie. C'est la plainte constante de celui qui dénie la valeur de ce qu'il a de plus propre : sa liberté infinie.

Pour la bassesse ou l'humilité vicieuse, elle consiste principalement en ce qu'on se sent faible ou peu résolu, et que, comme si on n'avait pas l'usage entier de son libre arbitre, on ne se peut empêcher de faire des choses dont on sait qu'on se repentira par après ; puis aussi en ce qu'on croit ne pouvoir subsister par soi-même ni se passer de plusieurs choses dont l'acquisition dépend d'autrui. Ainsi elle est directement opposée à la générosité.<sup>40</sup>

Elle est opposée à la générosité, elle est aussi explicitement opposée à la résolution : l'humble vicieux est celui qui reste immobile au cœur de la forêt parce qu'il ne cesse de gémir sur l'impossibilité d'en sortir

<sup>38</sup> Descartes 1986, art. 154, AT XI, 447.

<sup>39</sup> « Tous ceux qui conçoivent bonne opinion d'eux-mêmes pour quelque autre cause, telle qu'elle puisse être, n'ont pas une vraie générosité, mais seulement un orgueil qui est toujours fort vicieux, encore qu'il le soit d'autant plus que la cause pour laquelle on s'estime est plus injuste » ; Descartes 1986, art. 157, AT XI, 448.

<sup>40</sup> Descartes 1986, art. 159, AT XI, 450.

et la misère de sa condition. L'orgueil et la prétention sont certes de grands vices, mais tellement visibles qu'ils en deviennent risibles : l'orgueilleux mime le grand homme généreux, sans avoir compris sur quoi porte la fierté lorsqu'elle est vraiment noble. L'humilité vicieuse est quant à elle le grand autre de la générosité : c'est le rabaissement de soi et le ressentiment envers la grandeur de l'homme.

Qu'est-ce que cette réflexion sur la morale cartésienne nous apprend des usages antihumanistes qui sont faits de la philosophie de Descartes dans la littérature contemporaine ? D'abord, il faut rappeler d'emblée deux points de doctrine qui ne concernent pas directement notre propos, mais qui portent déjà atteinte à l'usage contemporain qu'on fait de Descartes, et notamment de sa fameuse thèse de l'animal-machine.

Le corpus animaliste ou antispéciste attribue une origine cartésienne à la réification de l'animal.<sup>41</sup> Que le cartésianisme au sens large soit en cause, cela ne fait aucun doute, et rappeler le mot de Malebranche serait ici inutile tant la thèse est évidente.<sup>42</sup> En revanche, le motif de l'animal machine que l'on trouve chez Descartes est beaucoup plus nuancé et complexe :

Encore faudrait-il d'emblée distinguer Descartes et son exigence méthodologique des cartésiens et de la prolifération mortifère des commentaires qui ont caricaturé, tantôt pour la défendre, tantôt pour l'accabler, la théorie des animaux-machines.<sup>43</sup>

Pourquoi cette insistance sur l'exigence méthodologique ? C'est que cette thèse de l'animal-machine est une thèse épistémique, pas ontologique : Descartes ne dit pas que l'animal *est* une machine, mais que l'on peut *comprendre son fonctionnement si on le regarde comme une machine*. Sans donc entrer dans le détail des critères proposés par Descartes, c'est d'abord le statut de son propos qui doit retenir l'attention. L'antispécisme se trompe dans sa critique de Descartes autant que le transhumanisme se trompe dans l'éloge qu'il en fait : Descartes n'a pas soutenu par cette 'thèse' que l'animal et la machine

<sup>41</sup> Cf. par exemple Singer 1993, 303 sq. Également, Regan 1983, 3 : « Animals, in his view, are 'thoughtless brutes', *automata*, machines ».

<sup>42</sup> Épisode célèbre conté par Fontenelle, qui, peiné de voir les coups administrés par Malebranche à sa chienne pleine, se voit répondre : « Eh quoi ! ne savez-vous pas bien que cela ne sent point ? ». On peut dire que Descartes avait répondu par anticipation à une telle cruauté : « Je parle de la pensée, non de la vie, ou du sentiment ; car je nôte la vie à aucun animal, ne la faisant constituer que dans la chaleur du cœur » ; Descartes 1991, lettre à Morus du 5 février 1649, AT V, 278.

<sup>43</sup> Fontenay 1998, 313. Il s'agit donc de « reprendre la théorie des animaux-machines à ceux qui l'ont transformée en doctrine, voire en idéologie, et tenter jusqu'à un certain point de la défendre contre ceux qui lui ont imputé la responsabilité des plus grands maux infligés aux bêtes ».

étaient ontologiquement identiques. Ces deux corpus pourtant bien distincts se retrouvent donc dans la même imprécision de lecture, quoique celle-ci attribue une valeur axiologique différente à la prétendue doctrine cartésienne.<sup>44</sup>

Deuxièmement, contre l'origine cartésienne que s'attribue le transhumanisme, il faut rappeler que seul le corps de l'animal peut être compris par analogie avec la machine, mais nullement le corps de l'homme, qui a la particularité d'être toujours déjà spiritualisé, ce que signifie la thèse de l'union de l'âme et du corps.<sup>45</sup> Est-il possible de fournir des indications bibliographiques ? Il est donc nécessaire de sortir des propos par trop simplificateurs soutenant que

depuis Descartes, en passant par Bacon et D'Alembert, le corps [humain] est appréhendé comme un 'avoir' et non comme un 'être', autrement dit, il obéit aux lois de la mécanique, et peut être à volonté modifié.<sup>46</sup>

La Sixième médiation contredisait déjà ce propos : le corps n'est pas le navire de l'homme.<sup>47</sup> Par conséquent, le transhumanisme 'humaniste' prétendant garder la frontière entre l'homme et l'animal, et assumant une entreprise de domination de la nature par l'homme, manque de lucidité. Il croit au fond que l'homme est une super-machine *parce qu'il n'est pas un animal*, alors qu'en réalité le texte de Descartes est très clair :

l'homme n'est pas un animal *parce qu'il n'est pas une machine*.  
Après avoir en effet rappelé qu'une machine ne saurait se faire passer pour un homme car elle est dépourvue de la parole à propos

<sup>44</sup> En fait, l'antispécisme est plus rigoureux en réduisant la mécanisation à l'animal : le corpus posthumaniste tire en revanche souvent la mécanisation de l'animal vers la mécanisation du vivant dans son ensemble, et légitime par là une mécanisation de l'organisme humain.

<sup>45</sup> Cf. la lettre à Élisabeth du 28 juin 1643. Évidemment cela implique de donner plus de poids, au sein du corpus cartésien, à la correspondance avec Élisabeth et aux textes postérieurs aux *Méditations* (incluses) qu'au *Traité de l'homme*, écrit de jeunesse inachevé, dont le second paragraphe commence par ces mots : « Je suppose que le corps [de l'homme] n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès » (Descartes 1982a, AT XI, 120). Par ailleurs, il s'agit d'un corps considéré abstraitement sans lien avec une âme. Cf. *infra*.

<sup>46</sup> Jousset-Couturier 2016, 78-9. Quelques pages plus loin (106), la filiation est dressée : « Avec Descartes, l'homme ne devait qu'à son âme d'échapper à l'animal ; avec les temps modernes, son corps représente l'inessentiel ; avec les transhumains, il acquiert l'autonomie et le droit à dépasser sa corporéité ».

<sup>47</sup> « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui » ; Descartes 1982a, AT IX, 64.

et du geste infiniment adaptable guidé par la raison, de cela vient qu'il est moralement impossible qu'il y en [des organes] ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir. Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes.<sup>48</sup>

C'est parce que l'homme n'est pas une machine qu'il n'est pas une bête, ou, c'est pour *les mêmes raisons* qu'il n'est pas une machine pas plus qu'une bête. L'exception humaine qui le distingue de l'animal vaut tout aussi bien pour celle qui le distingue de la machine, et on ne saurait garder une frontière en détruisant l'autre : les deux vont de pair en contexte cartésien. Si l'on accepte que l'homme ne soit pas un animal et que sa vocation soit de s'en distancier, alors il faut accepter qu'il ne soit pas non plus identifiable à une machine. À rebours, lorsqu'abstraitemment on considère le corps de l'homme dépourvu d'âme,<sup>49</sup> alors on peut le lire méthodologiquement comme une machine, mais alors *aussi* comme un animal : dans les deux cas, et par abstraction (simple pour l'animal, double pour l'homme),<sup>50</sup> on peut rendre compte de leurs constitution et mouvements par analogie avec un mécanisme. Comme le dit Th. Gontier,

À côté du corps-machine, il y a un corps non machinique, ce corps de l'« union de l'âme et du corps », qui à la fois est à même de « donner corps » au projet de la *mathesis* et de « faire corps » contre tout déploiement nihiliste de celle-ci.<sup>51</sup>

Le corps humain est un corps « non machinique » car il est habité par l'âme, et c'est précisément pour cela qu'il est à part et qu'on ne peut lui retirer sa dignité en le traitant comme de la pure matière. Descartes est aux antipodes d'une pensée de la déploration qui gémirait de constater les faiblesses du corps humain, et en tirerait la nécessité de le transformer :

Je considère que, dès le premier moment que notre âme a été jointe au corps, il est vraisemblable qu'elle a senti de la joie, et incontinent après de l'amour, puis peut-être aussi de la haine, et de la tristesse ; et que les mêmes dispositions du corps, qui ont pour

---

<sup>48</sup> Descartes 1982a, Cinquième partie, AT VI, 57.

<sup>49</sup> Comme c'est le cas dans le *Traité de l'homme* cité plus haut.

<sup>50</sup> Car en plus de la restriction méthodologique à l'épistémique, pour l'homme il faut ajouter la seconde abstraction qu'implique de faire comme si son corps n'était pas lié à une âme.

<sup>51</sup> Gontier 2010, 30.

lors causé en elles ces passions, en ont naturellement par après accompagné les pensées. Je juge que sa première passion a été la joie, parce qu'il n'est pas croyable que l'âme ait été mise dans le corps, sinon lorsqu'il a été bien disposé, et que, lorsqu'il est ainsi bien disposé, cela nous donne naturellement de la joie.<sup>52</sup>

Le corps humain est ce qui suscite non la déploration, mais la joie, comme première passion que nous ayons eue, avant même notre naissance.

Enfin, surtout, ce que nous avons voulu montrer à travers cette réflexion sur la singularité du genre humain c'est que dès lors que la spécificité la plus irréductible de l'homme est sa volonté infinie, aucune machine si intelligente soit-elle, et dont l'intelligence pourrait bien dépasser celle de l'homme, ne saurait défaire cette solution de continuité radicale qu'il y a entre elle et le seul être qui soit semblable à Dieu.<sup>53</sup> La machine n'égale pas l'homme, non pour des raisons de performance intellectuelle, mais pour des raisons d'essence, qui font que Descartes, avant Kant, anticipe déjà l'idée d'une supériorité de la raison pratique sur la raison théorique – et que c'est bien cette métaphysique de la volonté qui fonde le propre de l'homme, soit une nature anti-nature. Si le fixisme de la nature humaine doit donc être remis en cause,<sup>54</sup> il n'en suit pas que tout volontarisme et toute apologie de la liberté, notamment sous la plume de Descartes, rejoignent les paradigmes contemporains de l'antihumanisme. En ce sens, nous ne pouvons souscrire, cette fois, à la conclusion qu'O. Rey tire de ce volontarisme cartésien :

Pour Descartes, c'est par la *volonté* que l'homme s'apparentait à Dieu. « C'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance qui s'y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses ; elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même ». <sup>55</sup> Descartes n'innovait

<sup>52</sup> Descartes 1976, lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647, AT IV, 605.

<sup>53</sup> Sur la difficulté à faire de Descartes l'ancêtre du transhumanisme et le rappel de certaines autres thèses fondamentales du cartésianisme (notamment sur la médecine) qui interdisent cette identification, cf. le chapitre consacré à Descartes dans Folscheid, Lécu, Malherbe 2018.

<sup>54</sup> Pour une critique de cette idée, cf. Louis 2023b. Dans le même numéro du *Philosophoire*, intitulé *Humain/Transhumain*, cf. aussi l'entretien avec J.-M. Besnier (2023a), qui défend une ligne plus proche de la nôtre.

<sup>55</sup> Descartes 1982a, AT IX, 45-6.

pas : on peut faire remonter ce primat de la volonté, au détriment de l'*entendement* auquel saint Thomas d'Aquin accordait, quant à lui, le premier rang, à la théologie de Duns Scot et Guillaume d'Ockham. D'une certaine manière, la biologie de synthèse est un lointain prolongement de l'avantage pris à l'époque moderne par la volonté sur l'entendement, par la théologie franciscaine sur la théologie dominicaine.<sup>56</sup>

Tout volontarisme, si radical soit-il, ne débouche pas nécessairement sur un transhumanisme : de Descartes à Bostrom, *non valet consequentia*. La volonté infinie est, en effet, ce qui nous rend semblables à Dieu. Or, « reconnaître une instance de ce genre rendait possible une légitimation de l'humain. Mais elle impliquait aussi une limitation »,<sup>57</sup> Dieu peut certes tout faire, même créer par un libre décret les vérités éternelles, mais l'homme est limité par cela même qu'il n'est pas Dieu.

#### 4 Conclusion

Pour conclure, nous pourrions ajouter que Descartes retourne les critiques de la modernité antihumaniste contre elle, et en montre l'unité profonde. Ce n'est pas Descartes qui est écartelé entre le pire de l'humanisme et le meilleur de l'antihumanisme, ce sont ces antihumanismes contemporains, qui, malgré leur différence, partagent un présupposé commun : l'humilité vicieuse cartésienne correspondrait assez à l'antihumanisme contemporain dans ses deux formes, que Descartes avait au fond anticipées du point de vue éthique. D'une part, l'antispécisme pourrait être vu comme une fausse humilité de l'homme qui ne veut pas reconnaître son essence libre, et, pour mimer la générosité, se met au même rang que l'animal – ce qui est le contraire même de la générosité. Pour le transhumanisme d'autre

<sup>56</sup> Rey 2018, 108-9. Cf. aussi l'épilogue de cet ouvrage : « On voit donc que les transhumanistes ont quelques arguments à faire valoir, lorsqu'ils se prétendent les héritiers et continuateurs d'un certain humanisme – celui qui identifie l'accomplissement de l'homme à l'affranchissement vis-à-vis de tout donné, et la liberté humaine à la faculté de transgresser n'importe quelle limite » (164). Si le transhumanisme est assurément en continuité avec certains aspects de la pensée des Lumières (de Bacon à Renan en passant par Condorcet), il n'est pas sûr qu'il soit conciliable avec toute pensée moderne de la liberté humaine radicale : sans doute que le couple conceptuel cité par Rey vaut solidement, et qu'une apologie de la liberté sans affranchissement de toute normativité, notamment divine, ne permet pas une conciliation avec le transhumanisme. C'est évidemment le cas de Descartes : si radicale que soit l'affirmation de la liberté humaine, et il suffit de se reporter à la lettre à Mesland du 9 février 1645 pour s'en convaincre, elle ne va pas de pair avec une évacuation de la transcendance. Descartes n'est pas Sartre.

<sup>57</sup> Brague 2013, 14.

part, c'est encore plus clair : on y déplore constamment l'état de l'homme, qui est accablé de fragilités, d'impuissances, qui n'est pas assez performant, qui connaît cette maladie qu'est la vieillesse et succombe à cette pathologie qu'est la mort. La plainte continuelle de l'humilité vicieuse aboutit à la négation de l'humanité : l'homme a décidément trop de défauts de fabrication, il faut le jeter et en fabriquer un autre.<sup>58</sup> À ces antihumanismes contemporains, il ne s'agit pas d'opposer l'idée que l'homme serait parfait (ce serait tomber dans ce que Descartes appelle l'orgueil), mais il s'agit de rappeler qu'il ne faut pas confondre la fausse générosité qui est le rabaissement constant de l'homme, avec la véritable générosité, qui consiste à s'estimer comme homme libre, c'est-à-dire à estimer *en soi* ce qui *nous* est le plus propre, car le singulier vaut ici universel : la capacité à bien user de sa volonté.

« L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête ».<sup>59</sup> Mais qui veut faire la bête n'est pas non plus un ange.

---

**58** C'est ici que s'arrête le parallèle, car, comme O. Rey (2018, 178-9), nous estimons que « de toutes les extravagances dont notre monde est envahi, les contes sur le triomphe de l'intelligence artificielle et le transhumanisme comptent parmi les plus maléfiques. Ils incitent, en annonçant la mort de la mort, à persévérer sur une voie qui conduit à la mort de masse ; ils alimentent des fantasmes de surpuissance à un moment où il faudrait, plus que jamais, accepter de mettre des limites à la puissance ; ils flattent l'individualisme alors qu'il serait urgent d'assumer une communauté de destin, ils engagent à ignorer et mépriser toutes les sagesse élaborées par les hommes au fil des millénaires, en une conjoncture où celles-ci seraient nos plus précieuses ressources, ils bercent de chimères quand il faudrait se confronter à la réalité ». Le transhumanisme professe une fin du monde qu'il accélère pourtant : tel est son paradoxe. De l'extinction des ressources à la croissance capitaliste effrénée, de l'individualisme hyperbolique au narcissisme le plus égoïste, il œuvre à une destruction de la nature comme à la défection des conditions d'existence politique des hommes.

**59** Pascal 1963, pensée 678/358 (Lafuma/ Brunschvicg).

## Bibliographie

- Agamben, G. (2017). *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Seuil.
- Arbib, D. (2016). « L'ego image de Dieu ou du *cogito* suivant la volonté ». *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 333-52.  
<https://doi.org/10.3917/rmm.163.0333>
- Arendt, H. (1983). *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy.
- Aristote (1995). *La Politique*. Paris : Vrin.
- Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris : PUF.
- Bateman, S. ; Gayon, J. (2012). « L'amélioration humaine : trois usages, trois enjeux ». *Médecine/Sciences*, 28(10), 887-91.  
<https://doi.org/10.1051/medsci/20122810019>
- Bergson, H. (1959). « Matière et mémoire ». *Œuvres*. Paris : PUF, 159-378.
- Bimbenet, E. (2011). *L'animal que donc je ne suis plus*. Paris : Gallimard.
- Brague, R. (2013). *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*. Paris : Flammarion.
- Cassou-Noguès, P. (2010). « La reproduction des automates : de Descartes à Von Neumann en passant par Erehwon ». Adam, V. et al. (éds), *La fabrique du corps humain*. Grenoble : Publications de la MSH-Alpes, 149-63.
- De Fontenay, E. (1998). *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris : Fayard.
- De Fontenay, E. (2008). *Sans offenser le genre humain*. Paris : Albin Michel.
- Deleuze, G. (1985). *Différence et répétition*. Paris : PUF.
- Descartes, R. (1976). *Œuvres complètes*. Vol. 4, *Correspondance. Juillet 1643-avril 1647*. Paris : Vrin.
- Descartes, R. (1982a). *Œuvres complètes*. Vol. 6, *Discours de la méthode*. Paris : Vrin.
- Descartes, R. (1982b). *Œuvres complètes*. Vol 9, t. 1, *Médiations métaphysiques*. Paris : Vrin.
- Descartes, R. (1986). *Œuvres complètes*. Vol. 11, *Passions de l'âme*. Paris : Vrin.
- Descartes, R. (1987). *Œuvres complètes*. Vol. 2, *Correspondance. Mars 1638-décembre 1639*. Paris : Vrin.
- Descartes, R. (1988). *Œuvres complètes*. Vol. 3, *Correspondance. Janvier 1640-juin 1643*. Paris : Vrin.
- Descartes, R. (1991). *Œuvres complètes*. Vol. 5, *Correspondance. Mai 1647-février 1650*. Paris : Vrin.
- Elster, J. (1979). *Ulysses and the Sirens*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Faye, E. (1998). *Philosophie et perfection de l'homme : de la Renaissance à Descartes*. Paris : Vrin.
- Folscheid, D. ; Lécuyer, A. ; Malherbe, B. de (2018). *Le transhumanisme, c'est quoi ?*. Paris : Cerf.
- Goffi, J.-Y. (2005). « La dignité de l'homme et la bioéthique ». *Les Temps modernes*, 630-1, 175-89.  
<https://doi.org/10.3917/ltm.630.0175>
- Goffi, J.-Y. (2011). « Nature humaine et amélioration de l'être humain à la lumière du programme transhumaniste ». *Journal International de Bioéthique*, 22(3-4), 19-32.  
<https://doi.org/10.3917/jib.222.0018>
- Gouhier, H. (1962). *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris : Vrin.
- Gontier, T. (2010). « Descartes et les animaux-machines : une réhabilitation ». Guichet, J. (éd.), *De l'animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (XVII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*. Paris : Éditions de la Sorbonne, 25-44.  
<https://doi.org/10.4000/books.pSORBONNE.17517>
- Harris, J. (1992). *Wonderwoman and Superman: The Ethics of Biotechnology*. Oxford : Oxford UP.



- Hegel, G.W.F. (1988). *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Vol. 3, *Philosophie de l'esprit*. Paris : Vrin.
- Hegel, G.W.F. (2013). *Principes de la philosophie du droit*. Paris : PUF.
- Heidegger, M. (1992). *Lettre sur l'humanisme*. Paris : Aubier.
- Hottois, G. (2014). *Le transhumanisme est-il un humanisme ?*. Bruxelles : Académie royale de Belgique.
- Jousset-Couturier, B. (2016). *Le transhumanisme*. Paris : Eyrolles.
- Kant, E. (1980). *Œuvres philosophiques*. Vol. 1, *Critique de la raison pure*. Paris : Gallimard, La Pléiade.
- Louis, A. (2023a). « Entretien avec Jean-Michel Besnier ». *Le Philosophoire*, 60(2), 11-26.  
<https://doi.org/10.3917/phoir.060.0011>
- Louis, A. (2023b). « Faut-il en finir avec la nature humaine ? ». *Le Philosophoire*, 60(2), 101-12.  
<https://doi.org/10.3917/phoir.060.0101>
- Magnard, P. (2002). *'Il se trouve plus de différence de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme' : Montaigne*. Paris : Variations Plein feu.
- Magnard, P. (2010). *Questions à l'humanisme*. Paris : PUF.
- Partene, E. (2023). *La norme et l'excédent. Étude sur les prémices du transcendantal kantien*. Paris : Hermann.  
<https://doi.org/10.14375/np.9791037026613>
- Pascal, B. (1963). « Pensées ». *Œuvres Complètes*. Paris : Seuil.
- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley : University of California Press.
- Rey, O. (2018). *Leurre et malheur du transhumanisme*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Rousseau, J.-J. (1964). *Œuvres complètes*. Vol. 3, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Gallimard, La Pléiade.
- Sartre, J.-P. (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard.
- Singer, P. (1993). *La libération animale*. Paris : Grasset.
- Wolff, F. (2010). *Notre humanité*. Paris : Fayard.
- Wolff, F. (2017). *Trois utopies contemporaines*. Paris : Fayard.
- Wolff, F. (2019). *Plaidoyer pour l'universel*. Paris : Fayard.

