

**Enseignement À Distance**  
de l'Université de Reims Champagne - Ardenne

**Année Universitaire 2020-2021**

**LICENCE DE PHILOSOPHIE**  
**1<sup>ère</sup> Année**

**UE 12 EC 1**

**Introduction au raisonnement  
philosophique**

**Laurent MULLER**

**Année Universitaire  
2020-2021**

Introduction au raisonnement philosophique

Laurent MULLER

Introduction aux raisonnements philosophiques  
Révolutions coperniciennes, blessures narcissiques dans notre représentation du monde

Intention :

Le raisonnement philosophique a pris un nouvel essor à l'époque moderne, avec ce qu'il est convenu d'appeler la révolution copernicienne. En quoi consiste cette révolution accomplie par Copernic ? En quoi a-t-elle constitué une « blessure narcissique » (au sens de Freud), ouvrant la voie à d'autres atteintes du narcissisme humain ? Tel est l'objet de ce cours, qui propose d'explorer trois blessures narcissiques (cosmologique, zoologique, anthropologique), constitutives de la modernité philosophique, et très propres à révéler les exigences du raisonnement philosophique.

## 0. Introduction

### 0.1 La Renaissance comme rupture.

Une série de ruptures, dans notre représentation du monde, a lieu, en Europe, à la Renaissance (vers 1500).

Prenons garde de ne pas céder aux poncifs : le terme de « **Renaissance** », seconde naissance, semble indiquer que la civilisation qui la précède est un état de léthargie, voire de mort. Pourtant, rien ne serait plus faux que de croire à un Moyen-Âge immuable, rétif aux nouveautés ou aux inventions, et réductible aux Guerres de Religion, aux famines et aux épidémies. Mille ans d'histoire (de 500 à 1500 après Jésus Christ environ) ne se laissent pas résumer aussi facilement ! Pour une utile mise au point, je ne peux que vous inviter à lire le très accessible ouvrage : *Pour en finir avec le Moyen Âge*, de l'historienne Régine Pernoud. Dans cet ouvrage, il est notamment montré que la vie culturelle du Moyen-Âge n'a pas stagné, mais était d'une étonnante vitalité. De quoi déconstruire bien des préjugés !

Toujours est-il qu'on peut, malgré tout, caractériser grossièrement la représentation d'une telle période en Europe comme suit :

- Le monde (c'est-à-dire le *cosmos*) est représenté comme clos, fini. La Terre qu'habite l'humain est au centre de l'univers. Cette Terre est immobile. Avant la Renaissance, la représentation du monde est **géocentriste**.

- L'espèce humaine est présentée comme distincte des autres espèces animales : elle a été créée à l'image de Dieu, et mérite par conséquent d'être considérée comme supérieure au reste de la Création (terre et animaux). Elle peut donc en disposer à sa convenance. L'humain est supérieur à toutes les autres espèces. Avant la Renaissance (et souvent bien après, jusqu'à aujourd'hui), la représentation du monde est **anthropocentrée**. On utilise parfois le terme d'**humanisme** pour désigner cette priorité de l'humain sur toutes les autres considérations.

- La culture européenne n'est pas une culture parmi d'autres : elle est *la* culture, dont les croyances, les coutumes, les pratiques, la morale, etc. sont considérées comme étant les bonnes, les vraies, les efficaces. Les autres cultures sont considérées alors comme non-civilisées, barbares, primitives (on dirait aujourd'hui : sous-développées). Avant la Renaissance (et souvent bien après, jusqu'à aujourd'hui), la représentation du monde est **ethnocentrée**.

Or, au fil du temps, du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, toutes ces certitudes qui faisaient le monde, notre monde, ont été éconduites.

### 0.2 Qu'est-ce qu'une blessure narcissique ?

Le psychanalyste Sigmund Freud (1856-1939) a forgé le concept de « blessure narcissique » pour évoquer ce processus historique.

Narcissique, car l'être humain, comme le Narcisse du mythe, est spontanément amoureux de sa propre image. Blessure, car cette image va être écornée par les progrès du savoir. « Blessure narcissique » désigne donc les atteintes du narcissisme, de l'amour et de l'estime que l'homme se

porte à lui-même. Les progrès de la science ne font pas qu'améliorer notre compréhension du monde : elle modifie profondément la compréhension de la place que nous avons au sein de ce monde.

« Dans le cours des siècles, la science a infligé à l'égoïsme naïf de l'humanité deux graves démentis. » S. Freud

Ainsi l'espèce humaine aime à se croire au centre – de l'univers (*son* monde est *le* monde), des espèces animales (l'humain serait l'espèce la plus *évoluée*, la plus parfaite). Erreur à chaque fois.

Freud en repère une autre, à laquelle il estime avoir contribué de manière décisive : l'humain aime à représenter son psychisme comme dominé par la conscience (ou le « moi »). Mais, pour Freud, qui a contribué à l'exploration de l'inconscient, cette conscience en question ne représente que la partie émergée de l'iceberg : le « moi » n'est pas maître dans sa propre demeure, dans le psychisme humain. Dans ce cours, nous n'évoquerons pas cette dernière blessure évoquée par Freud.

Mais on peut repérer une autre blessure narcissique que Freud n'a pas relevée : elle concerne la pluralité des cultures, qui relativise grandement (sans la nier !) l'importance qu'on tend spontanément à accorder à celle à laquelle on appartient. Quelle place accorder à la diversité des cultures ? Nous aborderons ce problème.

### 0.3 Un programme ouvert.

D'autres blessures narcissiques pourraient être invoquées – et le seront dans les cours à venir.

Ainsi, la représentation du monde de l'humain n'est-elle pas centrée sur l'homme – entendu, cette fois-ci, comme mâle humain, par opposition à la femelle humaine ? On parlera **d'androcentrisme**, ce que la sociologie et les mouvements féministes contesteront avec raison.

Ne peut-on pas également évoquer que les fins et les moyens de l'éducation sont, depuis presque toujours, en Occident, centrées sur les besoins des adultes, sur leurs attentes parfois déraisonnables – considérant l'enfant même comme un petit esclave. L'éducation n'est-elle pas (encore ?) **adultocentrée** ? On le voit, le concept de blessure narcissique est un programme de déconstruction des préjugés qui va bien plus loin que ce que Freud envisageait.

Qui sait enfin quelles autres blessures narcissiques la science et la philosophie infligeront à l'humaine vanité ? Des convictions, des valeurs qui, aujourd'hui, paraissent au-dessus de tout soupçon, au point de s'apparenter à des faits et non à des interprétations, et qui seront à l'avenir dénoncées ?

C'est ainsi que ce concept de blessure narcissique nous servira de fil directeur pour ce cours. Il permettra de parcourir les révolutions coperniciennes comme autant de décentrement et d'humiliations qui devraient conduire l'humain à davantage d'humilité, de prudence, de scepticisme.

## 1 Du géocentrisme à l'héliocentrisme : le décentrement cosmologique.

Commençons par la première blessure narcissique, toujours avec le texte de Freud.

«La première fois, ce fut lorsqu'elle a montré que la terre, loin d'être le centre de l'univers, ne forme qu'une parcelle insignifiante du système cosmique dont nous pouvons à peine nous représenter la grandeur. Cette première démonstration se rattache pour nous au nom de Copernic, bien que la science alexandrine ait déjà annoncé quelque chose de semblable. »

### 1.1 La révolution copernicienne.

En 1543, paraît le *De revolutionibus orbium coelestium* (*De la révolution des orbes célestes* – révolution signifiant simplement mouvement périodique, qui ramène un astre au même point) de Nicolas Copernic. Contrairement à ce qu'on croit parfois, aucune controverse ne naît de la publication (posthume : après la mort de son auteur) de cet ouvrage. Copernic défend pourtant une thèse audacieuse (quoique non entièrement originale) : il montre qu'on peut rendre compte des mouvements des corps célestes (Soleil, Lune, planètes) en faisant graviter tous les astres autour du Soleil, et non plus autour de la Terre. Mieux : son système est plus simple que celui de Ptolémée (astronome de l'Antiquité, dont le système astronomique géocentriste – faisant de la Terre le centre immobile autour duquel gravite tous les astres – prédisait bien les mouvements des planètes, mais avec beaucoup d'artifices de calcul, les épicycles). Et surtout : il rend raison de phénomènes que Ptolémée ne pouvait pas expliquer (par exemple : Mercure et Vénus ne sont jamais en opposition au soleil). Dès lors, il n'est plus nécessaire de croire la Terre immobile au centre du monde.

Ceci dit, les avantages du système de Copernic n'étaient pas si évidents, au plan du calcul astronomique, si bien que Blaise Pascal (un savant remarquable !), plus d'un siècle après Copernic, affirmait ne pas pouvoir trancher en faveur d'un système astronomique.

L'historien des sciences, Alexandre Koyré, écrit que l'œuvre de Copernic « marque la fin d'un monde et la naissance d'un monde nouveau ». On parle de **révolution copernicienne** : plutôt que de supposer que le point de vue d'où l'on observe les choses en mouvement est fixe (puisque'il l'est *en apparence*), on peut aussi supposer que ce point de vue est mobile, et ne constitue aucunement une perspective absolue. Pour comprendre le mouvement des astres, il faut commencer par comprendre que nous sommes nous-mêmes en mouvement : il faut se *décentrer*.

Par extension, l'expression de « révolution copernicienne » désignera, en philosophie, toutes les approches qui prennent en compte l'activité du sujet dans son appréhension de l'objet.

Exemple : en éducation, la révolution copernicienne (initiée par Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) consiste à ne plus comprendre l'enfance en référence aux besoins des adultes, mais à s'intéresser aux besoins spécifiques des enfants, à décentrer son regard pour éviter de projeter sur l'autre ses propres conceptions. Rousseau, dans *Émile ou de l'éducation*, écrit, au livre II :

« L'enfance a des manières de voir, de penser, de sentir, qui lui sont propres ; rien n'est moins sensé que de vouloir substituer les nôtres. »

On le voit : c'est avec Rousseau qu'apparaît l'idée d'un monde de l'enfant, avec ses lois propres, ses stades de développement, etc.

Autre exemple : dans la théorie de la connaissance, la révolution copernicienne a trait à la philosophie d'Emmanuel Kant (1724-1804). Plutôt que de considérer que l'objet est donné, il faut le considérer que le fruit d'une activité du sujet : la méthode transcendantale a trait aux **conditions de possibilité** de la connaissance. On part des facultés du sujet (sensibilité, entendement, raison) pour élaborer comment se construit l'objet de connaissance. La connaissance n'est pas une invention totale (= idéalisme) ni une simple réception : elle est une activité de construction, où se mêle matière (objet de la sensation) et des formes (que le sujet porte avec lui). Ce n'est pas le sujet qui doit s'adapter à l'objet à connaître : c'est l'objet qui s'adapte au sujet connaissant (dénommé : sujet transcendantal). Cette délimitation de ce qu'il est possible de connaître est essentielle pour le questionnement métaphysique (Dieu, âme, monde), afin de déterminer si la métaphysique est une science, au même titre que la physique ou les mathématiques. Comment fonctionnent les mathématiques et la physique ? Leur succès peut-il être exporté dans le champ de la métaphysique ? La *Critique de la raison pure* (1781) consiste à élaborer un tribunal de la raison, où la raison détermine les limites du connaissable. À l'ontologie (discours sur l'être, sur ce qui existe), Kant substitue une analytique transcendantale (analyse des conditions de la connaissance). Transcendental : discours sur les formes *a priori* du sujet, sur les conditions de possibilité de la connaissance.

« On ne connaît *a priori* des choses que ce qu'on y met soi-même ».

*A priori* : absolument indépendant de l'expérience + ce qui s'applique à elle. Est *a priori* ce qui est universel. Exemple : tout ce qui arrive dans l'expérience l'est en fonction d'une cause.

La réalité n'est pas une entité extérieure à nous : elle est construite par l'esprit, elle est phénomène. Quant à ce qui affecte notre sensibilité, indépendamment des structures *a priori* de l'esprit humain, la chose-en-soi, nous ne le saurons jamais.

## 1.2 Le phénoménisme d'Osiender.

En raison de sa prudence, et des raisons solides que Copernic avance, l'Église n'interdit aucunement ses écrits, même s'il est en contradiction avec ce qui est écrit dans les Évangiles. C'est que, de manière très fine, la préface de l'ouvrage de Copernic (écrite par Andreas Osiender) présente l'héliocentrisme non comme une *vérité* (qui décrirait ce qui se passe dans la *réalité*), mais comme une simple *hypothèse*, une *fiction* qui a juste pour but de rendre compte de ce qu'on observe. Cette conception de la science, qui renonce à présenter les *causes* réelles de ce qui apparaît (prétention qu'on appelle **réalisme**), se nomme **phénoménisme** ou **fictionalisme**. La théorie

Toute reproduction interdite-Laurent MULLER– URCA-2020-2021

mathématique, qui prédit ce qui apparaît, n'a pas vocation à devenir une théorie physique (au sens fort : qui énonce la réalité de ce qui apparaît). La science ne fait alors qu'énoncer des *lois*, et non les *causes* des phénomènes.

	Phénoménisme	Réalisme
Objet	Phénomène	Réalité
Prétention	« sauver les phénomènes » Rendre compte de ce qui apparaît	Vérité
Énonce :	Des lois	Des causes
Statut de la théorie	Mathématique	Physique
Mode de compréhension	Décrire	Expliquer

Problème philosophique du statut de la science : chacune de ces interprétations de la science est problématique. Option réaliste : si la science ambitionne d'énoncer la réalité, comment comprendre les progrès de la science, qui remettent en question ce qui était auparavant considéré comme vrai ? Projets-nous dans l'avenir : est-ce qu'une seule de nos théories scientifiques actuelles sera encore considérée comme pertinente ? Difficile d'en être assuré. Option phénoméniste : si vraiment, les théories scientifiques sont des fictions, comment rendre raison du fait qu'elles fonctionnent, et, pour certaines d'entre elles, qu'elles permettent même de faire des découvertes (l'astronome Urbain Le Verrier a ainsi découvert une planète, Neptune, par le calcul !) ? Pourquoi la science est-elle efficace ? Pourquoi les mathématiques s'appliquent-elles à l'expérience ?

Les astronomes sont-ils de simples mathématiciens ? Ou bien, par leurs spéculations mathématiques, sont-ils capables d'atteindre la réalité physique de ce dont ils parlent ?

Isaac Newton, par exemple, célèbre théoricien de la gravitation universelle est partisan du phénoménisme : la gravité a un statut mathématique dans sa théorie, elle n'a pourtant pas de statut physique. Autre exemple, plus contemporain : Eugène Wigner, prix Nobel de physique en 1963, parle d'une déraisonnable (inexplicable) efficacité des mathématiques en physique. Mais il existe aussi des physiciens réalistes, et non des moindres : Galilée... et Einstein !

Si ce sujet vous passionne (et il y a de quoi !), je me permets de vous renvoyer à l'ouvrage classique de Pierre Duhem, *La théorie physique, chapitre 1* ; ainsi qu'au beau livre de Werner Heisenberg, *La Nature dans la physique contemporaine*.

Voici un extrait de la préface à l'œuvre de Copernic, écrite par Osiander :

« Il n'est pas nécessaire que ces hypothèses soient vraies ni même vraisemblables ; une seule chose suffit : qu'elles offrent des calculs conformes à l'observation. [...] Il y a dans cette science [l'astronomie] d'autres choses non moins absurdes qu'il n'est pas nécessaire d'examiner ici. Car il est suffisamment clair que cet art, simplement et totalement, ignore les causes des mouvements irréguliers des phénomènes célestes. Et s'il en invente quelques-unes dans l'imagination comme,

Toute reproduction interdite-Laurent MULLER– URCA-2020-2021



certes, il en invente un très grand nombre, il ne les invente aucunement afin de persuader quiconque qu'il en est effectivement ainsi, mais uniquement afin qu'elles fondent un calcul exact. [...] Et que personne, en ce qui concerne les hypothèses, n'attende de l'astronomie rien de certain celle-ci ne veut nous donner rien de pareil. »

De manière très vraisemblable, Copernic n'était pas phénoméniste : il pensait que l'héliocentrisme décrivait une réalité. Mais la stratégie d'Osiander (présenter l'héliocentrisme comme une hypothèse) a été efficace : pendant près d'un siècle, la théorie copernicienne n'a pas été condamnée par l'Église.

### 1.3 Montaigne copernicien ?

Montaigne, près d'un demi-siècle après sa parution, se réfère à Copernic sans être inquiété par la censure. L'auteur des *Essais* semble dans ce texte reprendre l'idée de phénoménisme : nous créons des théories, puis nous prenons au sérieux – au point que nous oublions que nous en avons été les créateurs !

« Tout ainsi que les femmes emploient des dents d'ivoire où les leurs naturelles leur manquent, et, au lieu de leur vrai teint, en forgent un de quelque matière étrangère ; comme elles font des cuisses de drap et de feutre, et de l'embonpoint en coton, et, au vu d'un chacun, s'embellissent d'une beauté fausse et empruntée : ainsi fait la science (et notre droit même a, dit-on, des fictions légitimes sur lesquelles il fonde la vérité de la justice) ; elle nous donne en paiement et en présupposition les choses qu'elle même nous apprend être inventées. »

Texte à lui seul, déjà, admirable. Quelques éléments de commentaire.

L'analogie (c'est-à-dire l'égalité de rapports, introduite par « tout ainsi que ») entre les femmes et la science est très ironique. De même que les femmes se parent, se maquillent pour changer leur apparence, parfois même sans l'intention de tromper (« au vu de chacun »), et se doter d'une beauté toute feinte, de même les sciences se donnent des artifices pour doter d'une vérité elle aussi toute feinte. La vérité se fabrique, sur le modèle de l'artisanat, tout autant que la beauté. Vérité et beauté sont des valeurs « d'emprunt », c'est-à-dire composées d'artifice. Que se trouve-t-il sous l'artifice ? Rien, peut-être, sinon une fantaisie humaine trop humaine. Nietzsche écrivait, dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral* : « les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont ». Et quels sont les artifices dont la science se sert pour séduire ? Artifices de calcul, pour coller aux phénomènes. Mais peut-être aussi artifices rhétoriques, termes techniques, abstraits, un peu effrayants peut-être (qui a envie de se mesurer à la *quiddité* d'Aristote, à peine moins redoutable que l'intraduisible τὸ τί ἦν εἶναι ? Qui oserait se frotter, sans une solide formation, à l'*entéléchie* aristotélicienne ?), qui impressionnent le *quidam*. L'obscurité du langage peut faire croire à la profondeur de ce qui est énoncé – mais il faut se défier de ce genre de mystification. Nietzsche écrivait à raison, au §126 du *Gai Savoir* : « Les explications mystiques passent pour

profondes ; la vérité est qu'elles ne sont même pas superficielles. »

Autre idée, reliée à la précédente : la justice n'échappe à cette artificialité des valeurs. La justice n'existe pas en soi : elle est une fiction qui *crée* ce qui apparaît ensuite comme légitime. Ce qui n'empêche pas que nous croyons très sincèrement à l'idée qu'il y a une justice en soi : c'est là de l'imaginaire, de l'artifice qui devient, par un étrange jeu de conversion, une seconde nature, par un effet d'accoutumance. On croit que le cri vient du cœur : il vient de notre acculturation, qui a pénétré notre cœur. Il n'y a pas de spontanéité axiologique (définition d'axiologique : ce qui relève des valeurs). Cet artifice se repère bien à l'apparat de la justice : le cérémonial du procès, avec ses robes, ses étranges traditions, s'adressent à l'imagination pour conférer une autorité à une institution qui cherche à en imposer.

Dernier élément de commentaire, un peu plus anecdotique : on voit que notre représentation de la *beauté* est des plus relatives. L'embonpoint (les rondeurs) des femmes était considéré comme séduisant, chose qui n'est plus guère vrai, hélas ? aujourd'hui. Rien n'échappe à la critique de Montaigne qui désacralise toute valeur : beauté, vérité, justice.

Mais pourquoi, si toutes les théories ne sont ainsi que des inventions, Montaigne loue-t-il le système de Copernic ? La réponse se trouve dans ce texte admirable, tiré du plus long des *Essais* de Montaigne, *Apologie de Raymond Sebond*, livre II, essai 12.

« Le ciel et les étoiles ont branlé [été en mouvement] trois mille ans ; tout le monde l'avait ainsi cru, jusqu'à ce que Cléanthe le Samien ou, selon Théophraste, Nicetas Syracusain s'avisait de maintenir que c'était la terre qui se mouvait par le cercle oblique du Zodiaque tournant à l'entour de son essieu ; et, de notre temps, Copernicus a si bien fondé cette doctrine qu'il se sert très réglément [méthodiquement] à toutes les conséquences astronomiques. Que prendrons-nous de là, sinon qu'il ne nous doit chaloir [importer] lequel ce soit des deux ? Et qui sait qu'une tierce [troisième] opinion, d'ici à mille ans, ne renverse les deux précédentes ? [...] Ainsi, quand il se présente à nous quelque doctrine nouvelle, nous avons grande occasion de nous en défier, et de considérer qu'avant qu'elle ne fut produite, sa contraire [son opinion contraire ou adverse] était en vogue ; et, comme elle a été renversée par celle-ci, il pourra naître à l'avenir une tierce invention qui choquera [contredira] de même la seconde. Avant que les principes qu'Aristote a introduits, fussent en crédit, d'autres contentaient la raison humaine, comme ceux-ci nous contentent à cette heure. »

Il est impossible de commenter le détail de ce texte inépuisable. Pour un commentaire accessible et détaillé, nous nous permettons de renvoyer à un article de Marc Foglia, consultable gratuitement et légalement sur ce lien : <http://www.e-litterature.net/pub/spip.php?article423> . Quelques points remarquables néanmoins :

- L'histoire des sciences révèle que ce qui nous paraît impossible à un moment donné apparaît ensuite tout à fait défendable et croyable. Qui sait ce qui sera considéré demain comme possible ?
- Exemplification : Longtemps, on a cru la Terre immobile (parce que nous n'avons pas la sensation que la Terre se meut). Mais, dès l'Antiquité, certains ont émis l'hypothèse du

mouvement de la Terre ; et Copernic a élaboré un système rigoureux qui lui donne un fondement logique.

- On pourrait être tenté de croire qu'entre les deux systèmes (celui de Ptolémée et celui de Copernic), il faut choisir. Sans doute, à l'heure où Montaigne écrit, c'est le système de Copernic qu'il faut choisir. Ce serait là une conception statique du savoir.
- Mais Montaigne dépasse l'alternative en s'élevant à une conception dynamique de la science : rien n'interdit de penser qu'une troisième option ne soit à l'avenir inventée qui invalidera Ptolémée et Copernic ! C'est donc dire que le système de Copernic n'est pas *vrai en soi*. Au livre III, essai 13, Montaigne écrira : « Il y a toujours place pour un suivant, oui et pour nous même, et route par ailleurs ». Un système arrêté est toujours faux.
- Cela est vrai pour des thèses arrêtées (des dogmes) ; mais cela vaut aussi pour des hypothèses (dans le cadre du phénoménisme). Le scepticisme de Montaigne nous enjoint de ne pas nous fixer sur une seule hypothèse : son esprit de recherche (ce qu'on nomme **zététique**) ne se borne pas à une seule représentation du monde.
- Il ne s'agit pas seulement d'un progrès continu et linéaire de la science, mais de véritables ruptures inconciliables : il est question de « renverser », de « choquer ». L'histoire des sciences n'est pas une marche tranquille (de cumul quantitatif) : elle connaît ses révolutions (qualitatives) par lesquelles se trouvent détruits les édifices anciens. L'épistémologue Thomas Kuhn parlera de **paradigme scientifique**.
- Quand une théorie nouvelle entre en vogue (on peut parler de mode intellectuelle), rappelons-nous que d'autres ont été en vogue avant d'être considérées comme désuètes : il en sera de même de celle qui brille aujourd'hui. Montaigne relativise ainsi les effets de mode, qui voudraient faire croire que ce dont « tout le monde parle » coïncide avec la vérité.
- À ce titre, on peut considérer que Montaigne fait un usage stratégique de Copernic : il lui sert à invalider la prétention dogmatique du système de Ptolémée ; mais il ne s'agit pas d'élever le système de Copernic au rang de vérité définitive.

#### 1.4 La science en procès.

Si les travaux de Copernic n'ont pas été censurés, pourquoi pense-t-on alors que l'héliocentrisme a été condamné par l'Église ?

Parce que tel a été le cas, mais bien plus tard, sous l'influence de deux savants audacieux, mais réalistes (au sens précédemment énoncés : qui pensaient que le système de Copernic était vrai) : Giordano Bruno et Galilée.

##### 1.4.1 Giordano Bruno.

Prenons le cas de Bruno (1548-1600) : il estime que l'héliocentrisme est une vérité (et non pas une simple hypothèse : les planètes tournent effectivement sur elles-mêmes et autour du soleil), et considère même que le soleil n'est pas le centre de l'univers. Il renoue ainsi avec les thèses

d'Épicure (-342 -270) et de Lucrèce (-98 -55 ?), qui affirmaient qu'il n'y pas un seul monde, le nôtre (comme le pensait Aristote), mais une pluralité, et même une infinité. Cette thèse était une conséquence directe de deux postulats physiques : les atomes sont en nombre infini ; l'espace est infini ; les mondes doivent donc pouvoir être formés en nombre infini. G. Bruno reprend à son compte cette théorie ; dans *L'Infini, l'Univers et les Mondes*, il écrit :

« Il est donc d'innombrables soleils et un nombre infini de terres tournant autour de ces soleils, à l'instar des sept « terres » [la Terre, la Lune, les cinq planètes qu'alors on connaissait : Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne] que nous voyons tourner autour du Soleil qui nous est proche. »

G. Bruno, *L'Infini, l'Univers et les Mondes*

Notre monde se trouve donc lancé dans un univers bien plus vaste, sans frontière, sans nulle place privilégiée. Le décentrement est terrible. Mais Giordano Bruno va plus loin encore : pour lui, parmi l'infinité des mondes existant (chaque étoile étant un soleil), il en est qui sont habités par d'autres êtres vivants, qui ne le cèdent pas en dignité à l'être humain. D'autres êtres vivants que l'humain sont donc à l'image de Dieu.

« Ainsi donc les autres mondes sont habités comme l'est le nôtre ? » demande Burchio.

Fracastorio [porte-parole de G. Bruno] répond : « Sinon comme l'est le nôtre et sinon plus noblement. Du moins ces mondes n'en sont-ils pas moins habités ni moins nobles. Car il est impossible qu'un être rationnel suffisamment vigilant puisse imaginer que ces mondes innombrables, aussi magnifiques qu'est le nôtre ou encore plus magnifiques, soient dépourvus d'habitants semblables et même supérieurs. »

G. Bruno, *L'Infini, l'Univers et les Mondes*

Face à des thèses d'une telle audace (mais qui ne sont pas si neuves, comme nous l'avons vu – Épicure avait déjà soutenu des idées analogues), et d'autres, provocatrices (Jésus Christ n'est pas considéré comme un Dieu, mais comme un « mage habile » ; négation de la virginité de Marie) voire franchement étranges (tous les êtres seraient de nature psychique), la réponse de l'Église sera violente. Après un procès dont l'instruction dure de nombreuses années, Giordano Bruno, qui refuse de se rétracter (ce qui lui aurait sauvé la vie), est condamné pour hérésie à être brûlé vif, nu et la langue clouée sur un mors de bois, le 17 février 1600.

#### 1.4.2 Galilée.

Galilée (1564-1642) est un immense savant qui a de surcroît l'amitié et le soutien du pape. Mais là où Copernic ménageait les susceptibilités (en n'affirmant jamais, par exemple, que l'héliocentrisme est une idée *vraie*, mais seulement une *hypothèse possible*), Galilée joue la carte de la radicalité : des deux systèmes, celui de Ptolémée et celui de Copernic, l'un doit être vrai (et coller à la réalité) et l'autre doit être faux.

Ainsi Galilée renonce au phénoménisme et embrasse un **réalisme** : les mathématiques ne

Toute reproduction interdite-Laurent MULLER– URCA-2020-2021

servent pas à figurer le monde, mais à le décrire dans son essence. Lisons ce passage de *L'Essayeur*, où Galilée expose avec force sa conviction d'une nature comme un livre écrit en caractères géométriques :

« La philosophie est écrite dans cet immense livre qui se tient toujours ouvert devant nos yeux, je veux dire l'univers, mais on ne peut le comprendre si l'on ne s'applique d'abord à en comprendre la langue et à connaître les caractères dans lesquels il est écrit. Il est écrit en langue mathématique, et ses caractères sont des triangles, des cercles et autres figures géométriques, sans le moyen desquels il est humainement impossible d'en comprendre un mot. »

La géométrie n'est pas une invention humaine : elle est la (re)découverte de l'ordre d'un monde créé par un **Dieu géomètre**. Dieu n'apparaît pas dans ce texte : si la nature est un livre, l'analogie invite à penser un auteur ; et si le langage de la nature est la géométrie, comment concevoir l'auteur de ce livre autrement que comme un géomètre ?

Mais ce n'est pas tout : Galilée a joué la carte du scandale, en se montrant provocateur. Dans son ouvrage demandé par le pape Urbain VIII vers 1624, et publié en 1632, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* (celui de Ptolémée et celui de Copernic), Galilée s'était engagé à présenter l'astronomie géocentriste et l'astronomie héliocentriste de manière équilibrée. Mais la réalité est qu'il s'adonne à ridiculiser outrancièrement le représentant du géocentrisme (ne serait-ce que par son nom, *Simplicius*... Simplet !). En renonçant à la neutralité, et en ridiculisant ses adversaires, Galilée perd ses soutiens – même si le pape Urbain VIII, blessé par les railleries de Galilée, essaye encore de le défendre. Mais rien n'y fait : le Saint-Office le convoque, l'accusant de contredire les Saintes Écritures (qui affirment l'héliocentrisme) ; menace de le torturer ; Galilée risque le bûcher. Galilée, sous la pression, abjure la thèse copernicienne en 1633. Il est condamné à ne plus écrire de traité scientifique, et se trouve assigné à vivre en résidence surveillée (dans sa villa).

On raconte qu'en sortant de son procès, Galilée aurait dit : « et pourtant, elle [la Terre] tourne ! ». Tant il est vrai que, souvent, trop souvent, on résiste aux mondes nouveaux, aux représentations qui bousculent par trop les habitudes confortables de pensée. Il n'en demeure pas moins que le réalisme (et même : le dogmatisme) de Galilée pose problème, encore aujourd'hui : est-il vraiment scientifique d'affirmer comme vraie une thèse qu'on ne peut pas démontrer ? Nietzsche écrivait dans *Humain trop humain* (1878) que « les convictions sont des ennemies de la vérité plus dangereux encore que les mensonges ». À votre avis : pourquoi ? ☺

## 2 L'homme, un animal parmi d'autres ? Le décentrement zoologique.

Freud évoque une deuxième blessure narcissique : il s'agit de la place que l'homme occupe au sein de la nature, et plus précisément relativement aux autres espèces animales.

« Le second démenti fut infligé à l'humanité par la recherche biologique, lorsqu'elle a réduit à rien les prétentions de l'homme à une place privilégiée dans l'ordre de la création, en établissant sa descendance du règne animal et en montrant l'indestructibilité de sa nature animale. Cette dernière révolution s'est accomplie de nos jours, à la suite des travaux de Ch. Darwin, de Wallace et de leurs prédécesseurs, travaux qui ont provoqué la résistance la plus acharnée des contemporains. »

### 2.1 L'anthropocentrisme : une longue tradition.

Longtemps, on a cru à une différence essentielle (au sens propre : une différence d'*essence*) entre l'humain et l'animal. Est-il besoin de souligner que l'essentialisation de cette différence se faisait au profit de l'humain, et au détriment des animaux ?

Définition de l'anthropocentrisme : considérer que « l'homme est la mesure de toute chose », l'étalon de toute valeur ; et que tout ce qui existe gravite autour de l'humain et de ses intérêts.

#### 2.1.1 L'anthropocentrisme dans l'Antiquité.

Prenons la manière dont Platon se représente l'être humain.

Dans la *République*, l'âme humaine est divisée en trois « parties ». Il y a la partie désirante (qui se rapporte au ventre) ; la partie ardente (qui se rapporte au cœur) ; la partie rationnelle (qui se rapporte à la pensée). Platon figure la première (par laquelle naît le désir, *épithumia*, ἐπιθυμία) par une hydre, dont les têtes repoussent à mesure qu'on les coupe (comme l'hydre de Lerne combattue par Héraclès !) ; car, en effet, pour un désir satisfait, combien naissent ? Le cœur est symbolisé par le lion : il pousse à la colère, parfois à la fureur, et peut combattre l'hydre ou au contraire la soutenir. Pensons au héros chez Homère (Achille par exemple), qui est dominé par son cœur (*thumos*, θυμός). Enfin, il reste la partie rationnelle de l'âme, qui correspond à ce qu'il y a de proprement humain dans l'homme, et qui nous apparente au divin. Au premier livre des *Lois*, Platon compare la raison au fil d'or qui devrait guider la marionnette humaine ; mais c'est un fil souple, et les fils de fer de la sensibilité empêchent la plupart du temps le fil d'or de diriger l'humain. Combien de fois, en effet, les passions nous empêchent-elles de suivre la voie de la raison ?

Qu'est-ce que l'homme ? Pour Platon, c'est un « sac de peau » contenant une hydre, un lion et un être humain – un désir, un cœur et une raison. Les deux premiers sont communs aux hommes et aux animaux ; la dernière seule, qui fait de l'humain un être apparenté au divin, et le définit en propre.

Mais il faut cependant prendre garde de ne pas trop agrandir la distance entre l'humain et

l'animal : tous deux participent au vivant, et Platon, à l'occasion, dans certains mythes, évoque la possibilité d'une transmigration des âmes, après la mort du corps. Il s'agit d'une réminiscence de la **métempsychose**, idée développée par les pythagoriciens (disciples de Pythagore), qui pose qu'en fonction des actes commis dans l'existence qui vient de passer, l'âme se réincarne dans un corps en fonction de ses mérites. Il s'agit d'un principe de **justice distributive** (à chacun selon ses mérites) qui intervient ultimement, après la mort. Par exemple, un homme démeritant se réincarnera en aigle (comme Agamemnon) ou aura une existence humaine détestable ; un homme méritant, au contraire, se réincarnera en un être dont l'existence sera heureuse (puisque, pour Platon, le juste est nécessairement heureux, quand l'injuste est toujours malheureux). On voit ainsi que l'humain n'est pas coupé du reste des vivants. L'homme reste bien l'animal supérieur, par son apparentement avec la divinité ; mais rien n'y fait : il restera toujours en lui une part animale. C'est pourquoi, à « l'homme mesure » de Protagoras, Platon substitue une autre formule : « Dieu est la vraie mesure de toute chose ; il l'est beaucoup plus qu'un homme, quel qu'il soit » (*Lois*, IV, 716c).

Même idée présente chez Aristote. Dans son traité *De l'âme*, Aristote fait de l'âme le souffle de vie, le principe d'animation d'un corps naturel capable d'être vivant, « forme d'un corps ayant la vie en puissance ». À ce titre, l'âme n'est pas distincte du corps : elle en est, pour ainsi dire, le principe organisateur. Or, et c'est le point qui nous intéresse, il y a, pour Aristote, trois genres d'âme : **l'âme végétative** (la seule que connaissent les végétaux : faculté de se nourrir, de croître, de procréer) ; **l'âme sensitive** (que les animaux, capables de se mouvoir, possèdent en plus de l'âme végétative ; cette âme sensitive est le principe du désir) ; **l'âme intellectuelle** (propre aux êtres humains, qui ont aussi les autres genres d'âme, qui leur permet de connaître les vérités éternelles ; mais qui peut aussi, en se portant sur le sensible, engendrer la prudence). Là encore, entre les animaux et l'humain il y a à la fois continuité (âmes végétative et sensitive) et rupture (âme intellectuelle).

Pour Platon comme pour Aristote, on le voit : l'humain se définit comme « animal doué de *logos* », distinction par le haut car le propre de l'homme fait aussi sa dignité.

### 2.1.2 L'anthropocentrisme religieux.

Étant donnée l'influence du Christianisme sur la culture occidentale, difficile de ne pas évoquer l'option fondamentalement anthropocentriste de cette religion (qui diverge, sur ce point, radicalement du Bouddhisme).

Au premier livre de l'*Ancien Testament*, le Livre de la Genèse, on trouve un récit de la Création du monde. De manière surprenante, au sixième jour, la création des animaux précède celle de l'homme ; mais malgré cette création différée, l'homme y est présenté comme le maître des autres espèces.

Dieu dit: Que la terre produise des animaux vivants selon leur espèce, du bétail, des reptiles et des animaux terrestres, selon leur espèce. Et cela fut ainsi.

Dieu fit les animaux de la terre selon leur espèce, le bétail selon son espèce, et tous les reptiles de la terre selon leur espèce. Dieu vit que cela était bon.

1.26

Puis Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre.

1.27

Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il créa l'homme et la femme.

1.28

Dieu les bénit, et Dieu leur dit : Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre, et l'assujettissez ; et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre.

1.29

Et Dieu dit : Voici, je vous donne toute herbe portant de la semence et qui est à la surface de toute la terre, et tout arbre ayant en lui du fruit d'arbre et portant de la semence : ce sera votre nourriture.

1.30

Et à tout animal de la terre, à tout oiseau du ciel, et à tout ce qui se meut sur la terre, ayant en soi un souffle de vie, je donne toute herbe verte pour nourriture. Et cela fut ainsi.

1.31

Dieu vit tout ce qu'il avait fait et voici, cela était très bon. Ainsi, il y eut un soir, et il y eut un matin : ce fut le sixième jour.

*Livre de la Genèse, 1.25-31*

Cependant, les animaux sont présentés comme disposant d'une âme et de bonté. Il n'y a pas de carnivore ; Adam est végétarien. Ce n'est qu'à la suite du Péché Originel, qui affecte l'homme et les animaux, que la mort apparaît, et avec elle le fait de manger la viande.

Dans le Livre de la Sagesse, attribuée à Salomon, on trouve l'idée que l'âme humaine est immortelle : (9.15) « un corps périssable appesantit notre âme, et cette enveloppe d'argile alourdit notre esprit aux mille pensées ». Par ailleurs, le serpent du Péché Originel est identifié au diable :

2.23 Or, Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, il a fait de lui une image de sa propre identité.

2. 24 C'est par la jalousie du diable que la mort est entrée dans le monde ; ils en font l'expérience, ceux qui prennent parti pour lui.

C'est avec le *Nouveau Testament* que l'anthropocentrisme apparaît clairement. L'humain n'est plus seulement le maître des animaux : il leur est supérieur **ontologiquement** (définition d'ontologie : ce qui se rapporte à l'être, à sa définition ou à sa valeur). On trouve dans les *Actes des Apôtres* ce passage (10.10-13) où Pierre, affamé, se voit présenté, par Dieu, le monde comme un

Toute reproduction interdite-Laurent MULLER– URCA-2020-2021



grand vivier.

« 10.10

Il eut faim, et il voulut manger. Pendant qu'on lui préparait à manger, il tomba en extase.

10.11

Il vit le ciel ouvert, et un objet semblable à une grande nappe attachée par les quatre coins, qui descendait et s'abaissait vers la terre,

10.12

et où se trouvaient tous les quadrupèdes et les reptiles de la terre et les oiseaux du ciel.

10.13

Et une voix lui dit : Lève-toi, Pierre, tue et mange. »

Quant aux passages de l'Ancien Testament qui ménagent l'animal, le Nouveau Testament les réinterprétera de manière anthropocentriste. Ainsi, on trouve chez Paul, dans l'Épître aux Corinthiens (9.9-10) ce passage :

9.9

Car il est écrit dans la loi de Moïse : Tu n'emmuselleras point le bœuf quand il foule le grain. Dieu se met-il en peine des bœufs,

9.10

ou parle-t-il uniquement à cause de nous ? Oui, c'est à cause de nous qu'il a été écrit que celui qui laboure doit labourer avec espérance, et celui qui foule le grain fouler avec l'espérance d'y avoir part.

Puisqu'il semble impossible à Paul que Dieu s'intéresse au sort des bœufs pour eux-mêmes, il estime que c'est à l'homme que Dieu s'intéresse indirectement, par le truchement des animaux. Tout renvoie à l'humain, comme finalité de la Création. L'idée de mettre l'homme et l'animal au même rang (même idée présentée autrement : affirmer que l'homme est d'abord animal) revient, dans cette optique, à rabaisser l'homme. Dans ses *Pensées*, Blaise Pascal (1623-1662) écrit, contre Montaigne (qui valorise l'intelligence animale) : « Bassesse de l'homme jusqu'à se soumettre aux bêtes, jusques à les adorer. »

### 2.1.3 L'anthropocentrisme de la philosophie moderne : les animaux-machines.

De manière particulièrement significative, le philosophe René Descartes (1596-1650) récuse la conception d'Aristote, qui attribue une âme aux animaux pour en comprendre la conduite. C'est expliquer une idée obscure (le vivant) par une idée plus obscure (l'âme végétative). Pour Descartes, il n'y a pas de différence fondamentale entre le naturel et l'artificiel : les deux domaines obéissent aux lois mécaniques (qu'on appellerait aujourd'hui : les lois physico-chimiques) ; et le vivant n'est qu'un mécanisme plus élaboré. Nul besoin, par conséquent, de considérer que les animaux ont une âme, ont des pensées ou éprouvent de la douleur : leur conduite est toute mécanique, comme on l'observait à l'époque avec les automates, ou aujourd'hui avec les robots de Boston Dynamics. (voir Toute reproduction interdite-Laurent MULLER– URCA-2020-2021

ici : <https://www.youtube.com/watch?v=7Q3YW-3KCzU>). L'animal est, pour ainsi dire, dévitalisé, réduit à l'état d'objet.

Il en va de même de l'être humain : son corps est aussi régi par les lois de la mécanique. Mais l'humain est aussi **pensée** : cette expérience, que chacun fait, d'être certain de sa pensée et de son existence en tant que pensée, démarque l'humain de l'animal. Essayez de penser que vous ne pensez pas ! Essayez de penser de votre pensée n'existe pas ! Impossible ! Cette impossibilité fait de vous, avec certitude, un sujet pensant, quand bien même vous n'auriez pas de corps – c'est-à-dire une **âme**. L'humain seul possède une âme, qui lui permet de penser, ce qui l'élève bien au-dessus du règne animal (qui ne se distingue guère, par conséquent, du règne des *choses*). Alors que l'animal est gouverné par son instinct (qu'on nommerait aujourd'hui un programme génétique), l'être humain se caractérise par sa **liberté**. On trouve ainsi, dans les *Principes de la philosophie* de Descartes, IV, 203, le texte suivant :

« je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux, ou ressorts, ou autres instruments, qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir, au lieu que les tuyaux ou ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens. Et il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles, sont avec cela naturelles. Car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire ses fruits. »

Un siècle après Descartes, Jean-Jacques Rousseau reprendra cette idée en comprenant l'animal comme une « machine ingénieuse ». On trouve dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* ce passage :

« Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir, jusqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire, ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre. L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté »

## 2.2 L'animalisation de l'humain.

L'animalisation de l'humain désigne ce double mouvement par lequel l'homme est redevenu, pour la communauté scientifique et philosophique, une partie de la nature. Il n'est plus l'espèce élue ; il n'est plus même l'espèce supérieure. Son monde n'est plus désormais qu'un monde parmi  
Toute reproduction interdite-Laurent MULLER– URCA-2020-2021

d'autres mondes animaux.

### 2.2.1 La révolution darwinienne.

On attribue parfois à Darwin des thèses, des expressions, et même des concepts qui ne sont pas les siens. On dit ainsi : « l'homme descend du singe » ; et, plus généralement, on associe Darwin et « théorie de l'évolution », selon laquelle l'humain s'adapte à son environnement, et représenterait l'espèce la plus évoluée. Il s'agit pourtant de contresens. Darwin parle peu d'évolution ; quant au singe, il est, tout autant que l'humain, le produit d'une évolution, et il n'est donc pas question pour Darwin d'en faire notre ancêtre alors qu'il est notre contemporain ! Enfin, rien ne serait plus faux que de confondre l'évolution avec le progrès : on confondrait un état de fait avec un jugement de valeur qualitatif, chose que Darwin goûte fort peu.

Non, ce que Darwin a apporté à la science de son temps, c'est le mécanisme par lequel des espèces apparaissent disparaissent (la **sélection naturelle**, ou la survie du plus apte, au sein d'une même espèce – sachant que le plus apte n'est tel que *relativement* à un milieu donné), ainsi que l'idée d'un **ancêtre commun** entre l'humain et les grands singes. Le supérieur (l'homme moderne, qui a su développer une culture scientifique et artistique) procède de l'inférieur (le barbare, le sauvage, qu'on appelait alors le « primitif ») : dans la *Descendance de l'homme*, Darwin écrit que « l'homme descend d'un type inférieur ». En d'autres termes, ainsi que l'a écrit encore Darwin : « il n'y a aucune différence fondamentale entre l'homme et les mammifères les plus élevés ».

Ces idées permettent de rendre compte de la variété mais aussi de la proximité d'espèces pourtant distinctes. Mais surtout, elles permettent de replacer l'homme dans une généalogie (ou lignée) strictement animale : à ce titre, l'humain cumule l'hérédité animale. À ce titre, l'historien des sciences Georges Canguilhem estimait que *La Descendance de l'homme* de Charles de Darwin est « le premier ouvrage d'anthropologie systématiquement purgé d'anthropocentrisme ». L'homme n'est plus au centre des préoccupations ; il est encore moins au sommet : il peut, en effet, être dépassé. Darwin écrit ainsi :

« On peut excuser l'homme d'éprouver quelque fierté de ce qu'il s'est élevé, quoique ce ne soit pas par ses propres efforts, au sommet véritable de l'échelle organique ; et le fait qu'il s'y est ainsi élevé, au lieu d'y avoir été placé primitivement, peut lui faire espérer une destinée encore plus haute dans un avenir éloigné »

### 2.2.2 Le monde humain et les mondes animaux.

Contrairement à ce que les références précédentes pourraient laisser croire, tous les philosophes n'ont pas estimé que l'humain (ou le divin) devait être la mesure de tout.

#### Le trope sceptique.

Les philosophes sceptiques, notamment, ont dès l'Antiquité énoncé des arguments très puissants destinés à décentrer l'humain, et notamment sa prétention à juger et à atteindre la vérité.

Définition de scepticisme : courant philosophique qui estime que l'esprit ne peut prétendre à la vérité ; il convient de douter pour apprendre à suspendre son jugement, sans renoncer pour autant

Toute reproduction interdite-Laurent MULLER– URCA-2020-2021

à chercher.

Parmi les philosophes sceptiques, on citera notamment Énésidème, auteur de dix arguments (ou tropes) qui visent à montrer l'inanité des jugements portant sur la réalité. Le premier argument qu'on lui attribue traditionnellement est à cet égard extraordinaire. Le voici :

La configuration des organes des animaux diffère de la nôtre ; leurs organes mêmes diffèrent des nôtres. Il y a donc tout lieu de considérer que leurs perceptions diffèrent des nôtres ; et, par conséquent, que leur réalité sera bien différente de l'humaine. De l'objet tel qu'il est connu par les sens, on peut bien dire comment il apparaît ; mais dire ce qu'il est, c'est chose impossible, car, comme l'écrit Victor Brochard, un commentateur des sceptiques grecs : « de quel droit supposer que nos perceptions sont plus conformes à la nature des choses que celles des animaux ? »<sup>1</sup>

Voici le texte du philosophe Sextus Empiricus, qui expose l'argument de la « variété des animaux » : les différences corporelles ne peuvent pas ne pas engendrer de différence dans la représentation du monde.

« Le premier, disons-nous, est l'argument selon lequel, du fait de la différence entre les animaux, les mêmes impressions ne leur viennent pas des mêmes choses. Nous inférons cela à [...] la variation dans la composition des corps. » (*Esquisses pyrrhoniennes*, I, 44, page 79)

De nombreux arguments y sont présentés (de I, 44 à 78, pages 79-97). Par exemple concernant l'organe physique de l'œil :

« Quand nous nous appuyons sur un œil, les formes, les contours et la grandeur des objets visibles apparaissent allongés et étroits. Il est donc vraisemblable que tous les animaux qui ont la pupille oblique et oblongue, comme les chèvres, les chats et les animaux semblables, ont une impression différente des objets, à savoir qui n'est pas celle que l'on prête aux animaux qui ont une pupille circulaire. » (*ibid.*, 47, page 81).

L'idée des sceptiques est de montrer que, si nous avons bien accès à une apparence (pour nous), nous sommes incapables de parvenir à ce que serait l'objet en lui-même (en soi).

« si les mêmes choses apparaissent différentes selon la diversité des animaux, nous serons capables de dire ce qu'est l'objet en tant qu'il est observé par nous, mais quant à ce qu'il est par nature, nous suspendrons notre assentiment. » (*ibid.*, I 59, page 87).

### Les mondes animaux.

Ce trope d'Énésidème peut être actualisé à l'aune des beaux travaux de Jacob von Uexküll (1864-1944), pionnier de l'éthologie (définition d'éthologie : étude scientifique du comportement animal). Dans *Mondes animaux et monde humain*, Uexküll propose de comprendre l'animal non

<sup>1</sup> Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs*, page 267.

comme une machine, mais comme un **sujet de perception** qui, par son action sur son milieu, forme un *monde vécu* (*Umwelt*). Chaque animal est comme enveloppé dans une « sorte de bulle de savon qui représente son milieu et se remplit de toutes les caractéristiques du sujet ». Chaque espèce vit dans sa bulle ; et ce qui est vital à l'une peut n'être pas même aperçu par l'autre.

Lisons ce passage de l'Avant-Propos en entier, empreint de poésie :

« celui qui conçoit encore nos organes sensoriels comme servant à notre perception et à nos organes de mouvement à notre action, ne regardera pas non plus les animaux comme des simples ensembles mécaniques, mais découvrira aussi le *mécanicien*, qui existe dans les organes comme nous dans notre propre corps. Alors il ne verra pas seulement dans les animaux des *choses* mais des *sujets*, dont l'activité essentielle réside dans l'action et la perception.

C'est alors que s'ouvre la porte qui conduit aux mondes vécus, car tout ce qu'un sujet perçoit devient son monde de la perception, et tout ce qu'il fait, son monde de l'action. Monde d'action et de perception forment ensemble une totalité close, le *milieu*, le *monde vécu*.

Les milieux, complexes comme les animaux eux-mêmes, offrent à tout ami de la nature de nouveaux pays d'une telle richesse et d'une telle beauté qu'il faut la peine d'y faire une incursion, même si cette richesse, et cette beauté ne se révèlent pas à nos yeux charnels mais aux seuls yeux de notre esprit.

La meilleure façon d'entreprendre cette incursion, c'est de la commencer par un jour ensoleillé dans une prairie en fleurs, toute bruisante de coléoptères et parcourue de vols de papillons, et de construire autour de chacune des bestioles qui la peuplent une sorte de bulle de savon qui représente son milieu et se remplit de toutes les caractéristiques accessibles au sujet. Aussitôt que nous entrons nous-mêmes dans cette bulle, l'entourage qui s'étendait jusque-là autour du sujet se transforme complètement. De nombreux caractères de la prairie multicolore disparaissent, d'autres se détachent de l'ensemble, de nouveaux rapports se créent. Un nouveau monde se forme se forme dans chaque bulle. [...]

Nous espérons, grâce à cette relation, faire un pas décisif et persuader de nombreux lecteurs de l'existence réelle de ces milieux, milieux qui ouvrent à la recherche un domaine neuf, infiniment riche. »

L'ambition de Uexküll est de pénétrer les mondes animaux. Chaque monde est constitué d'une part de caractère perceptif (ce sont les informations que l'animal repère dans son milieu), d'autre part de caractère actif (qui incite l'animal à agir). Or l'idée de la théorie des milieux est que « *tous les sujets animaux, les plus simples comme les plus complexes, sont ajustés à leur milieu avec la même perfection*. À l'animal simple correspond un milieu simple, à l'animal complexe un milieu richement complexe. »

À partir de ces éléments, essayons d'imaginer le monde... de la **tique** ! Charmante bestiole, n'est-ce pas ?

Pour commencer, une aptitude étonnante : on a réussi à maintenir en vie des tiques qui avaient jeûné... durant dix-huit ans ! Si, chez l'être humain, l'état de sommeil, qui interrompt le

Toute reproduction interdite-Laurent MULLER– URCA-2020-2021

temps, ne dure que quelques heures, chez la tique, en revanche cette suspension peut s'étendre sur des années. Nous croyons que le temps est une donnée qui appartient aux choses elles-mêmes : mais il est une structure que porte tout sujet animal avec lui.

« Le temps qui encadre tout événement nous semble être la seule chose objectivement établie en face du changement continu de son contenu, et nous voyons maintenant qu'un sujet domine le temps de son milieu. Alors que nous disions jusqu'à présent : sans le temps, il n'y a pas de sujet vivant, nous dirons maintenant : sans un sujet vivant le temps ne peut exister. »

Mais quel est le monde vécu (c'est-à-dire le milieu) de la tique ? Lisons ce qu'écrit Uexküll à ce sujet, car c'est particulièrement clair.

« La tique reste suspendue sans mouvement à une pointe de branche dans une clairière. Sa position lui offre la possibilité de tomber sur un mammifère qui viendrait à passer. De tout l'entourage aucune excitation ne lui parvient. Mais voilà que s'approche un mammifère dont le sang est indispensable à la procréation de ses descendants.

C'est à ce moment que se produit quelque chose d'étonnant : de tous les effets dégagés par le corps du mammifère, il n'y en a que trois, et dans un certain ordre, qui deviennent des excitations. Dans le monde gigantesque qui entoure la tique trois stimulants brillent comme des signaux lumineux dans les ténèbres et lui servent de poteaux indicateurs qui la conduiront au but sans défaillance. Pour cela, la tique est pourvue, en dehors de son corps avec ses récepteurs et ses effecteurs, de trois signaux perceptifs qu'elle peut transformer en caractères perceptifs. Et le déroulement des actes de la tique est si fortement prescrit par ces caractères perceptifs qu'elle ne peut produire que des caractères actifs bien déterminés.

La richesse du monde qui entoure la tique disparaît et se réduit à une forme pauvre qui consiste pour l'essentiel en trois caractères perceptifs et trois caractères actifs – son milieu. Mais la pauvreté du milieu conditionne la sûreté de l'action, et la sûreté est plus importante que la richesse. »

Quels sont ces trois signaux perceptifs et les trois actions ?

- Une odeur (l'acide butyrique) émise par un mammifère qui produit le relâchement des pattes et la chute.
- La perception de poils va éteindre le caractère olfactif. La tique engage alors une exploration du corps du mammifère.
- La perception de chaleur dans une zone dénuée de poil engage le dernier caractère actif : la perforation pour se gorger de sang, et tomber, enfin, lorsqu'elle est repue.

On voit ainsi que non seulement le temps mais aussi l'espace dépend du sujet. L'idée d'un monde unique, qui engloberait tous les sujets, est certes utile ; mais elle relève d'une fiction, d'une illusion, d'une commodité de langage, puisque le monde est toujours un monde pour un sujet animal.

« C'est seulement lorsque nous nous représentons ces faits d'une manière concrète que nous découvrons aussi dans notre milieu des bulles qui nous enferment chacun dans notre monde. Nous voyons alors que tous nos semblables sont entourés de bulles transparentes qui s'entrecoupent doucement, parce qu'elles sont constituées de signaux perceptifs subjectifs. Il n'existe assurément pas d'espace indépendant des sujets. Si nous nous en tenons à la fiction d'un espace universellement englobant, c'est simplement parce qu'une telle convention nous facilite la communication. »

Cet argument suffit à lui seul à prouver la relativité de tous nos jugements, et à proscrire toute prétention à l'absolu. Qu'est-ce donc que la réalité, sinon la somme de toutes les perceptions de toutes les espèces ? Mais ce serait là un ensemble très contradictoire, voire chaotique, comme l'écrit Uexküll : « Le rôle que joue la nature en tant qu'objet dans les différents milieux est éminemment contradictoire. Si l'on voulait rassembler ses caractères objectifs, on serait devant un chaos. » (*Ibid.*, page 90) Et l'on pourrait encore enchérir sur ce constat, puisqu'il est possible que de nouvelles espèces voient le jour, et offrent de nouvelles perspectives, inimaginables aujourd'hui, mais demain possibles.

### Quel effet cela fait d'être une chauve-souris ?

Dans ce texte très clair, Thomas Nagel (né en 1937) évoque le problème suivant : quel effet cela pourrait-il faire d'être une chauve-souris ? Il ne suffit pas de se comporter *comme* une chauve-souris ; il ne suffit pas d'imaginer ce que serait le fait d'être une chauve-souris, puisque, de toute évidence, cette expérience de pensée se ferait à partir de notre expérience humaine. Par conséquent, notre représentation du monde de la chauve-souris est destinée à demeurer incomplète.

« À l'heure actuelle, nous savons que la plupart des chauves-souris (le microchiroptère, pour être précis) perçoivent le monde extérieur principalement par sonar, ou écholocalisation, détectant les réfractions provenant d'objets situés à l'intérieur de leur champ perceptif, de leurs propres cris brefs, subtilement modulés, émis à haute fréquence. Leurs cerveaux sont conçus de manière à établir une corrélation entre les impulsions venues de l'extérieur et les échos subséquents, et l'information ainsi acquise permet aux chauves-souris de faire des discriminations précises relatives à la distance, à la forme, au mouvement et à la texture des objets, comparables à celles que nous faisons par l'intermédiaire de la vision. Mais le sonar d'une chauve-souris, bien qu'il soit de toute évidence une forme de perception, n'est pas semblable, dans sa manière d'opérer, à un sens quelconque que nous possédions, et il n'y a pas de raison de supposer qu'il ressemble subjectivement à quoi que ce soit dont nous puissions faire l'expérience et que nous puissions imaginer. Ceci semble créer des difficultés pour la notion de l'effet que cela fait d'être une chauve-souris. Nous devons chercher à savoir si une méthode quelconque nous permet d'extrapoler à partir de notre propre cas à la vie intérieure de la chauve-souris, et, si nous n'y réussissons pas, quelles

Toute reproduction interdite-Laurent MULLER– URCA-2020-2021

autres méthodes possibles il pourrait y avoir pour comprendre la notion.

C'est notre propre expérience qui fournit à notre imagination la matière de base, et le champ de celle-ci est par conséquent limité. Cela ne servira à rien d'essayer d'imaginer que l'on a des palmes au bout des bras, qui nous permettent de voler de-ci de-là au crépuscule et à l'aube en attrapant des insectes dans notre bouche ; que l'on a une vision très faible, et que l'on perçoit le monde environnant par un système de signaux sonores réfractés et de fréquence élevée, et que l'on passe la journée pendu la tête en bas par les pieds dans un grenier. Pour autant que je puisse imaginer cela (ce qui ne va pas bien loin), cela ne me dit pas quel effet cela me ferait à moi de me comporter de la manière dont se comporte une chauve-souris. Mais ce n'est pas le problème. Je veux savoir quel effet cela fait à une chauve-souris d'être une chauve-souris. Si j'essaie d'imaginer cela, je suis borné aux ressources de mon propre esprit, et ces ressources sont inadéquates pour cette tâche. Je ne peux non plus l'effectuer en imaginant des additions à ma propre expérience, ou en imaginant des portions de celle-ci qui en seraient graduellement soustraites, ou en imaginant une combinaison quelconque d'additions, de soustractions et de modifications.

Pour autant que je pourrais avoir l'apparence extérieure d'une guêpe et me comporter comme elle, ou comme une chauve-souris, sans changer ma structure fondamentale, mes expériences ne ressembleraient en rien à celles de ces animaux. D'un autre côté, il est douteux que l'on puisse attacher une signification quelconque à la supposition que je pourrais posséder la constitution neurophysiologique d'une chauve-souris. Même si je pouvais par degrés successifs être transformé en chauve-souris, rien dans ma constitution présente ne me permet d'imaginer ce à quoi ressembleraient les expériences d'une telle incarnation future de moi-même ainsi métamorphose. De cette façon, si l'extrapolation que nous faisons à partir de notre propre cas est comprise dans la notion de l'effet que cela fait d'être une chauve-souris, cette extrapolation doit rester incomplète. »

Thomas Nagel, *Quel effet cela fait d'être une chauve-souris ?*

Concluons : sans doute, nous pouvons avec quelque effort, renoncer à l'**anthropocentrisme** – mais pouvons-nous congédier l'**anthropomorphisme** (conférer une forme humaine à ce qui n'est pas humain) ? Non pas, sans doute : tous nos concepts, nos classifications ne sont rien qu'humains, et ce serait une prétention bien téméraire que de croire que nos idées ont de la réalité. Montaigne, en bon sceptique, écrivait ainsi : « La présomption est notre maladie originelle et mortelle » ; mais, fort heureusement, nous ne sommes pas condamnés à cette vanité.

### 2.3 Le problème du spécisme.

Un dernier point, relié à la question animale, mérite d'être abordé pour remettre en question l'anthropocentrisme. Il s'agit de la manière dont, très concrètement, on exploite les animaux en leur infligeant des traitements qu'on peut juger dégradants, en comptant leur souffrance pour rien.

C'est le problème du spécisme. Par spécisme, il faut entendre la tendance à privilégier les membres de sa propre espèce au détriment des autres. L'un des théoriciens contemporains les plus

Toute reproduction interdite-Laurent MULLER– URCA-2020-2021



influent du spécisme, Peter Singer (né en 1946), estime que le spécisme est semblable au racisme (privilégier les membres de sa propre race) ou au sexisme (privilégier les membres de son groupe sexuel) : à chaque fois la discrimination est injuste.

« Les racistes violent le principe d'égalité en donnant un plus grand poids aux intérêts des membres de leur propre race quand un conflit existe entre ces intérêts et ceux de membres d'une autre race. Les sexistes violent le principe d'égalité en privilégiant les intérêts des membres de leur propre sexe. De façon similaire, les spécistes permettent aux intérêts des membres de leur propre espèce de prévaloir sur les intérêts supérieurs des membres d'autres espèces. Le schéma est le même dans chaque cas. »

Peter Singer, *La Libération animale*, 1975

En ce sens, l'anthropocentrisme (ou l'humanisme) est bien un spécisme, auquel il convient de s'opposer par un anti-spécisme qui accorde de l'importance à l'animal, non parce qu'il est un être de raison (ce serait un critère anthropomorphique) mais parce qu'il est un être de sensation.

### 3. La pluralité des cultures : le décentrement ethnologique.

Freud n'évoque pas le renoncement à l'ethnocentrisme comme une potentielle blessure narcissique. Pourtant, l'ethnocentrisme, ou le fait d'attribuer à sa culture une prééminence (consciente ou inconsciente) sur les autres cultures, est une tendance si forte que s'y opposer et prendre conscience de la relativité de sa culture d'origine constitue certainement une blessure narcissique très importante. On ne renonce pas si aisément à cette chaleur des certitudes culturelles, des préjugés sociaux ; à ce confort de réifier les jugements de nos aïeux en vérités ; et à cette évidence de prendre pour de la trahison tout soupçon à l'égard de l'intégrité de ce qui fait l'identité d'un groupe social. Et pourtant, il y a va de l'honnêteté la plus élémentaire : si toute philosophie s'amorce dans le choc des opinions personnelles, qu'on doit alors argumenter, n'y a-t-il pas lieu de considérer que son prolongement le plus logique et le plus rigoureux réside dans le choc des cultures, où l'on ne saurait préjuger sans dommage de la pertinence *a priori* de l'une d'entre elles ? Il faut donc argumenter, et se décentrer à l'égard de notre propre culture, et entrer dans cette ère de l'inquiétude : le barbare, le sauvage, ce n'est pas seulement *l'autre* ; mais aussi, et peut-être surtout, *nous*, qui croyons à la barbarie, à la sauvagerie.

#### 3.1 La barbarie ?

Barbare vient du grec *barbaros* (βάρβαρος) qui désigne, pour les Grecs,... tous ceux qui ne parlent pas grec ! Le barbare, par définition, est celui qui n'appartient pas à mon groupe culturel, et dont la parole ressemble à un charabia. Le barbare, c'est *l'autre*.

Très souvent, à cette extériorité de *l'autre* se surajoute le jugement de valeur qui le dévalorise. Le barbare n'est pas seulement celui dont la parole est incompréhensible : il est aussi celui qui ne s'est pas élevé à la hauteur de la culture. Le barbare n'est pas encore humain : sa raison, à l'instar de l'animal, ne s'est pas développée ; son point de vue est donc étroit, et ne s'élève pas à la hauteur de l'universel. L'étranger est l'étrange, le double méprisable d'une humanité qui s'auto-arroge la supériorité. Montaigne écrivait (I, 31) que « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ».

##### 3.1.1 La critique sceptique.

Très tôt, pourtant, les philosophes sceptiques ont dénoncé l'ethnocentrisme.

Énésidème, philosophe que nous avons déjà rencontré, évoque l'ethnocentrisme dans un registre éthique (ou moral) avec son dernier trope (ou argument), celui dit des « modes de vie, les coutumes, les lois, les croyances aux mythes et les suppositions dogmatiques » (*ibid.*, page 77). L'idée est que, concernant chacune de ces réalités sociales, on peut opposer à celui qui en revendique l'absoluité, une réalité sociale alternative, une pratique qui en destitue l'universalité.

« nous opposons chacune de ces choses tantôt à elle-même, tantôt à chacune des autres »

Ainsi la coutume s'oppose à la coutume, la loi à la loi, les croyances aux mythes à d'autres croyances, les suppositions dogmatiques à d'autres suppositions dogmatiques à d'autres suppositions dogmatiques.

Par exemple quant à la coutume :

« Certains Ethiopiens tatouent leurs nourrissons, pas nous » : qui a raison ?

Quant aux lois : « chez les Romains, celui qui renonce aux biens de son père ne paie pas les dettes de ce dernier, alors que chez les Rhodiens on les paie dans tous les cas »

Quant aux croyances : Zeus est-il le père des hommes ; ou bien est-ce l'Océan ?

Quant aux modes de vie : faut-il vivre comme Diogène le cynique, qui méprisait le plaisir ; ou comme Aristippe, qui le recherchait avidement ?

Quant aux suppositions dogmatiques : l'âme est-elle mortelle (comme le pense Épicure) ou immortelle (comme le considère Platon) ?

Mais la coutume s'oppose à la loi, aux croyances mythiques, aux suppositions dogmatiques. De même pour toutes les autres choses, qui s'entrecroisent et se destituent mutuellement.

Le premier exemple qu'évoque Sextus Empiricus est à cet égard caractéristique : « chez les Perses il est de coutume de pratiquer l'homosexualité entre hommes, alors que chez les Romains cette pratique est interdite par une loi » (I, 152). Il n'y a donc pas, pour l'espèce humaine, de pratique sexuelle « normale » ; pas de vérité éthique ou politique. On est tous le barbare d'un autre.

Dès lors, la conclusion s'impose :

« ce mode nous a [...] permis de mettre en évidence une telle irrégularité parmi les choses que nous ne pourrions pas dire ce qu'est l'objet réel selon sa nature, mais ce qu'il paraît être selon tel mode de vie, telle loi, telle coutume et chacune des autres catégories. Donc selon ce mode également il est nécessaire que nous suspendions notre assentiment sur la nature des choses extérieures existantes. »

Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 163, page 141)

La culture n'échappe pas à une telle suspension du jugement : il nous faut éviter de juger pour ne pas sombrer dans l'affirmation gratuite et arbitraire.

### 3.1.2 La découverte du « Nouveau Monde » et les cannibales

Le scepticisme s'est trouvé vivifié, à la Renaissance, avec la découverte de l'Amérique. Montaigne évoque la découverte de ce continent comme celle d'un violent décentrement.

« Ptolémée, qui a été un grand personnage, avait établi les bornes de notre monde ; tous les philosophes anciens ont pensé en tenir la mesure, sauf quelques îles écartées qui pouvaient échapper à leur connaissance : c'eût été pyrrhoniser [c'est-à-dire faire comme Pyrrhon le sceptique : douter de tout, de manière excessive], il y a mille ans, que de mettre en doute la science de la Cosmographie, et les opinions qui en étaient reçues d'un chacun ; c'était hérésie d'avouer des

Antipodes : voilà de notre siècle une grandeur infinie de terre ferme, non pas une île ou une contrée particulière, mais une partie égale à peu près en grandeur à celle que nous connaissons, qui vient d'être découverte. Les Géographes de ce temps ne faillent pas d'assurer qu'aujourd'hui toute est trouvée et que tout est vu,

*nam quod adest praesto, placet, et pollere videtur*

[Lucrèce, *De la nature des choses*, livre V, vers 1411 : "Car ce que nous avons sous la main, cela nous plaît, et nous semble l'emporter sur tout."]

Savoir mon, si Ptolémée s'y est trompé autrefois sur les fondements de sa raison, si ce ne serait pas sottise de me fier maintenant à ce que ceux-ci en disent ; et s'il n'est pas plus vraisemblable que ce grand corps que nous appelons le monde, est bien autre chose que nous ne jugeons »

Montaigne, *Essais*, II, 12

La science d'autrefois, celle de Ptolémée, affirmait l'inexistence des antipodes (points diamétralement opposés sur la surface d'une sphère). Contester cette idée eut été « hérésie » - terme religieux particulièrement révélateur d'une conception de la science placée sous l'autorité d'un maître. Quant à l'estimation des dimensions de la Terre, elle paraissait incontestable : Montaigne utilise le terme « pyrrhoniser », construit à partir du nom de Pyrrhon, philosophe sceptique, qui suspendait fermement son jugement. Il aurait été extravagant d'oser en douter.

Or, voici que le doute devient des plus raisonnables : ce qui, naguère, était déraisonnable ne l'est plus désormais ; les certitudes d'autrefois volent en éclat. C'est un monde nouveau, rien de moins, qui s'ouvre. Mais, comble de l'ironie, alors que les géographes devraient en avoir appris l'humilité, ne les voilà pas de nouveau emplis d'orgueil, et d'affirmer que *désormais ils savent*. « Aujourd'hui tout est trouvé tout est vu ». Gardons-nous de tirer de la réfutation d'anciennes certitudes d'autres certitudes, certes plus adaptées à l'ère du temps, mais tout autant destinées à passer.

Cette découverte du Nouveau Monde s'accompagne d'un décentrement culturel : des cultures humaines, bien différentes des nôtres, y pratiquent notamment le cannibalisme, l'art de déguster les êtres humains. A-t-on besoin de préciser que le premier mouvement de tout européen digne de ce nom est le dégoût, le mépris pour cette pratique immonde, digne des pires psychopathes (on pensera, dans l'imaginaire collectif contemporain, à Hannibal Lecter dans *Le Silence des agneaux*) ?

Or, lisant les ethnographes de son temps, Montaigne commente ainsi cette pratique :

« Cela fait, ils le rôtissent et en mangent en commun ; ils en envoient aussi des morceaux à ceux de leurs amis qui sont absents. Ce n'est pas, comme on pense, pour s'en nourrir, ainsi que faisaient anciennement les Scythes : c'est pour manifester une très grande vengeance. »

Montaigne, *Essais*, I, 31

Commentons brièvement.

- Premier geste : refuser le jugement de valeur « spontané » qui ferait du cannibalisme une horreur culturelle. Par « spontané », il faut entendre une assimilation de valeurs si profonde qu'elle finit par paraître naturelle. La coutume fait toute l'autorité.

« [La coutume] établit en nous, peu à peu, à la dérobée, le pied de son autorité : mais par ce doux et humble commencement, l'ayant rassis et planté avec l'aide du temps, elle nous découvre tantôt un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n'avons plus la liberté de hausser seulement les yeux. »

Montaigne, *Essais*, I, 23

Lisons encore ce magnifique texte consacré à la coutume, qui transforme presque alchimiquement l'artificiel en naturel :

« parce que nous les humons avec le lait de notre naissance, et que le visage du monde se présente en cet état à notre première vue, il semble que nous soyons nés à la condition de suivre ce train. Et les communes imaginations, que nous trouvons en crédit autour de nous, et infuses en notre âme par la semence de nos pères, il semble que ce soient les générales et naturelles. Par où il advient que ce qui est hors des gonds de coutume, on le croit hors des gonds de raison : Dieu sait combien déraisonnablement, le plus souvent. »

Montaigne, *Essais*, I, 23

Or, il se trouve qu'il n'y a aucune idée ou pratique qu'à force de coutume on finirait par faire passer pour naturelle. Tout ce qui peut s'imaginer en matière de mœurs ou de croyances a peut-être été effectif. Or, tout le paradoxe est que ces artifices de l'imagination finissent par devenir tellement évidents qu'on cherche alors à les justifier par la raison, philosophiquement. À l'arbitraire des coutumes, on essaye de joindre la plus extrême des nécessités – dans un geste oxymorique caractéristique de la philosophie dogmatique.

« on découvre bien mieux ses effets aux étranges impressions qu'elle fait en nos âmes, où elle ne trouve pas tant de résistance. Que ne peut-elle en nos jugements et en nos créances [croyances] ? [...] J'estime qu'il ne tombe en l'imagination humaine aucune fantaisie si forcenée qui ne rencontre l'exemple de quelque usage public, et par conséquent que notre discours n'étaye et ne fonde. »

Montaigne, *Essais*, I, 23

Enfin, ces courts passages définissent parfaitement l'ethnocentrisme :

« il semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances [usages] du pays où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses. »

Montaigne, *Essais*, I, 31

« Les lois de la conscience, que nous disons naître de nature, naissent de la coutume ; chacun ayant en vénération interne les opinions et mœurs approuvées et reçues autour de lui, ne s'en peut déprendre sans remords, ni s'y appliquer sans jugement. »

Montaigne, *Essais*, I, 23

- Deuxième point : essayer de comprendre le sens de l'acte en embrassant le point de vue de l'autre ; faire en sorte que le point de vue de l'étranger ne soit plus si étrange. On peut même espérer que ce décentrement permettra de se rendre étranger à soi-même : à l'étonnement du barbare, l'étonnement du barbare nous considérant comme un barbare. Car c'est seulement la coutume qui nous ôte l'étrangeté de nos mœurs : le décentrement culturel rend cette étrangeté à elle-même. « Les barbares ne nous sont de rien plus merveilleux, que nous sommes à eux » (*Essais*, I, 23) : apprenons donc de ce double étonnement pour nous étonner de nous-même. Or s'étonner (voir le cours du premier semestre), c'est vraiment philosopher.

Pourquoi donc les peuples cannibales mangent-ils leurs semblables ? Non pour se sustenter (on mangerait de l'humain comme on mangerait du maïs ou du poulet), mais pour des raisons *symboliques* : on se vengerait ainsi de son ennemi ; on le ferait particulièrement souffrir. Mais, comme pour contrebalancer cet usage, Montaigne, endossant leur point de vue, voit les cannibales (les Topinambas) observer les mœurs européennes (celles des Portugais), leur art dans le raffinement de la souffrance ; et abandonner leurs pratiques pour mieux adopter les nôtres. Comme si nous étions davantage experts dans l'art de se venger et de faire souffrir que les cannibales eux-mêmes – comme si le cannibalisme était plus humain que ne le sont ceux qui revendiquent leur humanité.

Voici le passage en entier :

« Après avoir longtemps bien traité leurs prisonniers, et de tous les agréments auxquels [les cannibales] se peuvent aviser, celui qui en est le maître fait une grande assemblée des gens de sa connaissance : il attache une corde à l'un des bras du prisonnier par le bout de laquelle il le tient, éloigné de quelques pas, de peur d'être blessé par lui, et il donne au plus cher de ses amis l'autre bras à tenir de même [façon] ; puis eux deux, en présence de toute l'assemblée, l'assomment à coups d'épée. Cela fait, ils le rôtiennent et en mangent en commun ; ils en envoient aussi des morceaux à ceux de leurs amis qui sont absents. Ce n'est pas, comme on pense, pour s'en nourrir, ainsi que faisaient anciennement les Scythes : c'est pour manifester une très grande vengeance. Et pour preuve qu'il en est bien ainsi, [voici un fait] : s'étant aperçu que les Portugais, qui s'étaient alliés à leurs adversaires, usaient contre eux, quand ils les prenaient, d'une autre sorte de mort qui

consistait à les enterrer jusqu'à la ceinture et à leur tirer sur le reste du corps force coups de traits, puis à les pendre, ils pensèrent que ces gens-ci de l'ancien monde, en hommes qui avaient semé la connaissance de beaucoup de vices dans leur voisinage et qui étaient beaucoup plus grands maîtres qu'eux en toute sorte de méchanceté, n'adoptaient pas sans cause cette sorte de vengeance et qu'elle devait être plus pénible que la leur ; [alors] ils commencèrent à abandonner leur manière ancienne pour suivre celle-ci. Je ne suis pas fâché que nous soulignons l'horreur barbare qu'il y a dans une telle action, mais plutôt du fait que, jugeant bien de leurs fautes, nous soyons si aveugles à l'égard des nôtres. Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à déchirer par des tortures et des supplices un corps ayant encore toute sa sensibilité, à le faire rôtir petit à petit, à le faire mordre et tuer par les chiens et les pourceaux (comme nous l'avons non seulement lu, mais vu de fraîche date, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens et, qui pis est, sous prétexte de piété et de religion) que de le rôtir et manger après qu'il est trépassé. »

### 3.1.3 Sommes-nous condamnés au relativisme ?

Mais n'y a-t-il pas un risque dans cette dénonciation de l'ethnocentrisme : si notre point de vue n'a rien de privilégié, est-ce à dire que tous les points de vue se valent ? Si nous perdons la référence à la nature (celle-ci n'apparaissant que comme l'effet d'une accoutumance, une seconde nature... sans qu'il y ait, peut-être, de nature première), est-ce à dire qu'on peut et qu'on doit soutenir toutes les croyances, toutes les idées ? En d'autres termes, le scepticisme de Montaigne promeut-il un relativisme (qu'on peut définir par : tous les jugements se valent, toutes les croyances se valent) et un indifférentisme ?

Non.

Car Montaigne dénonce cet empire de la coutume. Il écrit, dès début de l'essai 23 : « Car c'est à la vérité une violente et traîtresse maîtresse d'école que la coutume ». Il ajoute encore que « l'accoutumance hébète nos sens » : il les rend stupide. À cet égard, rien n'est plus important que le moment de l'enfance : « Je trouve que nos plus grands vices prennent leur pli de notre plus tendre enfance » ; et Montaigne, après avoir exposé des exemples de brutalité exercées par des enfants, ajoute : « Ce sont pourtant les vraies semences et racines de la cruauté, de la tyrannie, de la trahison ; elles se germent là, et s'élèvent après gaillardement, et profitent à force entre les mains de la coutume. » De toute évidence, Montaigne dénonce et accuse la cruauté, la tyrannie, la trahison. Il est même question de la « naturelle difformité » des vices. Comment concilier ces différences ?

Car si « l'usage nous dérobe le vrai visage des choses », au point qu'on ne sait plus distinguer la peau de la chemise, il est possible de contrebalancer cet empire.

Marc Foglia, auteur d'une belle thèse sur Montaigne, a montré que c'est par l'essai de jugement qu'il est possible de relativiser le relativisme lui-même. En déracinant ses propres préjugés (et non en se contenant, chose très facile, de les dénoncer chez les autres), celui qui exerce son jugement apprend à le nuancer, à lui faire haïr les excès, à renoncer à tout dogme. L'usage

Toute reproduction interdite-Laurent MULLER– URCA-2020-2021

judicieux de la raison permet d'étouffer cette seconde nature artificielle, et de s'arracher aux opinions. « voilà comment il se faut garder de s'attacher aux opinions vulgaires, et les faut juger par la voie de la raison, non par la voix commune » écrit-il dans l'essai 31 du livre I. Le jugement spontané doit toujours être corrigé.

Certes, il y a bien relativité des mœurs ; mais il y a universalité de la vie passionnelle, qui confère du sens aux coutumes. En exerçant son jugement, par le parcours de la variété des mœurs, on s'élève à comprendre les coutumes dans l'optique du sens qui les vivifie : la passion. Telle est l'humaine condition : les cultures sont variables, presque à l'infini ; et malgré tout, il y a quelque chose de commun, qui permet de comprendre l'autre en dépit des écarts. C'est ainsi que nous pouvons atteindre le sens du cannibalisme quand bien même cette coutume nous écœure.

Dès lors, on voit que l'autorité de la coutume n'est pas toute puissante : il ne s'agit pas d'un déterminisme, puisque l'accoutumance s'accompagne d'une pensée qui peut toujours s'écarter de ce qu'on lui présente. Il faut ainsi passer du sens vécu au sens réfléchi : il y a une pédagogie à l'œuvre dans la critique de l'ethnocentrisme, qui invite au décentrement – de soi. C'est dire que nous sommes conditionnés sans être déterminés par notre culture ; et que ce décentrement ne cautionne pas toutes les coutumes, loin s'en faut.

Le scepticisme, on le voit, qui blesse le narcissisme humain, est donc porteur d'une éthique : prudence, absence de précipitation, refus du refus de comprendre, recherche du sens de la coutume de l'autre et plus encore de la nôtre. Examen critique des autres et de soi, et refus de crispation dogmatique, de convictions, d'un usage étroit de notre imagination. N'est-ce pas un retour à la source même de la philosophie ? La raison est ainsi à même de tempérer la passion, qui vit dans un monde binaire : ou la saturation de sens (sous forme d'évidences, de préjugés) ou l'insaturation du sens (sous la forme d'accusation de barbarie, de sauvagerie, d'exotisme, etc.).

### 3.2 L'hétérotopie de la Chine.

Sommes-nous sortis du risque ethnocentrisme ? On aimerait le croire à l'heure de la mondialisation : la philosophie occidentale a étendu son empire au niveau planétaire. Mais il y a loin d'une mondialisation **de fait** à une universalité **de droit** : ce n'est pas parce que la pensée occidentale s'est imposée qu'elle l'a été pour de bonnes raisons, pour des motifs légitimes.

#### 3.2.1 L'universel : une passion occidentale ?

C'est ce que montre le philosophe François Jullien (né en 1951), helléniste (spécialiste des textes grecs) et sinologue (spécialiste de la culture chinoise). Il est actuellement titulaire de la chaire, au Collège de France, de la chaire sur l'altérité. D'après lui, la philosophie occidentale s'est enfermée, malgré elle, dans un discours ethnocentrisme. La philosophie, en effet, depuis toujours (ou presque : on a vu les sceptiques résister à cette tentation), a visé **l'universel** : ce qui est valable en tout temps et en tout lieu. Seulement, et tel est le paradoxe, il n'est pas sûr que cette exigence d'universalité soit elle-même... universelle ! Comment comprendre les autres cultures si cette exigence d'universalité, héritée de la philosophie et de la religion (catholique signifie, étymologiquement : universel), est d'abord revendiquée comme une exigence absolue – comme



une norme ethnocentrée ? Les philosophes n'ont-ils pas, majoritairement, cédé à cette tentation ?

Exemple : ne reproche-t-on pas à la culture chinoise d'ignorer les « droits universels de l'homme » ? Pour François Jullien, il s'agit de savoir si ce reproche est fondé, s'il n'est pas, en dépit de sa légitimité apparente (humaniser les pratiques judiciaires et politiques), ethnocentré – et par conséquent illégitime.

### 3.2.2 De la différence à l'écart.

Il s'agit pour le sinologue de *déconstruire du dehors* la philosophie, par cette inquiétante hétérotopie qu'est la Chine (*L'écart et l'entre*, 2012, Galilée, pages 17 et 61).

Commençons par définir le terme **d'hétérotopie**. Introduit par le philosophe Michel Foucault (1926-1984) dans *Les Mots et les choses*, ce terme s'oppose à l'utopie (terme inventé par Thomas More, 1478-1535, qui désigne lieu idéal –*eutopos*– mais qui n'existe pas –*atopos*–). L'utopie, par définition, est le produit d'une imagination qui console, qui rassure aussi : leur espace est merveilleux et lisse. Par contraste, hétérotopie désigne la localisation physique de l'imaginaire : ce sont des organisations, des structures originales au sein du monde réel qui perturbent les certitudes, qui inquiètent. L'ordre ordinaire est subverti.

Pourquoi la **Chine** ? Car elle a construit d'autres intelligibilités (ou « modes *possibles* de cohérence », page 20) qui nous force à revisiter notre impensé (« ce à *partir de quoi* nous pensons et que, par là même, nous ne pensons pas », *idem*). C'est ainsi seulement qu'on peut cesser l'ethnocentrisme, c'est-à-dire « sortir de la contingence de son esprit », de ce balancement « entre Athènes et Jérusalem », entre la philosophie grecque et la religion monothéiste.

Il ne s'agit pas de mettre au jour des **différences**. Car évoquer des différences suppose :

- une identité première (comme une culture première, absolue qui borde les autres) ; mais cette identité première existe-t-elle ? On est en droit d'en douter.
- une identité culturelle essentialisée, absolutisée ; car qu'est-ce que l'essence, sinon la différence ultime ?
- une position surplombant voire transcendant son objet, énonçant un cadre commun. Or l'énoncé d'un tel cadre commun ne saurait échapper à l'ethnocentrisme : qui saurait l'énoncer sans être juge et parti ?

François Jullien propose donc de renoncer à l'énonciation des simples différences culturelles, car « La différence n'est pas un concept aventureux » : elle est plutôt même un concept paresseux (*ibid.*, page 29), une idée qui conforte les certitudes d'une philosophie qui n'ose pas remettre en question son projet universaliste.

François Jullien propose d'explorer non pas non des *différences*, donc, mais des **écarts**. Les écarts dérangent : ils établissent non des *distinctions* mais des *distances* qui mettent en tension, et pensent ce que F. Jullien nomme un « *auto-réfléchissement de l'humain* » (*ibid.*, page 32). L'écart est un concept aventureux : il ouvre de l'« **entre** », et permet ainsi, en relançant la philosophie, de créer du commun (et non de l'universalisme ou de l'uniforme) par de l'intelligible. Pour ce faire, il est requis de ses « plis » pour ainsi dire ataviques, et d'oser l'écart pour créer un « entre » sans essence. Avec la Chine, l'écart est maximal, sans qu'on ait à renoncer à une culture de l'intelligible, puisque

cette cohérence a une longue histoire, et écrite de surcroît, qui, sans faciliter le travail de l'« entre », le rend *possible*.

### 3.2.3 Les Droits de l'Homme sont-ils universels ?

Revenons à la question des Droits de l'Homme :

« Les Occidentaux les posent, et même les imposent, comme devoir être universel, alors qu'il est manifeste que ces droits sont issus d'un conditionnement historique particulier ; ils réclament que tous les peuples y souscrivent absolument, sans exception ni réduction possibles, alors qu'ils ne peuvent pas ne pas constater en même temps que d'autres options culturelles, de par le monde, les ignorent ou les contestent. »

François Jullien, *De l'universel*, page 161

Retraçant la genèse historique de cette idée de Droits Humains, avec ses difficultés, ses contradictions, ses réécritures, François Jullien montre que cette aventure est tout occidentale, et ancrée d'une histoire particulière.

« La Déclaration de 1789 aurait d'ailleurs du mal à dissimuler son *conditionnement* d'origine sous l'universalité inconditionnelle de ses formulations : qu'elle est née d'une protestation contre un arbitraire royal déjà ébréché ; qu'elle s'entend principalement en réaction contre les privilèges d'une noblesse précipitant son déclin ; ou que la liberté de culte s'y défend sous la vigilance des protestants ; ou que, sous la question générale de la "propriété" (au pluriel ou au singulier ? cf. article XVII), se débat la question du rachat des droits féodaux, etc. »

François Jullien, *De l'universel*, page 161

Mieux : François Jullien montre qu'une conception très particulière de l'humain est à l'œuvre dans cette idée de Droits de l'Homme.

« De *l'homme* : celui-ci s'y trouve isolé de tout contexte social, de l'animal au cosmique, la dimension sociale et politique relevant elle-même d'une construction postérieure. C'est seulement en tant qu'individu que l'"Homme" est absolutisé, puisqu'il n'est conçu de but à toute association que la "conservation" de ses "droits naturels et imprescriptibles" (cf. Déclaration de 1789, article 2). Isolation, abstraction et absolutisation, allant de pair, ont donc été le prix à payer pour ériger cet universel. Or qu'est-ce qui *en même temps* se défait sous ces opérations conjointes ? Rien de moins que ce que l'on pourrait nommer, en regard, *l'intégration* de l'humain en son monde – "intégration" désignant précisément à l'endroit ce dont *aliénation* dit l'envers. On peut déjà suivre une telle perte dans la propre histoire moderne de l'Europe. »

François Jullien, *De l'universel*, pages 168-169

C'est ainsi que la famille, la religion ou même la nature sont absentes de la plupart des Déclarations. Cette idée de « Droits de l'homme » a beau paraître raisonnable, au point de paraître évidente (par effet d'accoutumance ?), elle est loin d'être neutre, impartiale ou innocente : elle érige, sans le dire, un modèle de l'humain qui est tout teinté de l'histoire occidentale.

« De façon significative, même la *famille*, niveau minimal d'intégration introduisant sa médiation entre l'individu et la société, est absente des Déclarations de 1789 et 1793 [...]. Dans la Déclaration de 1948, la référence à "tous les membres de la famille humaine" reste à statut vaguement métaphorique, allusif, plus rhétorique qu'explicatif, en tout cas non fondé. Ainsi, en évacuant toute dimension religieuse (l'Être suprême de 1789 n'est invoqué qu'à titre de spectateur), en défaisant le groupe (caste, classe, *gens*, tribu, parenté, guilde, corporation, etc.), en refusant toute hiérarchie préétablie (puisque l'égalité y est posée en principe de base), et d'abord en coupant l'homme de la "nature" (le souci de l'environnement et de son développement durable ne nous revenant que tout récemment, comme s'il nous fallait rattraper aujourd'hui dans l'urgence ce que nous aurions inconsidérément négligé), le concept des droits de l'homme trie et *prend parti* dans l'humain. »

François Jullien, *De l'Universel*, Page 169.

Or ce parti-pris (centré sur l'individu) n'a rien d'exclusif : d'autres intelligibilités sont possibles, d'autres découpages, non moins intéressants et pertinents, sont à l'œuvre dans des cultures qui se trouvent indifférentes à nos propres découpages. Prenons, avec François Jullien, l'exemple de l'Inde :

« En Inde, on le sait, même de loin comme un fait massif devant lequel l'intelligence européenne, dès qu'elle y prend garde, est saisie d'un vacillement irrépessible, il n'y a pas *isolation* de l' "Homme". Ni vis-à-vis des animaux : la coupure des hommes avec eux n'est qu'insuffisamment pertinente dès lors qu'on admet des renaissances des uns dans les autres et que l'animal possède également le pouvoir d'inférer et de connaître (et que, si les animaux sont incapables de se donner un but autre qu'immédiat, ce n'est pas en vertu d'une incapacité congénitale, mais plutôt parce qu'ils n'ont pas accès au Veda – or la caste inférieure non plus). Ni vis-à-vis du monde : comme le psychisme humain n'est qu'un ensemble d'organes destinés à transmettre passivement des données extérieures, l'intériorité humaine, qui n'est destinée qu'à réagir à ce que lui fournit le monde, n'est pas en mesure de prendre le véritable recul vis-à-vis de lui. L'adhérence au monde est telle qu'il n'est pas conçu d'ordre naturel dont l'homme se détacherait. Ni vis-à-vis du groupe, enfin : celui-ci, déterminé hiérarchiquement par sa fonction religieuse, est la réalité première où l'individu ne trouve lui-même qu'un statut minimal, celui, irréductible, qui est cantonné au psycho-physiologique de ce qui souffre ou qui jouit. »

François Jullien, *De l'Universel*, pages 170-171.

Comment pourra-t-on alors seulement *traduire* les droits de l'homme, avec les présupposés propres à ce concept, dans une langue qui ne fait de l'individu un sujet isolé ? N'y a-t-il pas lieu, du

Toute reproduction interdite-Laurent MULLER– URCA-2020-2021

reste, de considérer cet isolement du sujet, à l'écart du monde, comme philosophiquement problématique ?

Le droit occidental, qui fait tout graviter autour des seuls intérêts humains (et de ceux qui sont présents !), peine à penser l'outrage à la nature, à l'environnement, aux générations à venir. L'exploitation de la nature, pensée comme simple objet, par l'homme est pour ainsi dire *normalisée* par le droit. Sur ce point, peut-être avons-nous à apprendre de l'Orient ? Dans le cas de l'Inde, le Gange, rivière sainte, a en 2017 acquis un statut juridique, « entité vivante ayant le statut de personne morale », doué de santé et bien-être, qu'il faut par conséquent préserver. La même année, la Nouvelle Zélande a également accordé une personnalité au fleuve Whanganui – lui conférant des droits et la possibilité d'être représenté dans des procédures judiciaires.

Il ne s'agit pas pour autant, comme par contre-coup, de valoriser sans y réfléchir l'altérité, l'autre culture, puisqu'elle ne laisse pas non plus d'être problématique. Non, ce que propose F. Jullien, c'est de mettre la philosophie en tension, de la relancer dans son esprit de recherche, sans préjuger des réponses qu'elle trouvera.

On voit ainsi que le concept de « Droits de l'homme », qui semble à première vue si raisonnable, est le produit d'une histoire qui fait du monde humain un monde à part, un monde dans le monde (« un empire dans un empire » disait déjà ironiquement Spinoza), coupé de ses liens avec le monde cosmique, avec le monde animal, mais aussi avec les autres cultures. Contrairement aux apparences, donc, le concept de « droit de l'homme » ne saurait être érigé comme vérité culturelle. Ce n'est pas à dire qu'il est sans valeur ; mais sa valeur est celle d'une recherche.

« Or, qu'une telle Déclaration soit constamment à réécrire montre déjà assez que l'universalité à laquelle elle prétend n'est pas *donnée*, mais vaut comme idée régulatrice au sens kantien, idée jamais satisfaite et guidant indéfiniment la recherche : faisant travailler. »

### Bibliographie

Nicolas Copernic, *Sur les révolutions des orbes célestes*, traduction de Jean Peyroux, Albert Blanchard, 1987

Pierre Duhem, *La Théorie physique*, Vrin, 2007

Sigmund Freud, « Une difficulté de la psychanalyse », in *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*, traduction de Bertrand Féron, Gallimard, 1985.

Galilée, *L'Essayeur*, traduction par Christiane Chauviré, Belles Lettres, 1979

François Jullien, *De l'universel*, Fayard, 2008

François Jullien, *L'écart et l'entre*, Galilée, 2012

Michel de Montaigne, *Essais*, Folio, 1965

Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, GF, 2009

Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, traduction de Pierre Pellegrin, Seuil, 1997

Peter Singer, *La libération animale*, traduction de Louise Rousselle, Payot, 2012