

LES GRANDS ARGUMENTS D'ARISTOTE ET DESCARTES
FRANCIS WOLFF SUR NOTRE HUMANITE

Étienne BIMBENET

Université Bordeaux Montaigne

La question anthropologique est aujourd'hui une question nouvellement débattue, dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler « l'anthropologie philosophique ». Deux raisons au moins peuvent expliquer un tel phénomène. Elles tiennent chacune à notre « image de l'homme » – à l'inéluctable effacement de cette image, ou plus exactement de ses contours. Comme on sait, il devient chaque jour plus malaisé de savoir où commence notre humanité, lorsqu'on confronte celle-ci aux différents précurseurs que lui découvrent depuis plus d'un demi-siècle et l'éthologie animale, et la primatologie. L'animal est devenu partie prenante de la vie humaine, une présence obsédante, un compagnon qui nous presse de questions et qui défie les frontières de notre humanité aussi bien par sa position de victime que par la proximité nouvelle que lui confère la science. Il est, comme le chat de Derrida, celui qui sinon accuse du moins interroge et met en question¹. C'est comme si nous avions des comptes à lui rendre, sur ce que nous sommes et avons fait de lui ; et cette tâche regarde au premier chef la philosophie. Mais notre humanité est une seconde fois en question, dans son environnement technique cette fois, et non plus scientifique : dans ce qu'elle peut, plutôt que dans ce qu'elle est. Parce que promis à une « augmentation » motrice, sensorielle ou cognitive de grande ampleur, le corps humain s'apparaît indécis en son avenir. Un corps humain peut beaucoup ; il semble même pouvoir infiniment. Sa plasticité, cérébrale autant que physiologique, lui autorise apparemment les suppléments les plus audacieuses et les plus invasives². On ne sait jusqu'où ira effectivement le corps humain ; mais ce qui est sûr, c'est qu'on peut rêver un devenir sans fin, un devenir au-delà de l'humain et qui s'appellerait le post-humain. Cette rêverie est au moins possible et elle défie du coup, une seconde fois, les frontières de l'humain. Ainsi l'homme s'illimite, aussi bien en

¹ Cf. J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

² Cf. A. Clark, *Natural-Born Cyborgs : Mind, Technologies and the Future of Human Intelligence*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2003.

amont de lui-même du côté de son passé animal, qu'en aval du côté de ses transformations promises. Nous n'avons pas toujours été humains, nous ne le serons pas nécessairement toujours : c'est assez pour inquiéter, et stimuler la réflexion³.

Ce n'est donc pas un hasard si on redécouvre depuis quelques années quelques mastodontes philosophiques qui étaient depuis longtemps tombés dans l'oubli – Alsberg, Rothacker, Plessner ou Gehlen, par exemple, et plus généralement ce qu'on appelle « l'anthropologie philosophique allemande » – qui voulurent faire de l'être humain, de son origine animale, de son « propre », le point de départ d'une vaste systématique philosophique. Et ce n'est pas un hasard non plus si sont plébiscités et lus (en particulier outre-atlantique), ces auteurs qui, sous le chef de la « psychologie évolutionnaire », repensent l'anthropogenèse ou la « nature humaine » à partir de la psychologie cognitive. Que notre ingénierie cérébrale ait été façonnée au temps où nous étions « chasseurs-cueilleurs », que la sélection sexuelle nous ait « faits » pour optimiser la perpétuation de nos gènes, que nous soyons « naturellement » jaloux ou épris de justice, ces hypothèses nouvelles, qu'on le veuille ou non, font désormais partie de notre réflexion sur nous-mêmes.

De toute évidence, Francis Wolff participe de ce renouveau philosophique de la question anthropologique. Mais comment ? A-t-il lui aussi un « système » à proposer ? Ou est-il de ceux qui tendent au contraire à défaire, par exemple en l'historicisant, la pensée de l'humain ? Dans *Notre humanité, D'Aristote aux neurosciences*⁴, il décline en effet quatre figures de l'humain qui auront respectivement organisé, au long de notre histoire, notre rapport au savoir et à la morale. Après l'homme antique, qu'Aristote définissait comme « animal rationnel », il y eut l'homme classique ou cartésien, conçu comme « l'union de la pensée et du corps » ; après l'homme structural, dénoncé comme un « sujet assujetti », nous vivons aujourd'hui à l'aune de l'homme neuronal, programmé comme un « animal comme les autres ». Nous n'avons donc pas affaire à une anthropologie philosophique unifiée, telle que purent la rêver en leur temps un Gehlen ou un Plessner. Prévaut ici la pluralité historique ; le « quadrilatère anthropologique »⁵ qui structure l'ensemble de l'ouvrage semble nous situer plus sûrement du côté d'un constructivisme foucauldien. La première phrase, du reste, donne le ton, en forme d'écho ironique aux *Mots et les choses* (« Un beau jour, à la fin du

³ Francis Wolff a fait un sort à ce double dépassement de l'humain dans *Trois utopies contemporaines* (Paris, Fayard, 2017). Ce n'est pas le point que nous développerons ici.

⁴ F. Wolff, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris, Fayard, 2010.

⁵ Selon l'expression de Michel Foucault dans *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992, p. 353.

siècle dernier, l'homme a changé »)⁶. Entendons : il n'y aurait pas l'homme, comme réalité substantielle et atemporelle, mais seulement le nom d'homme, recouvrant plusieurs significations possibles, et donc susceptible à tout moment de porter une nouvelle définition de nous-mêmes. Plus bas que l'anthropologie, « l'archéologie de notre pensée »⁷ ; plus profond que l'homme, la configuration historique de notre savoir qui, en un lent glissement tectonique, ne cesse de faire et défaire le visage de notre humanité.

Il semble difficile pourtant de pousser plus avant le rapprochement avec Foucault. Nous en dissuade tout d'abord cette première différence, de taille : dans *Notre humanité* l'homme ne nomme pas seulement l'*épistémè* moderne, celle qui, aux XIX^e et XX^e siècles, fédéra l'ensemble des sciences humaines autour d'une même « analytique de la finitude »⁸ ; il nomme toute *épistémè* occidentale possible. C'est à chaque époque de notre histoire que l'homme aura récapitulé tout ce qu'il est permis de savoir et faire : « Au principe de toutes les idéologies, croyances ou pratiques humaines, à la source des mœurs, à la racine de la paix, des guerres, des conquêtes et de toutes les grandes mutations historiques, il y a sans doute, implicite ou explicite, une définition particulière de notre humanité »⁹. Plus clairement encore : « [...] de la réponse à la question "Qu'est-ce que l'homme ?", dépend peut-être tout ce que nous pouvons connaître et tout ce que nous devons faire »¹⁰. C'est dire que, aussi variable soit-il dans ses reconfigurations historiques, l'homme reste le personnage central de la pensée occidentale, celle qui, « d'Aristote aux neurosciences »¹¹, organise l'espace théorique et pratique de notre pensée. Il n'est peut-être qu'un nom (une « formation discursive », comme aurait dit Foucault), mais qui, obstinément renommé à chaque époque, avoue par là une consistance particulière.

Par ailleurs, et cela fait une seconde différence, chacune des figures de l'humain porte en elle des prétentions à la validité qui excèdent, en leur rationalité, le cadre de la stricte contingence historique. Certes, aucune n'est vraie absolument ; toutes sont par principe révocables ; il n'empêche que chacune d'elles est solidaire d'un certain état de la science et d'un ensemble d'exigences morales : « Une figure de l'homme est

⁶ F. Wolff, *Notre humanité...*, *op. cit.*, p. 7.

⁷ M. Foucault, *Les Mots et les Choses...*, *op. cit.*, p. 398.

⁸ *Ibid.*, p. 323.

⁹ F. Wolff, *Notre humanité...*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁰ *Ibid.*, p. 9.

¹¹ Selon le sous-titre de l'ouvrage.

l'entrecroisement d'un rapport à un savoir qu'elle permet de garantir et d'un rapport à des normes qu'elle permet de fonder »¹². Cela signifie que, si la « vérité » n'est pas la « certitude »¹³, pour autant « une certitude rationnellement justifiée »¹⁴ est susceptible de progrès qui sont autant d'erreurs surmontées ou de fautes condamnées. Les figures de l'homme ne sont pas « vraies » (éternellement vraies) et pourtant elles représentent chacune un point de vue éternellement vrai sur ce que nous sommes et pouvons faire. En ceci Francis Wolff assume un juste milieu entre un relativisme historicisant et un idéalisme de l'universellement vrai¹⁵. On pense à un certain pragmatisme : les figures en effet ne sont en elles-mêmes ni vraies ni fausses ; « il se trouve seulement qu'elles sont également fructueuses, en ce qu'elles ont permis l'accomplissement de programmes scientifiques, ou du moins qu'elles en ont philosophiquement garanti la valeur [...] »¹⁶. De même, le « holisme épistémologique » de Quine n'est pas loin, comme le souligne Francis Wolff, en ce que « ce n'est jamais isolément que les principes peuvent être mis à l'épreuve de l'expérience (par exemple, pour être éventuellement réfutés ou confirmés), mais solidairement, avec l'ensemble des autres concepts qui en dépendent dans le cadre des théories qu'ils fécondent »¹⁷. Ainsi, pour savoir ce qu'est l'homme, il faudra s'en remettre d'un même mouvement à la texture tendanciellement autonome de la pensée, et aux positivités raccordant cette texture à l'expérience ; à l'ensemble des décisions théoriques qui organisent le discours en profondeur, et à l'enquête directement empirique ; aux propositions analytiques de la philosophie et aux propositions synthétiques de la science¹⁸.

On est donc loin de l'historicisme d'un Foucault. Ici les configurations de la pensée, pour mouvantes qu'elles soient, prétendent rationnellement à la validité ; elles ont à composer à tout moment avec une justification scientifique ou normative. Notre

¹² *Notre humanité...*, *op. cit.*, p. 11.

¹³ *Ibid.*, p. 16.

¹⁴ *Notre humanité...*, *op. cit.*.

¹⁵ Cf. *Notre humanité...*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁶ *Ibid.*, p. 341.

¹⁷ *Ibid.*, p. 344. Cf. W. V. O. Quine, « Deux dogmes de l'empirisme », in *Du Point de vue logique. Essais logico-philosophiques*, trad. S. Laugier, Paris, J. Vrin, 2003, p. 76-77 : « La science totale est comparable à un champ de forces, dont les conditions limites seraient l'expérience [...] Aucune expérience particulière n'est, en tant que telle, liée à un énoncé particulier situé à l'intérieur du champ, si ce n'est indirectement, à travers des considérations d'équilibre concernant le champ pris comme un tout ».

¹⁸ Cette position d'équilibre, entre internalisme et externalisme, on la trouvait assumée déjà dans *Dire le monde* : « De telle sorte qu'il est strictement impossible de savoir s'il y a des choses pour nous parce que nous pouvons les nommer, ou si nous pouvons nommer les choses parce qu'il y en a dans le monde » (*Dire le monde*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004, p. 32).

humanité ne se réduit pas à son autodéfinition factuelle et contingente ; elle emporte avec elle des prétentions transcendantales et anhistoriques. Comme le pose Francis Wolff, « il ne s'agit pas de faire de l'histoire des idées. Il s'agit de s'interroger sur notre humanité »¹⁹. Chez Foucault la configuration épistémique est au contraire sans contrepartie dans la nature des choses : il suffit par exemple que la pensée de l'homme s'avère bancale (« des formes de réflexion gauches et gauchies »²⁰, ajointant mal l'empirique et le transcendantal), pour que menace de s'effacer le dispositif anthropologique, « comme à la limite de la mer un visage de sable »²¹. Aux derniers mots des *Mots et les Choses* répond alors, dans la Conclusion de l'ouvrage de Francis Wolff, un portrait unifié de notre humanité. Autrement dit : non pas la mort de l'homme, mais plutôt sa pérennité, sous la forme d'une anthropologie systématique. Non plus quatre figures concurrentes de notre humanité mais quatre niveaux rigoureusement établis étageant toute vie humaine selon son degré de rationalité, théorique ou pratique. Francis Wolff revendique *in fine* un « humanisme universaliste » qui, dit-il « n'a pas dit son dernier mot »²² : « Non, l'universel n'est pas une invention ethnocentriste »²³.

*
* *

On peut néanmoins s'interroger. Comment conjoindre les quatre figures de l'homme, déclinées tout au long de l'ouvrage, avec l'analytique de l'humain exposée en conclusion ? Comment concilier l'idée que notre humanité se dit en plusieurs sens, irréductiblement distincts, avec l'idée d'une anthropologie philosophique digne de ce nom, prétendant réduire l'équivocité du nom d'homme et l'enrôler sous une signification ultime ? Que peut signifier par exemple l'assomption suivante : « Et nous soutenons que, *en morale et en politique*, l'humanisme universaliste n'a pas dit son dernier mot, à condition qu'on ne cherche pas à le fonder sur une "nature" à laquelle mesurer les êtres humains »²⁴. N'est-ce pas dire une chose et son contraire ? Qu'il y a bien une condition humaine universelle (comme on dit lorsqu'on tente d'euphémiser

¹⁹ F. Wolff, *Notre humanité...*, *op. cit.*, p. 22.

²⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 354.

²¹ *Ibid.*, p. 398.

²² F. Wolff, *Notre humanité...*, *op. cit.*, p. 22.

²³ *Ibid.*, p. 370.

²⁴ *Ibid.*, p. 22.

l'idée d'un « propre de l'homme »), et que pourtant il n'y en a pas ? Ou faudra-t-il considérer par exemple que ce « portrait final » de notre humanité représente en réalité une synthèse des quatre figures de l'homme ? C'est ce qui est suggéré à la fin de l'Introduction : « Le portrait final [de notre humanité] que nous esquissons en conclusion doit beaucoup aux figures philosophiques classiques, ou plutôt à ce qui en subsiste au crible des savoirs contemporains »²⁵. Mais n'est-ce pas dire alors, si une synthèse est possible, que nos quatre figures communiquent les unes avec les autres, et n'étaient pas totalement irréductibles entre elles ? Tenons plutôt qu'il y a là une tension, entre analyse et synthèse, historicité et systématisme ou, pour reprendre les termes de l'ouvrage, relativisme et idéalisme. Et tentons alors de donner sa chance à cette synthèse, et de comprendre comment elle se justifie au regard de l'ensemble du propos.

C'est clairement ici la philosophie qui prime. C'est elle qui a l'initiative du discours anthropologique et qui de loin en loin relance ce discours. C'est elle qui, comme dit Francis Wolff, « passe au crible » les savoirs contemporains et définit ultimement l'être humain à la manière d'Aristote, comme un « animal rationnel »²⁶. Or ce dernier mot donné à la philosophie ne devrait pas nous surprendre. Car les quatre figures (les deux figures philosophiques, aristotélicienne et cartésienne, et les deux figures scientifiques, structuraliste et cognitiviste) sont en réalité toutes philosophiques en leur fond. Il y a à cela une raison de principe. Aucune science en effet ne peut dire en vérité ce qu'est l'homme ; son discours, même lorsqu'il prétend s'autonomiser comme c'est le cas avec les paradigmes structuraliste et cognitiviste, reste sous-tendu par un concept *a priori* de notre humanité, valant comme une « condition de validité de son entreprise »²⁷. C'est pourquoi, en toute rigueur, « on ne peut pas dire ce qu'est l'homme à partir de ce que nous en dit la science »²⁸. On tient là sans doute l'une des thèses les plus fortes de l'ouvrage, et à coup sûr un axe de résistance précieux à l'égard du naturalisme contemporain.

Mais c'est dire alors que l'équilibre pragmatiste ou « quinien » que nous évoquons plus haut, entre postulation philosophique et savoir scientifique, est en réalité un faux équilibre. Car s'il est vrai que l'enquête scientifique, pour être sous-tendue par un ensemble de choix philosophiques *a priori*, reste indécidable, alors c'est nécessairement le choix philosophique qui prévaut à la fin. Ainsi lorsqu'on confronte

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Notre humanité...*, *op. cit.*, p. 22.

²⁷ *Ibid.*, p. 18.

²⁸ *Ibid.*, p. 357.

les approches structurale et cognitive de l'humain on aperçoit un débat sans fin possible, dans la mesure où chacune des deux approches s'appuie sur un choix préalable : l'une (l'homme structural) prend le parti de considérer l'homme sous l'angle de la culture ; l'autre (l'homme neuronal) sous l'angle de la nature. Ni dans un cas ni dans l'autre la science ne peut « montrer » quoi que ce soit : parce qu'elle envisage l'homme comme un ensemble de modules cognitifs coextensifs à toute animalité, l'approche neuronale ne peut que conclure ensuite que l'homme est un animal comme les autres. De même, c'est pour avoir méthodologiquement considéré l'homme comme un être social que l'approche structurale est alors en mesure d'apercevoir la somme de conditionnements sociaux qui nous définissent comme des êtres de culture. Les conclusions scientifiques sont donc faussement conclusives. Elles ne peuvent que transcrire au plan de l'enquête empirique ce qu'avait anticipé le pari philosophique.

On se souviendra du reste que c'est sous le chef de la philosophie, et plus particulièrement de la philosophie antique, que Francis Wolff forgea, dans les différents articles composant *L'Être, l'homme, le disciple*²⁹, son concept de « figure » : « Tout se passe comme s'il y avait des *figures de la pensée* qui traversaient l'histoire. Elles paraissent exister pour nous dans un espace purement logique, même si, nous le savons, elles n'ont été possibles que par et dans l'histoire ; et nous pouvons les tenir pour invariables même si leur forme de réalisation est toujours historiquement variable »³⁰. Voici donc l'histoire et sa diversité tenues en respect par « l'espace purement logique » de la philosophie. Francis Wolff revendique ici une définition aristotélicienne de la figure, comme « forme (de la pensée) » solidaire d'une « matière (historique) »³¹ ; une forme qu'on peut toujours abstraitement considérer, en même temps, « dans une sorte de grammaire pure des formes philosophiques »³². C'est rigoureusement la même conception, philosophique ou transhistorique, qui prévaut dans *Notre humanité*. « Considérées en elles-mêmes, indépendamment du sol historique sur lequel elles se sont développées, elles constituent des types toujours disponibles pour une pensée de l'homme »³³. Le nombre de ces « archétypes constants et universels »³⁴, par exemple, n'est pas indéfiniment extensif : comme l'avait précisé l'Introduction de *L'Être*,

²⁹ F. Wolff, *L'Être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2000.

³⁰ *Notre humanité...*, *op. cit.*, p. 8.

³¹ *Ibid.*, p. 11.

³² *Ibid.*, p. 12.

³³ F. Wolff, *Notre humanité...*, *op. cit.*, p. 19.

³⁴ *Ibid.*, p. 20.

l'homme, le disciple, le nombre de solutions à un problème est « *a priori* limité par les règles de la géométrie qui définissent, dans une configuration donnée, tout ce qui se donne à la pensée comme possible »³⁵.

Ainsi les quatre figures de notre humanité, quelle que soit la part faite en elle à la science et à la morale, restent de part en part liées par une nécessité philosophique. Le dialogue auquel les soumet Francis Wolff tout au long de l'ouvrage, leur présentation par paires, dans un processus binaire d'oppositions et d'appareillages, accentue cette impression d'un jeu dans la pensée, d'une géométrie conceptuelle finalement plus impérieuse que ce que nous aurons appris l'enquête scientifique. On ne s'étonnera pas du coup que la dernière note de cette polyphonie savante revienne au philosophe. Et qu'il revienne plus exactement aux deux premières figures (aristotélicienne et cartésienne), plutôt qu'aux deux dernières (structuraliste et cognitiviste) : c'est rendre à César ce qui est à César.

On notera à ce propos la manière dont Francis Wolff introduit son *finale* anthropologique. La science ne nous dit rien de concluant sur l'homme, rappelle Francis Wolff ; elle est tributaire de décisions originaires (et originellement philosophiques) qui préemptent le sens de ses conclusions. Mais si « les leçons des deux figures de l'homme issues des sciences de l'homme semblent essentiellement négatives »³⁶, force est de constater en revanche que l'homme est « l'être capable de connaissance scientifique »³⁷ ; de même qu'il est « l'être capable de conduite morale »³⁸. Si donc le contenu de notre science comme celui de notre morale, sont indécidables, en revanche le *fait* de la science ou de la morale, tel que la philosophie peut l'élucider, s'avère irréductible. Il faut au moins produire une science, pour que cette science apparaisse indécise entre vérité et fausseté ; comme il faut au moins viser des règles et des interdits, pour constater que « l'homme n'est ni bon ni mauvais, ou qu'il est les deux à la fois, capable de dévouement extraordinaire comme de barbarie innommable »³⁹. Une « simple considération sceptique »⁴⁰ nous oblige ainsi à reconnaître que nous ne pouvons pas ne pas faire science, ou soumettre nos conduites à une évaluation morale.

³⁵ F. Wolff, *L'Être, l'homme, le disciple*, *op. cit.*, p. 13.

³⁶ F. Wolff, *Notre humanité...*, *op. cit.*, p. 346.

³⁷ *Ibid.*, p. 357.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 363.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 357.

Où l'on voit que l'argument employé est clairement transcendantal : le fait de la science et de la morale, quelles que soient les aléas de leur contenu, ne peut pas ne pas être.

Du reste le même type d'argumentation est mobilisé à l'encontre de l'antispécisme contemporain : pour inciter l'homme à respecter les animaux à égalité avec les hommes, force est de reconnaître à l'espèce humaine une capacité morale unique parmi les espèces vivantes. « Aucune espèce naturelle ne considère, ni ne peut considérer, toutes les autres de façon égale, et encore moins à l'égal de la sienne. Aucune espèce ne peut être antispéciste, si ce n'est l'espèce humaine »⁴¹. Et si l'on veut invoquer des découvertes scientifiques issues de la biologie de l'évolution ou de l'éthologie pour animaliser l'espèce humaine, on devra à nouveau reconnaître à la science humaine, par le fait même, une validité particulière : « Quiconque affirme qu'«il est scientifiquement prouvé qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre l'homme et l'animal» ne fait qu'affirmer la supériorité de la science de l'homme, et donc la différence fondamentale entre l'homme et l'animal »⁴². Ce type d'argumentation, en forme d'auto-contradiction performative, appartient consubstantiellement à la philosophie – c'est même sans doute, depuis l'ignorance socratique jusqu'au Cogito cartésien et l'*epochè* phénoménologique, son bien le plus propre. En ceci il conforte, en l'officialisant, le primat reconnu à la philosophie dans la constitution du discours anthropologique.

*
* *

C'est donc à Aristote et Descartes qu'il revient, ultimement, de nous instruire de notre humanité. À l'élaboration d'une anthropologie philosophique ils fournissent l'un et l'autre un « Grand Argument » – un argument résistant performativement à tout scepticisme possible. Le « Grand Argument de Descartes », tout d'abord, reconnaît l'absoluité de la conscience phénoménale ou « en première personne » : l'épreuve qualitativement impartageable et pourtant absolument certaine de mes différents états ; la « mienneté » irréductible et sans aucun doute possible de tout ce qui m'apparaît. Autant la dimension intentionnelle de la conscience peut s'objectiver, et par là donner prise à l'interrogation – on peut connaître et interroger en troisième personne (en particulier à travers ses différents comportements) la manière dont un organisme se

⁴¹ *Ibid.*, p. 356.

⁴² *Ibid.*, p. 338-339.

représente son environnement –, autant la dimension proprement phénoménale de la conscience oppose une fin de non-recevoir à toute connaissance qui ne serait pas mienne absolument – tout ce que j'éprouve est indubitable en tant que je l'éprouve. Ce que je vis en tant que suis sûr de le vivre au moment où je le vis, ce que je vis en tant qu'il m'appartient de le vivre et en tant que je suis certain de le vivre quel que soit le contenu intentionnel de ce vécu, voilà la grande découverte de Descartes. Et voilà ce que les neurosciences ne pourront jamais ni connaître ni, du coup, contester : car ce je vis, il faut précisément le vivre pour, seulement ensuite, le connaître et le contester. En ceci « il y a une vérité du dualisme, invincible à toute forme de réductionnisme »⁴³. Un tel dualisme est « ontologique », comme le précise Francis Wolff⁴⁴, à ceci près néanmoins qu'il ne saurait se constater en extériorité par rapport à nous-mêmes : l'irréductibilité de l'expérience en première personne à une connaissance en troisième personne, je dois par définition l'éprouver subjectivement pour l'attester. Le dualisme est ontologique, si l'on veut, mais quoi qu'il arrive phénoménologiquement découvert.

Le « Grand Argument d'Aristote », quant à lui, constitue l'homme en « animal rationnel » ou en vivant parlant (*zoon logikon*). Il prend acte de la structure prédicative du parler humain. Dire « S est p » c'est convenir du S dont nous parlons et s'entendre sur le fait que nous parlons de la même chose, c'est par principe parler en commun. Même si les prédicats (p) sont divers et appellent la contradiction, même s'ils sont par principe contradictoires, en revanche le thème du parler humain, son substrat ou sujet (S) est le même pour tous et ne souffre pas la contradiction. On peut toujours dire autre chose que son interlocuteur, à condition de toujours parler de la même chose⁴⁵. En ceci le *logos* assume une fonction de communautisation et d'objectivation de l'expérience : « Le langage est la condition nécessaire et suffisante pour distinguer l'objectivité du monde dont nous pouvons parler – dont nous pouvons nous parler les uns aux autres – de la subjectivité des perceptions immédiates que chacun peut en avoir et dont il tire ses croyances »⁴⁶. Le langage est objectivant ou *réalisant* ; « seuls des êtres parlants, dit Francis Wolff, vivent dans le même monde, un monde réel, qu'ils peuvent distinguer d'un monde imaginaire, onirique ou fictif »⁴⁷. C'est le sens du fameux passage de la

⁴³ *Notre humanité...*, *op. cit.*, p. 353.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 353, n. 2.

⁴⁵ Cf. *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 10 : « Tout énoncé est en effet constitué par les deux conditions de la contradiction : pour pouvoir contredire autrui, il faut pouvoir *objectivement* parler de la même chose (le sujet) et pouvoir *interlocutivement* en dire des choses (des prédicats) contraires ».

⁴⁶ F. Wolff, *Notre humanité...*, *op. cit.*, p. 360.

⁴⁷ *Ibid.*

Politique où l'on voit le *logos* humain « manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste », quand la voix, que bien des animaux ont en partage, n'est le signe que « du douloureux et de l'agréable »⁴⁸. Aux animaux ce qui est bon pour eux ; aux animaux parlants ce qui est bons pour eux *et en soi*.

Que nous disent alors, pris ensemble, les deux Grands Arguments ? Quel tableau composent-ils de notre humanité ? À première vue tout les oppose. Aristote semble « naturaliser » l'être humain, faisant de lui un animal d'un certain type, spécifié par la présence du *logos* en lui. Descartes inversement dénature l'homme à travers la distinction ontologique de la pensée et de l'étendue, s'il est vrai qu'aux hommes revient la pensée (unie à un corps), et aux animaux seulement le corps. Ainsi un « gouffre », comme dit Francis Wolff, sépare les deux penseurs : « Pour Aristote, la rationalité (*logos* – c'est-à-dire aussi le langage) est la réalisation propre à l'homme de son mode de vie, de sa façon d'être vivant, de son animalité. Or, pour Descartes, la rationalité n'est pas une caractéristique spécifiant l'animal ou le vivant que je suis, car la pensée s'oppose trait pour trait à l'animalité, c'est-à-dire au corps »⁴⁹.

En réalité les choses sont moins simples qu'il n'y paraît au premier abord. On peut en effet renverser la chose et considérer que c'est Aristote qui, dans un questionnement directement anthropologique, caractérise le plus précisément notre humanité ; et Descartes qui, parce que son discours est ontologique plutôt qu'anthropologique, nous entretient d'un dualisme qui outrepassé l'homme et concerne, au-delà des frontières de notre humanité, toute conscience possible. C'est pourquoi, là où la tradition réservait à Aristote de jouer la basse continue de notre appartenance naturelle, et à Descartes la mélodie métaphysique d'une humanité séparée, Francis Wolff intervertit résolument les voix de ce duo philosophique. Car c'est bien le Grand Argument d'Aristote qui, à défaut de séparer notre humanité, la spécifie le plus radicalement. Et qui la spécifie d'autant plus radicalement que, s'adressant « zoologiquement » à l'animal humain, il peut alors apercevoir que c'est *toute l'animalité en nous* qui se trouve transfigurée par le *logos*, tout le rapport au douloureux et à l'agréable. Point de plaisir simplement et innocemment animal chez celui qui parle, et qui peut toujours se comparer ; point de plaisir qui ne soit implicitement mesuré à l'utile et au nuisible, et ultimement au juste et à l'injuste. Comme dit Francis Wolff, « la rationalité [...] est la réalisation propre à l'homme de son mode de vie, de sa façon

⁴⁸ Aristote, *Politique*, I, 2, 1253a1-19, in *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1990.

⁴⁹ F. Wolff, *Notre humanité...*, *op. cit.*, p. 58.

d'être vivant, de son animalité »⁵⁰. Justement parce que nous sommes des animaux d'un certain type, et non une pensée substantiellement séparée du corps, pour cette raison même tout nous sépare des animaux non parlants. « L'ordre humain », comme le dira Merleau-Ponty, n'est pas (n'est plus) « l'ordre vital » :

Réorganisés dans des ensembles nouveaux, les comportements vitaux disparaissent comme tels. C'est ce que signifient par exemple la périodicité et la monotonie de la vie sexuelle chez les animaux, sa constance et ses variations chez l'homme. On ne peut donc pas parler du corps et de la vie en général, mais seulement du corps animal et de la vie animale, du corps humain et de la vie humaine⁵¹.

Inversement, et contre toute apparence, c'est bien Descartes qui conforte l'assise vitale de notre humanité. Car si ce que le Cogito nous découvre est une conscience « phénoménale » et non « intentionnelle », une épreuve de soi par soi inhérente à tout apparaître et non un acte intellectuel de connaissance, alors le Grand Argument cartésien nous entretient d'une expérience moins humaine que vitale, valant pour tout sujet porteur d'un champ d'apparaître et s'éprouvant qualitativement lui-même. Ce que Descartes définit comme pensée, c'est bien encore une connaissance dans la Première Méditation – une volonté de vérité, un doute méthodiquement instruit. En revanche ce qui se découvre dans la Deuxième Méditation sous le chef du Cogito vient travestir en profondeur cette dimension intellectualiste de la pensée, au profit d'une dimension spécifiquement phénoménologique. La *cogitatio* cartésienne est une connaissance *immédiate* de soi, donc une présence de soi à soi ou une expérience de soi par soi plutôt qu'une objectivation ou une connaissance proprement dite. Les *Principes* entérineront cette désintellectualisation décisive de l'acte de penser : « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser »⁵². Mais c'est dire alors qu'il faut donner raison à une interprétation vitaliste du Cogito, telle qu'on la trouve à l'œuvre par exemple chez Michel Henry : l'autoapparaître de la pensée n'est pas une connaissance à distance de soi, modélisée par la métaphore optique du miroir ; s'autoapparaître dans la pensée, ce n'est pas se voir voyant, mais plutôt se sentir sans distance, en une

⁵⁰ *Notre humanité...*, *op. cit.*.

⁵¹ M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, p. 195-196.

⁵² R. Descartes, *Les Principes de la philosophie*, in *Œuvres philosophiques*, tome III (1643-1650), éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1973, p. 95. Sur cette désintellectualisation de la pensée dans le Cogito, cf. V. Descombes, *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2004, chap. XXI.

autoaffection qui définit la vie en nous : « *Sentimus nos videre* », dit Descartes⁵³. L'absolue coïncidence à soi de la pensée est tout sauf une certitude d'entendement, échue au seul être humain. Elle est une coïncidence affective à soi, un contact vital qui peut légitimement valoir comme la définition (phénoménologiquement attestée) de la vie. Francis Wolff est loin de se déclarer « henrien ». Et du reste il prend la peine de distinguer l'interprétation phénoménologique en germe dans le Cogito, de son interprétation encore intellectualiste chez Descartes lui-même. Il n'empêche qu'il pousse lui aussi très loin cette dimension phénoménale et donc extra-humaine du Cogito :

Si tout ce qui précède concernant la « conscience » contient quelque justesse, on ne peut nullement en tirer quoi que ce soit concernant « notre humanité » puisque, au contraire de ce pensait Descartes pour la pensée, la conscience phénoménale ne permet pas de définir l'homme, notamment par opposition à l'animal⁵⁴.

Et c'est pourquoi, ajoute-t-il en forme de provocation concertée : « On pourrait même voir dans tout ce raisonnement un argument animaliste »⁵⁵.

Contre toute attente, c'est donc Descartes qui nous assure de notre statut de vivants, et Aristote qui spécifie notre humanité, distinguant l'animal humain des animaux non humains. C'est ce que confirme le tableau terminal de notre humanité brossé à la fin de la Conclusion. Francis Wolff étage la vie de conscience selon deux échelles parallèles : une échelle des niveaux d'objectivation du réel (croyance, jugement, savoir et science) et une échelle des degrés d'action morale (désir, volition, valeurs et valeurs universelles)⁵⁶. Or on peut spécifier la part qui revient à chacun des Grands arguments dans ce panorama final. Le premier niveau des deux échelles (niveau théorique de la simple croyance, niveau pratique du simple désir) est en effet commun à l'homme et aux animaux non humains. Or la conscience phénoménale est discrètement mais sûrement présente à ce niveau. Car c'est bien elle (et en toute rigueur ce ne peut être qu'elle) qui définit comme vivante l'intentionnalité de la croyance et du désir. La croyance est un état intentionnel dirigé vers le monde : elle consiste pour un animal à viser ceci comme « Ici-source-de-nourriture » ou comme « Ici-un-prédateur »⁵⁷. Mais si

⁵³ R. Descartes, *Lettre à Plempius pour Fromondus*, 3 octobre 1637, in *Œuvres philosophiques*, tome I (1618-1637), éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1963, p. 786. L'expression est citée par M. Henry dans la *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, Puf, coll. « Épiméthée », 1985, p. 29.

⁵⁴ F. Wolff, *Notre humanité...*, *op. cit.*, p. 354.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Cf. F. Wolff, *Notre humanité...*, *op. cit.*, p. 357-369.

⁵⁷ *ibid.*, p. 358.

cette perception est celle d'un vivant et non d'une machine, c'est bien parce que « ça fait quelque chose » à l'organisme de percevoir ce qu'il perçoit : « Tout animal a besoin de connaissances sur le monde. Certains ont sans doute des connaissances "conscientes" – au sens phénoménal du terme. Ils perçoivent quelque chose du monde et ça leur fait quelque chose »⁵⁸. De même si un animal est bien le sujet d'un comportement, et non la composante passive d'un événement ou le simple point de passage d'un processus (« Le chat qui tombe du toit n'agit pas, celui qui griffe agit »⁵⁹), s'il peut être « l'agent » de son action, c'est parce qu'il agit de manière consciente et non aveugle :

Une action, c'est donc, du point de vue de l'agent, une conduite intentionnelle, où l'intention elle-même peut être plus ou moins consciente, ce qui implique qu'elle n'est pas seulement descriptible, de l'extérieur ou en troisième personne, comme étant dirigée vers un but (ainsi sont les fonctions des machines ou les tropismes des plantes), mais qu'elle est aussi déterminée par la satisfaction d'un « désir » au sens le plus vague du terme, dès lors qu'il est au moins partiellement *éprouvé* par l'agent⁶⁰.

C'est donc bien la conscience phénoménale qui, à même l'intentionnalité de la croyance et du désir, signe la présence d'un vivant au départ du trajet intentionnel. C'est bien Descartes et son Grand argument qui fait reposer les deux échelles de la rationalité humaine sur le socle animal de l'expérience vécue. Quant-aux trois degrés suivants de l'échelle, ils reviennent clairement à Aristote. Car ce sont trois degrés de rationalité définis chacun à partir d'un noyau constitué par le jugement prédicatif. Le jugement, puis le savoir et enfin la science sont le fait d'un animal parlant, visant prédicativement la vérité à travers son dire. De même pour la volition, la valeur et la valeur humaine : elles se distinguent du simple désir vécu par leur insertion dans le cadre langagier des raisons, validant ou invalidant chaque fois la rectitude du désir. C'est bien le *logos* aristotélicien, comme dire rationnel de quelque chose sur quelque chose, qui étage la vie humaine selon différents degrés d'objectivation de ce qui est, ou de ce qui se fait.

Nous sommes donc fondés à nous définir comme des animaux rationnels. Mais il est entendu alors que c'est Descartes ici qui nous « animalise » (qui justifie, par le Cogito, que nous soyons fondamentalement ou nécessairement des vivants), et Aristote qui nous « rationalise » (qui élève à l'objectivité la croyance et le désir animaux). Et cela ressemble, il faut bien l'avouer, à un véritable système anthropologique. Ce qui n'est pas une objection, mais qui appelle alors, comme un remords de contingence, un

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 363.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 363-364.

correctif énoncé *in extremis* quelques lignes avant la fin. C'est comme s'il s'agissait de ne pas enfermer l'humain dans une définition ; comme si sa récapitulation dans une formule trop parfaite menaçait d'abolir toute latitude et toute surprise, dans nos comportements théoriques ou pratiques. « Il est désormais possible de dire ce qu'est notre humanité »⁶¹, conclut Francis Wolff à la toute fin de son ouvrage. Mais à condition, ajoute-t-il, « de ne pas faire de cette formule une norme à laquelle mesurer les hommes réels et de ne pas croire qu'une définition permette de comprendre l'humanité »⁶². Pourquoi cette réserve ? Pourquoi ne pas considérer que le *logos* ou la raison, bien compris, sont tout sauf clôturants ? Qu'ils sont précisément, au sein de la vie, l'ouverture d'un espace de contradiction et d'écart ? Que tout ce qui apparaît, parce qu'il apparaît sous le chef du *logos*, appelle par principe contestation, discussion, dissidence ? Que donc cette formule libère, plutôt qu'elle n'enferme ?

Ce n'est pas exactement ainsi que se termine l'ouvrage. Sa dernière proposition théorique est, au sens propre, une parenthèse :

(Comprendre [notre humanité], ce serait pouvoir dire ce qu'est le sens du beau, du sacré ou de la mort. Comprendre notre humanité, ce serait pouvoir expliquer non seulement la science et la morale, mais ce qu'on appelle l'art – un nom équivoque pour une chose protéiforme dans laquelle s'exprime, sous de multiples guises, ce sens du beau, du sacré ou de la mort. Ce serait pouvoir comprendre le *Mahābhārata* et les *Mille et Une Nuits*, l'Art de la fugue et le blues, l'Alhambra de Grenade et le Temple du Ciel à Pékin, la tragédie grecque et le kabuki, la peinture de la Renaissance italienne et la calligraphie arabe, les bas-reliefs de Palenque et le masque de Toutankhamon...⁶³)

Il y a là comme un appel d'air, celui de nos différentes aspirations artistiques. Et sans doute mériterait-il d'être développé. C'est ce que fera *Pourquoi la musique ?*, dans une quatrième partie proposant une anthropologie générale de l'art, justifiée d'un point de vue ontologique⁶⁴. *Notre humanité*, en revanche, réserve au phénomène artistique non pas de parfaire l'anthropologie, mais au contraire de la rendre à tout jamais interminable. Développer ce point (ou ce contrepoint) esthétique, c'eût été en effet conforter un peu plus le système. C'eût été compléter l'analytique des raisons théorique et pratique par une analytique de la raison artistique, donc faire jouer un rôle architectonique à ce qui manifestement ne voulait se présenter autrement que comme une échappée belle.

⁶¹ F. Wolff, *Notre humanité...*, *op. cit.*, p. 369.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Cf. F. Wolff, *Pourquoi la musique ?*, Paris, Fayard, 2015, Quatrième partie, « Pourquoi la musique...et les autres arts ? »

Il y a là un parti-pris – un parti-pris qui donne raison, rétrospectivement à l'irréductible diversité des quatre figures de l'homme. La parenthèse terminale fait ainsi regarder l'ouvrage non vers une complétude anthropologique, mais vers tout ce qui en l'homme passe l'homme, et interdit de le récapituler trop vite.

Bibliographie

- Aristote, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1990.
- Clark Andy, *Natural-Born Cyborgs : Mind, Technologies and the Future of Human Intelligence*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2003.
- Derrida Jacques, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
- Descartes René, *Les Principes de la philosophie*, in *Œuvres philosophiques*, tome III (1643-1650), éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1973.
- Descartes René, *Lettre à Plempius pour Fromondus*, 3 octobre 1637, in *Œuvres philosophiques*, tome I (1618-1637), éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1963, p. 786.
- Descombes Vincent, *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2004.
- Foucault Michel, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992.
- Henry Michel, *la Généalogie de la psychanalyse, Le commencement perdu*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1985.
- Merleau-Ponty Maurice, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1942.
- Quine Williard Von Orman, « Deux dogmes de l'empirisme », dans *Du Point de vue logique. Essais logico-philosophiques*, trad. S. Laugier, Paris, Vrin, 2003, p. 49-81.
- Wolff Francis, *L'Être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2000.
- Wolff Francis, *Dire le monde*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2004.
- Wolff Francis, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris, Fayard, 2010.
- Wolff Francis, *Pourquoi la musique ?*, Paris, Fayard, 2015.
- Wolff Francis, *Trois utopies contemporaines*, Paris, Fayard, 2017.