

4. 1. - LE PHENOMENE HUMAIN

IV. L'humanisme

4. 1. 24.

Avec les philosophies de l'existence, nous avons vu l'apologie du "concret", de la "situation humaine" provoquer la formation de doctrines fortement intellectualisées, retranchées derrière un imposant jargon. La mise en avant de la réalité humaine par tout un courant de pensée a finalement produit une collection d'auteurs qui se laissent inscrire sous un registre particulier : celui des doctes qui parlent de l'homme tel qu'il devrait être. En ceci, l'existentialisme est bien un humanisme. Car c'est sous ce même registre que l'humanisme se laisse lui-même le mieux appréhender peut-être. Pour le reste, il représente une notion particulièrement vague.

Les sens de ce terme sont multiples en effet. Du II^o siècle ap. JC où il apparut, semble-t-il, jusqu'au XVIII^o siècle, "l'humanisme" désigna l'attitude philanthropique. Il en vint par la suite à caractériser - non sans certaines ambiguïtés¹ - les systèmes philosophiques pour lesquels l'homme est le socle ultime de toute signification et de toute valeur. Le champ philosophique est borné par l'homme, disait ainsi Jean-Paul Sartre (Situations IX, 1972, p. 83²). Très sommairement, on peut par ailleurs dire qu'avec la Renaissance, une doctrine humaniste se constituera qui, à partir du XIX^o siècle, sera souvent mise en débat.

L'humanisme, peut-on dire aussi bien, est une doctrine construite autour de la notion d'humanité – une notion forgée, semble-t-il, dans l'entourage de Scipion le jeune et, par la suite, particulièrement mise en avant par Cicéron. Comme qualité et valeur, l'humanité distingue l'homme non seulement des animaux mais aussi et surtout des autres hommes, vulgaires, barbares, étrangers en tous cas à ce qui fait proprement la valeur de l'homme ; qui n'est d'ailleurs guère facile à définir mais en quoi on trouve en général un mélange de culture et d'urbanité.

¹ Voir M. de Gandillac *Ambiguïtés de l'humanisme* in (collectif) *Mélanges Alexandre Koyré*, 2 volumes, Paris, Hermann, 1964, II.

² Paris, Gallimard, 1972.

Valeur de distinction, l'humanité isole l'homme au sein de la création et certains hommes par rapport aux autres. Mais cette valeur peut aussi bien se retourner. Face au divin, l'humanité paraît fragile, perdue, pécheresse. Du point de vue d'une ironie raffinée ou d'une nouvelle humanité supérieure, elle paraît une valeur bourgeoise et médiocre – humaine, trop humaine. Certains enfin, de nos jours, se demandent si nous ne sommes pas contraints de devenir inhumains et, comme Jean-François Lyotard, peinent quelque peu à préciser ce qu'ils veulent dire par là ! (L'inhumain, 1988³). Ci-après, de tels retournements nous intéresseront particulièrement et avec eux les méandres à travers lesquels l'humanisme est à même de se déployer. Nous les suivrons plutôt que de nous attacher à retracer de manière exhaustive toutes les occurrences historiques de l'humanisme.

Enfin, faisant nôtre une définition de Fernand Braudel, nous prendrons l'humanisme comme une éthique de noblesse humaine qui, orientée à la fois vers l'étude et l'action, reconnaît et exalte la grandeur du génie humain, en même temps qu'elle commande un effort chez l'individu pour qu'il développe en lui-même les puissances qui grandissent l'humain et le magnifient. Un point de vue tendu vers la recherche d'une solution autre que celles de l'heure présente et porté à ce titre par un désir presque maladif d'aller vers le nouveau, le difficile et même l'interdit (Grammaire des civilisations, 1963, p. 381 et sq.⁴).

Nous verrons successivement : A) l'humanisme classique & B) les critiques de l'humanisme.

³ Paris, Galilée, 1988.

⁴ Paris, Flammarion, 1993.

A) L'humanisme classique

4. 1. 25.

L'humanisme de la Renaissance.

Historiquement, on désigne comme "humanisme" le mouvement d'idées qui apparut à la Renaissance, fondé sur la croyance selon laquelle la volonté et l'intelligence humaines peuvent contribuer seules non seulement à la construction d'un monde meilleur mais encore au salut des hommes⁵. Cet humanisme de la Renaissance correspondit avant tout à la redécouverte de la culture grecque et latine - de ce que l'on nommait les "humanités" (*studia humanitatis*) - tant la culture sembla d'un seul coup être ce par quoi l'homme devient proprement homme.

L'humanisme, pourtant, sera volontiers sceptique. Il suffit de penser à Montaigne, à l'*Eloge de la folie* (1509⁶) d'Erasme ou au Trouillogan du *Tiers-livre* de Rabelais (1545⁷). Se fixèrent alors d'importants lieux communs de la culture occidentale : le doute comme résumé de toute philosophie, le relativisme des valeurs et particulièrement de la justice, l'interrogation inlassable sur soi que les discours savants ne suffissent pas à combler – dont l'existentialisme sera l'un des nombreux avatars. Loin de mettre fin à l'obscurantisme du Moyen-âge, la Renaissance en sera le prolongement, selon Jacques Le Goff, qui ne distingue qu'un long Moyen-âge occidental du VII^e jusqu'au milieu du XVIII^e siècle (*Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, 2014⁸).

Certes, à travers certaines figures comme Alcuin de York (730-804), auquel Charlemagne confia la réorganisation des études scolaires, la culture antique ne s'était jamais totalement perdue au Moyen Age - et l'on a pu parler d'un "humanisme médiéval"⁹ ainsi que d'un humanisme arabe, à la même époque¹⁰. Sous Charlemagne, toutefois, le latin était déjà une langue morte, qui ne revivra qu'à partir du XI^e siècle. Dès le XII^e siècle, Virgile était couramment lu (on lui prêtait le pressentiment de l'avènement du christianisme). *L'art d'aimer* d'Ovide inspirait les troubadours, etc. Toutefois, l'édition - rendue possible par l'invention de l'imprimerie - des auteurs grecs et latins dès la fin du XV^e siècle (par Alde

⁵ De nombreux ouvrages présentent globalement cette période sous l'angle historique. Nous renvoyons en particulier à M. P. Gilmore *Le monde de l'humanisme 1453-1517*, trad. fr. Paris, Payot, 1955, notamment le chap. VIII, J-C. Margolin (Dir) *L'avènement des temps modernes*, Paris, PUF, 1977, chap. VI & Jacob Burckhardt *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, 1860, trad. fr. en 2 volumes, Paris, Plon, 1906, II, chap. 4 & 11.

⁶ trad. fr. Paris, GF Flammarion, 1999.

⁷ Paris, POL, 1993.

⁸ Paris, Seuil, 2014.

⁹ Voir E. Gilson *Humanisme et renaissance*, Paris, Vrin, 1986.

¹⁰ Voir M. Arkoun *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X^e siècle : Miskawayh (320/325-421) = (932/936-1030), philosophe et historien*, Paris, Vrin, 1970.

Manuce à Venise notamment) eut une toute autre portée¹¹. Il devenait possible de mettre en regard la vérité chrétienne et la sagesse antique, selon une démarche ouverte par Marsile Ficin, traducteur et commentateur de Platon et auteur d'une *Confirmation du christianisme par le socratism* (1481¹²), énonçant l'idée d'une religion naturelle commune à tous les croyants quelle que soit leur confession (voir 1. 14.). Démarche que prolongeront nombre d'humanistes, tel Guillaume Budé (*De transitu hellenismi ad christianismum*, Sur le passage de l'hellénisme au christianisme, 1535¹³).

Féru de lettres antiques, l'humanisme s'attachera particulièrement à rétablir le message évangélique dans la pureté et la simplicité de sa langue.

Les nouveaux lettrés se pencheront d'abord sur les textes sacrés, dont ils voudront retrouver le sens originel.

L'effort de critique textuelle de l'écriture initiée par le *Correctoire* d'Hugues de Saint-Cher au XIII^e siècle avait été assez vite oublié. Au tournant de l'âge moderne, on comptait très peu d'hébraïsants et le grec restait mal connu. Avec l'humanisme, l'heure sera bientôt à l'examen philologique de la Bible ; avec Didier Erasme notamment, qui donna une édition du Nouveau Testament en grec et en latin en 1516, tentant de cerner au plus près le sens de la parole évangélique (voir 1. 5. 21.).

Dans cette voie, et pour se consacrer à l'Ancien Testament, de nombreux humanistes se mirent à étudier l'hébreu, notamment à partir des *Rudimentis hebraicis* (1506¹⁴) de Johannes Reuchlin.

Traduire était alors un acte fort, qui allait contre le babélisme et remontait la pente du péché. En ce sens, l'hébreu passait volontiers pour être la langue originelle, antébabélienne¹⁵. On croira en retrouver dès lors des vestiges jusque dans les langues du Nouveau Monde ! – ainsi, Georgius Horn *De originibus americanis libri quatuor* (1652¹⁶).

¹¹ Sur l'impact de l'invention de l'imprimerie sur l'évolution des idées, voir E. Eisenstein *La révolution de l'imprimé à l'aube de l'Europe moderne*, 1983, trad. fr. Paris, Hachette, 2003.

¹² trad. anglaise in M. J. Allen *Synoptic art: Marsilio Ficino on the history of Platonic interpretation*, Firenze, L. S. Olschki, 1998.

¹³ trad. fr. Sherbrooke, Paulines, 1973. Voir également, sur la lettre du Cardinal Bersarion, E. Garin *La Renaissance, histoire d'une révolution culturelle*, 1964, Verviers, Marabout, 1970, p. 50 et sq.

¹⁴ Phorce : in aedibus Th. Anselmi, 1506.

¹⁵ Voir C-G. Dubois *Mythe et langage au XVI^e siècle*, Bordeaux, Ducros, 1970.

¹⁶ Hagae comitis : sumptibus A. Vlacq, 1652.

Mais l'hébreu passait pour avoir perdu sa vérité première, son adéquation immédiate aux choses. Son universalité originelle devait être retrouvée au moyen de certaines méthodes cabalistiques particulières : le tserouf, une sorte d'algèbre des mots, la ghémétrie, la notarique, la themeura.

Le naturalisme magique de la Renaissance et l'ésotérisme qui l'accompagnait ne furent pas étrangers à l'humanisme. En 1419, un prêtre florentin, Cristoforo de Buondelmonti acheta dans l'île d'Andros un manuscrit grec, les *Hieroglyphica* d'Horus Apollo Niliacius (ou Horapollon), un obscur Alexandrin qui prétendait révéler le sens des signes sacrés d'Égypte (*De la signification des notes hiéroglyphiques des Aegyptiens*, 1543¹⁷). Il accréditait ainsi l'opinion que l'on s'était formée à travers Apulée et Plutarque que les hiéroglyphes étaient des rébus destinés à rendre indéchiffrables aux profanes les préceptes religieux. Marsile Ficin, ainsi, s'y intéressa de fort près. Et les humanistes cherchèrent un équivalent moderne des cryptogrammes antiques. Ce furent les Emblèmes, dont André Alciat (Alciati) donna le prototype dans un recueil paru en 1531 : une image cachant une moralité (*Emblèmes d'Alciat*¹⁸). Ce n'est qu'avec Champollion qu'il fut admis que les hiéroglyphes égyptiens forment une écriture phonétique et non symbolique.

Ces idées linguistiques allaient préoccuper les esprits pendant longtemps. Au début du XIX^e siècle, Friedrich Schlegel identifiait le sanscrit comme la plus ancienne des langues dérivées de la langue originelle (*Essai sur le langage et la sagesse des Indiens*, 1808¹⁹). On crut dès lors que l'humanité était née en Asie et que le type humain le plus pur était représenté par le peuple à l'origine des indo-européens, les Aryas d'Adolphe Pictet (*Les origines indo-européennes ou les Aryas primitifs*, 1859-1863²⁰), qui deviendront les Aryens.

*

L'humanisme renaissant fut généralement croyant mais son inspiration se voulait laïque - proche à ce titre, dans les Pays-Bas, du mouvement dit de la Dévotion moderne (voir 1. 14. 10.), notamment avec les Frères de la Vie Commune dont Erasme sera l'élève.

Une distance était en effet volontiers marquée vis-à-vis d'une Eglise à laquelle on reprochait ses préoccupations par trop temporelles. On condamnait surtout la pratique des indulgences (voir 4. 2. 12.), ainsi que le culte jugé païen des saints. On ne voulait de dévotion qu'au Christ et l'on comprend ainsi que Luther ait pu longtemps penser pouvoir rallier un Erasme à sa cause (voir 4. 2. 12.). Cette distance vis-à-vis de l'Eglise, néanmoins, ne doit pas être exagérée. Rome devint un centre rayonnant de la Renaissance sous l'initiative des Papes.

¹⁷ trad. fr. Paris, J. Kerver, 1543.

¹⁸ trad. fr. Lyon, G. Roville, 1549.

¹⁹ trad. fr. partielle, Paris, A. Mazure, 1827.

²⁰ 2 volumes, Paris, J. Chérbuliez, 1859-1863.

C'est Alexandre VI qui abattra en 1498 Savonarole, l'ennemi des humanistes. Tandis que l'humaniste Thomas More mourra en martyr catholique.

C'est d'abord à travers la religion que l'humanisme pouvait trouver à développer sa vision nouvelle de l'homme, qui tenait à affirmer que l'humanité est une fin en soi ; que chaque homme - *par nature* - vaut tout homme et possède des droits imprescriptibles à ce titre.

Invocation d'une nature humaine. Faire de l'humanité une question de droit. Le relativisme de l'humanisme.

Cette nature qu'on invoquait alors était ce qui s'oppose de droit aux faits - une nature imprescriptible, quelle que soit la condition réelle des hommes, c'est-à-dire que ceux-ci la réalisent effectivement ou non. De là, *une confusion persistante qui s'attache à l'humanisme, selon laquelle celui-ci s'efforcerait de déterminer quelque chose comme une nature de l'homme*²¹. *Au sens propre, le terme est juste sans doute. Cependant, s'il parle d'une nature de l'homme, l'humanisme ne le fait nullement pour définir l'humanité en termes objectifs mais bien pour ériger celle-ci au rang d'une exigence morale et juridique.* Cela doit être particulièrement souligné car *cela n'a jamais été bien compris !*

De nos jours, comme hier, de nombreux ouvrages sont en effet produits – on pourra prendre ainsi pour exemple, parmi beaucoup d'autres, *De l'universel* (2008²²) de François Jullien – pour dire notamment que les valeurs universelles, les droits intangibles de l'homme que promeut l'humanisme ne sont propres en fait qu'à la seule civilisation occidentale et n'ont aucune universalité – affirmer que les hommes naissent libres et égaux n'ayant par exemple guère de sens dans le monde indien, fortement hiérarchisé, dit-on. Allant dans le sens du relativisme ambiant, de telles dénonciations rencontrent un certain succès de nos jours. Elles sont pourtant tout à la fois ineptes – ne reposant que sur l'incompréhension de ce dont elles font la critique – et fallacieuses, n'allant pas au bout de ce qu'elles soutiennent.

Que l'affirmation selon laquelle tous les hommes naissent libres et égaux soit purement occidentale est douteux en effet : 1) elle aurait paru aussi incongrue dans l'histoire occidentale, ainsi chez les Grecs ou les Romains, qu'en Inde. 2) Il ne semble pas que les non-Occidentaux soient incapables de la comprendre et de se l'approprier. En revanche, peut-on vraiment croire que le système des castes est si fortement ancré dans "l'âme" indienne qu'il ne

²¹ Voir par exemple E. Calot *Doctrines et figures humanistes*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

puisse faire l'objet d'aucune contestation, notamment de la part des Intouchables ? Le croire serait ignorer l'histoire de l'Inde et reviendrait à naturaliser la culture indienne, de sorte qu'il faudrait au moins aller au bout de ce que l'on affirme : qu'Indiens et Occidentaux ne partagent pas une même nature et qu'on peut donc admettre qu'ils soient soumis à des règles de droit et de dignité différentes. Ce qui serait une étrange façon de figer l'Autre dans son altérité quand on plaide par ailleurs pour l'ouverture à sa culture ! Si l'on veut que les droits de l'homme ne soient propres qu'à l'Occident, il faut être conséquent et recommander aux Occidentaux de ne pas les appliquer aux non-Occidentaux, ceux-ci n'étant capables ni de les comprendre ni de les accepter. Sinon, il faut admettre que ces droits ne sont pas qu'Occidentaux.

Historiquement, d'ailleurs, l'école de droit de Beyrouth au III^e siècle, avec Ulpien et Papinien (inspirateur du Code Justinien) fut la première à parler de droits de l'homme.

Certes, l'humanisme a trouvé en Occident un foyer fécond. Y serait-il même né et ne serait-il même apparu que là – ce qui ne semble même pas être le cas – qu'il ne faudrait pourtant pas hésiter à dire que cela importe peu quant aux valeurs qu'il peut porter. Certes, l'humanisme n'est pas né de rien en Occident, où il rencontra des succès et des échecs qui peuvent sans doute être mis en correspondance avec des données anthropologiques : les modes d'héritage, ainsi, comme le souligne Emmanuel Todd (*L'invention de l'Europe*, 1990²³) et les influences religieuses – car l'humanisme est “catholique” au sens propre du terme (voir 1. 14. 23.). De telles racines, cependant, peuvent sans doute expliquer les succès et les rejets des valeurs humanistes selon les lieux mais elles importent assez peu, encore une fois, au sens où elles justifieraient ces valeurs mêmes, ne les rendant appropriables qu'à ceux qui partagent ces racines. Dirait-on que le fonctionnement de la machine à vapeur n'est compréhensible qu'aux seuls Européens parce qu'ils l'ont découvert ?

Certes, enfin, l'Occident a pu utiliser les droits de l'homme de manière hypocrite pour imposer ses propres droits à d'autres cultures. Mais cela fut également le cas en Occident et cela ne fut pas toujours hypocrite : les droits de l'homme ne peuvent manquer de déposséder des hommes de certains de leurs droits positifs – de tous les droits en fait qui ne sont pas fondés sur le principe d'une stricte égalité de tous les hommes. A l'encontre d'un système de caste ou de domination (le droit de vie et de mort des pères romains sur leur progéniture par exemple), à l'encontre de toute liberté comprise comme ce qui permet à certains hommes

²² Paris, Fayard, 2008.

²³ Paris, Seuil, 1990.

d'imposer leur loi à d'autres, les droits de l'homme sont liberticides. En ce sens, les droits de l'homme ne sont bien qu'un système de valeurs parmi d'autres mais, ce que la plupart de leur critiques manquent de voir, un système non pas fondé sur la considération de quelque nature de l'homme mais sur l'aspiration de n'importe qui à faire valoir ses droits individuels ; sa situation devenant secondaire dès lors et pouvant même ne pas être considérée. En ce sens, on parlera des droits d'un Homme abstrait, parce que pouvant être tous les hommes particuliers et non pas posé au-dessus de ces derniers, comme on le comprit – comme on le comprend – pourtant souvent, nous le verrons. L'Homme est et ne peut être qu'un idéal : ce que chacun peut souhaiter devenir, loin de tout enfermement identitaire involontaire dans une nature ou une situation.

En ceci, précisément, le secours que pouvait lui fournir la religion parut rapidement insuffisant et l'humanisme, sans perdre pour autant sa religiosité, s'investira plus volontiers dans le domaine du droit naturel. Nous ne pourrions développer tout cela ici. Notons seulement que, *jusque-là, être reconnu homme n'était pas un titre suffisant pour conférer à tous les hommes le même statut*. Ainsi, dans l'Empire romain, l'humanité des esclaves n'était guère contestée – en ce qui concerne le droit naturel, tous les hommes sont égaux, pouvait écrire le juriste romain Ulpien au III^e siècle. Un esclave pouvait représenter son maître en justice. Il pouvait être maître d'école, etc. Un esclave avait tous les attributs d'un homme mais cela ne faisait pas encore de lui une personne, de sorte que, même abandonné par son maître, il ne devenait pas libre pour autant. Le premier venu pouvait disposer de lui²⁴.

Or le christianisme n'avait pas fondamentalement changé cet état de fait. Selon la doctrine de saint Paul (voir 1. 14. 23.), l'Eglise ne remettait guère en question les différences de statut personnel qui étaient reconnues aux hommes.

Ainsi, lors de la Controverse de Valladolid (1550-1551), alors qu'il s'agissait de discuter de la condition des Indiens des colonies espagnoles, à Bartolomé de Las Casas qui plaidait la cause de leur humanité (*Très brève relation de la destruction des Indes*, 1542²⁵), Juan Ginés de Sepulveda put répliquer, selon la théorie aristotélicienne des esclaves par nature que, quoique enfants de Dieu, les Indiens n'en étaient pas moins dans un état d'infériorité personnelle²⁶. Il voyait en eux une sous-espèce d'hommes, capables “d'abominables scélératesses”.

²⁴ Voir P. F. Girard *Manuel élémentaire de droit romain*, Paris, Librairie A. Rousseau, 1924, p. 99 et sq.

²⁵ trad. fr. Paris, Mille et une nuits, 1999.

²⁶ Voir M. Merle *L'anticolonialisme européen de Las Casas à Karl Marx*, Paris, Colin, 1969 ; M. Bataillon & A.

Promouvoir l'humanité ne pouvait donc consister qu'à reconnaître qu'elle produit par elle-même des droits au-dessus de tous les autres. En ce sens, pour appuyer les arguments de Las Casas, Francisco de Vitoria - un humaniste qui avait côtoyé Erasme et Lefebvre d'Étaple à Paris - n'eut d'autres ressources que de fonder l'humanité des Indiens en invoquant le droit naturel qui revient à tous les hommes (*Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, 1539²⁷).

Le premier évêque de Mexico, Juan de Zumarraga, ainsi que les représentants des Franciscains et des Dominicains s'étaient rapidement opposés aux chefs espagnols quant aux traitements infligés aux Indiens. Il semble que ce fut le dominicain Antonio de Montesinos qui éleva la première protestation contre la domination espagnole au nom des valeurs universelles du christianisme – lesquelles seront affirmées dans la bulle *Sublimis Deus* (1537) du pape Paul III : les Indiens étant de véritables hommes, ils ne pourront être d'aucune façon privés de leur liberté ni de la possession de leurs biens. Ces idées étaient assez largement défendues par le courant thomiste des universités espagnoles.

Dans son plaidoyer, Las Casas (qui avait l'oreille de Charles Quint) condamnait en fait le projet colonial espagnol lui-même, qui ne pouvait être légitime, estimait-il, que si les gouvernements indiens lui donnaient leur libre accord. Sepuvela faisait valoir qu'il était légitime pour les Espagnols d'intervenir par les armes pour délivrer les innocents que les Indiens faisaient périr en sacrifice à leurs dieux. Mais les Indiens sont de bonne foi, répliqua Las Casas. Ils croient honorer ainsi leurs dieux. Seuls les missionnaires, juge-t-il, devraient dès lors être autorisés à s'installer en Amérique, tout en se refusant à imposer la foi par la violence et la destruction. Il prône en ce sens une interprétation du christianisme pour le rapprocher des croyances indiennes – car les Indiens sont des chrétiens qui s'ignorent. Cette démarche, qui annonce celle qui sera également développée en Chine (voir I. 14. 27.), guidera l'élaboration par les Jésuites des *reducciones* du Paraguay, qui voulaient garantir la liberté des Indiens guaranis et les élever à un niveau de civilisation égal, sinon supérieur à celui des Blancs. La « République jésuite des Guaranis » (1609-1768) recueillit les louanges de Voltaire et de Montesquieu (elle prendra fin avec l'expulsion des Jésuites). Avant cela, Vasco de Quiroga (1470-1565), premier évêque de Michoacan, avait créé des *Republicas de Indios*, dont les principes s'inspiraient de l'*Utopie* (1516) de Thomas More.

L'humanisme n'a jamais consisté à affirmer que l'homme échappe à tout déterminisme mais à ménager pour lui la possibilité d'être libre *malgré tout*, c'est-à-dire quelle que soit sa condition réelle²⁸. C'est en ce sens que l'homme fut découvert de manière privilégiée à travers le droit naturel. Avant même de relever d'un devoir, *l'humanité fut d'abord une réclamation.*

Saint-Lu (présentation) *Las Casas et la défense des Indiens*, Paris, Julliard, 1971.

²⁷ trad. fr. Genève, Droz, 1966. Voir R. H. Martin *Francisco de Vitoria et la Leçon sur les Indiens*, trad. fr. Paris, Cerf, 1997. Sur la Controverse elle-même, dont on sait qu'elle se solda par la reconnaissance de l'humanité des Indiens en même temps que par l'encouragement de la traite des Noirs dans les colonies espagnoles, voir J-C. Carrière *La Controverse de Valladolid*, Paris, Belfon-Le Pré aux clercs, 1992 & J. Dumont *La vraie controverse de Valladolid*, Paris, Critérium, 1995.

L'humanisme fit de l'homme un idéal au nom duquel tous les droits positifs doivent être justifiés.

Dans ce contexte, le *De la dignité de l'homme* (1486²⁹) de Pic de la Mirandole devint comme un manifeste. On en retint que l'homme est *homo faber*, artisan de son propre destin tant par la pensée que, matériellement, par l'usage de ses mains. "L'homme ne naît pas homme, il se fait homme", écrit Erasme (*De l'éducation des enfants*, 1529³⁰). Sa vie est entre ses mains et c'est à ce titre que l'importance de la culture et de l'éducation doit être appréciée. Le souci pédagogique sera inséparable de l'humanisme. Pour exercer ses droits politiques, écrit Victor Hugo, il faut comprendre. Il faut donc éclairer le peuple pour pouvoir le constituer un jour. C'est un devoir sacré pour les gouvernants d'instruire le peuple, de répandre la lumière dans les masses obscures (*Choses vues 1830-1846*, 9 décembre 1830³¹).

*

La découverte de l'homme comme sujet.

De telles idées étaient fort nouvelles. Au Moyen Age, note Bernard Groethuysen, personne n'existait par soi-même (*Anthropologie philosophique*, 1931³²). L'homme se saisira désormais en lui-même à partir de son propre vécu sans plus avoir à se chercher quelque fondement religieux ou cosmique. *Sa dignité étant désormais définie par ses possibilités d'être, l'homme deviendra le centre de toute valeur, pour lui-même et sans autre raison d'être que lui-même.* L'homme se découvrira sujet.

Se saisissant lui-même, il se regardera désormais avec une attention scrupuleuse, selon une démarche qu'on s'entend généralement à faire remonter à Pétrarque (1304-1374) - souvent présenté comme le premier homme moderne - et qui, passant par Erasme, deviendra véritablement explicite avec les *Essais* (1580-1595³³) de Montaigne.

La stature d'initiateur d'un nouvel âge fut très tôt reconnue à Pétrarque, dont l'humanisme revendiqua volontiers la paternité. Dès 1554, dans l'édition de Bâle de ses œuvres complètes, Pétrarque était présenté comme

²⁸ Voir T. Todorov *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*, Paris, Grasset/Le Livre de poche, 1998.

²⁹ trad. fr. Combas, Ed. de l'éclat, 1993.

³⁰ trad. fr. Paris, Lincksieck, 1990.

³¹ Paris, Gallimard, 1972. Voir X. Martin *S'approprier l'homme. Un thème obsessionnel de la Révolution (1760-1800)*, Paris, Ed. DM Morin, 2018.

³² trad. fr. Paris, Gallimard, 1980.

³³ 3 volumes, Paris, Garnier, 1948.

le philosophe des temps nouveaux, le restaurateur de la langue latine jusque-là corrompue. Erasme et Jérôme Cardan étaient cités parmi ses admirateurs³⁴.

Montaigne soustrait la connaissance de lui-même à tout objectif extérieur - notamment d'édification ou d'exemplarité³⁵. Il s'intéresse uniquement à lui-même pour lui-même. Le portrait autonome, qui dès le début du XVI^e siècle devient un genre majeur en peinture avec Jan Van Eyck (1390-1441) ou Rogier van der Weyden (1400-1464), illustre cette évolution commencée à la fin du Moyen Age avec la représentation de plus en plus véridique des visages de gisants (à travers l'utilisation de moulages mortuaires³⁶) et qui, sur les tableaux, concernera d'abord les visages des donateurs³⁷.

L'un des plus anciens exemples de portrait autonome est celui de Jean le Bon (1349) au Louvre. La "tentation du portrait", d'après Jacques Le Goff, n'apparaît pas avant 1320-1330. C'est ainsi que nous ne connaissons aucun portrait véritable de saint Louis (*Saint Louis*, 1996, p. 516³⁸).



*

Naissance du portrait.

Avoir son portrait était un privilège réservé aux grands, aux nobles. Mais très tôt, Hans Holbein l'Ancien (1465-1524) peint des anonymes, des gens du commun - tel ce magnifique *Portrait de femme* du musée Unterlinden de Colmar. "Un petit homme est homme entier, comme un grand", dira Montaigne.

³⁴ D'après E. Garin (Dir) *L'homme de la Renaissance*, Paris, Seuil, 1990, p. 180.

³⁵ Voir T. Todorov *op. cit.*, pp. 211-212.

³⁶ Voir G. Duby *Fondements d'un nouvel humanisme, 1280-1340*, Paris, Skira, 1966, II, 4.

³⁷ Voir T. Todorov *Eloge de l'individu. Essai sur la peinture flamande de la Renaissance*, Paris, A. Biro, 2000.

³⁸ Paris, Gallimard, 1996.



Nulle vérité humaine précise n'est délivrée par de tels portraits, dont l'attrait ne peut même pas reposer sur quelque exactitude représentative puisque la personne peinte est inconnue et indifférente. Une âme, révélée dans son incarnation, est présentée comme une énigme. Le moindre visage devient insondable. L'homme n'a plus d'essence apparente - ou celle-ci, plutôt, importe peu. Seule compte la profondeur infinie qui miroite à la surface de son existence.

Chez Hans Holbein (1497-1543), qui sera le peintre d'Erasme et l'ami de Thomas More, l'impassible exactitude des portraits fait encore davantage saillir cette existence, laquelle devient pour elle-même une valeur. Comme il devient sensible avec les portraits de Lorenzo Lotto (1480-1557), notamment, le peintre devient comme un confesseur.



*

Confusions courantes concernant l'humanisme.

Toute vision de l'humanisme serait doublement dupe qui reviendrait à croire :

1) que celui-ci repose sur la définition d'une nature humaine posée comme une essence stable pourvue d'attributs positifs déterminés. Une telle définition n'a jamais été donnée par l'humanisme et est tout à fait contraire à son point de vue ;

2) qu'il consiste en un idéal de parfaite maîtrise de soi, évacuant toute dimension de profondeur insondable en l'homme. Michel Foucault l'a bien noté : l'Homme ne sera pas né sans que sa naissance ne révèle la dimension toute nouvelle d'un impensé (*Les mots et les choses*, 1966, chap. IX³⁹).

Il serait en effet naïf de croire que, parce que l'homme s'est constitué comme une figure positive sur le champ du savoir, parce qu'il deviendra l'objet d'une science de l'homme, la pensée positive ne pouvait manquer de le saisir en transparence dans son entier, à l'instar de n'importe quel objet. Renvoyé à sa propre finitude, *l'homme s'est d'emblée découvert comme un autre, comme un mystère, en un renvoi interminable à lui-même*. Et ce n'est que bien après que l'humanisme a été fondé - lequel ne définissait pas tant l'humanité comme une réalité objective que comme une aspiration - qu'on s'efforcera de saisir l'homme uniquement en lui-même.

La découverte de l'homme.

Cette découverte de l'homme, Foucault la situe au tournant du XIX^e siècle, accompagnant, alors que se mettaient en place les principales sciences humaines, une transformation générale du champ du savoir.

Une telle césure est sans doute assez sommairement arrêtée mais là n'est pas tellement la question. Reconnaissons avec Foucault que l'homme n'est pas le plus vieux ni le plus constant problème posé au savoir humain mais ne représente, en tant qu'objet pour une connaissance objective, qu'une invention relativement récente.

Dans la préface de sa *Recherche de la vérité* (1645⁴⁰), Malebranche n'écrit-il pas déjà que la connaissance de l'homme est la plus digne de toutes les sciences ? Comment ignorer, également, les démarches d'un Buffon en matière de science de l'homme ?

Surtout, le regard objectif porté sur l'homme ne sera pas né sans que la question de la grandeur de l'homme ne soit posée et toute science de l'homme dès lors aura, souligne Foucault, un double objet : traiter de l'homme comme fait et de l'homme comme valeur. Et à

³⁹ Paris, Gallimard, 1966.

⁴⁰ *Œuvres I*, Paris, Pléiade Gallimard, 1979.

ces deux objets distincts correspondront deux visées divergentes de la connaissance de l'homme :

1) ou bien tenter de fonder *objectivement* la valeur de l'homme, ce qui revient à faire apercevoir à celui-ci sa véritable destination. Très vite ainsi, comme le souligne Foucault, l'étude de l'homme aura des visées morales et politiques - pour que l'homme devienne enfin ce qu'il est, tel qu'elle pense l'avoir découvert. Hobbes, de ce point de vue, fera œuvre de précurseur avec son *De la nature humaine* (1651⁴¹) qui, traduite en français par d'Holbach en 1772, influencera les penseurs de la Révolution. Hobbes veut définir la nature humaine (la somme de nos facultés naturelles, § 4) pour arbitrer définitivement entre les doctrines politiques. Une fois la science établie, il n'y aura plus ni doutes ni disputes. La science aura ainsi pour projet de transformer l'homme. Rejoignant les utopies révolutionnaires, que le mot de Saint-Just – « faire des hommes ce qu'on veut qu'ils soient » - résume bien⁴², la science pourra avoir de fortes visées politiques. On peut d'ailleurs se demander si aujourd'hui la politique, dès lors qu'elle se veut force de progrès, a encore d'autre objectif que de transformer et de réformer les comportements pour changer la société et rendre les hommes heureux, y compris malgré eux s'il le faut ;

2) ou bien s'en tenir à l'option d'étudier strictement l'homme en nature. Mais, sous ce jour, la science de l'homme finira par se rendre compte qu'elle est sans véritable objet, ne rencontrant nullement l'Homme mais un être naturel dont rien ne justifie que l'approche soit différente de celle des autres. La science pourra ainsi vouloir faire sans l'Homme.

Dans les deux cas, l'étude de l'homme se heurtera à l'humanisme pour lequel l'Homme existe bien mais en tant que valeur, c'est-à-dire comme idéal plus que comme fait et parce qu'aucun fait ne saurait ni fonder ni annuler cette valeur.

Le marxisme représente sans doute le meilleur exemple d'une visée de transformation des hommes sur la base d'un savoir objectif. Tandis que dans le champ des sciences humaines, le courant structuraliste affirmera qu'il n'a plus affaire à l'Homme. L'un et l'autre rejeteront l'humanisme.

⁴¹ Trad. fr. Paris, Vrin, 1999.

⁴² Voir M. Ozouf *L'homme régénéré*, Paris, Gallimard, 1989, « La Révolution française et la formation de l'homme nouveau ».

* *

B) Les critiques de l'humanisme

4. 1. 26.

Humanisme et marxisme.

Le marxisme représente l'un des aboutissements les plus radicaux d'une vision visant à transformer l'homme, au bout de nombre d'idées nées à cet égard au XVIII^e siècle⁴³. S'il conduit en effet au projet d'une révolution sociale jetant bas la propriété privée, c'est qu'il ne suffit pas de réformer l'Etat pour émanciper les individus, note Marx (*A propos de la question juive*, 1844, p. 67⁴⁴). Il faut une révolution sociale jetant bas la propriété privée et cette révolution dépend du prolétariat. Seule la lutte révolutionnaire des masses pour leurs intérêts concrets peut faire avancer l'histoire et supprimer l'exploitation du travail (*La sainte famille*, 1845⁴⁵). Il faut défaire la société en son fondement même car l'homme ne saurait se réduire à cette monade isolée et égoïste que consacre l'humanisme des droits de l'homme, qui rencontre dans les autres hommes non pas la possibilité d'une réalisation mais la limitation de sa liberté et qui n'a d'autre objet finalement que la défense de sa propriété (*La question juive*, p. 103 et sq.). La liberté posée par les droits de l'homme, comme pouvoir de faire ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui, est la liberté d'une monade isolée ; inséparable d'une sûreté, accordée à chacun et qui n'exprime que le désir de protection de l'égoïsme bourgeois.

Un tel homme - l'Homme de l'humanisme - est une parfaite abstraction, déclarent Marx et Engels dans *L'idéologie allemande* (1846⁴⁶). C'est-à-dire que rien ne permet de le poser comme une réalité intangible dont les aspirations fondent nécessairement toute société digne de ce nom. En réalité, l'essence de l'homme tient toute entière à l'ensemble des rapports sociaux et à leurs bases matérielles, à travers la division du travail et de l'échange. *L'homme, jusque dans ses aspirations les plus profondes, n'est jamais que ce que la société fait de lui et les individus ne sont que les produits d'un mouvement historique, qui tient lui-même au développement des modes de production et à la transformation des rapports sociaux liée aux dominations de classes.*

⁴³ Voir F. Furet & M. Ozouf *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, art. « Régénération ».

⁴⁴ trad. fr. Paris, Aubier Montaigne, 1971.

⁴⁵ trad. fr. Paris, Ed. sociales, 1969.

⁴⁶ trad. fr. Paris, Ed. sociales, 1974.

Il n'y a pas d'Homme. Il y a autant d'hommes que de systèmes particuliers de production. Les individus coïncident avec la production, résumant Marx et Engels (p. 43). Ils ne sont que pour autant que celle-ci les réclame et les institue. De sorte qu'il n'y aura d'hommes véritables - d'hommes réalisant pleinement leurs ressources - que dans une société sans classes où la production ne sera pas synonyme d'aliénation (p. 116).

Aussi longtemps, en effet, que l'activité productive n'est pas répartie volontairement entre chacun mais suit les nécessités de la nature, le travail de l'homme est aliéné et l'homme ne peut exister pleinement. Il est voué comme à une puissance étrangère qui l'asservit et l'enclot dans une sphère d'activité exclusive dont il ne peut sortir et qui définit tout de lui à travers ses rapports avec les autres hommes. L'homme se définit d'abord par sa condition laborieuse.

Dans la société communiste seulement chacun pourra se perfectionner dans la branche qui lui plait, la production générale étant réglementée par la société et non guidée par les intérêts particuliers (pp. 67-68) - ces intérêts que consacre l'humanisme sans s'en rendre compte, à travers sa vision d'un homme sujet de droits individuels qui ne sont en fait que ceux de l'individualisme bourgeois, ceux des propriétaires des moyens de production.

Friedrich Engels résumera toute cette démarche : des faits nouveaux obligèrent à soumettre toute l'histoire à un nouvel examen – Engels cite (et ne cite que) la première insurrection ouvrière à Lyon en 1831 et les mouvements chartistes anglais de 1838 à 1842 (p. 86) – et il apparut que toute l'histoire était l'histoire de la lutte des classes, produites par les rapports de production et d'échange et donc que la structure économique de la société constitue chaque fois la base réelle qui permet d'expliquer toute la superstructure des institutions et des idées. Ainsi convient-il d'expliquer la conscience des hommes en partant de leur être et non le contraire. Le socialisme scientifique a donc pour tâche d'étudier le développement historique de l'économie et de découvrir dans la situation donnée le moyen de résoudre le conflit – puisque selon le mot d'ordre célèbre des *Thèses sur Feuerbach* de Marx (1845, publiées en 1888⁴⁷), les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde alors que ce qui importe est de le transformer. Il s'agit ni de critiquer simplement, ni de rejeter seulement. Il s'agit d'expliquer et de pointer les contradictions et à cet égard Engels souligne l'apport par Marx du concept de plus-value, qui représente une appropriation du travail non payée et la forme fondamentale du mode de production capitaliste et de l'exploitation qui en

⁴⁷ Publiées en français avec *L'idéologie allemande op. cit.*

résulte. Même lorsque la force de travail est payée à la pleine valeur qu'elle a sur le marché, le capitaliste en tire plus de valeur (une plus-value) qu'il n'en a dépensée pour l'utiliser. De là une masse de capital accumulée entre les mains des classes possédantes. Seule, la prise de possession des moyens de production par la société peut y mettre un terme (*Socialisme utopique et socialisme scientifique*, 1880-1882⁴⁸).

Ce que vise Engels est en fait le libre contrat, généralisé par le mode de production capitaliste, dont représentent l'aboutissement aussi bien les droits de l'homme (les hommes naissent libres et égaux) que le mariage d'amour. Pour Engels, cependant, le libre contrat ne fait que transformer toutes choses et les hommes avec elles en marchandises, tandis que la formation du couple n'a représentée qu'une phase historique de prostitution instituée. Suivant les travaux de Lewis Morgan (voir 1. 8. 8.), en effet, Engels imagine, au début de l'histoire, une organisation communautaire originelle, marquée d'après Morgan par la promiscuité sexuelle (*L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, 1884, p. 158 et sq.⁴⁹).

L'humanisme n'est donc qu'un concept idéologique, explique Louis Althusser. Le socialisme, en revanche, relève d'une démarche scientifique et Marx n'est parvenu à élaborer le second qu'en abandonnant le premier (*Pour Marx*, 1965, VII⁵⁰). Après 1845, l'homme ne fait plus l'histoire selon lui mais le contraire et Marx de s'en prendre à l'idée même d'une essence universelle de l'homme, tant l'humanité et la liberté qu'elle revendique ne sont finalement que les produits d'une société particulière, la société bourgeoise. « L'Homme » n'est qu'un bourgeois.

L'homme est toujours un point d'arrivée et non de départ, souligne Antonio Gramsci. La nature de l'homme est l'histoire, au sens où cette dernière la détermine, écrit-il (*Qu'est-ce que l'homme ?*, 1935⁵¹). Marx en arrive ainsi, note Althusser, à un antihumanisme théorique. L'homme n'a pas de nature prédéfinie et si la société doit être changée, on transformera les deux ensemble. La science marxiste fera naître un homme nouveau.

Impossible évidemment, sans ces attendus, de comprendre nombre d'attitudes des partis de gauche dans les années 60-70, tel que le refus de juger les pays du Tiers-monde ou ceux du bloc communiste sur leurs exactions en matière de droits de l'homme, ces derniers ne représentant après tout qu'une norme petite-bourgeoise. Impossible également de comprendre ces programmes politiques n'hésitant pas à promettre de changer la vie, confiants qu'avec le bouleversement des structures économiques et sociales les hommes deviendraient autres et perdraient leurs travers les plus ancrés.

⁴⁸ trad. fr. Paris, Ed. sociales, 1971.

⁴⁹ trad. fr. Paris, Ed. sociales, 1983.

⁵⁰ Paris, La Découverte, 1986.

⁵¹ *Gramsci dans le texte*, trad. fr. Paris, Ed. sociales, 1975.

En 1919, Léon Trotski promulgua un décret dit “des otages” permettant de prendre en otage et de fusiller les familles de ceux qui s’opposaient à la Révolution. Il s’en justifia, par la suite, en arguant que la morale humaniste aux yeux de laquelle de telles mesures paraissent criminelles, n’est qu’une fiction conçue par les oppresseurs pour que les opprimés renoncent à employer des moyens “immoraux” pour s’affranchir, tandis que la terreur exercée par les révolutionnaires est justifiée par son rôle historique objectif (*Leur morale et la nôtre & Moralistes et sycophantes contre le marxisme*, 1938⁵²). Trotski est donc assez loin de Robespierre, présentant la Terreur, exercée pour le bien du peuple, comme vertueuse car, sans vertu la terreur est funeste et sans terreur la vertu est impuissante (*Discours à la Convention*, 5 février 1794). Trotski évacue toute morale pour une logique où la force, dès lors qu’elle est portée par l’Histoire, vaut droit. Et Trotski sera largement à la source des exterminations de masse et du goulag que l’Union soviétique mettra en place – les rares fois où il a travaillé avec Staline, note un biographe, pour réprimer ou déporter, Trotski a égalé ou dépassé en brutalité le Géorgien⁵³.

Ce genre de justification fera école et se traduira chez certains intellectuels par un amoralisme allant plus loin, a-t-on pu souligner, que la simple reconnaissance d’une violence nécessaire, contre un moralisme pur mais impuissant qui, ayant les mains propres mais n’ayant pas de mains, selon la formule, entérine en fait la violence existante⁵⁴. Sartre s’est particulièrement complu à lancer des appels à l’éradication des ennemis politiques, à la haine des adversaires, dans la Préface aux *Damnés de la Terre* (1961⁵⁵) de Franz Fanon, ainsi que dans d’autres textes⁵⁶. Sartre, a-t-on dit, qui avait « raté » la résistance et avait tardé à dénoncer le totalitarisme soviétique, a comme voulu se rattraper avec l’anticolonialisme, n’hésitant devant aucune surenchère et inventant un « bon sauvage » révolutionnaire, dont l’image n’a d’ailleurs pas disparue aujourd’hui.

« Abattre un Européen c’est faire d’une pierre deux coups, écrit Sartre, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre » (p. 29). Chez les colonisés, la violence, selon Sartre, produit l’émancipation, puis l’union et enfin la fraternisation. Mais si elle est noble, c’est qu’elle est dirigée contre nous, qui sommes tous complices de la colonisation. Certes, l’argumentation sartrienne paraît passablement confuse : si notre humanisme, comme il l’écrit, n’est qu’une idéologie menteuse, au nom de quoi pouvons-nous nous dénoncer comme coupables, oppresseurs et « ennemis du genre humain » (p. 33) !? Au nom de quoi nous reprocher d’écraser par la force ce qui menace nos intérêts !? Mais Sartre pense en termes marxistes : à ses yeux, les colonisés sont l’avant-garde du prolétariat (Lénine n’avait-il pas dit que l’impérialisme est le stade suprême du capitalisme ?). Malgré notre puissance, nous ne pouvons donc que perdre. C’est écrit ! La déflagration coloniale est en marche et ce n’est qu’un début car, faute de pouvoir écraser l’indigène, la violence reviendra sur nous-mêmes. Rétrospectivement, plus que la formule citée ci-dessus, le plus incroyable est que Sartre ait pu, de manière apparemment sincère, soutenir qu’avec le dernier colon tué, la place serait laissée à la fraternité socialiste dans les pays décolonisés (p. 30).

⁵² trad. fr. Paris, J-J. Pauvert, 1966.

⁵³ Voir R. Service *Trotsky. A biography*, Macmillan, 2009.

⁵⁴ Voir P. Verstraeten *Violence et éthique. Esquisse d’une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, Paris, Gallimard, 1972.

⁵⁵ Paris, La Découverte & Syros, 2002. La préface est reprise in J-P. Sartre *Situations V*, Paris, Gallimard, 1964. Sur cette fameuse préface, voir 1. 14. 8.

⁵⁶ Voir notamment M-A. Burnier « Sartre parle des Maos » *Actuel* n° 28, février 1973.

Bien plus lucide, Albert Memmi, auquel empruntent beaucoup sans le citer Fanon (le colonisateur invente le colonisé, la révolte totale et la disparition complète de la colonisation sont les seules issues possibles pour que le colonisé cesse de se voir à travers les yeux du colonisateur, ...) et Sartre (la critique de la gauche humaniste qu'effraie la violence révolutionnaire, ...), Albert Memmi a vu dans la colonisation un rapport de peuple à peuple (Fanon croira plutôt, comme Sartre, à la grande fraternisation de tous les Africains et de tout le Tiers-Monde, une fois la colonisation abattue). Memmi annonce ainsi notamment la reviviscence du religieux, de l'islam particulièrement, dans les pays d'Afrique du nord décolonisés (*Portrait du colonisé*, écrit avant la guerre d'Algérie⁵⁷). Mais Sartre, qui a également préfacé cet ouvrage, ignore ces perspectives, pour s'en tenir au strict schéma marxiste.

Le marxisme est-il un humanisme ?

Si le marxisme représente comme une forme extrême du scientisme, il n'en demeure pas moins une philosophie de la libération ou plutôt de la réalisation de l'homme et il est bien à ce titre un humanisme, affirme Lucien Sève (*Marxisme et théorie de la personnalité*, 1974⁵⁸). Althusser va trop loin en parlant d'une rupture radicale de Marx vis-à-vis de tout humanisme, explique L. Sève. Sous l'influence du structuralisme, Althusser ne donne plus d'importance qu'aux structures économiques impersonnelles et inconscientes qui, à travers l'homme et malgré lui, décident de l'histoire. Il verse dans l'idéalisme - il méconnaît l'importance de l'action et de la révolte des hommes⁵⁹.

Pour autant, admet L. Sève, il ne peut être question d'en revenir au vieil humanisme, que Marx a définitivement mis à bas, en affirmant de quelque façon que l'homme ne se réduit pas tout entier aux rapports sociaux et transcende sa propre histoire, telle une valeur flottant au-dessus de tout déterminisme politique et social, comme tendait à le soutenir à l'époque Roger Garaudy, cherchant à jeter des ponts entre le marxisme, l'existentialisme, le catholicisme social et le structuralisme (*Perspectives de l'homme*, 1969⁶⁰).

L'homme, est donc obligé de reconnaître Sève, ne possède pas son essence. Celle-ci est déterminée collectivement et se capitalise dans un patrimoine d'objets et d'institutions.

Seulement, si l'on admet cela, il n'y a pas d'hommes à réveiller en leur faisant prendre conscience de leur humanité réelle. L'histoire se fait par-delà les hommes. L'histoire fait les hommes et c'est Louis Althusser qui a raison - lequel ne verra d'ailleurs dans les remarques de

⁵⁷ Paris, Payot, 1973.

⁵⁸ Paris, Ed. sociales, 1974.

⁵⁹ Sur ce qu'on a nommé le « marxisme existentiel », c'est-à-dire humaniste, celui d'un Lukacs par exemple, voir M. Poster *Existential marxism in postwar France*, Princeton University Press, 1975.

⁶⁰ Paris, PUF, 1969.

Sève qu'une variante de l'humanisme idéaliste faisant de l'essence de l'homme le sujet de l'histoire (*Réponse à John Lewis*, 1973, p. 67 et sq.⁶¹).

Au sens marxiste, la Révolution n'attend pas ni ne repose sur une transformation des consciences individuelles. Elle ne peut être issue d'un processus démocratique, c'est-à-dire individuel à sa racine. Elle tient à l'affirmation violente de la classe ouvrière. De sorte que ce n'est qu'après une phase de dictature du prolétariat que la société sans classes pourra être établie. Le marxisme n'a plus affaire à l'Homme, si ce dernier est défini comme une essence permanente dépassant les hommes tels qu'ils existent à travers les rapports sociaux.

Quelques années auparavant, un semblable débat avait opposé Michel Foucault et Noam Chomsky (*Entretien à la télévision hollandaise*, 1971⁶²). Le prolétariat ne mène pas une guerre juste, affirme Foucault. Il veut prendre le pouvoir et considère que cela est juste. Quand il aura pris le pouvoir, il sera fondé à exercer sur les classes renversées un pouvoir violent et même sanglant. Mais, si le but poursuivi n'est pas juste, s'il peut aboutir à un déchaînement de violence uniquement justifié par un rapport de force, ne vaudrait-il pas mieux empêcher le prolétariat d'accéder au pouvoir ? demande Chomsky. Et Foucault de répondre que l'idée de justice n'est qu'un instrument pour un certain type de pouvoir. Dans une société sans classes, il n'est pas sûr qu'on ait encore à utiliser cette notion de justice...

*

L'Homme, affirme le marxisme, est une abstraction, qui peut être conçue mais non vécue. De sorte que derrière l'Homme, on ne trouve jamais que des situations particulières et les intérêts, surtout, de quelques hommes dominant les autres. L'humanisme paraît en appeler à la conscience de chacun. Mais la conscience, en l'occurrence, est un fort mauvais juge, souligne Maurice Merleau-Ponty. Elle n'est que l'expression plus ou moins sincère d'intérêts particuliers. Au nom de quoi agir dès lors ? Au nom de ce que le marxisme invite à reconnaître comme un fait objectif, une loi de l'histoire : que le prolétariat incarne le mouvement de l'histoire universel (*Humanisme et terreur*, 1947⁶³). Il n'est plus de problème de fausse conscience, dès lors, puisqu'il suffit simplement de reconnaître un fait. Pris pour un dogme, ce fait oblige à considérer avec Althusser que l'Histoire s'accomplira, que les

⁶¹ Paris, Maspéro, 1973.

⁶² N. Chomsky & M. Foucault *Sur la nature humaine*, Paris, Aden, 2006.

⁶³ Paris, Gallimard, 1980.

hommes le veulent ou non. On peut tenter de traduire cela en termes pleinement humanistes, comme le fait Merleau-Ponty : le prolétariat est une promesse d'humanité, la société sans classe marquera le pouvoir de l'homme sur la nature et la réconciliation de l'homme avec l'homme, etc. Et Merleau-Ponty de distinguer, de la violence hypocrite et dissimulée des sociétés bourgeoises, la violence franche et ouverte des révolutionnaires, qui a un avenir d'humanité. Mais cela est vain, selon les arguments de Foucault reproduits ci-dessus. Il ne s'agit que de mener une guerre ! Qui n'appartient pas au prolétariat a objectivement toutes les raisons de s'opposer à lui car il ne doit rien en attendre de bon. Or le sens de l'Histoire fera triompher le prolétariat... Cette prophétie est bien l'ultime conviction, en effet. Sans elle, le marxisme n'est qu'une monstrueuse illusion, ayant commandé la mort de millions d'hommes.

Au-delà, il resterait à savoir comment un pays aussi élitiste que la France a pu voir, pendant des décennies, ses castes les plus éduquées se rallier à une telle idéologie ? Devant l'instauration du pouvoir nazi, André Gide note que la censure est également forte en URSS mais non pas semblable car elle poursuit un but différent et nécessaire : l'établissement d'une société nouvelle, donnant la parole aux opprimés. Ce qui est un retour du passé le plus détestable en Allemagne est une promesse d'avenir en URSS, conclut Gide (*Allocution du 21 mars 1933*⁶⁴). Ainsi, au strict plan intellectuel, la faveur intellectuelle dont il bénéficia tient sans doute à ce que le marxisme pouvait facilement être compris selon les catégories de l'humanisme révolutionnaire ! C'est que la volonté de traiter objectivement l'homme est directement née, nous l'avons dit, dans le sillage de l'humanisme. Et de lui, cette volonté aura moins hérité une vision qu'une *question* de l'homme, c'est-à-dire une manière d'appréhender ce dernier entre fait et valeur. Répétons-le, contrairement à ce qu'on écrit souvent - c'est encore ce qu'affirme Jacques Derrida par exemple (*De l'esprit*, 1987, pp. 95-96⁶⁵) - *l'humanisme ne s'est jamais caractérisé par le projet de donner une définition de l'homme*. Le marxisme entend ainsi fonder la valeur dans le fait - les déterminants socio-économiques en l'occurrence - prise étant ainsi donnée pour changer l'homme, puisque ces déterminants peuvent être bouleversés. En quoi le marxisme ne rompt nullement avec l'idéal humaniste : parce qu'il est sans nature, l'homme demeure pour lui une virtualité infinie. Il peut donc être entièrement refondu.

De plus, quoique aimant se présenter comme une science avant tout et non comme un programme politique, le marxisme ne peut se passer d'en appeler aux prolétaires dans la

⁶⁴ in *Littérature engagée*, Paris, Gallimard, 1950.

mesure même où il promet un engagement politique au bout duquel ceux-ci, pour agir, doivent bien pouvoir penser être payés de leurs efforts. La Révolution a beau être objectivement inéluctable, encore faut-il la faire ! Dans le marxisme, il y a à la fois une fatalité et l'exaltation d'une liberté, note Malraux (*La condition humaine*, 1933, p. 166⁶⁵). Et le marxisme, comme programme politique, d'en appeler à l'idéal de réalisation de l'humanité qui appartient à l'humanisme le plus naïf : l'humanité ne sera pleinement réalisée qu'au sein d'une communauté parfaite entre individus abolissant toute différence née d'une particularité de nature et donc d'intérêt. Un idéal qui est chez Marx comme dans l'humanisme le plus plat, tel celui de Pierre Leroux (*De l'humanité*, 1840⁶⁷). Après la révolution prolétarienne, écrit Engels dans *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, les hommes contrôleront effectivement l'histoire et ils le feront en pleine conscience. L'humanité fera un bond du règne de la nécessité à celui de la liberté.

C'est ainsi que dans un article, Merleau-Ponty pourra aller jusqu'à soutenir que les camps staliniens ne sont pas comparables avec le système concentrationnaire nazi car les communistes ont des valeurs humanistes que les fascistes récusent. Et ces valeurs, ils les partagent *comme malgré eux* (*L'URSS et les camps*, 1950⁶⁸). Encore aujourd'hui, la question de savoir si le Goulag est comparable au système concentrationnaire nazi reste sensible dans un pays comme la France. Cela se comprend facilement car soutenir, comme Merleau-Ponty, que malgré ses "errements" le communisme représentait une aspiration à la paix, à la justice sociale et au bonheur pour tous, pose un évident problème : de telles valeurs n'ont rien de marxistes et ont été dénoncées par les marxistes comme relevant d'un idéal petit-bourgeois ! Si on les biffe, cependant, les crimes nazis non plus ne peuvent plus être condamnés au nom de l'humanité. Ils sont aussi "justifiés" que les exécutions communistes, le nazisme n'ayant eu d'autre tort, finalement, que de ne pas avoir été dans le sens de l'histoire. Pour ne pas en arriver là, on préférera donc comme Merleau-Ponty soutenir que, dans le cas du communisme, c'est au nom de l'humanité qu'on liquida des millions d'hommes !

Enfin, sans doute faudrait-il reconnaître dans le marxisme un humanisme malgré tout – au sens où, sauf à devenir sciemment monstrueux, il ne peut guère éviter d'en appeler à

⁶⁵ Paris, Galilée, 1987.

⁶⁶ Paris, Gallimard, 1946.

⁶⁷ Paris, Corpus Fayard, 1985. Pour une revalorisation de cet auteur, voir B. Viard *Pierre Leroux penseur de l'humanité*, Paris, Ed. Sulliver, 2009.

⁶⁸ *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

quelques valeurs humaines – mais un humanisme particulier, qui ne reconnaît pas l'individuel ; ce qu'a voulu montrer Arthur Koestler dans *Le zéro et l'infini* (1940⁶⁹), qui inquiéta le Parti communiste français et fâcha des intellectuels comme Sartre et Beauvoir. De ce point de vue, le marxisme accuse une réelle parenté non pas doctrinale mais de justification avec le nazisme, au point d'avoir pu sans doute servir en partie de matrice à ce dernier. Ne pas le reconnaître – dire par exemple que le marxisme fut une belle idée dévoyée dans ses applications, ce qu'on ne peut guère dire du nazisme – revient à prendre le marxisme pour un humanisme et à oublier que celui-ci avait prononcé la mort de l'homme.

*

4. 1. 27.

La mort de l'homme

Selon Michel Foucault, cela même qu'annonçait l'éclatement du langage chez certains poètes comme Stéphane Mallarmé à la fin du XIX^e siècle - c'est-à-dire la mise à nu d'un jeu autonome du langage indépendant du sujet parlant ("où ça parle, l'homme n'est pas") - cela même est confirmé par les sciences humaines au XX^e siècle.

Ces dernières, en effet, ne rencontrent rien de ce qui pourrait ressembler à une subjectivité autonome, source de toute détermination humaine mais des structures qui débordent et traversent les individus, au sens où elles définissent les contours mêmes de l'individualité de ces derniers, sans qu'ils en aient conscience. Ce qui est ainsi annoncé de nos jours avec les sciences humaines, écrit Foucault, c'est la fin définitive de l'Homme.

"L'homme est mort". Cette formule impressionna beaucoup. Il est vrai que c'était là un thème à prendre, aussi impressionnant que vague.

Malraux s'en sert ici ou là (voir *La tentation de l'Occident*, 1926, pp. 174-175⁷⁰ ou son *Appel aux intellectuels* du 5 mars 1948⁷¹), tout de même qu'Alexandre Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*, 1933-1939, pp. 387-388, note 1⁷²). Sans oublier de Nietzsche déjà le "nous sommes fatigués de l'homme" (*Généalogie de la morale*, 1887, I, § 12⁷³) et : "Tous ces hommes qui ne se connaissent pas eux-mêmes croient à cette

⁶⁹ trad. fr. Paris, Calmann Lévy, 1945.

⁷⁰ Paris, Grasset, 1926.

⁷¹ in A. Malraux *La politique, la culture*, Paris, Folio Gallimard, 1996, p. 187.

⁷² Paris, Tel Gallimard, 1947.

⁷³ trad. fr. Paris, Folio Gallimard, 1994.

abstraction exsangue : l'homme" (*Aurore*, 1881, § 105⁷⁴). Voir également 1. 7. 10. La science moderne a éliminé l'homme, déclarait enfin un certain Kurt Riezler (*Physics and Reality*, 1940⁷⁵).

L'homme est mort sous le scalpel de la science, explique Foucault. Les sciences de l'homme se passent de lui et n'ont que faire d'une réalité humaine intangible qui devrait leur servir de fondement. La subjectivité de l'homme n'apparaît même pas comme un fait premier aux yeux de la science qui l'étudie et qui met plutôt à jour des structures impersonnelles et inconscientes qui, comme le langage, agissent les hommes et en regard desquelles la conscience de ces derniers, le sens qu'ils donnent à leur histoire à leur niveau est nécessairement illusoire. *L'Homme est une illusion, inévitable peut-être mais nullement nécessaire pour fonder la science de l'homme*, souligne Foucault. Et à sa suite la pensée française s'efforcera de rivaliser dans l'antihumanisme.

Voir particulièrement L. Ferry & A. Renaut *La pensée 68. Essai sur l'individualisme contemporain* (1985⁷⁶), qui dressent de ce point de vue une présentation critique des démarches de M. Foucault, J. Derrida, J. Lacan et P. Bourdieu, tout en soulignant la commune allégeance de ces auteurs à la fois à Heidegger, à Marx et à Nietzsche. Voir notamment dans le cas de Foucault, p. 140 et sq.

L'antihumanisme contemporain.

Dès lors, l'Homme fut présenté comme un alibi dépassé de l'idéologie bourgeoise. Comme une sorte d'agent neutre pour la philosophie universitaire qui, en présentant comme indépassable le point de vue de l'individu atomisé, trouve le moyen de s'immuniser contre toute critique, notamment marxiste, susceptible de saper ses fondements⁷⁷. Certains, effectivement, ne verront-ils pas dans cet antihumanisme même le reflet de la difficile situation faite à l'homme contemporain...⁷⁸

De la « mort de l'homme », il est resté de nos jours l'idée que nous sommes à l'aube d'une radicale redéfinition de l'humain, sans aller beaucoup plus loin que de l'annoncer. Les règles du marketing éditorial voulant qu'on soit perpétuellement à l'aube d'un bouleversement radical, ce sont là des annonces devenues banales depuis quelques années, avec l'accumulation d'ouvrages qui les répètent⁷⁹.

⁷⁴ trad. fr. Paris, Gallimard, 1970.

⁷⁵ cité in R. Carnap *Les fondements philosophiques de la physique*, 1969, trad. fr. Paris, A. Colin, 1973, pp. 118-119.

⁷⁶ Paris, Gallimard, 1985.

⁷⁷ Voir F. Châtelet *La philosophie des professeurs*, Paris, Grasset, 1970, p. 81 et sq.

⁷⁸ Voir M. Dufrenne *Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968, Postface.

⁷⁹ Voir par exemple M. Atlan & R-P. Droit *Humain*, Flammarion, 2012.

*

Le thème de la mort de l'homme était suffisamment large et vague pour fédérer toutes sortes de contestations. Avec l'Homme, on voulait se débarrasser de l'homme occidental et de sa suprématie usurpée sur le reste du monde ; appuyée sur une technologie aliénante.

Bien avant la Seconde Guerre mondiale, on s'en était pris à l'humanisme en ce sens, le soupçonnant de vouloir ériger au rang de modèle universel le seul homme occidental et de réduire ainsi à rien la diversité humaine. Un point de vue encore largement partagé de nos jours⁸⁰.

L'antihumanisme conjuguera ainsi finalement Marx et Heidegger pour dénoncer tout à la fois la domination économique de classe et la domination technique exercée par la raison instrumentale sur le monde⁸¹. Cette dernière direction, versant à son tour dans l'écologisme (voir 2. 5. C.), devant d'ailleurs se révéler à terme plus pérenne que la première.

Enfin, sous une perspective nietzschéenne selon laquelle tous les discours se valent et il n'y a que des interprétations - aucune appréciation ne pouvant être formulée sans que naisse le soupçon que, dans d'autres conditions, l'appréciation contraire serait possible - on ne manqua pas non plus de vouloir déconstruire, avec l'idée d'Homme, tous les langages dominants, ceux-ci, effets de structures de domination sous-jacentes, étant réputés au sens marxiste précéder les individus et contribuer activement à la formation de leur conscience⁸².

Ces entreprises de déconstruction se réfèrent souvent à Jacques Derrida (voir 1. 2. 19.).

*

La critique structuraliste de l'humanisme.

Derrière cet antihumanisme, on a dénoncé un scientisme particulièrement naïf vis-à-vis des sciences de l'homme⁸³ et il est vrai que les professions de foi antihumanistes d'un Althusser ou d'un Foucault ne se comprennent guère sans la valeur de dogme qu'avait à

⁸⁰ Voir par exemple J-M. Besnier *L'humanisme déchiré*, Paris, Descartes et Cie, 1993.

⁸¹ Voir L. Ferry & A. Renaut *Heidegger et les modernes*, Paris, Grasset, 1988, p. 178 et sq.

⁸² Voir V. Descombes *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Ed. de Minuit, 1979.

⁸³ Voir M. Daraki « Sortir du structuralisme » *Esprit* n° 89, mai 1984, pp. 109-122.

l'époque en France la scientificité du marxisme et de la psychanalyse. Ce qui explique que ces thèmes aient été plutôt franco-français et non dénués d'un certain provincialisme intellectuel.

On y devine également facilement l'influence de *La pensée sauvage* (1962⁸⁴) de Claude Lévi-Strauss et, à travers lui, de la linguistique structurale. Cet ouvrage de Lévi-Strauss, il est vrai, était de grande portée qui, s'en prenant ouvertement à la conception sartrienne de l'histoire visait en fait sans le dire le marxisme orthodoxe (chap. IX).

L'histoire représente l'ultime refuge de l'humanisme, souligne Lévi-Strauss, puisque c'est en elle seulement que l'homme est réputé pouvoir réaliser sa liberté. Comme si elle représentait le seul vrai milieu où il puisse véritablement exister. Mais cela que clame l'humanisme moderne suppose que l'Histoire existe. Or l'histoire est sans objet réel. Elle n'est jamais qu'une signification accordée pour une période donnée à un ensemble d'événements par un contingent d'individus qui n'ont pas nécessairement vécu les mêmes événements. L'histoire n'a d'autre réalité que celle d'un commentaire, de sorte que la Révolution française, par exemple, n'a certainement pas existé telle qu'on la rapporte. Elle a été constituée rétrospectivement en tant qu'événement singulier avec le sens qu'on lui prête - encore ce sens n'est-il pas arrêté.

Comment l'histoire dès lors pourrait-elle fonder le sens de la réalité humaine ? Croire à son existence ferme et infaillible, c'est en rester aux prétendues évidences du Moi, écrit Lévi-Strauss. Car il n'y a finalement d'Histoire qu'au gré d'une appréciation subjective. Et le travers de l'humanisme est toujours au fond de permettre que le petit Moi d'un auteur vaille pour tous les hommes.

Il n'y a pas d'Histoire. On ne peut écrire que des histoires, sans globalité signifiante⁸⁵. Il est impossible dès lors qu'une science se fondant sur l'étude de l'histoire, comme le marxisme, change l'homme ou projette même à bon droit d'agir sur lui.

La science de l'homme, poursuit Lévi-Strauss, invite à ne pas en rester à la compréhension immédiate que celui-ci peut avoir du monde car l'origine du sens que l'homme prête au monde n'est pas en lui, n'est pas de lui mais tient à son langage même, ainsi qu'à d'autres structures de sens, au-delà de lui. C'est ainsi, comme Lévi-Strauss le montre par

⁸⁴ Paris, Plon, 1962.

⁸⁵ Voir F. Dosse *Histoire du structuralisme I*, Paris, La Découverte, 1991, pp. 290-291.

ailleurs, que le sens des mythes ne renvoie pas au vécu d'une ou de plusieurs consciences mais à la logique des mythes eux-mêmes (voir 1. 12. 12.).

Le sens que l'homme prête au monde n'est jamais fondé au seul niveau individuel. L'individu ne pense qu'à travers des significations qui le débordent et lui échappent puisqu'elles se nouent à un niveau structurel qui est culturel et non individuel. Sa pensée pense l'homme toujours plus qu'il ne le pense. Il est donc très illusoire de croire que saisi à travers son existence, l'homme se dévoile en vérité. L'idée d'Homme ne renvoie pas à une réalité mais à un langage, à des systèmes de sens.

Cela, d'ailleurs, Sartre le reconnaissait fort bien : quoiqu'on fasse, notre être a, dès qu'il se réfléchit, un sens qui nous échappe. En cela, nous sommes langage. Nous sommes ce que nous disons et nous nous éprouvons de la sorte, même s'il s'agit de nous, comme un objet. Le langage est l'être-pour-autrui (*L'Être et le néant*, 1943, p. 422⁸⁶).

*

Subtil, le discours de Claude Lévi-Strauss fut souvent sur-interprété. Car Lévi-Strauss n'invite nullement à conclure à l'inexistence d'une réalité humaine historique. Il nie seulement que le Moi, le ressenti subjectif, puisse représenter une totalité suffisante pour l'appréhender. L'humanité ne renvoie pas au vécu d'une conscience, juge ultime de tout ce qui est. En d'autres termes, la Vérité de l'Homme, s'il y en a une, n'est pas toute entière enclose dans *l'existence* des individus. Le Moi ne peut s'égaliser au monde. Nous ne sommes pas hommes simplement. Nous sommes faits hommes par notre inscription dans un monde humain - lequel n'est jamais total à notre niveau de conscience. Tout de même que notre langue, dans laquelle nous clamons nos vérités, reste incompréhensible à l'immense majorité des hommes. *L'humanité nous déborde*.

Il ne s'agit au fond que de cela et, excessifs, les termes de "mort de l'homme" et "d'antihumanisme" auront été assez malheureux s'il ne s'agissait à travers eux que d'interdire à l'homme - à l'homme occidental particulièrement, qui parle si volontiers pour l'Homme - de poser au héros triomphant. Certes, comme le note Emmanuel Levinas, après la Seconde Guerre mondiale, face au constat des effets catastrophiques que la raison produit ou n'est pas à même d'empêcher (guerre, exterminations de masse, colonialisme, destruction et

⁸⁶ Paris, Tel Gallimard, 1943.

déshumanisation techniciste de la nature et de la société), il ne paraissait plus possible d'écrire encore naïvement des hymnes à la grandeur de l'Homme. Il sembla dès lors qu'il valait mieux à tout prendre l'éliminer de l'ordre des raisons (*L'humanisme de l'autre homme*, 1972, p. 95 et sq.⁸⁷). Mais un tel dépit n'était que le revers de l'humanisme. On pensa liquider l'humanisme en mettant simplement à bas toute idéalisation héroïque de l'homme⁸⁸. Pourtant, ceux qui affichaient leur antihumanisme n'allèrent guère jusqu'à remettre en cause la valeur accordée à la liberté humaine. De fait, ils ne s'en prirent guère durablement aux droits de l'homme.

Beaucoup, sans doute, épousèrent avec enthousiasme la cause antihumaniste en croyant qu'elle ne pouvait qu'être un gage de modernité - certains, qui s'affirment postmodernes, le croient d'ailleurs visiblement toujours. En fait, ce n'était nullement la première fois que l'humanisme triomphant affrontait ce genre de dépit - que la Terreur et les guerres napoléoniennes, notamment, avaient déjà fait partager aux Romantiques.

*

L'humanisme entre Lumières et romantisme.

Un homme totalement abstrait, c'est à quoi en arriva l'humanisme des Lumières, remarque Robert Legros (*L'idée d'humanité*, 1990⁸⁹). Parfaitement autonome, c'est-à-dire capable de penser et de juger par lui-même, l'homme marque sa dignité dans la mesure même où il s'arrache à toute situation qui lui est donnée et notamment à toute forme particulière d'existence au sein d'une société et d'une tradition données. Dans la mesure où il s'élève au-dessus des différences tant naturelles que culturelles entre les hommes.

Les Lumières ont-elles jamais tracé un tel portrait de l'homme ? Cet idéal de l'humanisme semble en fait correspondre lui-même à une sorte d'humanisme idéal, car aucun des auteurs les plus importants auxquels on peut penser pour l'illustrer au XVIII^e siècle (Diderot, Rousseau, Kant, Fichte - sans même parler de Hume) ne le supporterait sans de fortes nuances.

Quoi qu'il en soit, on le crut, on le croit encore et l'époque romantique n'aura de cesse que de s'opposer à une telle abstraction humaine. J'ai rencontré des Français, des Italiens, des Russes mais je n'ai jamais rencontré l'Homme, écrira ainsi en une célèbre formule Joseph de

⁸⁷ Paris, Fata Morgana, 1972.

⁸⁸ Voir G. Vattimo « La crise de l'humanisme » (1980) *Exercices de la patience* n° 5, 1983, pp. 19-30.

⁸⁹ Paris, Grasset, 1990.

Maistre. Si l'Homme existe, concluait-il, c'est bien à mon insu (*Considérations sur la France*, 1797⁹⁰).

Ce que tous les hommes partagent en commun, dira volontiers le romantisme, n'a rien d'humain. C'est une nature. Et l'homme, au-delà de cette nature, n'existe qu'au sein de telle ou telle société fondée sur une tradition. De là, le fréquent rejet, particulièrement sensible chez J. de Maistre, de la Révolution française, c'est-à-dire de l'idée d'une société reformée à partir de zéro par la volonté commune d'individus libres et égaux.

Il n'est d'homme que particulier, affirma l'âge romantique. Il n'est donc pas d'hommes sans différences entre les hommes et entre les peuples au sein desquels les hommes existent. En France, le roman de Maurice Barrès *Les déracinés* (1897⁹¹) popularisera particulièrement cette vision, reprise d'Hippolyte Taine (qui est d'ailleurs l'un des personnages du roman). Barrès campe particulièrement, pour la décrier, la figure d'un professeur de philosophie kantien, Paul Bouteiller, ne tenant aucun compte des origines familiales et des réalités sociales, en une attitude grosse d'intolérance et de fanatisme. Il n'y a pas d'idées innées, écrit Barrès. Il y a toutefois des particularités insaisissables dans leur structure décidant de jeunes Lorrains à élaborer des jugements et des raisonnements d'une qualité particulière.

Or, ce que montre justement R. Legros, est qu'un tel point de vue ne va nullement à l'encontre de l'humanisme, dont il radicalise plutôt à sa façon l'enseignement (p. 57 et sq.). Car si l'homme est capable d'agir, de penser et de juger par lui-même - ce que le romantisme en général ne contestera pas, rejetant au contraire l'intolérance, le sectarisme et la tyrannie, tout de même qu'il reconnaissait la nécessité du pluralisme religieux - c'est justement dans la mesure où l'homme n'est rien en lui-même. De sorte que l'homme n'existe finalement jamais que dans une situation donnée en même temps qu'au-delà d'elle puisque c'est lui qui, collectivement, la crée. Ainsi trouve-t-on chez Barrès, au-delà des inscriptions régionales, un appel au sens de la Nation, que cristallise particulièrement la figure de Napoléon, « carrefour de toutes les énergies » (chap. VIII). L'humanisme des Lumières considérait un Homme abstrait. Le romantisme le reprendra sur ce point, ne parvenant lui-même qu'à inscrire l'humanité au sein de groupes humains tout aussi abstraits : le peuple, la race, la nation. A Joseph de Maistre, en effet, il faut objecter qu'il n'y a pas plus d'Italiens que d'Homme.

⁹⁰ Bruxelles, Complexe, 1988.

Nous l'avons souligné d'emblée, si l'homme n'a pas de nature, rien de ce que sont les hommes ne suffit à définir ce qu'est, c'est-à-dire ce que peut, l'homme. Tout ce que peut faire un homme vaut pour tous les hommes en même temps qu'il faut admettre que les hommes peuvent exister de manières radicalement distinctes. A propos des tribus brésiliennes, Montaigne soulignait qu'il n'est pas possible d'adopter le point de vue européen. L'humanité présente une variété infinie de formes et chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage (*Essais*, 1580, I, chap. XXXI). De nos jours, l'humanisme le plus commun et le plus plat est relativiste. Il s'investit particulièrement dans le constat respectueux de la différence de l'Autre (lequel n'a pas de pluriel, dire "les autres" fait provincial ; ce que nous faisons pourtant volontiers).

Au bon chic humanitaire, note sarcastiquement Patrick Declerck, il est une posture très tendance, celle du spectateur/soignant sidéré devant l'Autre souffrant ou miséreux. De là, des récits, des témoignages, dont la similitude est troublante : au début, l'auteur, tel qu'il se décrit, était sûr et fier de son savoir hautain d'Occidental/de médecin/de rationaliste, c'est au choix. Mais, peu à peu, il a mesuré au contact de l'Autre la relativité de toute chose, ses certitudes se sont envolées et, finalement, il se demande s'il n'a pas plus appris qu'il n'a apporté. Au fond, c'était un voyage initiatique. Cela ne veut pas dire grand-chose mais cela plait (*Le sang nouveau est arrivé*, 2005, p. 23 et sq.⁹²).

Lumière et romantisme n'illustrent ainsi chacun qu'un aspect d'une même problématique. Il faut donc aller plus loin et reconnaître que l'humanisme est indépassable s'il correspond au fait d'un discours qui confie à l'homme le choix d'être ce qu'il est.

*

4. 1. 28.

L'humanisme indépassable.

La plupart des critiques de l'humanisme sont dupes de ne pas apercevoir combien, parce qu'abstrait, il est essentiellement relativiste. Elles s'en prennent à telle image de l'homme, qu'elles l'accusent de véhiculer, sans se rendre compte qu'elles agissent ainsi au nom même de l'humanisme, lequel invite à tolérer n'importe quelle image de l'homme, aucune ne pouvant lui être essentielle, sinon celle qui affirme qu'il est libre, c'est-à-dire qu'il n'est justement pas figé en une nature unique et indépassable.

⁹¹ Paris, Bartillet, 2010.

Parce qu'il est fondamentalement relativiste, en effet, l'humanisme aura été à la source d'innombrables revendications particularistes. Car c'est encore à l'humanisme qu'on doit de pouvoir affirmer qu'on refuse d'être libre ou d'être traité comme les autres et que c'est là un droit imprescriptible. Le dernier produit de l'humanisme, à notre époque, est ce qu'un auteur nomme "l'étranger moral", notre contemporain, bien inséré dans la société mais qui, a priori, n'entend partager aucune règle commune avec ses prochains. Rejetant toute autorité extérieure décidant de ce qui est bien ou non, il ne reconnaît que son droit d'être sa propre autorité. Ce contemporain qui nous ressemble tellement désormais a comme renversé à son propre usage l'universalisme de l'humanisme⁹³. Au nom de l'humanisme, il est possible de marquer que l'on ne ressemble pas aux autres – telle était au fond la revendication romantique, devenue commune de nos jours.

Longtemps, les identités particulières prêtées à des groupes humains passèrent pour relever d'un regard dominateur et réifiant, pour ne pas dire raciste – ainsi de l'Africain sous l'œil du colonisateur, selon Valentin Mudimbe (*The invention of Africa*, 1988⁹⁴) ; ainsi de l'Orient, vu d'Occident, selon Edward Saïd : « l'Orient » est une invention du monde occidental qui ne reflète en rien la diversité culturelle que cette notion est censée englober et qui se fonde essentiellement sur des clichés racistes (*L'orientalisme*, 1978⁹⁵). Pour Sartre, nous l'avons vu, c'est le regard de l'antisémite qui fait le juif. Ce dernier n'a donc pas d'autre identité réelle qui le distingue. Ce que contesteront précisément... les juifs ! Dès lors, tout change et l'assimilation égalitariste sera présentée comme un génocide culturel⁹⁶.

Sartre, ici encore, se soumet strictement à la vulgate marxiste. Marx jugeait la nationalité juive chimérique et, face au Bund notamment, mouvement ouvrier juif marxiste né en 1897 à Vilna, qui se répandra en Lituanie, Russie et Pologne mais qui se prononçait contre le sionisme (outil à ses yeux du capitalisme juif), Lénine et Trotski estimeront sa disparition par assimilation au Parti communiste nécessaire⁹⁷. Une identité juive n'avait guère sa place, en tant que telle, dans le communisme. De telles idées étaient en fait assez anciennes, énoncées notamment lors de la Révolution française, prônant la liberté des juifs par leur assimilation, ce qui n'était finalement pas sans évoquer le point de vue traditionnel de l'Eglise, souhaitant leur conversion – filiation sensible à travers l'abbé Henri-Baptiste Grégoire, célèbre pour avoir plaidé à la Convention la reconnaissance des droits civils et politiques accordés aux juifs et qui, en 1788, écrivit un *Essai sur la régénération physique*,

⁹² Paris, Gallimard, 2005.

⁹³ Voir H. T. Engelhardt *The foundation of bioethics*, Oxford University Press, 1996.

⁹⁴ Bloomington, Indiana University Press, 1988.

⁹⁵ trad. fr. Paris, Seuil, 1997. Cet ouvrage a été dénoncé comme mensonger par Robert Irving (*For lust of knowing: the Orientalists and their enemies*, London, A. Lane, 2006).

⁹⁶ Voir par exemple J-C. Milner *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, Lagrasse, 2003.

⁹⁷ Voir H. Minczeles *Histoire générale du Bund*, Paris, Denoël, 1999.

*morale et politique des juifs*⁹⁸, cachant mal son espoir de les voir se convertir. C'est en fait la séparation de l'Eglise et de l'Etat qui s'affirma en France plus rapidement et plus vivement que dans d'autres pays d'Europe, notamment l'Allemagne, qui permit aux juifs de conquérir des postes de la haute administration sans être obligés, comme ailleurs, de se convertir.

Tel auteur s'en prend par exemple à Hegel, auquel il reproche son humanisme émancipateur à l'égard des juifs. Hegel ne veut plus qu'un statut particulier soit fait aux juifs car il ne veut plus rencontrer ces derniers comme juifs mais comme n'importe quels hommes – avant d'être juifs, les juifs sont avant tout des hommes (*Principes de la philosophie du droit*, 1821, § 270⁹⁹). En quoi Hegel reprend simplement la célèbre formule de Stanislas de Clermont-Tonnerre prononcée à la Constituante en 1789 pour l'émancipation des juifs : tout leur refuser comme Nation et tout leur accorder comme individus¹⁰⁰. Et en quoi l'auteur soupçonne Hegel de vouloir assimiler les juifs à l'homme moyen allemand de son temps, ce qui semble relever pour lui d'une véritable offense !¹⁰¹

Sous une forme extrême, on en viendra ainsi à dénoncer l'Occident comme porteur d'une civilisation capable de se diffuser largement et à laquelle les peuples indigènes aspirent trop facilement – on reprochera à l'Occident cette particularité d'être universel, au moins sous certains aspects et le relativisme se révélera n'être (sans s'en rendre compte) qu'un absolutisme, refusant à toute société le droit de changer en se rapprochant d'une autre – ce qui peut facilement verser dans le racisme. Concevoir une règle commune pour tous les hommes, c'est être fort tenté de les y asservir pour leur bien, écrit Barrès. Mais les enfermer dans une culture particulière dont on estime que leur nature ne leur permet pas de sortir, est-ce vraiment les libérer ?

Ainsi reprochera-t-on à Ralph Ellison, ayant brossé de manière particulièrement sensible la situation des Noirs américains et le mépris que ceux-ci finissent par éprouver contre eux-mêmes (*Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, 1952¹⁰²), d'avoir finalement développé une vision blanche du monde, recherchant l'assimilation et rêvant même, finalement, d'une *success story* à l'américaine. Voici comment, *au nom des principes humanistes*, peut être revendiqué un séparatisme antihumaniste. Aux USA, dans les années soixante, des sociologues noirs estimant que, fondée sur l'exclusion des Noirs, la société

⁹⁸ Metz, Devilly, 1789. Voir E. Benbassa *Histoire des juifs de France*, Paris, Seuil, 1997.

⁹⁹ trad. fr. Paris, Vrin, 1982.

¹⁰⁰ Voir D. Schnapper *La citoyenneté à l'épreuve. La démocratie et les juifs*, Paris, Gallimard, 2018.

¹⁰¹ Voir Y. Yovel *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche*, trad. fr. Paris, Seuil, 2000.

américaine ne peut se réformer, lancèrent les *Black Studies*, fondées sur l'idée que seuls des Noirs peuvent étudier le monde noir¹⁰³.

Un texte de V. S. Naipaul dénonce vivement ce genre de séparatisme : le sujet du Noir américain, écrit-il, est sa négritude et une fois qu'il a émis sa lucrative protestation, il n'a plus rien à dire. Mais celle-ci n'a aucune universalité. La situation est trop particulière. Le lecteur n'en est que témoin, il ne peut participer. Il lui est plus facile de pénétrer dans le monde tribal d'un écrivain africain (*La traversée du milieu*, 1962, pp. 79-80¹⁰⁴).

Un tel jugement peut paraître sévère. Pourtant, ouvrons *Peau noire, masques blancs* (1952¹⁰⁵) de Frantz Fanon. Effectivement, tout ce discours anticolonialiste ne tient qu'à opposer radicalement l'homme noir et l'homme blanc. La dernière chose que Fanon puisse dire est qu'ils représentent tous deux l'homme et sont sans doute plus proches par leurs ressemblances que séparés par leurs différences, ce que le pouvoir colonial ne permettait justement pas de voir. Dirait-il cela que Fanon n'aurait plus rien à dire. Dès lors, il ne peut que cultiver une sorte de narcissisme de la différence qui n'a effectivement aucune universalité car, à le lire, Blancs et Noirs ne peuvent échanger leurs positions. Il y a entre eux une barrière infranchissable. Chacun est figé dans sa différence, à tel point que beaucoup, de Blancs comme de Noirs, ne pourront s'y reconnaître. « Beaucoup de Nègres ne se retrouveront pas dans les lignes qui vont suivre. Pareillement beaucoup de Blancs », concède Fanon (p. 9). De fait, le texte plut surtout à un public blanc cultivé, pour lequel il est d'ailleurs écrit, qui y trouva le témoignage fort d'une colère et d'un ressentiment légitimes et qui admit ainsi, au nom d'une ouverture d'esprit toute humaniste, un texte qui l'aurait fait hurler au racisme, sans doute, s'il eût été écrit par un Blanc.

A contrario, il y a le récit de l'écrivain sénégalais Bernard B. Dadié *Un Nègre à Paris* (1956¹⁰⁶), rarement cité, sinon comme exemple de naïveté, d'aliénation. Un livre qui représentait un véritable scandale par rapport à la mythologie révolutionnaire radicale des années 1950 à 1980 et qui reste embarrassant pour beaucoup de nos jours : un Africain y déclare à longueur de pages son amour de Paris et, s'efforçant de comprendre les réactions des Parisiens à son égard (« J'étonne, c'est le terme exact », « on ne sait pas lire en moi »), insiste surtout sur ce qu'ils ont de communs avec les Africains.

¹⁰² trad. fr. Paris, Grasset, 1969.

¹⁰³ Voir notamment N. Hare *Black Anglo-Saxons*, New York, Marzani & Munsell, 1965 & S. Carmichael & C. V. Hamilton *Le Black Power*, 1967, trad. fr. Paris, Payot, 1968.

¹⁰⁴ trad. fr. Paris, Plon 10/18, 1994.

¹⁰⁵ Paris, Seuil, 1952.

¹⁰⁶ Paris, Présence africaine, 1959.

Au bout du compte, voulant cultiver une esthétique spécifique, en affichant les particularismes culturels afro-américains, les *Black Arts* des années 60 et 70, après avoir produit des œuvres singulières - comme le très surprenant roman de Fran Ross *Oreo* (1974¹⁰⁷) - et provoqué d'intéressantes découvertes comme le premier texte connu d'une femme afro-américaine *Our Nig* (1859¹⁰⁸) d'Harriet E. Wilson, tout ce mouvement s'est finalement intégré à la culture *mainstream* américaine, jusqu'à susciter une étrange nostalgie du racisme historique dont, avec beaucoup d'humour et de dérision, joue Paul Beatty dans son roman *Moi, contre les Etats-Unis d'Amérique* (2015¹⁰⁹), dans lequel un Noir réintroduit le racisme anti-noir dans une Amérique post- raciale, comme un vecteur fragile et distancié d'identité dans un monde où ne reste qu'une indifférence de classe.

Il y a un siècle, désigner les juifs comme un peuple à part des autres relevait du racisme. C'est plutôt le contraire de nos jours, a-t-on dit¹¹⁰. Dans *La treizième Tribu* (1976¹¹¹), Arthur Koestler soutint que les juifs ashkénazes descendent non des Hébreux mais, en large partie, d'une population de la Basse Volga, les Khazars, convertis en 740 et dont l'empire se disloqua au début du XI^e siècle¹¹². Montrant que les juifs, ainsi, ne forment pas une ethnie particulière, Koestler voulait priver l'antisémitisme de ses arguments racistes. On l'accusa néanmoins presque immédiatement d'antisémitisme...

Dès le début du XX^e, quelques médecins juifs (Elias Auerbach, Aaron Sandler, Arthur Ruppin) parlèrent de « race pure », peu mélangée en tous cas, à propos des Juifs ; ceci, avec la sélection des meilleurs, expliquant selon eux la supériorité des Juifs surtout ashkénazes par rapport aux autres populations. Ces idées ont été reprises de nos jours, notamment par Raphael Falk, Harry Ostrer, David B. Goldstein (*L'héritage de Jacob*, 2008¹¹³) ou Richard Lynn (*The Chosen people: a study of Jewish Intelligence and Achievement*, 2011¹¹⁴).

Faut-il dire avec Antonio Negri et Michael Hardt que le racisme de nos jours est sans races et sans justification biologique et qu'il revient essentiellement à figer les cultures les unes contre les autres (*Empire*, 2000, p. 239 et sq.¹¹⁵). C'est là sans doute une idée suggestive

¹⁰⁷ trad. fr. Paris, Post-Editions, 2015.

¹⁰⁸ New York, Vintage Books, 1983.

¹⁰⁹ trad. fr. Paris, Cambourakis, 2015.

¹¹⁰ Voir J-L. Amselle *L'Occident décroché*, Paris, Stock, 2008.

¹¹¹ trad. fr. Paris, Calmann-Levy, 1976.

¹¹² Sur ce point, voir J. Piatigorsky & J. Sapir *L'empire Khazar VII^e-XI^e siècles, l'énigme d'un peuple cavalier*, Paris, Autrement, 2005.

¹¹³ trad. fr. Paris, Denoël, 2010.

¹¹⁴ Washington Summit Publishers, 2011.

¹¹⁵ trad. fr. Paris, 10/18 Exils, 2000.

quand on sait que le respect de la différence culturelle et le dialogues des civilisations sont les principaux arguments de l'antiracisme contemporain... Ainsi a-t-on pu souligner qu'à l'ONU, la référence à des droits universels reconnus par tous les Etats a été graduellement marginalisée au profit d'une référence aux droits des cultures, des civilisations et des religions, censés converger vers une paix perpétuelle grâce à la vertu miraculeuse du dialogue¹¹⁶. L'important est ici le terme de « droit » car le multiculturalisme se pense avant tout comme un droit à la différence ethnique, contre toute assimilation vécue comme une perte d'identité. Le pluralisme culturel est d'abord une revendication de reconnaissance et d'autonomie de groupes d'ailleurs de plus en plus divers : ethniques, culturels, sexuels (les genres), voire même réunis par un handicap physique, etc. Revendication individuelle d'identité collective, le multiculturalisme ne représente que les droits de l'homme étendus à des groupes – comme cela était déjà explicite chez l'un de ses premiers promoteurs, rejetant le modèle assimilateur du « melting-pot » américain, Horace Kallen (*Culture and democracy in the United States*, 1924¹¹⁷). Le problème, bien entendu, est que cette revendication qui, posant le relativisme absolu de chaque culture, dénoncera le fallacieux caractère universel des principes humanistes, ne peut qu'invoquer ces derniers pour être respectée en tant que droit à un libre choix collectif et individuel.

Sans l'humanisme, de tels discours n'auraient aucun sens ! Avant lui, on n'était pas responsable de ce que l'on était. Chacun était porté par sa condition. Et il n'y avait guère plus de sens à se revendiquer juif qu'à ne plus vouloir l'être.

Ainsi les principes humanistes peuvent-ils encore de nos jours passer pour s'opposer à la religion - dont ils auraient précipité la perte d'influence dans les sociétés modernes. Mais ces principes n'ont jamais posé que l'homme doit être athée - s'ils ont affirmé, en revanche, que la religion doit relever d'un libre choix. De sorte que bien des revendications communautaristes d'appartenance religieuse peuvent se développer de nos jours, au nom d'un principe de respect des différences qui est foncièrement humaniste, alors même qu'il s'en prend à ce dernier dont il rejette la dimension égalisatrice, assimilationniste et dont il conteste l'universalisme.

Au sens moderne, la liberté a d'abord été conçue comme liberté de conscience, face au religieux et face à l'Etat. Il s'agissait de protéger le privé contre les empiètements du public.

¹¹⁶ Voir J. Favret-Saada *Jeux d'ombres sur la scène de l'ONU*, Paris, L'Olivier, 2010.

Mais aujourd'hui, on assiste plutôt à l'envahissement de l'espace public par les passions privées et c'est finalement le tour qu'ont pris les libertés modernes, note une analyste du retour du voile chez les femmes musulmanes. Les libertés ont troqué la scène de l'intime pour l'ostentation générale, écrit Hélé Béji. Ce n'est plus : « je fais ce que je veux et ça ne regarde personne » mais « je fais ce que je veux et je veux que tout le monde le voit » (*Islam Pride. Derrière le voile*, 2011¹¹⁸). On peut trouver bien des explications sociologiques à ce retour affiché aux prescriptions religieuses : le port du voile n'est pas sans désir d'émancipation (« je ne suis pas un objet sexuel »), il peut également être vu comme une riposte à la rudesse d'une société de concurrence, traduisant la volonté de restaurer une société d'ordre, dont la famille est le noyau essentiel, etc. Mais le port du voile ne relève pas tant du communautarisme que de l'égoïsme, selon H. Béji. Il s'agit de projeter sa croyance au dehors, à l'échelle de la société entière, sous couvert d'une revendication au droit à la différence collective.

Comme le note Daryush Shayegan, le multiculturalisme, les revendications particularistes d'appartenance sont bien plus les effets obligés de l'universalisme de la globalisation que ce qui s'oppose véritablement à elle. Le fait est, explique-t-il, qu'aucune culture n'est plus à même de répondre seule à l'expansion élargie de la conscience humaine à laquelle nous assistons. L'être s'est éclaté dans un processus infini d'interprétations diverses. Nous devenons tous, comme les migrants, à cheval sur plusieurs cultures, des nomades incorporant dans notre vision du monde des identités plurielles, correspondant à des âges historiques différents. Le bricolage intellectuel est devenu le jeu propre d'hommes à identités multiples, recomposant le monde à leur mesure et, dans un tel contexte, déclarer son appartenance à un groupe spécifique soulage d'avoir à définir seul son point de vue (*La lumière vient d'Occident*, 2013¹¹⁹).

Il n'est pas contradictoire que l'humanisme inspire des revendications particularistes.

Dès ses débuts, l'humanisme a tué l'homme - comme être naturel - pour ne faire de lui qu'une valeur au nom de laquelle il devenait possible de fonder l'humanité sur elle-même et non pas sur une tradition immémoriale ou quelque commandement divin traçant ce qui depuis toujours est le propre de l'homme et ce que les hommes doivent être en conséquence les uns par rapport aux autres. *Si l'homme n'a pas de nature, alors la réalité humaine est*

¹¹⁷ New York, Transaction Publisher, 1924.

¹¹⁸ Paris, Gallimard, 2011.

¹¹⁹ Paris, L'Aube, 2013.

nécessairement plurielle et éclatée. Et l'Homme, bien entendu, n'est pas, sinon comme un principe de liberté. Dès lors, biffons encore cet Homme et l'humanisme ne sera plus qu'un individualisme, comme l'indiquait un ouvrage de nos jours encore trop ignoré, L'unique et sa propriété (1844¹²⁰) de Max Stirner.

*

L'humanisme est un individualisme. Max Stirner.

Ludwig Feuerbach avait voulu montrer qu'en Dieu l'homme ne vénère en fait que lui-même (voir 1. 14. 20.). De là un culte de l'Homme, débarrassé de Dieu, auquel l'humanisme du XIX^e siècle aura pu correspondre assez largement. Mais cet Homme n'existe pas – les critiques de l'humanisme n'ont cessé de le souligner, jusqu'à nos jours, croyant que cela annule ou rend illusoire les valeurs humanistes. En fait d'Homme, cependant, l'humanisme n'avait jamais posé qu'un idéal, valant pour tous les hommes quels qu'ils fussent. Dès lors, qui est cet Homme ? Etrangement, la réponse logique à cette question ne fut pratiquement avancée que par Max Stirner : l'Homme ? C'est moi ! Et cette parole fut à peu près inaudible. L'ouvrage rencontra un insuccès total et son auteur fut généralement pris pour un fou. D'abord censuré, le livre fut bientôt remis en vente, étant jugé trop absurde pour pouvoir être dangereux. Marx et Engels lui consacreront une méprisante, interminable (elle est plus volumineuse que le livre de Stirner lui-même) et balourde critique dans l'*Idéologie allemande* (1846, III Saint Max¹²¹) qui lui assura une certaine postérité.

L'Homme, dit simplement Stirner, n'a de réalité qu'en moi – les valeurs humanistes ne correspondent-elles pas en effet à des droits *individuels* ? N'affirment-elles pas, finalement, qu'il n'est rien de supérieur à moi pour me fixer une loi à laquelle je devrai me plier même sans le vouloir ? Il faut dès lors en tirer toutes les conclusions. Le monde est ma propriété et je ne défends que ma propre cause. Comme Dieu, je ne base ma cause sur rien d'autre que moi. Egoïste, comme Dieu, je suis la négation de tout le reste. Je suis le Rien dont je tire tout. Rien n'est au-dessus de moi. Rien n'est de soi sacré. Moi seul consacre (p. 105). Je suis l'Unique.

¹²⁰ trad. fr. Paris, Stock, 1978.

¹²¹ *Œuvres philosophiques II*, 2 volumes, Paris, Champ libre, 1981. La plupart des éditions évitent cette III^e partie consacrée à Stirner.

Stirner se sera complu à abuser de telles formules provocantes, qui auront beaucoup nuit à la compréhension de son texte. C'est qu'il voulait dénoncer l'hypocrisie qui lui paraissait caractériser l'humanisme de son temps – dont il voulait aussi bien réveiller "l'égoïsme endormi" (p. 214). Stirner proclame déjà ainsi la "mort de l'Homme" (p. 201), reconnaissant simplement que l'humanisme n'a de sens qu'à se fonder sur la liberté individuelle – non pas la liberté qu'on pourrait me reconnaître ou me concéder mais celle que crée mon auto-affranchissement. De sorte qu'en fait d'humanité, il faut reconnaître que rien d'autre ne peut me limiter que ma propre force, dans une relation d'égoïste à égoïste avec les autres. Si tous les hommes naissent libres et égaux, de sorte que toute organisation politique légitime désigne l'ensemble du peuple comme souverain, toute loi devant être rejetée ou acceptée par chacun en conscience, il faut dire aussi bien que : ce que tu as la force d'être, tu as le droit de l'être car de toi seul dérive toute justice (p. 242). Mon prochain est un simple objet, écrit Stirner, même pas un objet de respect (p. 391). Et notre faiblesse n'est pas d'être opposé aux autres mais de ne pas leur être radicalement opposé, pour faire valoir nos droits. *Aurait-on compris Stirner qu'il n'aurait plus été possible de croire que les valeurs humanistes allaient unir les hommes pour bâtir un monde commun de liberté. On aurait deviné qu'elles serviraient plutôt à défendre les particularismes des hommes les uns par rapport aux autres. Un aboutissement logique, finalement, si l'on pose que personne ne doit juger de ce qui est bon pour nous à notre place. Alors, comme le souligne Stirner, l'Homme ne représente ni un devoir, ni une vocation. L'humanisme définit plutôt un monde où chaque individu s'efforce de jouir du monde, à son niveau, immédiatement. Dans un tel monde, même l'emploi de ma propre force ne représente pas un devoir (pp. 409-410). Il n'y a pas d'homme de l'avenir. L'homme véritable est ici. C'est moi*¹²².

De nos jours, un auteur note que l'individualisme amoureux, subjectif, épris de son propre épanouissement, a supplanté l'individualisme citoyen, pour remarquer que cet individualisme est encore humaniste¹²³. Peut-être faut-il aller plus loin et dire qu'un tel individualisme est l'humanisme même. Et que seul le langage du droit, dès lors, peut convenir au système de pensée humaniste dont l'objet premier, l'homme, est une causalité agissante

¹²² On a pu voir en Stirner, l'un des premiers existentialistes, comme Kierkegaard. Voir H. Arvon *Aux sources de l'existentialisme*, Max Stirner, Paris, PUF, 1954.

¹²³ Voir F. de Singly *L'individualisme est un humanisme*, Paris, Ed. de l'Aube, 2005.

mais forcément vide¹²⁴. Claude Lefort remarque en ce sens que, dans sa critique des droits de l'homme, Marx passe pratiquement sous silence la liberté d'opinion et ce qu'elle promet de bouleversements dans l'organisation de la vie sociale (*L'invention démocratique*, 1981, Droits de l'homme et politique¹²⁵). En cela, en effet, Marx n'a pas seulement manqué de comprendre le véritable ressort de l'humanisme, dont la liberté d'opinion est devenue la valeur la plus spontanément invoquée, sans doute, celle qui résume le plus immédiatement la promotion de la liberté individuelle mais Marx n'a pas davantage compris qu'à négliger cette liberté individuelle, surtout sous ses aspects les plus prosaïques et vulgaires, cacophoniques, sa propre théorie ne pourrait finalement qu'être rejetée.

Cette incompréhension fut constante chez les critiques des droits de l'homme, même si leur enracinement politique était opposé : l'impossibilité de reconnaître et d'admettre l'avènement d'une culture où tout autre est identifié comme un semblable et où il ne peut donc y avoir de pouvoir qui ne soit négocié, comme le souligne Alain Renaut (*La fin de l'autorité*, 2004¹²⁶). Un dénudement du pouvoir donc et la mise en crise de tout argument d'autorité, une justification permanente et la négociation perpétuelle entre les intérêts privés, voilà qui n'arrangeait guère le marxisme, pensant l'évolution historique en termes de masses. Mais voilà qui désarçonnait aussi bien une pensée traditionnaliste dont le monde menaçait ainsi d'être incessamment chamboulé.

Grand historien du droit, Michel Villey s'en prend aux droits de l'homme, qu'il dénonce comme de faux droits subjectifs et moraux, irréalisables et même contradictoires. Mais l'argumentation de Villey est elle-même assez peu limpide, ainsi quand il souligne qu'il est illusoire de croire que les droits de l'ouvrier sont indépendants de ceux de son patron. S'il s'agit de droits de l'homme, cela signifie-t-il que l'ouvrier est en tant qu'homme dans la même relation vis-à-vis de son patron qu'il l'est en tant que travailleur employé, ce qui est la définition même du servage !? Rendre les femmes juridiquement identiques aux hommes et les pauvres aux riches, se serait détruire la richesse du monde et sa diversité, écrit Villey (*Le droit et les droits de l'homme*, 1983, p. 12¹²⁷)

On comprend mal l'humanisme en le percevant comme une doctrine, plutôt que comme un *mouvement* de pensée qui aura profondément pesé sur le cours du monde.

¹²⁴ Voir P. Manent *La cité de l'homme*, 1994, Paris, Champs Flammarion, 1997, p. 207.

¹²⁵ Paris, Fayard, 1981.

¹²⁶ Paris, Flammarion, 2004.

*

On a souvent soupçonné les principes humanistes d'avoir sapé l'influence religieuse et précipité son déclin dans les sociétés modernes. Mais l'humanisme, nous l'avons souligné, n'est pas un corps de doctrine qui affirmerait que l'homme doit être forcément athée ou doit embrasser telle religion particulière. L'humanisme n'est qu'un ensemble de principes et de règles que le droit positif de certains pays, d'abord, puis le droit international ensuite ont suivis. On peut ainsi reconnaître avec Janos Kis que les droits de l'homme ne sont pas des prescriptions valables éternellement mais supposent un rapport social établi et sujet à l'évaluation morale auquel les hommes se reconnaissent coparticipants – de sorte que parler de droits de l'homme à propos des esclaves de l'Égypte antique revient à y introduire une revendication qui n'y aurait guère eu de sens (*L'égale dignité. Essai sur les fondements des droits de l'homme*, 1987¹²⁸).

De ce point de vue, l'humanisme illustre particulièrement ce qu'affirme Lévi-Strauss que l'humanité n'a pas été trouvée dans une conscience. Elle a historiquement pris corps à travers différents systèmes juridiques - que plusieurs Déclarations de droits de l'homme incarnent aujourd'hui à travers le monde, quoique non pas de manière absolue ou univoque ; la notion de droits de l'homme ayant d'ailleurs connu d'importantes évolutions - le caractère moraliste de ce qu'on nomme la « Troisième génération » des droits de l'homme¹²⁹ suscitant d'ailleurs la critique d'une idéologie « droitdel'hommiste »¹³⁰.

Un tel relativisme, cependant, nous est peu commode et sa découverte, souvent, nous laisse désemparés. Pour en revenir au domaine religieux, ainsi, il semble bien que l'humanisme ne se soit jamais durablement tenu qu'à réclamer seulement la liberté de culte.

Cela revient à dire que la religion relève d'un libre choix et cela, certes, n'a pas laissé intacte la perception des réalités religieuses. Aujourd'hui, ainsi, il paraîtrait tout à fait effarant de baptiser de force - comme Charlemagne le faisait des armées ennemies qu'il avait vaincues. Et, dans une certaine mesure mais pas fondamentalement, une adhésion religieuse ne reposant que sur le poids d'une tradition, notamment familiale, peut nous paraître suspecte.

¹²⁷ Paris, PUF, 1983.

¹²⁸ trad. fr. Paris, Seuil, 1989.

¹²⁹ Voir J. Rivero "Vers de nouveaux droits de l'homme" *Revue des sciences morales et politiques* n°4 1982, pp. 673-686

¹³⁰ Voir J. Lacroix & J-Y Pranchère *Le procès des droits de l'homme*, Paris, Seuil, 2016

Au-delà, seuls certains pays, comme la France, ont estimé que ces principes réclamaient en outre une stricte neutralité religieuse dans toute la sphère publique. Et la France de découvrir aujourd'hui qu'on peut bien réclamer, au nom de la liberté individuelle, le droit de proclamer publiquement et constamment sa confession...

Humanisme et héroïsme.

De telles revendications ne vont pas à l'encontre des principes humanistes. Elles peuvent paraître décevantes, néanmoins, car de principes assurant à la liberté humaine une traduction réelle nous attendrions volontiers qu'ils libèrent les hommes de toutes leurs attaches. Mais au fond pourquoi ? Parce qu'il faut remarquer avec Jacques Maritain que l'humanisme - et non pas cette fois les seuls principes humanistes, tels que les différents droits positifs les recueillent - est fondamentalement un discours *héroïque* sur l'homme (*Humanisme intégral*, 1936, pp. 9-10¹³¹).

Se promenant sur l'Agora, Diogène le Cynique, scrutant la foule autour de lui sans paraître la voir, disait qu'il cherchait un homme. Sachant ce que peut être l'homme conformément à sa nature, il ne trouvait rien chez tous ces gens allant et venant autour de lui qui correspondît à ce modèle. L'humanisme fait assez de même. De ce que l'homme, par son esprit, sa liberté, lui semble appeler à mieux qu'une vie simplement humaine, il considérera que ne lui proposer que l'humaine condition revient à trahir l'Homme.

L'humanisme s'intéresse à l'Homme, au-delà des hommes. De sorte qu'il n'est pas contradictoire que, tout en professant sa confiance en l'Homme, il puisse considérer avec indifférence, mépris ou pessimisme le sort et la qualité des hommes autour de lui. Une telle attitude se trouve assez bien chez Montaigne par exemple.

On ne peut reprocher à l'humanisme cette attitude qui tient à ses propres attendus : *s'il faut pouvoir l'appliquer à tous les hommes, l'humanité ne peut plus guère recevoir de définition reposant sur quelque exemple historique. L'humanisme en appelle forcément à l'Homme par-delà les hommes. Mais les hommes, aussi bien, ne peuvent guère se sentir concernés. De sorte que la reconnaissance d'une sphère de liberté leur sert d'abord à faire valoir leurs intérêts particuliers, singuliers.* Les deux attitudes sont logiques et, en fait de critique de l'humanisme, il resterait surtout à admettre que *la liberté ne change guère les*

¹³¹ Paris, Aubier, 1936.

hommes - du moins guère immédiatement. Les hommes perçoivent leur vie d'abord sous le registre du destin, c'est-à-dire de la grandeur.

*

* *