

Université catholique de Louvain

Faculté de Philosophie, arts et lettres
Institut Supérieur de Philosophie



**L'idée de paix perpétuelle au risque de la sélection naturelle
et sa vertu comme tâche de l'humanité**

Thèse présentée en vue de l'obtention
du grade de Docteur en Philosophie
Par Wilfrid KASEREKA KIBANDA

Sous la direction du Professeur:
Mark HUNYADI

Louvain-la-Neuve, 31 août 2012

Remerciements

L'aboutissement de cette étude n'a été possible que grâce à la sollicitude manifeste et discrète de plusieurs personnes que je ne saurais nommer exhaustivement. J'exprime ma profonde et déferente gratitude avant tout au professeur Mark Hunyadi qui a accepté la promotion de ces recherches. Son impressionnante patience et ses conseils judicieux m'ont instruit. Merci Professeur Mark Hunyadi pour la confiance que vous avez placée en moi alors que vous ne me connaissiez pas du tout. Je salue aussi les contributions, on ne peut plus pertinentes, de ses collaborateurs, les membres du comité d'accompagnement de cette thèse. Je cite les professeurs Bernard Feltz et Pierre-Joseph Laurent qui ont généreusement accepté de m'aider à avancer dans l'étude. Leurs pertinentes suggestions issues de leurs champs de recherche respectifs, à savoir la philosophie des sciences de la vie et l'anthropologie culturelle, ont élargi mes horizons. Merci aux autres membres du Jury d'avoir accepté d'évaluer ce travail. Merci à tous les professeurs et à tous les collègues doctorants de l'Académie Louvain et de l'Institut de Pédagogie universitaire et des Multimédias (IPM) qui ont contribué à ma formation doctorale.

Je ne saurais passer sous silence ceux qui ont travaillé d'arrache pied pour relire mon manuscrit, les pères Michel Tassin, André Brombard, Alain Thomasset, Léopold Kamundu, monsieur Jean-Louis Cupers (prof. émérite des Facultés Saint-Louis), et monsieur Georges Edmond. Merci au Dr Léon Lassoie (prof. émérite de la Faculté Vétérinaire de Cureghem) et à François-Xavier Heynen (qui vient de soutenir une thèse sur Herbert Spencer) pour l'amitié et les discussions fructueuses.

Je n'oublie pas non plus l'apport du professeur Mafikiri Tsongo, recteur de l'Université Catholique du Graben (à Butembo, R. D. Congo). Je me souviens de son investissement dans l'introduction et le suivi de mon dossier de demande d'inscription au doctorat à l'UCL.

Que l'organisme Missio et tous ses partenaires soient remerciés pour leur soutien financier pendant ces quatre ans d'étude ainsi que les communautés de l'Assomption et de la sainte Croix de Belgique pour leur l'hospitalité.

Merci à tous ceux qui m'ont entouré d'affection et rendu d'énormes services pendant ces recherches. Je pense à tous mes amis de Notre Dame des blés d'or en Hesbaye. Un merci particulier à Madame José Neutelers, Monsieur Laurent Jadoul, les familles Geofrey, Thierry et Nathalie Lamiral, Joseph et Monique Degrez, André et Marie Bieswal, Mia et Francis Jamar, Michel et Marie-Thérèse Rigo, Freddy et Marie-Thérèse Ancion, Mimie et Georges Mathéi, et l'abbé Daniel Nsabimana.

Un dernier merci, mais pas le moindre, s'adresse aux familles congolaises de Belgique pour l'hospitalité et l'intégration traditionnelles. Merci pour l'attention distinguée des familles Kasereka et Mwenge, Kivyamunda, Mughunda, Lambert et Nöella Kambere ; merci à Mademoiselle Grâce Kambere pour l'amitié et l'attachement.

Introduction générale

1. Problématique et intérêt du sujet

En guise de reconnaissance de la contribution de Charles Darwin à la croissance de la connaissance scientifique, le bicentenaire de la naissance de ce naturaliste (1809-1882), a été célébré en 2009 par de nombreuses publications¹, colloques et conférences scientifiques². Ceux-ci ont provoqué notre curiosité, notamment pour sa théorie de l'évolution de l'humanité pendant que nous étions préoccupé par des conditions d'un état de paix durable dans la Région des Grands Lacs après le génocide rwandais de 1994 qui a embrasé l'Afrique centrale.

En effet, l'on se rappellera que ce naturaliste anglais, pour prouver la modification des espèces alors déjà affirmée par ses prédécesseurs dont Jean-Baptiste Lamarck, avait soutenu une thèse transformiste basée sur le mécanisme de sélection naturelle. Celle-ci est caractérisée par l'élimination des individus et des espèces les moins aptes au cours de leur lutte pour la survie devant la rareté de nourriture et l'insuffisance de l'espace, conformément à la théorie malthusienne de la population. Cette hypothèse, ayant été vérifiée sur les plantes et les animaux en 1859 dans *L'Origine des espèces*, fut étendue à l'homme, douze ans après (1871), dans *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*³. Là, il soutient une ascendance commune à l'homme et aux animaux. Selon Patrick Tort, cette extension à l'homme de l'explication de l'évolution par sélection a été perçue par l'opinion comme le fondement de certaines dérives sociopolitiques consécutives à cette découverte scientifique, notamment le « darwinisme social ». Darwin a alors été pris pour le promoteur d'une société belliqueuse, raciste, inégalitaire, eugéniste, esclavagiste, impérialiste, sexiste, etc.

Mais, selon Tort qui a pris l'option de défendre à nouveau sa cause contre ces charges à l'occasion de ce bicentenaire, Darwin aurait constaté plutôt un paradoxe : la sélection naturelle n'agit pas dans le règne humain autant que dans les deux précédents. Qu'est-ce qui s'y passe ? La sélection naturelle y est limitée, voire renversée. Selon Tort, cette différence n'aurait pas été

¹ Citons, entre autres, TORT, *L'effet Darwin. Sélection naturelle et naissance de la civilisation*, Coll. « Science ouverte », Paris, Seuil, 2008. (Dorénavant : TORT, *L'effet Darwin*.) Publié quasiment la « veille » du bicentenaire de Darwin, ce livre est une ressource maîtresse de notre étude.

² Voir les leçons intitulées « Philosophical Stakes of Darwinism » données par M. Ruse à l'Université Catholique de Louvain dans le cadre de la Chaire Cardinal Mercier 2007-2008 de la Faculté des Sciences philosophiques et le Colloque interdisciplinaire intitulé « Darwinismes et spécificités de l'humain » du 28 au 30 avril 2009 à l'Université Catholique de Louvain.

³ Celle-ci est la nouvelle traduction française (2000) de *The Descent of Man and Selection in relation to sex* sous la direction de Patrick Tort après les traductions pionnières de J.-J. Moulinié et d'Edmond Barbier (1873-1874): *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*. Quand il s'agira de la nouvelle traduction dirigée par Tort, nous utiliserons (dorénavant : C. DARWIN, *La filiation de l'homme*).

perçue par les lecteurs enthousiasmés ou contrariés dans leurs conceptions d'origine. Le darwinisme aurait eu des partisans et des adversaires sur la base d'un malentendu, d'un conflit d'interprétations de l'œuvre de Darwin, notamment de son anthropologie. Cette conviction motive Tort à plaider pour une meilleure interprétation du darwinisme, qui, en tant que théorie scientifique, ne saurait, selon lui, engendrer une quelconque idéologie éliminatrice des faibles de la société humaine. À partir d'une interprétation immanente du darwinisme, Tort estime que Darwin n'aurait rien à voir avec le « darwinisme social » de Spencer et Haeckel, l'eugénisme de Galton et la sociobiologie d'Edward O. Wilson.

Comme un avocat, Tort s'efforce de disculper Darwin et sa théorie. Alors qu'il cherche ses arguments de la « défense » dans *La filiation de l'homme*, sous prétexte qu'elle serait non lue et ignorée, Michaël Ruse⁴ estime sans commentaire que c'est là que l'on peut trouver les éléments qui trahissent Darwin dans ce « procès » plus que dans *L'Origine des espèces* mais dont le titre alternatif – *la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie* –, selon Marcel Blanc⁵, est assez éloquent. D'où une distinction paradoxale par Tort entre un premier et un deuxième Darwin: celui de la guerre de l'état de nature et celui de la paix de l'état de civilisation.

Cette étrange démarcation entre état de nature guerrière et état de civilisation pacifique par un naturaliste a suscité en nous un intérêt particulier pour la morale darwinienne dans *La filiation de l'homme* nous poussant à y découvrir une nouvelle théorie de la paix par rapport aux célèbres propositions philosophiques familières comme celles de Hobbes et Kant. En effet, notre curiosité était grande de découvrir ce trésor caché de l'anthropologie darwinienne pendant que les conditions de la paix dans la région des Grands Lacs en Afrique centrale, où des millions d'êtres humains continuent d'être décimés depuis deux décennies, restent préoccupantes.

⁴ Cf. M. RUSE, « Une défense de l'éthique évolutionniste », in Jean-Pierre CHANGEUX (dir), *Les fondements naturels de l'éthique*, Paris, Editions Odile Jacob, 1993, p.36-37 : « Dans *L'Origine des espèces*, on trouve peu de motifs de considérer Darwin comme un défenseur du darwinisme social; mais si l'on examine *La descendance de l'homme*, alors, en effet, il y a davantage de raisons de le juger comme tel ».

⁵ Cf. M. BLANC, *Les héritiers de Darwin. L'évolution en mutation*, Paris, Seuil, 1990, p. 164 : « Vacher de Lapouge se réclamait du darwinisme social, et il faut reconnaître que certains écrits de Darwin allaient dans le sens du « racisme scientifique ». Bon nombre de biologistes de notre époque ne l'admettent que difficilement, voire le nient purement et simplement. Pourtant, l'ouvrage fondamental même de Darwin a un titre complet fort explicite: *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour l'existence* ».

Dans la mesure où l'anthropologie et la morale darwinienne sont postérieures à celles de Kant alors qu'elles bousculent celles-ci pour se tailler une place au soleil, il est intéressant de savoir avec quelle efficacité l'explication darwinienne des conditions de possibilité de la paix, sur la base de sa morale, peut rivaliser avec celles de la morale kantienne, surtout, sa théorie du droit.

Dans ce procès qui a retenu notre curiosité, Tort sait que le défi de la défense du darwinisme, couramment assimilé à la loi du plus fort, consisterait à rendre compte de la possibilité du respect du « principe d'humanité⁶ » dans tout homme faible, fort ou étranger, la possibilité d'un état social pacifique où tout le monde est intégré et protégé sans qu'il y ait rupture ou saut dans la généalogie animale. En fait, c'est par ce « principe d'humanité » que se définit l'*idée cosmopolitique* en tant que concept politique. Comment concilier animalité et humanité ou encore sélection naturelle éliminatrice et civilisation protectrice de l'humain?

À cette question, Tort répond brièvement : « *la sélection naturelle sélectionne la civilisation, qui s'oppose à la sélection naturelle.* » Elle sélectionne des traits anti-sélection (les instincts sociaux, la morale née des sentiments, la rationalité) qui engendrent la civilisation dont le propre est de rompre avec la nature par un renversement progressif de ses tendances éliminatoires. La sélection produit « un retournement *sans rupture*, mais produisant un *effet de rupture* entre deux modalités opposées du rapport fondamental à l'autre (guerre vs paix ; élimination vs protection, secours, assistance ; de la compétition vs l'union solidaire ; loi du plus fort vs droit ; égoïsme vs altruisme, etc)⁷. » Cet état de civilisation est « dominé par la sympathie et l'institutionnalisation de l'altruisme⁸. »

Pour exprimer ce paradoxe constaté par Darwin, Tort a formulé le concept d'*effet réversif de l'évolution* avec un *effet de rupture* entre l'humain et l'animal, entre la nature guerrière et la civilisation pacifique en lieu et place du « bond », ou du « saut qualitatif ou ontologique » de certains biologistes, philosophes, anthropologues et théologiens défenseurs de la thèse de l'exception humaine à la loi de la sélection naturelle.

À ce niveau du débat entre biologistes, notre sensibilité philosophique nous alerte que Tort est en train de faire de la *civilisation*, caractérisée par la paix, le droit, la protection,

⁶ J. -C. GUILLEBAUD, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001.

⁷ P. TORT, *L'effet Darwin.*, p. 171.

⁸ *Ibid.*, p. 202.

l'assistance, l'union solidaire toujours plus large, l'altruisme juridique, l'antithèse de la nature identifiée à la guerre, à la loi du plus fort, à l'égoïsme, à la compétition, etc., à l'instar des philosophes contractualistes, entre autres, Kant (après Hobbes), tenant de l'impératif de la sortie de l'état de nature vers l'état civil en tant que première étape, et vers l'état de droit cosmopolitique comme horizon ultime de la construction de la civilisation de paix par des volontés bonnes et libres. Chez Kant, l'État de droit cosmopolitique est l'organisation politique de l'humanité. Cette dernière est à l'État cosmopolitique ce qu'un peuple est à l'État-nation. En ce sens, le cosmopolite est le citoyen de l'humanité ou du monde.

À notre avis, l'explication tortienne de la naissance de l'état de civilisation par sélection comporte quelques ambiguïtés. Le fait d'opposer l'humanité à l'animalité, la civilisation à la nature, expose au risque de semer la confusion entre l'approche naturaliste qui, généralement, n'oppose pas l'humanité à l'animalité, la culture à la nature (Jean-Marie Schaeffer) et le courant philosophique du contrat social qui pose méthodologiquement la sortie de « l'état de nature » comme un acte volontaire des acteurs collectifs devant l'impératif de la survie de l'humanité en proie à une expérience des guerres (Hobbes) et sous l'effet du progrès moral et rationnel (Kant). Autrement dit, pour ces philosophies, il s'agit du résultat d'un apprentissage collectif.

L'évidence de cette ambiguïté ou du risque de confusion se renforce surtout quand Tort, pour défier autant qu'il peut les tenants de la nécessité d'un saut qualitatif, voire ontologique entre l'homme et l'animal afin de rendre compte de l'émergence de la morale universaliste, va plus loin en rapprochant Kant et Darwin. Il insinue, en effet, avec force que le même sens philosophique de la morale kantienne, – l'exigence d'universel – fait aussi sens pour la théorie de l'évolution humaine en tant qu'un fait. Pour Darwin, dit-il, « ce fait sera l'existence même de la morale kantienne à l'horizon d'une tendance évolutive qu'elle confirme en la portant en son expression idéale⁹ » dont il aurait souhaité la poursuite. Autrement dit, si l'évolution par sélection naturelle avait à se poursuivre dans la tendance observée par le naturaliste anglais, elle ne pouvait aboutir qu'à la réalisation de la paix universelle (perpétuelle), un idéal éthique kantien, grâce à l'extension progressive de la sympathie humaine à tous les humains sans exception et davantage, c'est-à-dire, jusqu'à tout être sensible (animaux et plantes). La seule chose qui ferait que la morale kantienne soit encore un idéal, est que l'on ne sait pas si les

⁹ *Ibid.*, p. 106.

conditions qui ne dépendent pas de l'humanité, resteront les mêmes pour qu'elle se réalise effectivement.

Cela rime, à notre avis, avec le cosmopolitisme de type kantien, la réalisation future d'une communauté éthique dont l'effet est la paix universelle – au moyen de la sélection naturelle –. Cela comporte encore une fois quelques ambiguïtés, notamment le risque de faire croire que l'idéal peut finalement trouver un correspondant dans l'expérience si l'évolution maintient son cap actuel, et qu'il serait le résultat d'une loi naturelle agissant par hasard, c'est-à-dire excluant quasiment la volonté humaine.

Ce sont ces ambiguïtés dans la naturalisation du processus de réalisation de cet *Idéal* qui justifient l'intitulé de notre étude: « *L'Idée de paix perpétuelle au risque de la sélection naturelle et sa vertu comme tâche de l'humanité.* » En réalité, le problème se pose comme suit : comment naturaliser l'idée kantienne d'intégration cosmopolitique visant la paix perpétuelle tout en préservant la vertu heuristique de l'opposition établie par la philosophie contractualiste entre nature et civilisation ? Car, sa vertu, pensons-nous, est de mobiliser l'esprit humain à chercher les conditions favorables à la sortie du pire état social imaginable (appelé état de nature) et celles du meilleur état social possible imaginable (appelé état de civilisation cosmopolitique). En d'autres mots, comment concilier Kant et Darwin, deux révolutionnaires coperniciens ?

2. Hypothèse et conceptualisation

L'idée directrice de cette étude est que Darwin, face au fixisme et au finalisme des espèces de Kant faisant de la société civile cosmopolitique le devoir et le but final de l'espèce humaine, a osé soumettre la réalisation de la paix perpétuelle universelle à une explication par sélection naturelle des sentiments (instincts) sociaux comme la sympathie dont l'extension deviendrait, avec le temps, toujours plus grande ou dominante, sans plan ni finalité ultime. Par le recours aux instincts et sentiments moraux, il a au sens kantien, naturalisé ou mécanisé cette *idée* en courant le risque de perdre sa fonction régulatrice de l'action des acteurs collectifs.

Cela a comme conséquence une tendance soutenue par Tort, de vouloir remplacer la morale de la volonté bonne de Kant – une morale qui passe pour un idéal uniquement souhaitable – par celle des sentiments sociaux, d'obéissance humienne, sous prétexte que la généalogie de la morale darwinienne des sentiments sociaux décrit désormais au mieux une

tendance effectivement observable vers la paix universelle dans l'extension de la sympathie à toute l'humanité, voire au-delà. En fait, par *idée cosmopolitique*, nous entendons les conditions de possibilité morales et juridiques d'intégration politique de l'humanité.

Avec cette façon de faire, l'on n'est plus loin de la doctrine philosophique que André Lalande traitait de naturalisme moral, une doctrine selon laquelle « la vie morale n'est que le prolongement de la vie biologique, et l'idéal moral, l'expression des besoins et des instincts qui constituent le vouloir-vivre¹⁰ », une doctrine qui, dans son optimisme, prend pour « valeur fondamentale la santé, la puissance et la survie des individus¹¹. »

Si le vocabulaire de ces courtes citations est attribué au naturalisme, l'on constatera dans cette étude que le darwinisme partage plusieurs de ses positions en opposition au rationalisme kantien. D'ailleurs, dans le paragraphe consacré à la critique de la définition du naturalisme moral, Lalande présentait le naturalisme non seulement comme un « anti-christianisme » mais aussi comme un « anti-kantisme¹². » Selon Lalande, dans sa vision du monde, cette doctrine prône l'« homogénéité des fins humaines et des fins animales¹³ », la perpétuation de la vie, « l'eudémonisme », la primauté intellectuelle des sciences expérimentales, etc.

En effet, pour Kant, la morale empiriste qui planche essentiellement sur les sentiments et les instincts sociaux viscéralement ancrés et observables est de type naturaliste, ou mieux, de type mécanique. Il la considère, sous l'influence de la physique newtonienne, comme relevant des lois mécaniques et déterministes de la nature. Cela implique que les sentiments et les instincts déterminent automatiquement l'agent sans solliciter sa volonté qui, elle, est régie par les lois de la liberté selon Jean-Jacques Rousseau. En ce sens, l'explication scientifique qui se base sur leurs effets, laisse de côté le pouvoir créateur de la liberté humaine, sa capacité d'introduire du neuf – le culturel ou l'artificiel – dans la nature. Ainsi la responsabilité morale est mise en question.

Face à cela, nous proposons une autre manière de naturaliser les *idées* kantiennes et leur fonction régulatrice de la connaissance et de l'action. Nous le faisons à partir de l'étude de leur

¹⁰ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Vol. 2 : N-Z, Paris, PUF, 1926, p. 666.

¹¹ *Ibid.*, p. 667.

¹² *Ibid.*, p. 667.

¹³ *Ibid.*, p. 666-667.

production naturelle par la raison, qui du point de vue scientifique, est aussi un produit naturel de l'évolution. Cette initiative prend en compte la critique naturaliste relayée par Jean-Marie Schaeffer, laquelle reproche au kantisme la pérennisation du dualisme nature/culture au sein de l'humain qui pourtant, selon la théorie de l'évolution, appartient entièrement à la nature. En outre, elle prend en compte les faiblesses de la morale des sentiments comparée à celle de la volonté bonne de Kant par rapport à l'idéal de paix perpétuelle ainsi que les faiblesses épistémologiques de l'explication par la sélection, une loi à laquelle l'homme fait effectivement exception à plusieurs égards.

Aux naturalistes qui se tournent prioritairement vers les sentiments et les instincts, nous recommandons des pistes comme celles tracées par le biologiste et naturaliste Gerald Edelman dont l'ambition est d'achever le programme commencé par Darwin en essayant de théoriser l'émergence par sélection des facultés mentales capables d'une conscience intentionnelle et de liberté. Certes, c'est là une tâche ardue mais qui vaut la peine. Aussi, nous n'oublions pas Jacques Monod qui, tout étant fidèle à Darwin, a reconnu non seulement la capacité d'abstraction de l'humain, mais aussi la valeur adaptative de ses *idées* abstraites au cours de l'histoire. Ainsi, notre effort consiste à sortir le naturalisme de l'erreur suivant laquelle tout ce qui est naturel est objet d'étude empirique. Nous affirmons que les *idées* kantienne tout en étant naturellement produites, ne sont pas objet d'expérimentation. Ce sont des objets de la raison, des valeurs capables, cependant, de nous mobiliser, de déterminer notre volonté et de nous servir de règles abstraites d'action novatrice et de fondement de la critique des normativités présentes dans nos contextes sociaux.

Ainsi, par naturalisation de l'*idée cosmopolitique* par exemple, nous entendons simplement l'humanisation du processus de sa naissance et de son infinie réalisation par l'humanité. Pour nous situer au carrefour entre Darwin et Kant, il s'agit de faire l'économie de recourir, d'une part, au niveau théorique, aux éléments surnaturel ou providentiel comme les « causes finales » et, d'autre part, aux sentiments ou aux instincts sociaux comme la sympathie aléatoirement améliorée. Nous explorons plutôt le potentiel créateur proprement humain, sa capacité spirituelle de vouloir et d'assumer son destin à partir de l'expérience accumulée par de nombreuses générations dans les limites du possible, sa capacité de revendiquer ses actions.

Cela se fait sans exclusion idéologique d'autres formes d'interprétation respectueuses de cette optique épistémologique. Citons explicitement le droit de la raison d'user des principes

téléologiques ou anthropiques à condition de ne pas revendiquer pour ceux-ci un statut scientifique théorique mais plutôt pratique. En effet, en l'occurrence le cas de Kant montre que la question téléologique n'est pas nécessairement stérile dans tous les cas. Au contraire, elle lui a suggéré une *idée* humaniste et féconde, celle d'une destination commune des humains à entrer dans un État de droit dont les conditions restaient à définir. Cette mutuelle concession entre science et conceptions philosophiques est aussi une des conditions du vivre ensemble dans une société pluraliste respectueuse à la fois de la démarche strictement scientifique et des autres systèmes philosophiques.

C'est l'exercice de surmonter ces risques ou ambiguïtés par l'élargissement du concept *d'effet réversif de l'évolution* au pouvoir de la raison productrice d'*idées régulatrices* sur les sentiments qui est au cœur de ce travail. En outre, il s'agit de compléter l'explication par sélection naturelle par d'autres types d'explications ou points de vue, notamment des hypothèses heuristiques de type développemental quant à la naissance de la civilisation pacifique. Cet exercice veut épingler la vertu d'affirmer la construction de la paix et ses conditions comme une affaire d'hommes capables de prendre distance vis-à-vis de leurs propres sentiments moraux et instincts sociaux au nom de la morale sans nécessairement la vicier, contrairement à la croyance de Darwin. Aussi, l'humain est capable de surmonter les faiblesses de cette morale de la volonté bonne par le droit positif rationnellement argumenté et fondé sur des fictions heuristiques telles que l'égalité entre les humains.

3. Difficultés, méthode et organisation du travail

La première et la plus grande difficulté rencontrée dans cette étude est la question elle-même : la spécificité de l'humain, sa complexité. Pour bien la cerner avec compétence, il aurait fallu une approche interdisciplinaire bien outillée. Une exigence hors de notre portée. La deuxième est liée au fait que cette question est disputée et tiraillée entre sciences et idéologies de toute sorte. La plupart des publications sur la question, voire l'anthropologie de Darwin, sont des mélanges délibérés ou non de science et d'idéologies. Dans leur étude, il n'est pas facile de distinguer ce qui relève de l'idéologie de ce qui relève de la science. Certes, la question est passionnante, et par ce fait, dans les débats, elle réveille des passions d'une manière inattendue. La troisième est liée au décollage philosophique des données scientifiques.

Sur le plan méthodologique, nous avons opté pour la discussion où nous jouons la fonction de modérateur participant au débat, et la comparaison critique des différentes

propositions rencontrées, principalement celles des scientifiques et des philosophes de la tradition empiriste de Darwin¹⁴ et celles des philosophes de la tradition contractualiste de Kant¹⁵. Cela nous permet de repérer quelques mélanges de genre, c'est-à-dire identifier quelques idéologies. Bien d'autres précieuses informations, difficiles à classer, contribuent à plusieurs égards, à la réaffirmation de la paix et ses conditions comme étant plus une tâche de l'humanité qu'une donnée du hasard de la nature. Ce travail comporte dix chapitres regroupés en trois parties :

- 1) De la critique transformiste de Kant à la naturalisation de l'*idée cosmopolitique* ;
- 2) Pour une intégration cosmopolitique : morales des sentiments versus morale déontologique ;
- 3) De l'*idée* de l'État de droit cosmopolitique en tant que condition de la paix, but et tâche de l'humanité.

Chaque chapitre est introduit par une citation qui anticipe sur la thèse défendue. Dans la première partie, le chapitre intitulé « *Darwin, lecteur de Kant historien de l'humanité malgré lui* », fait découvrir qu'après Darwin, c'est Kant qui est en « procès » chez certains darwiniens qui cherchent à savoir, tout grand esprit qu'il était, s'il était fixiste ou transformiste au moins spéculativement. À leur grande déception, – Darwin y compris –, il se révèle qu'il était plutôt anti-transformiste à cause de son *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Convaincu que chaque espèce a sa destinée ultime, sa finalité, non seulement il ne pouvait pas adhérer à l'hypothèse transformiste qui était déjà dans les spéculations philosophiques sur l'histoire sous peine d'annuler son *idée* d'une destination commune de l'humanité à l'union cosmopolitique, lieu de la paix perpétuelle, mais aussi il l'a réfutée énergiquement au point que Ruse le considère comme « l'ennemi paradigmatique du transformisme » à cause de sa lecture téléologique de la nature.

Quelques indices relevés dans l'œuvre de Darwin nous permettent de constater qu'il a été en contact avec la philosophie de l'histoire et la morale kantienne. Le naturaliste anglais était préoccupé de donner au devoir moral, déjà théorisé par Kant, une généalogie naturelle par l'étude des instincts et des sentiments dits sociaux. Pour ce faire, Darwin a dû faire un retour à la tradition humienne de laquelle Kant s'était démarqué dès le réveil de son sommeil du rationalisme dogmatique. Cette naturalisation de l'*idée cosmopolitique* commence par la

¹⁴ Citons notamment David Hume, Adam Smith, Catherine Wilson, Patrick Tort, Jean-Marie Schaeffer, Gerald M. Edelman, Michael Ruse, Frans de Waal, Jacques Monod, Christian de Duve, etc.

¹⁵ Il s'agit entre autres de : Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, John Rawls, Francis Cheneval, Jean-Marc Ferry, Stephan Chauvier, etc.

déchéance du devoir kantien de *sociabilité* du rang du devoir moral, sous prétexte que l'homme est naturellement social depuis ses ancêtres, les singes, et culmine dans le remplacement du moteur kantien de l'évolution (l'insociable sociabilité) par la sélection naturelle. Le naturaliste tente alors d'expliquer comment l'on peut en arriver à la paix universelle (cosmopolitique) par l'extension progressive du sentiment de sympathie à tous les humains et au-delà.

Le deuxième chapitre présente l'histoire du malentendu de la morale darwinienne ainsi que l'effort de Tort de la restituer en la démarquant du fameux « darwinisme social » par la création du *concept d'effet réversif de l'évolution*. Nous accusons celui-ci d'un certain nombre de risques vis-à-vis de la théorie de l'évolution d'une part, et de la philosophie contractualiste d'autre part, sans oublier l'identité humaine elle-même. Nous tentons aussi d'identifier la part de Darwin dans la naissance de ce redoutable malentendu.

La discussion de savoir comment sortir de la double trahison tortienne et du scepticisme de Schaeffer vis-à-vis de la capacité humaine de s'émanciper de la loi de la sélection naturelle, est l'objet du troisième chapitre. Nous y proposons les conditions de la récupération du concept tortien *d'effet réversif de l'évolution* alors réduit par l'absurde par Schaeffer partant du principe qu'il n'y a pas de sélection sans élimination. Nous cherchons ainsi à le rendre compatible avec l'intuition philosophique contractualiste de Kant.

Sur la base des témoignages de Michael Ruse, de Christian de Duve et de Gerald Edelman, nous réaffirmons contre Schaeffer que le *concept d'effet réversif de l'évolution* est effectivement un concept qui traduit l'intuition darwinienne proche de celle de Kant. Selon Darwin, à mesure que l'homme s'élève en civilisation, il s'émancipe d'autant de la sélection naturelle. Ainsi, pour concilier Kant et Darwin, nous ramenons au premier plan la volonté libre, l'intentionnalité et la rationalité humaine dans l'effort de sortir de l'état de nature des philosophes. Pour Kant, et d'une certaine manière pour Darwin, cet état de nature est caractérisé par la folie des guerres égoïstes entre individus et/ou groupes d'individus où le plus fort est le seul gagnant. Par contre, l'état de civilisation ou l'État de droit est caractérisé par la sagesse de paix nationale d'abord et ensuite la paix cosmopolitique. Il n'y a que celle-ci, selon Kant, qui puisse être durable, perpétuelle et mérite le nom de paix.

Le quatrième chapitre se penche, après l'examen du succès de l'explication par sélection dans divers domaines, sur sa faiblesse épistémologique, et donc la nécessité, de par

son succès déjà reconnu, d'être complétée, malgré tout, par d'autres modes d'explication, notamment de type développemental et les théories de l'apprentissage.

Cela étant fait, nous constatons qu'en lieu et place de la volonté libre de Kant, Darwin place la sympathie naturelle alors que sa force d'obligation morale s'étiolé à mesure que l'on s'éloigne du cercle de l'affinité biologique, affective ou culturelle du sympathisant comme le reconnaissent d'ailleurs David Hume, Adam Smith, Michael Ruse, Frans de Waal, et la sociobiologie d'E. O. Wilson. En ce sens, la morale des sentiments souffre de partialité. Hume et Adam Smith ont tenté vainement de chercher les conditions d'un point de vue impartial. Elles souffrent de ce que nous avons appelé un *effet de perspective*, surmontable, cependant, par la recherche d'une justification rationnelle à prétention universelle ou tout au moins fondé en raison.

Par ailleurs, l'on s'aperçoit que la liberté d'action, l'autonomie et l'intentionnalité, conditions de toute responsabilisation chez Kant une fois passées sous silence, elles tendent à devenir problématiques, sinon illusoires. Ces problèmes font l'objet de la deuxième partie de notre étude où nous traitons, au cinquième chapitre, des sources de la morale darwinienne et du poids de la vision du monde de son temps sur elle. Nous y repérons une idéologie sexiste du siècle de Darwin. Au sixième et au septième chapitres, nous comparons les morales des sentiments (Hume, Smith, Darwin) à la morale rationnelle de Kant du point de vue de l'*idée cosmopolitique*. Il ressort de notre visite des deux projets – celui de Kant et de celui Darwin – que, plus que la morale kantienne, la darwinienne et sa tradition nécessitent davantage d'être transcendées par la force du droit pour une intégration cosmopolitique réussie.

Il apparaîtra que la coexistence pacifique des libertés (égoïstes), le renversement de la guerre par la paix, Kant ne l'espérait pas de sa morale des intentions bonnes, une morale pourtant moins tributaire des sentiments mais dont l'effectivité est difficile à vérifier dans les intentions. Il entendait transcender les limites de sa propre morale universaliste par le droit positif mais dont les lois se règlent sur la loi morale : l'impératif catégorique qui, à son tour, se règle sur la loi de la nature. C'est seulement par la force du droit qui a comme typique la loi morale qu'il entrevoyait un projet de civilisation possible où tous les humains à la fois, ceux qui agissent conformément au devoir et ceux qui agissent par devoir seraient intégrés. Sa réalisation ne serait pas à attendre passivement des atouts naturels mécaniques comme les instincts ou d'autres lois naturelles, cosmologiques.

L'on notera, néanmoins, dans la philosophie de l'histoire de Kant, notamment dans *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* des convictions qui devaient gêner Darwin qui, à partir de ses observations, venait d'abandonner l'idée de plan, de dessein ou de finalité dans la nature en faveur du hasard et de l'utilité immédiate. En parlant de points gênants, nous pensons, en l'occurrence, à la quête kantienne « d'un *dessein de la nature* à partir duquel serait du moins possible, à propos de créatures qui procèdent sans plan personnel, une histoire selon un plan déterminé de la nature¹⁶. » De pareils « courts-circuits » téléologiques dans l'interprétation de la nature par Kant pouvaient bien déterminer Darwin à naturaliser son projet cosmopolitique apprécié comme une bonne chose, en montrant qu'en l'amputant de toute téléologie, il reste quand même possible mais dans un système aléatoire.

Ainsi, la troisième et dernière partie de cette dissertation réaffirme, au huitième chapitre, l'existence et la fonction heuristique des *idées* en tant qu'elles dépassent la possibilité de l'expérience. Elle explore leur mode de production « naturelle » à la suite de Kant. Le neuvième chapitre se penche sur la question de l'usage personnifié de la nature par ce philosophe. En fin de compte, il ressort que cette interprétation métaphysique de la nature n'affecte pas assez l'*idée cosmopolitique* entendue comme tâche de l'humanité. La nature en question est la nature humaine. Il s'agit de discuter et de resituer l'intention de l'humaniste Kant en tant que philosophe de l'histoire. Nous soutenons que sa téléologie a eu quelques vertus tant heuristiques que civilisatrices au point de la considérer comme une « heureuse faute » qui nous a légué les conditions fiables de la paix perpétuelle.

En effet, le dixième et dernier chapitre soutient que de toutes les propositions des conditions de la paix perpétuelle, celle de Kant, s'est montrée au cours de l'histoire, non seulement comme la plus célèbre mais aussi et surtout, pour utiliser le langage darwinien, comme la plus adaptée à la tâche. Celle de Darwin n'est même pas invoquée dans la théorie politique contemporaine. Avant d'en arriver là, ce chapitre montre que la compréhension de cette *idée* comme tâche ou devoir de l'humanité est porteuse d'une autre vertu pratique : celle de mobiliser ou d'engager l'esprit dans la quête des conditions de sa réalisation historique. De par la perfection de l'*idée* de paix perpétuelle, ce n'est pas une tâche d'un individu dont la vie est si courte ou éphémère. C'est plutôt une tâche que les générations héritent les unes des

¹⁶ E. KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, in *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p.188. (Dorénavant : E. KANT, *Idée d'une histoire universelle*, in *Œuvres philosophiques II*).

autres par l'apprentissage. Chaque génération la fait progresser d'une manière ou d'une autre. Elle n'est vraiment pas une chimère, mais plutôt une tâche inachevée, voire inachevable.

Première partie

De la critique transformiste de Kant à la naturalisation de l'Idée cosmopolitique

Introduction de la première partie

Cette partie, à quatre chapitres, identifie dans l'anthropologie darwinienne l'intention d'expliquer la naissance de la civilisation cosmopolitique par le paradigme de sélection naturelle en remplacement de « l'antagonisme » kantien. Chez Darwin et ses disciples, tout commence par une critique naturaliste du kantisme et du contractualisme philosophique pour se frayer un chemin. Cette intention est confirmée par la lecture tortienne du darwinisme où il ne cesse d'évoquer, voire invoquer Kant pour défendre Darwin.

Face aux limites épistémologiques de l'explication par sélection, malgré ses succès avérés dans plusieurs domaines, nous suggérons une piste pour mieux naturaliser l'*idée cosmopolitique* de Kant : l'étude de la naissance naturelle des *idées régulatrices* et leur capacité de déterminer la volonté dont l'histoire naturelle est un chantier. C'est grâce à une reformulation du concept *d'effet réversif de l'évolution*. Celui-ci a été pour la première fois ainsi formulé par Tort, sur la base d'une intuition d'Emile Gautier. Nous défendons ce concept comme étant effectivement darwinien contre la réduction par l'absurde initiée par Schaeffer, pourfendeur de la thèse de l'exception humaine à la loi d'airain de sélection naturelle. En outre, nous faisons observer que le même concept est présent dans l'interprétation kantienne de l'antagonisme de « l'insociable sociabilité » de l'homme. D'où la nécessité d'accorder les deux concepts grâce à l'étude de la pertinence et des limites des modèles explicatifs de Darwin et Kant.

Chapitre premier

Darwin, lecteur de Kant historien de l'humanité malgré lui

En refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus "sauvages" ou "barbares" de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie. Sans doute les grands systèmes philosophiques et religieux de l'humanité – qu'il s'agisse du bouddhisme, du christianisme ou de l'islam, des doctrines stoïcienne, kantienne ou marxiste – se sont-ils constamment élevés contre cette aberration¹⁷.

Le procès Darwin semble clos. Le moment semble venu pour certains darwiniens de commencer celui de ses adversaires et de vénérer ses précurseurs. C'est ainsi que certaines grandes figures de la science et de la philosophie antérieures à Darwin sont passées au crible de la théorie de l'évolution. Des recherches¹⁸ sont amorcées pour remuer et scruter les systèmes philosophiques antérieurs au darwinisme afin non seulement d'identifier qui peut être considéré comme précurseur de Darwin mais aussi, qui, au lieu de lui préparer le chemin, se serait opposé à la pensée évolutionniste et a donc dérouté la science.

Le cas Emmanuel Kant intrigue ces darwiniens quand ils considèrent sa remarquable contribution à l'avancement de la connaissance. À cause de sa notoriété philosophique et de ses quelques spéculations sur la vie, les races et les espèces sans faire appel directement à la Providence, certains tendent à le présenter comme un précurseur de Darwin ou tout au moins comme quelqu'un qui devrait accepter la théorie de l'évolution s'il avait eu la chance de lire ses preuves du transformisme. D'où la tendance de le ménager tant soit peu malgré sa fermeture expresse, même au niveau spéculatif, à la théorie transformiste des espèces pour proposer des pistes erronées. Tel est le cas de Catherine Wilson qui regrette l'imprudence du Copernic de la théorie de la connaissance pour s'être risqué en expert sur des terrains glissants – comme l'évolution de l'humanité – où il n'avait pourtant pas d'expertise.

Kant a joué à l'expert sur beaucoup de questions non philosophiques, y compris l'histoire des civilisations et des soins infantiles. Il a offert ses pensées sur l'évolution humaine, la coloration de la peau, les forces formatrices et le comportement social concurrentiel dans de nombreux essais et revues, et il a également composé un essai sur la forme animale¹⁹.

¹⁷ C. LEVI-STRAUSS, *Race et histoire, Suivie de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss* par Jean Pouillon, Genève-UNESCO, Gonthier, 1961, p. 22. C'est nous qui soulignons.

¹⁸ J. E. H. SMITH (ed.), *The Problem of animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2006.

¹⁹ C. WILSON, «Kant and the Speculative Sciences of Origins», in Justin E. H. SMITH (ed.), *The problem of animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2006, p. 375.

Probablement convaincue que ce fils des Lumières ne pouvait pas être complètement dans l'erreur, C. Wilson cherche à repérer quelques éléments du transformisme dans la pensée kantienne pour ainsi atténuer le ridicule de ce que certains herméneutes du kantisme appellent les « *parties honteuses* du corpus kantien²⁰. » Elle estime que « Kant était, sur la base d'évidence anatomique, disposé de quelque manière, à croire que les humains s'étaient développés à partir de quelque chose pas tout à fait humain²¹. » Une croyance qui se fonderait sur un passage cité par Lovejoy d'une recension que Kant, en 1771, aurait faite du livre d'un certain Dr Moscati et où il serait tombé d'accord avec cet auteur sur le fait que, puisque l'éveil de la raison chez l'homme correspond avec sa position bipède, il « a été un moment quadrupède²². » Le démenti de cette croyance dans une position ultérieure de Kant dans ses conjectures sur les débuts de l'histoire de l'humanité de 1786 où il pose que « le premier homme pouvait [donc] se tenir debout et marcher; il savait parler²³ » ne suffit pas pour décourager C. Wilson qui persiste à soutenir que « même Lovejoy, l'ennemi implacable de Kant en tant que théoricien évolutionniste, concède que la position de Kant dans la troisième critique semble s'être atténuée²⁴. »

Quant à Ruse, tout en reconnaissant sans ambages que Kant a bien pensé la possibilité du transformisme des espèces mais pour le réfuter comme étant une monstruosité pour la raison, il n'est pas moins déçu par ce philosophe des limites quand il déclare : « Etant donné son intérêt pour l'hypothèse nébulaire, l'on penserait que Kant serait tout au moins sympathique avec les spéculations évolutionnistes²⁵. »

Ruse, contrairement à C. Wilson, tout en présentant Kant comme un « ennemi paradigmatique de l'évolution²⁶ » qui ne pouvait pas être un évolutionniste de par sa philosophie de la nature fortement téléologique, s'emploie à trouver de quoi le louer tant soit peu plutôt que « l'enterrer²⁷ » tout simplement. Il estime que beaucoup de ses intuitions restent d'actualité pour comprendre les organismes vivants, non seulement aujourd'hui mais déjà hier si l'on considère l'influence qu'il a exercée sur Georges Cuvier (1773-1838), cet anatomiste français ultra anti-transformiste que Darwin a sérieusement étudié pour théoriser le

²⁰ R. LAGIER, *Les races humaines selon Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 2.

²¹ C. WILSON, « Kant and the Speculative Sciences of Origins », *art. cit.*, p. 390.

²² Cf. *Ibid.*, p. 390.

²³ E. KANT, *Conjectures sur les débuts de l'histoire de l'humanité*, in *Opuscules sur l'histoire*, Présentation par Philippe Raynaud, Traduction par Stéphane Piobétta, Paris, Flammarion, 1990, p. 147.

²⁴ C. WILSON, « Kant and the Speculative Sciences of Origins », *art. cit.*, p. 394.

²⁵ M. RUSE, *Darwin and Design. Does evolution have a purpose?* Harvard University Press, 2003, p. 58-59.

²⁶ *Ibid.*, p. 58.

²⁷ M. RUSE, « Kant and evolution », in Justin E. H. SMITH (ed.), *op. cit.*, p. 402.

transformisme. Sur ce fait, Ruse estime que « la pensée de Kant peut être alors plausiblement déclarée comme un facteur dans la formulation de la théorie causale de l'évolution et que presque tous les biologistes approuvent aujourd'hui²⁸. » Il ressort que Darwin en lisant Cuvier était indirectement un lecteur de la biologie kantienne dont il devait rectifier les erreurs grâce à la loi de l'évolution qu'il venait de découvrir, à savoir la sélection naturelle. Quels sont les éléments polémiques de la pensée kantienne qui se retrouvent chez Cuvier et chez Darwin ?

Sans prétendre épingle les indices de l'influence de Kant sur cet anatomiste et paléontologue Français, une tâche ardue surtout qu'il ne le cite quasiment pas, l'on peut quand même citer quelques préoccupations que les deux partageaient. La première est la fixité des espèces. Pierre Vignais, dans une publication qui se veut « *une histoire des idées et des hommes* », dira que ce paléontologue avait présenté à l'Académie des Sciences de France dont il était membre l'éléphant fossilisé dont il venait de découvrir le squelette comme « une espèce distincte des espèces actuelles, une espèce éteinte, définitivement perdue²⁹. » L'idée est que tous les ossements fossilisés découverts appartiennent à des espèces entièrement disparues par des catastrophes naturelles, en l'occurrence le déluge biblique. Il soutenait qu'après l'extinction de plusieurs anciennes espèces animales par ce déluge, il y eût « une création d'espèces tout à fait nouvelles³⁰. » Il s'opposait à ceux qui soutenaient la thèse contraire selon laquelle, les nouvelles espèces descendent des anciennes à partir d'un ancêtre commun par modification au cours de nombreuses années. C'est du moins ce qu'on peut constater dans l'extrait suivant de son *Discours sur les révolutions du Globe*. Il engage une polémique contre les tenants de la descendance modifiée dont Jean-Baptiste Lamarck, le père du transformisme scientifique:

Pourquoi les races actuelles, me dira-t-on ne seraient-elles pas des modifications de ces races anciennes que l'on trouve parmi les fossiles, modifications qui auraient été produites par les circonstances locales et le changement de climat, et portées à cette extrême différence par des longues successions des années ? Cette objection doit surtout paraître forte à ceux qui croient à la possibilité indéfinie de l'altération des formes dans les corps organisés, et qui pensent qu'avec des siècles pourraient se changer les unes dans les autres, ou résulter d'une seule d'entre elles. Cependant on peut leur répondre, dans leur propre système, que si les espèces ont changé par degré, on devrait trouver des traces de ces modifications graduelles ; qu'entre le palaeothérium et les espèces d'aujourd'hui l'on devrait découvrir quelques formes intermédiaires, et que jusqu'à présent cela n'est point arrivé. Pourquoi les entrailles de la terre n'ont-elles point conservé les monuments d'une généalogie si curieuse, si ce n'est parce que les espèces d'autrefois étaient aussi

²⁸ *Ibid.*, p. 403.

²⁹ P. VIGNAIS, *La biologie, des origines à nos jours : une histoire des idées et des hommes*, Paris, Éditions EDP Sciences, 2001, p. 40.

³⁰ *Ibid.*

constantes que les nôtres, ou du moins parce que la catastrophe qui les a détruites ne leur a pas laissé le temps de se livrer à leurs variations ?³¹.

Les arguments de Cuvier proviennent de son expertise paléontologique. L'on sait que Darwin qui le cite à plusieurs endroits³², en l'occurrence dans *L'Origine des espèces* et *La filiation de l'homme*, est allé au-delà de ces arguments fixistes à partir des nombreuses données de la morphologie, l'anatomie, la physiologie, la pathologie, la parasitologie et l'embryologie comparées entre l'homme et l'animal. Il s'appuya notamment sur Etienne Geoffroy de Saint-Hilaire qui s'opposait déjà à Cuvier, son collaborateur en recherches naturalistes, par la thèse transformiste de l'« "unité de plan de composition organique " entre l'homme et les autres mammifères³³. » Une unité fondée sur le constat de la conformation de leurs squelettes.

La deuxième préoccupation kantienne qui se trouve chez Cuvier et Darwin est les rapports entre l'instinct et l'intelligence (rationalité). Si Kant qui plaçait la spécificité des animaux dans les instincts (les êtres appartenant uniquement au monde sensible) et celle de l'homme dans l'intelligence (l'être appartenant à la fois au monde sensible et au monde intelligible), a vraiment influencé Cuvier, il faut alors reconnaître que celui-ci a opéré une révolution en reconnaissant aux animaux un certain degré d'intelligence. Pour Kant l'instinct est ce que les hommes ont en commun avec les animaux et l'intelligence ce qu'ils ont en propre. Selon Kant l'instinct, entendu comme la « voix de Dieu » qui guide tous les animaux aurait été aussi la seule voix à guider les hommes dans leurs premiers pas de « novice³⁴ ». Puis vint l'éveil de la raison qui les destinait à quelque chose de plus noble que ce que faisait déjà l'instinct. C'est elle qui fait que « dans les efforts qu'ils entreprennent en vue de réaliser les aspirations [ils] ne procèdent pas de façon purement instinctive, comme les animaux³⁵. » Sur la terre, l'homme était pour Kant la seule Créature raisonnable. Le dépassement de Kant par Cuvier consisterait dans le fait de montrer que parmi les animaux il y a des êtres intelligents dans une certaine mesure. Selon P. Fourens qui a résumé l'écrit qui traite de la question, après l'anatomie et la zoologie qui étudie les animaux, Cuvier a inauguré une nouvelle discipline, à

³¹ G. F. CUVIER, *Discours sur les révolutions de la surface du Globe et sur les changements qu'elles ont produits dans le règne animal*, 6^e édition revue et augmentée, Paris, Edmond D'Ocagne, 1830, pp. 121-122.

³² Cf. TORT, « Cuvier Georges Frédéric, dit Frédéric : 1773-1838 », in TORT (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution Vol. A-E*, Paris, PUF, 1996, p. 747-748. (Dorénavant : TORT (dir.), *Dictionnaire du darwinisme*). Tort y relève minutieusement les occurrences possibles des citations de Cuvier et d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire par Darwin.

³³ Voir TORT, *L'effet Darwin*, p. 34.

³⁴ E. KANT, *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine* (§VIII, 111), in *Œuvres philosophiques II*, p. 505.

³⁵ R. EISLER, *Kant-Lexikon*, Édition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo Paris, Gallimard, 1994, p. 554.

savoir « l'étude expérimentale des faits de l'intelligence des animaux³⁶. » Il se démarque, selon lui, de l'approche métaphysique de Descartes qui prenait les animaux pour des machines, des automates sans sentiments ni connaissances. Alors que Descartes faisait de nombreux disciples, Cuvier est venu soutenir que « la question de l'intelligence des bêtes est une question de faits, une question d'étude expérimentale; ce ne peut être une thèse de simple métaphysique³⁷. » Il va nuancer suffisamment les arguments cartésiens développés dans son *Discours de la méthode*, c'est-à-dire ceux de l'absence de la communication de la pensée chez les animaux et l'idée selon laquelle si les animaux font certaines choses mieux que les hommes, ils le font toujours par « dispositions de leurs organes » et non par la pensée. Selon Descartes, dans les réalisations industrielles de tous les animaux, si merveilleuses qu'elles soient mieux que les nôtres, c'est toujours « la nature qui agit en eux. » C'est de la même manière que l'on peut voir « une horloge, qui n'est composée que des roues et des ressorts, peut compter les heures, et mesurer le temps, plus justement que nous avec notre prudence³⁸. »

Sans nous étendre sur cette polémique, notons tout simplement que Cuvier en remontant à Descartes et Buffon qui avait en définitive refusé toute rationalité aux animaux, va non seulement reconnaître aux animaux des sentiments, mais aussi de l'intelligence variable selon les espèces. Selon lui, l'intelligence animale est présente mais elle décroît avec l'âge. C'est le cas de l'orang-outang. Instinct et intelligence vont lui servir de ligne de démarcation et de classification des espèces et des races. Il dira par exemple que les félins sont plus intelligents que les rongeurs. Aussi s'est-il employé à distinguer instinct et intelligence longtemps confondus. C'est sur le castor qu'il s'est surtout basé pour le faire :

Le castor est un mammifère de l'ordre des *rongeurs*, c'est-à-dire de l'ordre même qui a moins d'intelligence ainsi que nous avons vu, mais il a un instinct merveilleux, celui de se construire une cabane, de la bâtir dans l'eau, de faire des chaussées, d'établir des digues et tout cela avec une industrie qui supposerait en effet une intelligence très élevée dans cet animal, si cette industrie dépendait de l'intelligence³⁹.

En définitive, Cuvier tout en reconnaissant aux animaux un peu d'intelligence, n'attribue pas leur industrie à celle-ci. Comme naturaliste, il se base sur des faits. Selon P. Foureus, Cuvier « a pris des castors très jeunes ; et ces castors élevés loin de leurs parents, et qui par conséquent n'en ont rien appris ; ces castors, isolés, solitaires, qu'on avait placés dans une cage, tout exprès pour qu'ils n'eussent pas le besoin de bâtir ; ces castors ont bâti en un

³⁶ P. FOURENS, *De l'instinct et de l'intelligence des animaux*, 2^e édition revue et augmentée, Paris, Éditions Paulin, 1845, p. 3.

³⁷ *Ibid.*, p. 7.

³⁸ DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1930, 5^e partie, p. 59.

³⁹ P. FOURENS, *op. cit.*, p. 46.

mot par instinct⁴⁰. » La conclusion est sans appel. L'absence d'apprentissage dans le besoin de bâtir semble rejoindre la définition kantienne de l'instinct qui est selon lui, « le besoin ressenti (...) de faire quelque chose ou de jouir de quelque chose dont on n'a encore aucun concept (par exemple l'instinct industriel chez l'animal, ou l'instinct sexuel)⁴¹. » La conclusion de Cuvier opposée par Darwin sur ce cas de l'instinct des castors auquel fait référence aussi Kant dans *Idée pour une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* était que l'instinct et l'intelligence des animaux sont en raison inverse. Darwin s'y opposa en disant :

Les insectes qui possèdent les instincts les plus remarquables sont certainement les plus intelligents. Les membres les moins intelligents de la classe des vertébrés, à savoir les poissons et les amphibiens, n'ont pas d'instincts compliqués ; et, parmi les mammifères, l'animal le plus remarquable par les siens, le castor, possède une grande intelligence, ainsi que l'admettent tous ceux qui ont lu l'excellent travail de Morgan (*The American Beaver and his works*, 1868) sur cet animal⁴².

Comme l'on peut le remarquer, tout en trouvant des thèmes communs, nous n'avons fourni aucune référence kantienne citée par Cuvier pour confirmer l'hypothèse de Ruse – dont il est dès lors seul responsable – selon laquelle Darwin, tout en lisant Cuvier, il lisait Kant. Néanmoins, à lire *La filiation de l'homme*, il apparaît que Darwin n'a pas seulement eu un contact indirect avec Kant, car il le cite une fois avec référence sur la question de l'origine du *devoir moral*⁴³, une fois sans référence sur la question du jugement moral vis-à-vis du *respect de l'humanité*⁴⁴ et une fois sur la classification de l'homme selon les races⁴⁵. Une quatrième référence, sur la *sociabilité* humaine, nous est suggérée par Ruse⁴⁶, l'un des actuels spécialistes de la théorie de l'évolution darwinienne.

Notre étude ne saurait remonter à la lecture darwinienne de Kant par le biais de Cuvier. Nous nous limitons aux traces de sa lecture directe de Kant et qui nous sont accessibles, avec des références plus ou moins précises, dans *La filiation de l'homme*, dont la morale fait l'objet de notre étude. Nous sommes en quête des raisons ou du fondement de l'anti-transformisme de Kant et de la manière dont Darwin, dans son paradigme naturaliste, a approché certaines questions de l'histoire humaine sur lesquelles le sage de Königsberg avait une autre conviction,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 46.

⁴¹ R. EISLER, *Kant-Lexikon*, op. cit., p. 555.

⁴² Darwin cité par TORT, « Darwin et la laïcisation du discours sur l'homme », in TORT (dir.), *Pour Darwin suivi d'Esquisse biographique d'un petit enfant. Essai posthume sur l'instinct*, Paris, PUF, 1997 p. 23.

⁴³ I. KANT, *Metaphysics of Ethics*, traduit par J.W. Semple, Edimbourg, 1836, p.136 cité par C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 184.

⁴⁴ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 197.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 266.

⁴⁶ M. RUSE, *Charles Darwin*, Blackwell Publishing, 2008, p. 216.

à savoir la question des *rac*es et des *esp*èces, celle du *devoir* et du jugement moral sur la dignité humaine, et enfin celle de la *sociabilité* humaine.

1. 1. Du fondement de l'anti-transformisme kantien

Darwin, dans son étude des races, a rencontré plusieurs arguments pour et contre la classification des différentes races humaines comme différentes espèces ou comme des races différentes faisant partie d'une seule espèce. Il note qu'en général les arguments en faveur de la considération des différentes races comme des espèces différentes se basent sur les différences de caractères demeurées constantes durant de longues périodes entre les races, différences de structure et de constitution, leur répartition géographique, le manque de preuve de leur interfécondité et la valeur relative de cette preuve si elle venait à être apportée. Quant à l'argument le plus important en faveur de l'unité de l'espèce humaine malgré la diversité des races « est qu'elles passent par degrés de l'une à l'autre, indépendamment dans bien des cas, dit-il, autant que nous puissions en juger, de croisement éventuel⁴⁷. »

À ce niveau Darwin a eu besoin de savoir en combien de races, ceux qui ont sérieusement étudié l'homme avant lui, ont classé l'humanité. Il constate qu'il y a autant de races que ceux qu'il appelle « juges compétents⁴⁸ » en cette matière et parmi lesquels il place Kant pour qui l'humanité compte quatre races à côté, entre autres, de Burke pour qui elle en compte « soixante-trois⁴⁹. » Quelle conclusion le naturaliste anglais tire-t-il de cette diversité de jugement ? Il estime que loin de servir de preuve que les races ne doivent pas être classées sous plusieurs espèces, cette diversité d'opinion montre plutôt qu'elles passent par degrés de l'une à l'autre sans aucune possibilité « de découvrir entre elles des caractères clairement distincts⁵⁰. » Il estime à ce propos, que tout naturaliste averti par l'expérience d'organismes hautement variables comme l'homme, « finira par réunir en une seule espèce toutes les formes qui passent par degrés des unes aux autres, car il se dira qu'il n'a pas le droit de donner un nom à des objets dont il ne peut tracer les limites⁵¹. » Kant est probablement compté parmi ces naturalistes et « juges compétents » par Darwin.

⁴⁷ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 266.

⁴⁸ *Id.*

⁴⁹ *Id.* Notons que les « juges compétents » que Darwin a étudiés ont conclu à un nombre de races variant entre 2 et 63.

⁵⁰ *Id.*

⁵¹ *Id.*

Si à partir de cette donnée l'on peut affirmer avec raison que Darwin a étudié la raciologie kantienne, il est cependant difficile d'affirmer avec précision sa source d'information car au moins deux écrits de Kant suggèrent qu'il y a quatre races sous l'espèce humaine. Dans son essai sur *les différentes races* de 1775, Kant déclare avec conviction : « Je crois qu'il suffit d'admettre seulement *quatre* races, pour pouvoir dériver d'elles toutes les différenciations que le premier coup d'œil permet de reconnaître et qui se perpétuent. Ce sont : 1. La race des *Blancs*. 2. La race des *Nègres*, 3. La race des *Huns* (Mongols ou Kamouks). 4. La race des *Indiens* (ou Hindoustans)⁵². » Et dans sa *définition du concept de race* de 1785 sur la base des caractères héréditaires des organismes sous tous les climats, il estime qu'« on peut admettre du point de vue de la couleur de la peau quatre classes différentes d'hommes⁵³ », à savoir, les « *Blancs* », les « *Hindous jaunes* », les « *Nègres* » et les « Américains à peau d'un rouge cuivrée⁵⁴. » Visiblement cette énumération kantienne des races manque de cohérence et nous plonge dans la confusion. Nous ne savons plus, par exemple, si les *Huns* sont les mêmes que les *rouges cuivrés* ou non. Toutefois, la pointe de Kant est ailleurs. Elle consiste à critiquer l'argument qui prend les différentes races pour différentes espèces alors qu'il n'y a pas de différences essentielles entre elles. Il définit l'espèce humaine, à la suite de Buffon, sur la base de l'interfécondité illimitée des rejetons issus des croisements des différentes races. L'expérience lui montre que les espèces demeurent inchangées alors que les individus disparaissent.

Ainsi, pour Kant le pouvoir des hommes de prétendre transformer ou améliorer les espèces, c'est-à-dire d'opérer une sorte de sélection artificielle dont est parti Darwin pour poser la sélection naturelle, lui semblait déjà relever du pouvoir d'une certaine imagination pathologique et des charmes de la magie, comme cela ressort de cet extrait :

Il est donc clair que, s'il faut concéder au charme magique de l'imagination ou au souci de raffinement des hommes dans la création des forces animales, le pouvoir de dévier la force de procréation elle-même, de transformer le modèle primitif de la nature ou de le déformer par des adjonctions, qui par suite deviennent durables également chez les générations suivantes, on ne voit finalement plus du tout l'original d'où partit la nature, ni non plus jusqu'où peut aller la transformation de cet original [...]. En vertu de cette considération, je prends pour principe fondamental de n'admettre absolument aucune influence de l'imagination qui vienne estropier le travail de création de la nature, ni aucun pouvoir des hommes susceptibles de produire par des raffinements extérieurs des changements dans l'ancienne forme originale des genres ou des espèces, ou susceptible d'apporter semblables changements dans la force de procréation, et de rendre ceux-ci

⁵²E. KANT, *Des différentes races humaines*, in *Opuscules sur l'histoire*, op.cit., p.51.

⁵³*Ibid.*, p. 126.

⁵⁴*Id.*

héréditaires [...] Voilà les raisons pour lesquelles, je ne puis adopter une méthode d'explication qui favorise au fond la tendance chimérique à la magie (...)»⁵⁵.

Pour Kant, accepter une seule fois un raisonnement transformiste ou mélioriste de l'espèce reviendrait à accepter une fois comme réalité « un conte fantastique ou féerique⁵⁶ », c'est franchir les bornes de la raison pour céder à l'illusion. Tout ce que la spéculation transformiste raconte lui semble non seulement rationnellement absurde, mais surtout démenti par l'expérience élémentaire où nous voyons le semblable engendrer le semblable⁵⁷. Du point de vue épistémologique, l'on pourrait dire que Kant est victime d'un empirisme naïf et de l'absence de preuves du transformisme car en fait les innovations dans les sciences de la vie ont montré la capacité humaine d'améliorer les espèces. Et la sélection naturelle opère quelque chose de pareil en sélectionnant les variations les plus avantageuses à l'individu et/ou à l'espèce.

L'on comprend que Kant qui se méfiait des productions chimériques de l'imagination jouissait de l'innocence que lui offrait le voile de l'ignorance de l'actuel spectaculaire pouvoir des sciences de la vie, ce qu'on appelle l'ingénierie ou le génie génétique. Aujourd'hui, le pouvoir humain de manipuler les cellules germinales ou reproductrices du vivant, de transmettre aux générations animales des caractéristiques génétiquement modifiées ouvrant la voie à la modification des espèces et donc à l'émergence de nouvelles espèces n'est plus à démontrer mais plutôt à gérer ou à réguler. C'est dans ce cadre que se situe le débat éthique, non sur la possibilité, mais sur la légitimité notamment de l'eugénisme et du clonage humain.

Pourtant Ruse, pour qui Kant sous-estimait le pouvoir de la biologie faute d'avoir tous les éléments nécessaires pour bien percevoir les choses, situe ailleurs la raison la plus importante de l'anti-transformisme kantien. Pour lui, « Kant était un adversaire paradigmatique de l'évolution précisément à cause de son attachement à l'adaptation des organismes et à la théorie des causes finales⁵⁸. » Il justifie, par conséquent, son rejet de l'évolution par le poids de la tradition des causes finales sur lui alors qu'il reconnaît que Kant, à la différence d'Aristote, ne leur accordait qu'un statut régulateur et non ontologique⁵⁹ faute de preuve phénoménale de leur existence. Sous peu l'on assistera au renversement de la téléologie théorique, celle de la nature, par la téléologie pratique. La théorie des causes finales explique les raisons d'être des

⁵⁵ *Ibid*, p. 132.

⁵⁶ *Id.*

⁵⁷ Voir la théorie épigénétique de Buffon dans l'exemple du cheval et l'âne qui ne sont pas interféconds.

⁵⁸ M. RUSE, *Darwin and Design*, *op. cit.*, p. 58.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 48-49.

êtres organisés et leurs parties en termes de finalités, c'est-à-dire en termes de causes efficientes et causes finales. Du point de vue de la raison pratique, en effet, l'absence d'une finalité ultime lui paraissait absurde de la part d'une nature régie par des lois nécessaires. « Est-il raisonnable d'admettre la *finalité* de l'organisation de la nature dans le détail et cependant l'absence de *finalité* dans l'ensemble ?⁶⁰ », s'était-il interrogé. Sa réponse à cette question était négative, et l'on peut donc affirmer que le finalisme des espèces, s'il l'a fermé au transformisme, lui a suggéré la question de savoir quelle pourrait être la destination finale de l'animal doué de raison qu'est l'homme. Autrement dit, quelle est la fonction de la raison dont la nature l'a doté ? Ou encore que peut-on espérer de la raison qui différencie l'espèce humaine des autres espèces animales ? Face à la paix précaire que son époque expérimentait, la meilleure des choses que Kant pouvait s'imaginer au bout de son herméneutique de la nature était une culture ou une société où règne la paix perpétuelle entre cosmopolitiques. L'avènement ou la construction de cette culture (société) est la tâche de la simple raison – *reason alone* – de l'espèce humaine. Nous verrons plus loin, dans la troisième partie, comment il définit ses conditions de possibilité.

Dans ce cas, les convictions politiques de Kant, contenues dans *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, peuvent jeter quelques lumières sur le fondement de son anti-transformisme. Suite à cette *idée*, contre la doctrine de Herder de la *generatio univoca*, Kant a opté pour celle de *l'épigénèse* combinant l'idée de dispositions natives communes à tous les êtres d'une même espèce avec celle du milieu et du temps qui les influencent dans leur développement respectif et sont responsables des différences physiques non spécifiques. Cette théorie apparaît à Kant indemne de toute réductibilité des races à des espèces. Pour Kant la question de l'unité de l'espèce humaine dans la diversité des individus relève plus légitimement de la faculté de juger téléologique ou de la réflexion éthique que des sciences de la nature qui ont moins de chances d'y réussir. En effet, Ruse estime que Kant ignorait le potentiel de la biologie comme science. Dans ses écrits sur les races, en réaction à Herder, Kant tombe d'accord avec Buffon, après avoir, selon l'expression de Ruse, battu en retraite devant le transformisme, pour affirmer l'unité de l'espèce humaine sur la base du principe de la fécondité illimitée entre les différentes races dissemblables. Que les ressemblances physiques ne trompent pas, pense-t-il, car les rejetons du couple âne-cheval sont stériles tout en étant semblables d'aspect.

⁶⁰ E. KANT, *Idée d'une histoire universelle* (7^e proposition), in *Œuvres philosophiques II*, p. 198.

Pourquoi Kant s'était-il risqué si avant sur le terrain de la biologie ? Qu'est-ce qui l'aurait déterminé ? Kant aurait été déterminé par la philosophie des Lumières et les connaissances anthropologiques de son siècle combinées avec la crise de la normativité biblique qui avaient rendu possible la remise en question de l'*idée* de l'unité de l'humanité sur laquelle il voulait fonder sa pensée politique. Selon Philippe Raynaud, « les Lumières, qui ont affirmé hautement les principes de l'humanisme, ont également radicalisé le sentiment de sa diversité⁶¹ », sentiment qui a justifié l'impérialisme de la race blanche sur d'autres au siècle suivant. L'effort kantien d'articuler l'idée d'une unité naturelle de l'humanité à celle des différences entre les groupes humains et les individus vise la possibilité d'affirmer une seule et même histoire pour des hommes fondamentalement égaux au-delà des dissemblances. Comme l'indique Alain Raynaud, pour ce fils des Lumières, « l'unité biologique doit nous aider à comprendre que, quelles que soient les différences de talents ou de “développement” qui distinguent les groupes humains ou les individus, “il n'existe pas d'*Untermenschen*”, car tout homme a droit au respect⁶². » L'on peut alors comprendre pourquoi Kant préfère l'hypothèse d'un couple primitif qui aurait engendré tous les groupes appartenant à une même espèce et dont les différences devenues héréditaires sont attribuables aux conditions de leurs milieux de vie respectifs avec une fonction adaptative.

Il ressort de là que tout ce que redoute Kant est la désintégration de l'espèce humaine, le risque de réduire les différentes races à des espèces différentes, dont la conséquence serait le traitement inégal et inhumain des membres d'une même espèce sur la base des couleurs de la peau ou des traits physiques liés au milieu et au temps, offerts par la nature en vue de leur conservation. Pour ce fait, il a dû défendre un modèle biologique qu'il estimait compatible avec sa philosophie morale et politique. L'espèce humaine étant biologiquement une au-delà de ses variétés raciales imputables aux influences extérieures comme le climat, elle constitue une famille dont la fin naturelle est la constitution d'une seule et unique communauté de droit.

En fait, pour Kant, de par le modèle épigénétique qui était en vogue, penser les différentes races comme différentes espèces reviendrait à admettre autant de souches qu'il y a de races humaines. Par conséquent, il y aurait, selon sa philosophie téléologique, autant de destinations qu'il y aurait de souches germinales d'espèces raciales. Accepter une pareille assomption, même au niveau spéculatif, compromettrait son « *Idée d'une histoire universelle*

⁶¹ P. RAYNAUD, « Introduction », in E. KANT, *Opuscule sur l'histoire*, op.cit., p. 12.

⁶² *Ibid.*, p.15. « *Untermenschen* » se traduit par sous-homme.

*au point de vue cosmopolitique*⁶³ » qu'il venait d'esquisser en novembre 1784 et que, notamment, les spéculations transformistes de Herder, sont venues troubler dans *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité*, en décembre de la même année, en faisant de l'espèce humaine le produit d'une constitution progressive à partir des espèces animales consécutives à « nombre d'évolutions et de révolutions⁶⁴. »

Trois écrits de Kant sur les races et les espèces sont consécutifs à la publication de ces spéculations transformistes de Herder. Kant se serait senti dans l'obligation de protéger son *idée cosmopolitique* en faisant une recension critique de l'ouvrage de Herder aussitôt paru, de faire des conjectures sur les débuts de l'histoire de l'humanité, en demandant la dispense d'utiliser le récit biblique de la création comme carte dans son voyage imaginaire dans la nuit du temps et de définir le concept de race comme nous l'avons montré.

Darwin, transformiste pour qui la distinction entre espèces et races n'est pas essentielle, a certainement rencontré non seulement les positions kantiennes sur les races et les espèces mais aussi son rejet de l'évolution. S'il en est ainsi, la remarque darwinienne suivante critiquant les classifications fixistes des espèces concernerait aussi la position kantienne :

Ceux qui n'admettent pas les principes de l'évolution doivent considérer les espèces comme des créations séparées, ou, d'une certaine manière, comme des entités distinctes ; et ils doivent déterminer quelles formes de l'homme ils considéreront comme espèces, par analogie avec la méthode communément utilisée dans la classification d'autres êtres organiques comme espèces. Mais prendre une décision sur ce point est une tâche impossible, tant qu'une certaine définition du terme "espèce" n'a pas été universellement acceptée ; et cette définition ne saurait inclure un élément aussi indéterminé qu'un acte de création⁶⁵.

Si les arguments que nous avons avancés suffisent pour montrer que Darwin a lu la raciologie de Kant où celui-ci s'est replié, devant l'hypothèse évolutionniste, sur la théorie des causes finales à cause de son attractive *idée* de la destinée communautaire à la paix cosmopolitique, le naturaliste anglais devait chercher une solution à cette fascinante *idée*. Évidemment, il devait le faire sans recourir aux causes finales ou à la Providence pour que ses lecteurs, attirés par elle, ne reculent pas non plus devant sa théorie de la descendance modifiée par sélection naturelle. Il devait essayer de naturaliser cette *idée*. C'est ce que nous essayons de découvrir dans la section suivante.

⁶³ E. KANT, *Idée d'une histoire universelle*, in *Œuvres philosophiques II*, p. 187-205.

⁶⁴ E. KANT, « Compte rendu de Herder », in *Opuscules sur l'histoire*, op.cit., p. 93.

⁶⁵ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 267.

1. 2. Vers la paix cosmopolitique du point de vue de l'évolution

L'anthropologie politique de Kant, selon Arnauld Blin⁶⁶, se situe à mi-chemin entre celle d'Aristote et celle de Hobbes. L'homme est à la fois un animal social (selon Aristote) et insociable (selon Hobbes) non pas parce qu'il serait « foncièrement sauvage » comme le présente Blin mais plutôt parce que sa tendance naturelle est de poursuivre indéfiniment ses désirs de pouvoir (richesse, savoir, honneur, etc) à moins de se heurter à un autre sur la même trajectoire selon le principe d'inertie⁶⁷. Mais pour des raisons de survie, par peur de collision mortelle, il s'oblige volontairement, de par sa liberté, à coopérer, c'est-à-dire à s'associer. D'où la distinction de deux ordres régis par des lois de causalités différentes. Il y a l'ordre de la nature (régé par des lois mécaniques) et celui de la société (régé par des lois de la liberté). La société civile est une invention à lui, un artifice. C'est le fruit des lois des libertés.

En vue de préparer l'avènement d'un état social cosmopolitique, et puisque s'associer est un avantage de survie pour tous, dans la *Métaphysique des mœurs* Kant estime qu'il est du devoir de l'homme de cultiver cette vertu sociale qu'est la *sociabilité* en ces termes :

C'est un devoir aussi bien envers soi-même qu'envers les autres de se livrer au commerce que les hommes ont entre eux (*officium commercii, sociabilitas*), de ne pas *s'isoler* (*separatistam agere*), de faire de soi assurément le point central immuable, de ses principes, mais aussi pourtant de considérer ce cercle tracé autour de soi comme une partie d'un cercle embrassant tout, celui de l'intention cosmopolitique (...) ⁶⁸.

Dans la philosophie morale de Kant, le devoir n'est pas une disposition naturelle. Au contraire, il consiste à s'arracher au naturel, à des motivations mécaniques, entre autres les instincts égoïstes et les sentiments, c'est la poursuite volontaire d'un idéal. Dans ce cas précis, le naturel c'est s'isoler, et s'associer, un devoir, une tâche qui consiste en un dépassement, une transcendance de l'immédiat par un exercice rationnel qui engage la volonté.

Darwin en lisant la *Métaphysique des mœurs* de Kant, précisément son appendice sur les *vertus de sociabilité* cité ci-haut, a probablement été peiné de constater que ce philosophe fait de la *sociabilité* une spécificité de l'homme alors que ses ancêtres simiens étaient déjà sociaux et ses cousins, les singes le sont encore. Pour prouver l'animalité de l'homme, Darwin

⁶⁶ Cf. A. BLIN, *Géopolitique de la paix démocratique*, Paris, Descartes & Cie, 2001, p. 82.

⁶⁷ Cf. T. HOBBS, *Léviathan* (1651), *Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Traduit de l'anglais par François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, voir Chapitre I, ; chapitre VIII, et chapitre XI, p. 96-97

⁶⁸ E. KANT, *Métaphysique des mœurs* (§48), in *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986, p. 772. Rappelons que cette notion avait déjà été développée en 1784 lors du lancement de l'idée cosmopolitique comme tâche de l'humanité.

devait plutôt montrer que la sociabilité de l'homme remonte à ses ancêtres et qu'il l'a héritée de ceux-là. C'est ainsi que, dans le paragraphe consacré à la *sociabilité*, notion qu'il aurait d'ailleurs empruntée à Kant, selon Ruse⁶⁹, il rectifie l'anthropologie kantienne en disant : « Toutes sortes d'animaux sont sociaux ; nous trouvons même des espèces distinctes vivant ensemble, par exemple certains singes en Amérique, et des bandes unies de freux, de choucas et d'étourneaux⁷⁰. » Quant à l'homme, il le définit comme un animal foncièrement social comme beaucoup d'autres. Affirmer cela est pour lui une évidence pour tout homme. « Tout un chacun admettra que l'homme est un être social. Nous le voyons dans son aversion pour la solitude et dans son désir d'une vie sociale qui s'étende au-delà de sa propre famille. Le régime cellulaire est l'une des punitions les plus sévères qui puissent être infligées⁷¹. »

Il précise que l'homme, même à l'état sauvage, est déjà social malgré les guerres que les tribus peuvent se livrer. Il exclut tout argument contraire à cette évidence. « On ne peut avoir d'argument contre l'idée que l'homme sauvage est un animal social dans le fait que les tribus habitant des régions limitrophes sont presque toujours en guerre les unes contre les autres⁷². » Ces guerres s'expliquent selon lui par le fait que « les instincts sociaux ne s'étendent jamais à tous les individus d'une même espèce⁷³. » La paix est possible, selon cette conception, grâce aux instincts sociaux extensibles, entre autres l'instinct de sympathie, dans un cercle quelconque, ces instincts ayant été sélectionnés comme avantages adaptatifs. À travers cette réaction, l'on peut voir combien Darwin trouve abusive toute anthropologie qui fait de l'homme, même à l'état sauvage (état de nature) un loup pour un autre, un être foncièrement belliqueux⁷⁴, insociable. Pour lui, c'est une question d'évolution.

Mais à mesure que l'amour, la sympathie et la maîtrise de soi seront consolidés par l'habitude, et que la capacité de raisonner s'affirmera, portant l'homme à accorder une juste valeur aux jugements de ses semblables, il se sentira poussé, indépendamment de tout plaisir ou de toute peine transitoires, à adopter certaines lignes de conduite. Il pourrait alors déclarer (...), je suis le juge suprême de ma propre conduite, et pour utiliser les mots de Kant, je ne violerai pas dans ma propre personne la dignité de l'humanité⁷⁵.

Certes, Darwin, lecteur de la *Métaphysique des mœurs* de Kant, a dû y rencontrer l'usage très fréquent du concept d'état sauvage (état de nature) comme un état de guerre de chacun contre tous, et des États entre eux, comme cela ressort de cet extrait de la théorie

⁶⁹ Voir M. RUSE, *Charles Darwin*, p. 216.

⁷⁰ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 186.

⁷¹ *Ibid.*, p. 195.

⁷² *Id.*

⁷³ *Id.*

⁷⁴ Cette conviction nous permettra en même temps de situer, dans le corpus darwinien, la réaction de Patrick Tort qui rejette les allégations de Karl Marx et Engels assimilant Darwin à Thomas Hobbes.

⁷⁵ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 195.

kantienne des droits des gens: « 1° Les États, considérés dans leur rapport extérieur réciproque, sont par nature dans un état non juridique (comme des sauvages sans lois). 2° Cet état est un *état de guerre* (où règne le droit du plus fort), même s'il n'y a pas réellement guerre ni réellement de combat permanent (...)»⁷⁶. »

Et l'on peut affirmer avec raison que Darwin a rencontré aussi, au moins dans la *Métaphysique des mœurs* où il a appris la notion de sociabilité, le projet kantien de *paix perpétuelle* de 1795, et où il réaffirme que la raison moralement pratique dit son veto : « *il ne doit pas y avoir de guerre*, ni entre toi et moi dans l'état de nature, ni entre nous en tant qu'États (...)»⁷⁷, et où Kant dépasse les incertitudes sur la nature de l'*idée* de paix perpétuelle et en appelle plutôt à l'action en disant :

La question n'est donc pas de savoir si la paix perpétuelle est quelque chose de réel ou de chimérique et si dans notre jugement, nous ne nous fourvoyons pas sur le plan théorique lorsque nous affirmons la première thèse, mais nous devons agir comme si la chose existait, qui peut-être n'existe pas, avoir pour projet sa fondation et la constitution qui nous semble la plus appropriée à cela (peut-être un régime républicain pour tous les États pris ensemble et séparément), afin d'apporter la paix perpétuelle et de mettre fin aux funestes menées guerrières, fin suprême à laquelle, jusqu'à présent, tous les États sans exception ont orienté leur appareil interne⁷⁸.

Kant a déclaré, en effet, la pacification universelle et perpétuelle comme le but final de sa *doctrine du droit* que le naturaliste anglais a lu avec intérêt. Puisque celui-ci a déjà manifesté du point de vue d'un naturaliste son désaccord avec l'anthropologie du philosophe qui oppose égoïsme et socialité, il faut qu'il rende compte de la possible paix universelle au sein de son paradigme où égoïsme et sociabilité ne sont pas en tension, mais se renforcent. Tout en reconnaissant l'égoïsme humain, il l'interprète positivement en en faisant non seulement un facteur de coopération mais aussi quelque chose qui vient renforcer la sociabilité naturelle. C'est donc un facteur d'intégration sociale et de paix.

Selon l'historien du darwinisme Ruse⁷⁹, au départ, Darwin ne savait de l'homme que l'égoïsme calculateur et coopératif. Grâce à sa lecture de Kant, il s'est vite rendu compte que cet égoïsme seul ne peut rien pour former une société. Il a alors intégré la sociabilité apprise de Kant dans son anthropologie pour en faire non plus une vertu à acquérir, c'est-à-dire un devoir mais une disposition aussi originelle que l'égoïsme. Par ce fait, il se trouve en train de naturaliser un *idéal* au grand dam du philosophe de l'histoire universelle, Kant. Une *idée* de la

⁷⁶ E. KANT, *Métaphysique des mœurs* (§ 54), in *Œuvres philosophiques III*, p. 616.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 628.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 628-629.

⁷⁹ Cf. M. RUSE, *Charles Darwin*, p. 216.

philosophie de l'histoire est transférée désormais à l'histoire naturelle. En un sens, elle est naturalisée et donc détournée de son sens de devoir. L'on se trouve alors comme le reconnaît Ruse, dans la situation énigmatique de qui de l'œuf et la poule est premier, dans la mesure où égoïsme et sociabilité, vont tous deux dans la même direction. « Sommes-nous sociaux parce que nous devons nous réunir, ou pouvons-nous nous réunir parce que nous avons la capacité et avons besoin d'être sociaux ?⁸⁰. » Nous reviendrons plus loin sur l'intention kantienne en tant que philosophie de l'histoire pour discuter des implications du passage de cette *idée*⁸¹ de la philosophie de l'histoire à l'histoire naturelle.

Darwin a relativisé l'importance que Kant accordait à la morale rationnelle comme condition nécessaire pour le vivre ensemble des êtres rationnels. « Darwin a calmement suggéré que l'évolution s'y est prise d'une autre manière : nous pouvons être rationnel mais avec une moralité normative toute différente⁸². » Autrement dit, la rationalité ne suffirait pas pour faire de nous des êtres sociaux, il faut des instincts sociaux qui le précèdent ainsi que le sentiment de sympathie:

Chez l'homme, l'égoïsme, l'expérience et l'imitation viennent probablement renforcer comme l'a montré M. Bain, la capacité de sympathie ; car nous sommes conduits, par notre espoir de recevoir un bien en retour, à accomplir envers les autres des actes de bienveillance sympathique ; et la sympathie est largement consolidée par l'habitude⁸³.

L'égoïsme kantien n'est plus opposé à la sociabilité projetée dans le royaume des fins de Kant. Cet égoïsme entendu chez Darwin comme l'impulsion qui nous pousse à agir dans le sens de ce qui nous procure du plaisir et d'éviter ce qui nous donne du déplaisir, par exemple l'approbation ou la réprobation des membres de la communauté, contribue par ce fait au plus grand bien de la communauté et des individus. En faisant ainsi, Darwin l'intègre, comme fondement de sa philosophie morale, indemne de tout reproche qui l'opposerait à la sociabilité, au contraire. Loin de pousser à l'isolement, il pousse à l'intégration. « Ainsi, dit-il, tombe le reproche d'avoir fondé la part la plus noble de notre nature sur le principe indigne de l'égoïsme; à moins que l'on ne considère en effet comme égoïste la satisfaction ressentie par tout animal lorsqu'il suit ses instincts, et le déplaisir ressenti lorsqu'il en est empêché⁸⁴. »

⁸⁰ *Ibid.*, p. 216.

⁸¹ Il convient d'indiquer que si Kant revient à cette idée de sociabilité dans la *Métaphysique des mœurs* de 1797, il l'a d'abord développée comme *Idée* (idéal) de la philosophie de l'histoire en 1784 dans *Idée pour une histoire universelle* dont nous verrons la particularité dans la dernière partie de cette étude.

⁸² M. RUSE, *Charles Darwin*, p. 216.

⁸³ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 193.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 208-209.

Dans cette perspective, l'on tendrait à comprendre que l'altruisme est l'autre nom de l'égoïsme. L'on y trouve son propre plaisir ou déplaisir. Ce rapprochement entre altruisme et égoïsme est lourd de conséquences sur les rapports entre darwinisme et sociobiologie. Car pour cette dernière, il n'y a pas non plus d'opposition entre égoïsme et altruisme. Elle affirme au contraire que l'altruisme n'est autre que l'égoïsme déguisé. La tâche, comme on le verra dans le prochain chapitre, que se donne Tort de distinguer darwinisme (une science) et sociobiologie (une idéologie) serait alors ardue, surtout quand un darwiniste de renom comme Ruse n'hésite pas à rendre hommage en même temps au père de la sociobiologie, E. O. Wilson, pour sa contribution à la théorie de l'évolution après Darwin.

Par ailleurs, s'il n'y a pas d'opposition entre égoïsme et sociabilité, il n'y a pas non plus d'opposition entre nature et société/culture contrairement à Kant qui était sur un autre terrain, celui de la philosophie politique qui comprend l'organisation sociale méritant le nom de société comme celle qui est régie par des lois positives issues de la volonté des acteurs.

Dans la morale évolutionniste – nous le montrerons plus loin dans la deuxième partie – la sympathie occupe la première place et la rationalité, la seconde. Darwin a déjà soutenu que l'état de guerre entre les tribus sauvages s'explique par le fait que les instincts sociaux ne s'étendent jamais à toute l'espèce. Ainsi pour lui, les principales causes de la faible moralité de ceux qu'il appelle sauvages et qui les maintiennent dans cet état de guerres intertribales, et non de chacun contre tous, « sont tout d'abord, la limitation de la sympathie à la même tribu. En deuxième lieu, des capacités de raisonnement insuffisantes pour reconnaître la portée de nombreuses vertus, spécialement des vertus relatives à soi-même, sur le bien-être général de la tribu⁸⁵. » Pour Darwin, étouffer l'injonction de la sympathie sous prétexte d'agir sous des motifs d'une *raison implacable* reviendrait à détériorer la dimension la plus noble de notre nature humaine : la morale. « Nous ne saurions réfréner notre sympathie, même sous la pression d'une raison implacable, sans détérioration dans la plus noble partie de notre nature⁸⁶. » C'est là, nous semble-t-il, une attaque explicite de l'autonomie kantienne, de sa notion de devoir moral. Cette *raison implacable* qui donne à l'agir humain le statut moral ne saurait être autre que celle de Kant car Darwin, au début de son étude de la généalogie du

⁸⁵ *Ibid.*, p. 207.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 222. Notons qu'Edmond Barbier traduit de l'anglais au français ce passage comme suit: « Nous ne saurions restreindre notre sympathie, en admettant même que l'inflexible raison nous en fit une loi, sans porter préjudice à la plus noble partie de notre nature ». Au lieu de *pression* de la raison chez Tort, il utilise le langage kantien de « *loi de la raison* ». Voir C. Darwin, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Traduit de l'anglais par Edmond Barbier d'après la seconde édition anglaise revue et augmentée par l'auteur, préfacé par Carl Vogt, Édition électronique, p.180.

devoir moral reprend ironiquement à son compte une question que le philosophe de Königsberg s'était lui-même posée sous forme de prose quand il devait définir les conditions transcendantales de l'acte qui mérite d'être reconnu comme moral. C'est donc comme pour le tourner en dérision que Darwin dit : « Emmanuel Kant s'exclame : “Devoir ! Pensée merveilleuse qui n'opère ni par tendre insinuation, ni par la flatterie, ni par aucune menace, mais en présentant ta loi austère à l'âme, et t'assurant ainsi toujours le respect sinon l'obéissance ; toi devant qui tous les appétits sont muets, même si en secret ils sont rebelles ; où est ton origine ?”⁸⁷. » Darwin aurait vu dans la *Métaphysique des mœurs* une philosophie morale qui arrache l'humanité à sa nature, celle d'être sensible pour la plonger dans une sorte d'illusion.

La descendance de l'homme, traduite de l'anglais par Edmond Barbier, nous donne autrement que celle de Michel Prum et dirigée par Tort, une affirmation explicite de la capacité de la sympathie humaine de s'étendre jusqu'à prendre des dimensions universelles, c'est-à-dire à toute l'espèce humaine, voire au-delà c'est-à-dire de réaliser le cosmopolitisme moral.

Dans cette perspective, décrivant le *concept d'effet réversif de l'évolution* dont nous allons traiter amplement plus tard, Yvon Quiniou, conquis par cette thèse tortienne, affirme successivement sans détour que « (...) cela permet à Darwin d'affirmer la morale : il s'est donné le droit théorique d'assumer pleinement le résultat éthique du processus évolutif, *une morale universaliste*, de type kantien, que l'explication ne détruit ni théoriquement ni pratiquement⁸⁸. » Il poursuit :

En réalité, la logique de la théorie darwinienne inscrit dans l'analyse même des faits d'évolution la nécessité, elle-même proprement éthique, d'*une morale universaliste* pour laquelle tout homme vaut tout homme, et l'évolutionnisme (ou transformisme) matérialiste se convertit, sans faute théorique, en *moralisme universaliste*⁸⁹.

Parlant toujours de Darwin, il conclut en disant :

Il juge, il hiérarchise les comportements et les systèmes de valeurs eux-mêmes, il parle de progrès et de conquête progressive d'un *sens universel* érigé alors en absolu éthique ; enfin il enregistre le développement d'une sympathie grandissante comme un fait éthique décisif, annonçant un futur *règne de la vertu*⁹⁰.

⁸⁷ *Ibid.*, p.184-185. Cette citation de Kant vient de *Metaphysics of Ethics*, Translated from German by J. W. Semple, Edimbourg, 1836, p. 136.

⁸⁸ Y. QUINIOU, « La morale comme fait d'évolution », in TORT (dir), *Darwinisme et société*, PUF., 1992, p. 52. Nous soulignons.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 53. C'est nous qui soulignons.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 54. C'est nous qui soulignons.

L'usage des expressions kantienne comme « futur règne de la vertu » est révélateur. L'ambition d'une morale universelle alternative à celle de Kant peut se lire entre les lignes. Et la formulation d'Edmond Barbier introduite par « d'ailleurs », comme on le verra, donne à penser que Darwin se démarque d'une autre conception morale qu'il conteste – éventuellement « l'illusion » kantienne de l'autonomie – en disant : « La sympathie d'ailleurs, pour les causes que nous avons déjà indiquées, tend toujours à devenir plus large et plus universelle⁹¹. » Le fameux rêve cosmopolitique de Kant se trouverait au bout de l'extension toujours plus grande du sentiment de sympathie au-delà des frontières familiales, tribales, nationales et humaines. Il serait au bout d'une tendance évolutive de l'humanité dont le processus serait le suivant :

À mesure que l'homme avance en civilisation, et que les petites tribus se réunissent en communautés plus larges, la plus simple raison devrait aviser chaque individu qu'il doit étendre ses instincts sociaux et ses sympathies à tous les membres de la même nation, même s'ils lui sont personnellement inconnus.

Une fois ce point atteint, seule une barrière artificielle peut empêcher ses sympathies de s'étendre aux hommes de toutes les nations et toutes les races. Il est vrai que ces hommes sont séparés de lui par de grandes différences d'apparence ou d'habitudes, l'expérience malheureusement nous montre combien le temps est long avant que nous les regardions comme nos semblables.

La sympathie portée au-delà de la sphère de l'homme, c'est-à-dire l'humanité envers les animaux inférieurs, semble être l'une des acquisitions morales les plus récentes. Les sauvages apparemment ne la ressentent pas, sauf à l'égard de leurs animaux familiers. Les détestables spectacles de gladiateurs chez les anciens romains montrent combien peu ces derniers en avaient la notion. L'idée même d'humanité, pour autant que j'aie pu l'observer, était nouvelle pour la plupart des Gauchos des Pampas. Cette vertu, l'une des plus nobles dont l'homme soit doué, semble provenir incidemment de ce que nos sympathies deviennent plus délicates et se diffusent plus largement, jusqu'à s'étendre à tous les êtres sensibles⁹².

Cette citation semble donner les étapes que l'évolution suivrait pour faire aboutir le processus cosmopolitique. Les petites tribus se réunissent d'abord en communautés plus larges, appelées nations. Puisque « la simple raison » avise chaque individu à étendre ses instincts sociaux et ses sympathies à tous les membres de la même nation, même ceux qui lui sont personnellement inconnus, c'est la fin des guerres intertribales. Ce point une fois atteint, il n'y

⁹¹ C. DARWIN, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, traduit de l'anglais par Edmond Barbier d'après la seconde édition anglaise revue et augmentée par l'auteur, préfacé par Carl Vogt, Édition électronique, p.180. La traduction dirigée par Patrick Tort qui se veut plus appropriée, en une seule phrase dit : « L'aide que nous nous sentons poussés à apporter à ceux qui sont privés de secours est pour l'essentiel une conséquence inhérente de l'instinct de sympathie, qui fut acquis originellement comme une partie des instincts sociaux, mais a été ensuite, de la manière dont nous l'avons antérieurement indiqué rendu plus délicat et étendu plus largement », Darwin, *La filiation de l'homme*, op.cit., p. 222. Cette traduction fait l'économie de l'adjectif « universel » pour être plus proche du texte anglais qui dit : « The aide which we feel impelled to give to the helpless is mainly and incidental result of the instinct of sympathy, which was originally acquired as part of the social instincts, but subsequently rendered, in the manner previously indicated, more tender and more widely diffused ». Voir Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Second Edition, revised and augmented, London, John Murray, Albermarle Street, 1881, p134. Mais dans toutes les deux traductions, au-delà des mots, l'idée reste la même : la proportionnalité de la paix à l'extension naturelle de la sympathie.

⁹² C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 210.

a plus que des barrières artificielles qui puissent empêcher ses sympathies à s'étendre aux hommes de toutes les races et nations, même si la reconnaissance des autres, séparés de soi par de grandes différences ou habitudes, prend beaucoup trop de temps. En fin, la dernière étape serait celle de l'extension des sympathies humaines à tous les animaux. Les civilisés y sont déjà, mais ceux qu'il appelle sauvages n'y sont pas encore, sauf pour leurs quelques animaux préférés.

Notons que Darwin a récusé et remplacé l'« insociable sociabilité », moteur du progrès ou de l'évolution kantienne par sa découverte, la loi d'airain de la sélection naturelle avec la possibilité d'arriver au même résultat : une morale universelle assortie des sentiments sociaux tels que la sympathie. Là où Kant voyait l'antagonisme naturel de l'homme développer les germes originels de la civilisation pacifique et protectrice des faibles, notamment la morale universelle, Darwin voit la sélection naturelle retenir les variations favorables à la civilisation, notamment les sentiments moraux et la rationalité ingénieuse des institutions sociales anti-sélection.

En fait, il n'est pas abusif d'affirmer que l'idée ou le concept d'*effet réversif de l'évolution* était bien présent chez Kant dans sa théorie de l'antagonisme de l'homme. On peut d'ailleurs constater qu'il y joue quasiment le même rôle que celui de Darwin explicité par Tort. Comme on le montrera dans le prochain chapitre, Darwin s'est servi de plusieurs intuitions extra-biologiques. Ainsi, le concept d'*effet réversif* peut être interprété comme une version naturaliste d'une idée kantienne repérable dans le paradoxe de l'« *insociable sociabilité* », moteur de l'évolution de l'humanité vers la civilisation.

Pour rappel, selon Kant, de par son égoïsme originel, la tendance naturelle de l'homme est de s'isoler et de faire la guerre aux autres. Mais pour des raisons de survie, par peur de la mort, il se résout finalement volontairement à renoncer à sa liberté illimitée, sa liberté sans lois, pour coopérer, c'est-à-dire s'associer. D'où la distinction kantienne en l'homme de deux ordres régis par des lois de causalités différentes : l'ordre de la nature, – régi par des lois mécaniques, notamment les penchants égoïstes –, et celui de la société – régi par des lois de la liberté, notamment la volonté –. Ce sont ces deux règnes antagonistes qui constituent son « insociable sociabilité ». L'homme devient sociable par la volonté de renoncer à sa liberté sans loi. Hypothétiquement, les hommes ayant longtemps souffert des affres de la guerre qu'ils se livraient en raison de leur état de nature entrèrent dans l'État civil où ils jouissent de la paix

conquise par leur coopération mutuelle qui s'exprime dans une volonté générale de la représentation. Comment arrive-t-on à ce résultat où la raison se réalise dans un monde régi en même temps par des lois mécaniques ?

Pour résoudre cette énigme, Kant a recouru au finalisme de la Nature en tant que « paradigme de l'histoire », selon Jean-Marc Ferry. À ce niveau, il « envisage le mouvement de l'histoire *comme si* son mécanisme, qui est celui de la Nature, réalisait aveuglément les lois de la Liberté⁹³. » Il semble constater derrière l'histoire, c'est-à-dire la civilisation « une sorte de providence par laquelle les hommes sont amenés – éventuellement malgré eux – à la raison, entendue comme liberté véritable, celle qui suppose la capacité de renoncement et l'autolimitation caractéristique du Droit⁹⁴. »

Pour surmonter la difficulté de comprendre le sens de l'antagonisme au sein de l'humain, Kant pose l'hypothèse « d'une convergence finale entre les lois de la Nature, régies par le principe du mécanisme, et les lois de la liberté, régies par le principe de la volonté moralement bonne⁹⁵. » Partant du principe naturaliste selon lequel « *la nature ne fait rien pour rien* », principe accepté et utilisé plus tard par Darwin⁹⁶, Kant s'interroge sur la finalité de ces deux règnes au sein de l'humain. Pourquoi un tel antagonisme au sein de l'humain ? La réponse est simple. C'est que la nature destinait l'homme à la culture/civilisation.

Dans son étude approfondie de *l'insociable sociabilité* de l'homme, Kant, déjà conquis par la théorie de Buffon des germes originels, constate que cet antagonisme joue un rôle capital, celui de développer les dispositions naturelles de l'homme encore en germes⁹⁷. En ce qui concerne l'homme, qui est, selon lui, la seule créature raisonnable sur terre, les « dispositions naturelles qui visent à l'usage de sa raison⁹⁸ » doivent être développées complètement non dans l'individu mais plutôt dans l'espèce. Car la vie de l'individu est trop courte pour arriver à cette plénitude. Et pour se développer, la raison a « besoin du tâtonnement, de l'exercice, de l'enseignement afin de progresser peu à peu d'un degré d'intelligence à un autre⁹⁹ ». Pour développer ces dispositions originelles des hommes, la

⁹³ J.-M. FERRY et J. LACROIX, *La pensée politique contemporaine*, Bruxelles, Bruylant, 2000, p. 277.

⁹⁴ *Id.*

⁹⁵ *Id.*

⁹⁶ C DARWIN, *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle*, Traduit par Edmond Barbier, Paris, Flammarion, 2008, p. 531.

⁹⁷ Cf. E. KANT, *Idée d'une histoire universelle*, 1^{ère} proposition, in *Œuvres philosophiques II*, p. 189.

⁹⁸ *Ibid.*, 2^e proposition, p. 190.

⁹⁹ *Id.*

nature se sert de « leur antagonisme dans la société¹⁰⁰. » La tendance humaine à entrer en société (sociabilité) est doublée de la résistance constante à le faire. C'est elle finalement « la cause d'un ordre légal¹⁰¹ » de la société.

En société, la tendance à se « singulariser (s'isoler) » et à « vouloir tout diriger seulement selon son point de vue¹⁰² » rencontre les résistances des autres. Selon Kant, c'est cette résistance mutuelle qui « éveille toutes les forces de l'homme » encore en germe, à savoir tout ce qui est relatif à la sociabilité. Ainsi, Kant déclare : « c'est précisément là que s'effectuent véritablement les premiers pas qui mènent de l'état de nature à la culture, laquelle réside au fond dans la valeur sociale de l'homme¹⁰³. » La nature humaine étant faite de *l'insociable sociabilité*, c'est le jeu de ces deux tendances antagonistes qui est le moteur de *l'évolution* ; celle-ci étant prise en son sens strict ou étymologique de déroulement d'un-déjà-donné-en-germes. Nous reviendrons sur la conquête de ce mot *évolution* par le darwinisme au chapitre suivant.

Concernant l'espèce humaine, sans *l'insociabilité* qui confronte l'individu avec ses prétentions égoïstes à la résistance des autres, « tous les talents resteraient à jamais enfouis dans leurs germes au milieu d'une existence de bergers d'Ancadie, dans un amour mutuel, une frugalité et une concorde parfaites¹⁰⁴. » Kant le redit autrement : « sans elle, toutes les excellentes dispositions naturelles sommeilleraient éternellement à l'état de germes dans l'humanité¹⁰⁵. » Un « état de guerre » dans l'état de nature était nécessaire pour développer les talents humains.

À ce niveau de l'argumentation kantienne, en 1985, Joël Lefebvre remarque chez Kant « l'idée d'une positivité négative¹⁰⁶ », à savoir celle de l'antagonisme anthropologique. Il révèle que, par celui-ci, autrement dit « la concurrence productrice de devenir, l'insociabilité se renverse en son contraire et génère l'état de civilisation¹⁰⁷ » qui s'oppose à *l'insociabilité* éliminatrice des faibles. Ce qui implique l'idée d'*effet réversif de l'évolution* non transformiste.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 4^e proposition, p. 192.

¹⁰¹ *Id.*

¹⁰² *Id.*

¹⁰³ *Id.*

¹⁰⁴ E. KANT, *Idée d'une histoire universelle*, 2^{ème} proposition, in *Œuvres philosophiques II*, p. 192-193.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 193

¹⁰⁶ J. LEFEBVRE, « Introduction », in KANT, *Pour la paix perpétuelle. Projet philosophique*, Presses Universitaires de Lyon, 1985, p. 15.

¹⁰⁷ *Ibid.*

Dans le développement des talents, l'insociabilité, avec ses maux, développe le sens esthétique et le sens moral qui deviendra progressivement la raison pratique. C'est du moins ce que l'on peut constater chez Kant dans ce qui suit :

c'est alors que se développent peu à peu tous les talents, que se forme le goût et que, par une progression croissante des lumières, commence même à se fonder une façon de penser qui peut avec le temps transformer la grossière disposition naturelle au discernement moral en principes pratiques déterminés et, finalement, convertir ainsi en un tout *moral* un accord à la société *pathologiquement* extorqué¹⁰⁸.

Cette perception de *l'effet réversif* du moteur de l'évolution kantienne par Lefebvre est confirmée par un autre lecteur averti de la philosophie de l'histoire de Kant. Il s'agit de J.-M. Ferry qui fait observer que chez le philosophe de Königsberg le même mécanisme qui « isole » « réalise une socialisation (...) qui, *nolens, volens*, forme les hommes à la raison¹⁰⁹. » De cet éveil ou développement de la raison résulte le fait que « l'Histoire universelle, à mesure que l'humanité progresse dans la civilisation, relève de moins en moins d'une mécanique des penchants naturels, et de plus en plus d'une concertation politique¹¹⁰. » À ce stade J.-M. Ferry introduit son paradigme préféré de la communication. Il note le renversement progressif des penchants naturels par la rationalité communicationnelle.

Dans la mesure où l'insociabilité dans l'état de nature suppose le droit du plus fort éliminateur des faibles et l'agir sous l'impulsion des penchants égoïstes, on peut dire avec raison qu'au moment de l'entrée dans l'état de civilisation, il s'opère un renversement progressif de la loi du plus fort par le droit positif, de l'égoïsme par l'altruisme par respect pour la loi morale, du mécanisme des instincts et des sentiments par la volonté bonne, de l'hétéronomie par l'autonomie, etc. Tout ne s'arrête pas là. J.-M. Ferry ajoute que « la téléologie pratique relaie subrepticement la téléologie naturelle (théorique)¹¹¹ ». Pour utiliser le style tortien l'on peut dire que sans le savoir l'insociabilité développe contre elle-même la civilisation.

En niant tout caractère philosophique au concept d'*effet réversif de l'évolution*, Tort estime qu'il relève plutôt « d'une logique *dialectique*¹¹² », dans la mesure où il comprend le

¹⁰⁸ E. KANT, *Idée d'une histoire universelle*, 2^e proposition, in *Œuvres philosophiques II*, p. 192.

¹⁰⁹ J.-M. FERRY, *La question de l'histoire : Nature, Liberté, Esprit : Les paradigmes métaphysiques de l'histoire chez Kant, Fichte, Hegel entre 1784 et 1806*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2002, p. 33.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² TORT, « La double révolution darwinienne », in *Sciences et Avenir. Le monde selon Darwin*, Hors-série, n°114 (2003), p. 13.

dépassement d'une contradiction entre l'élimination et l'anti-élimination du processus évolutif amorcée par la première. Cette « logique dialectique » qui n'est pas moins philosophique est le conflit qui produit son contraire, à savoir la concorde. Le souci de Tort est de tenir Darwin à l'écart de la philosophie. Qu'en est-il alors chez le philosophe Kant ?

L'on constatera que Kant n'est pas moins étonné de constater que la nature fait progresser l'humanité à partir de faits contradictoires. Comment du négatif, l'*insociabilité humaine* d'où provient la résistance violente des hommes les uns contre les autres, naît un état social de concorde idéal ? Sa conviction est que « toute culture et tout art dont se pare l'humanité, ainsi que l'ordre social le plus beau, sont des fruits de l'insociabilité, qui est forcée *par elle-même* de se discipliner et de développer ainsi complètement, par cet artifice imposé, les germes de la nature¹¹³. »

En fait, dans ce concept kantien comme chez Darwin il y a une *logique dialectique* permettant de comprendre la raison d'être, au sein de l'humain, de deux tendances opposées ou contradictoires, à savoir l'*insociabilité* qui développe son contraire, la *sociabilité* génératrice de la concorde.

Cependant, comme indiqué plus haut, chez Darwin le sentiment de sympathie reste une pièce maîtresse de son concept et de sa morale. La raison est comme subordonnée à ce sentiment. Pour revenir à l'ambition darwinienne de remplacer le moteur kantien de l'évolution par la sélection de la sympathie afin de théoriser le cosmopolitisme, nous ne voyons pas pourquoi les tribus caractérisées par des cultures différentes se mettraient ensemble pour former une nation. Qu'est-ce qui pourrait faire sauter les frontières artificielles, disons culturelles pour que l'humanité s'embrasse finalement, pour que les sympathies s'étendent à tous les êtres humains sans l'engagement manifeste de la volonté ?

En effet, si par frontières artificielles, l'on doit entendre les différences culturelles (y compris les habitudes) et les différences d'apparences physiques entre peuples, l'on se rappellera avec Smith, le théoricien du *spectateur impartial* que la sympathie a besoin effectivement de ces éléments-barrières artificielles pour être opérationnelle. Le sentiment de sympathie n'a de force qu'entre les gens d'une même culture ou civilisation, des gens qui ont des habitudes communes, des ressemblances physiques, linguistiques, voire onomastiques.

¹¹³ E. KANT, *Idée d'une histoire universelle*, 5^e proposition, in *Œuvres philosophiques II*, p. 194. C'est nous qui soulignons.

Puisque nous y reviendrons plus amplement dans la deuxième partie, disons rapidement que la sympathie est fonction, entre autres proximités, de la proximité culturelle. De par cette exigence de proximité, l'on pourrait même dire que les cultures sont, d'une certaine manière, à l'origine de la division de l'espèce humaine en sous-groupes.

Ceci laisse, à notre avis, à l'intuition kantienne de l'union cosmopolitique par la force du droit positif, toute sa valeur en tant qu'objectif et tâche de l'humanité douée de la volonté bonne et fondée en raison, une humanité capable de prendre distance vis-à-vis de ses sentiments et instincts. Darwin n'a pensé, ni au droit intérieur, c'est-à-dire le contrat social, ni au droit des gens. Au contraire. Même pour d'autres institutions sociales comme le mariage, contrairement au contrat de Kant, il s'est tourné vers d'autres types d'explications mais qui, comme on le montrera plus tard, peuvent rencontrer la thèse kantienne de l'exception humaine.

Pour revenir à notre question, l'innovation du « cosmopolitisme moral » de Darwin par rapport à celui de Kant serait qu'il présente à l'horizon de l'évolution l'inclusion de tous les vivants – les animaux et les plantes y compris – dans le cercle d'obligations morales mais sans pour autant dire avec quelle force la sympathie, son « principe » d'intégration sociale, obligerait les concernés à se reconnaître mutuellement. Pour Kant, par contre, faute de communication et de capacité de légiférer avec nous, les autres vivants, les animaux notamment, ne nous obligeraient pas, c'est nous qui nous obligeons envers eux.

D'où la nécessité de revisiter le projet cosmopolitique de Kant, visite qui révélera que, plus que la morale kantienne, celle de Darwin nécessite davantage d'être transcendée par la force du droit pour une intégration cosmopolitique réussie. Cette discussion sera l'objet de la troisième partie de notre recherche. Mais avant cela, voyons quelle interprétation Tort, s'identifiant comme l'interprète orthodoxe de l'anthropologie darwinienne, fait de son éthique vis-à-vis du besoin humain de paix, une éthique susceptible de promouvoir la paix universelle. Il s'agit de voir si notre thèse de la naturalisation darwinienne de l'*idée* de paix cosmopolitique se vérifie chez Tort dans son exercice de restituer la morale darwinienne.

Chapitre deuxième

De la naturalisation de l'Idée de paix cosmopolitique dans la restitution tortienne de la morale darwinienne

D'ailleurs, cette différence, trop souvent négligée, entre le vrai et le faux évolutionnisme s'explique par leurs dates d'apparition respectives. Sans doute, l'évolutionnisme sociologique devait recevoir une impulsion vigoureuse de la part de l'évolutionnisme biologique; mais il lui est antérieur dans les faits. (...)

Les deux fondateurs de l'évolutionnisme social, Spencer et Taylor, élaborent et publient leur doctrine avant *L'Origine des espèces* ou sans avoir lu cet ouvrage. Antérieur à l'évolutionnisme biologique, théorie scientifique, l'évolutionnisme social n'est, trop souvent, que le maquillage faussement scientifique d'un vieux problème philosophique dont il n'est nullement certain que l'observation et l'induction puissent un jour fournir la clef¹¹⁴.

Ce chapitre part de l'idée selon laquelle l'effort de Tort est de lever le malentendu sur une double question : d'une part celle du véritable théoricien de l'évolution et d'autre part, celle du véritable darwiniste social. Cet effort le conduit à naturaliser l'idée de paix universelle (cosmopolitique) dans la morale darwinienne. Écartelé d'une part, entre les tenants de la pure rupture avec bond ou saut qualitatif entre l'animal et l'homme, et d'autre part, ceux de la pure continuité au risque du réductionnisme, son effort d'en découdre avec les deux par une réponse à double effet de satisfaction – « un non et un oui » –, le conduit à formuler une thèse hybride. Celle-ci produit un autre malentendu où le philosophe du contrat social et penseur de la société idéale de justice et de paix, opposé méthodologiquement à l'état de nature, ne se retrouve pas aussi bien que le naturaliste. Ce dernier, comme nous le montrerons au troisième chapitre, n'oppose plus nature et culture.

De part en part, court la question du démarquage entre le vrai théoricien de la société et le faux. Et le philosophe contractualiste Kant (de même que son ascendant Hobbes et son descendant John Rawls), passe pour le faux théoricien de l'origine de la société et de la morale. Par conséquent, son paradigme explicatif est tout simplement considéré comme à remplacer. Et la théorie de l'évolution se doit alors accommoder son intuition : redéfinir les conditions de possibilité de la paix universelle ou la paix cosmopolitique, en lui trouvant une véritable explication naturelle à partir des faits.

Ce chapitre s'organise autour de ces questions et dévoile, dans les méandres, l'oubli commun par les protagonistes interprètes de la théorie de l'évolution de l'intention

¹¹⁴ C. LEVI-STRAUSS, *Race et histoire*, op. cit., p. 25-26.

philosophique des contractualistes : loin de se préoccuper de l'origine naturelle de la société, ceux-ci émettent des hypothèses heuristiques pour penser une société idéale de justice et de paix, la meilleure possible à la lumière des capacités humaines et cela, sans nécessairement nier la vérité de l'histoire naturelle de l'humanité.

2. 1. Du malentendu à la restitution de la morale darwinienne par Patrick Tort

En l'an 2000, une nouvelle traduction française de *The Descent of Man* (1871) de Darwin a vu le jour sous le titre : *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, grâce aux travaux de traduction dirigés par Tort. Celui-ci lui a consacré une longue introduction intitulée « *L'anthropologie inattendue de Charles Darwin*¹¹⁵. »

Pourquoi considère-t-il cette anthropologie comme « inattendue » ? Parce qu'entre les deux œuvres majeures du naturaliste anglais, à savoir *L'Origine des espèces* et *La filiation de l'homme* il n'y aurait pas de continuité pure et simple. Certains lecteurs de *L'Origine des espèces* se seraient dispensés de lire *La filiation de l'homme* avec la présomption que ce qui est dit des espèces animales vaut autant pour l'homme. D'autres lecteurs, toujours par faute de lecture totale ou par lecture erronée, ont pris le parti d'une rupture totale entre l'homme et l'animal. Il y aurait plutôt un *effet de rupture*. Nous verrons son origine présumée de cet *effet de rupture* selon la lecture darwinienne de Tort. Ce phénomène aurait échappé à beaucoup de lecteurs de Darwin qui, soit ont parlé de *rupture*, de *saut qualitatif* ou de *bond* entre l'animal et l'homme (les anthropologues culturalistes, les philosophes et les théologiens), soit ont vu une continuité pure et simple entre l'homme et l'animal (le darwinisme social et la sociobiologie).

Tort estime avoir comblé ce vide d'ignorance et résolu ce conflit d'interprétation en 1983 par la « démonstration du caractère proprement inattendu de l'anthropologie et de l'éthique darwinienne¹¹⁶ » grâce à la révélation de ce qu'il appelle *l'effet réversif de l'évolution* dans une publication qu'il estime fondamentale pour la cause de Darwin et l'histoire de la théorie de l'évolution, à savoir *La Pensée hiérarchique de l'évolution*¹¹⁷. Cette présomption selon laquelle l'anthropologie de Darwin et donc sa morale sont restées ignorées est le point de départ de l'engagement de Tort pour Darwin et la théorie de l'évolution. Car les premiers lecteurs et les ignorants de Darwin, les tenants de la *rupture* ou du *saut qualitatif* ont fait de

¹¹⁵ TORT, « L'anthropologie inattendue de Charles Darwin », in C. Darwin, *La filiation de l'homme*, p. 17-69.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹¹⁷ TORT, *La Pensée hiérarchique de l'évolution*, Paris, Aubier Montaigne, 1983, p. 165-197.

l'homme une créature à part, les deuxièmes, les tenants du *continuisme* pur, ont transformé la théorie de l'évolution en une idéologie sociopolitique.

C'est essentiellement contre ces derniers, les idéologues, que se dresse Tort pour restaurer l'œuvre de Darwin dans sa dignité scientifique. En effet, leurs idéologies sociales, au label darwinien, ont terni l'image de la théorie de l'évolution et sa morale par la réprobation qu'elles ont suscitée. Puisque Tort présume qu'il y a eu absence, voire erreur de lecture de l'anthropologie darwinienne, il se propose d'en fournir une clé de lecture pour en ouvrir le sens et démarquer la morale darwinienne des idéologies, notamment le *darwinisme social* d'hier (Spencer) et la *sociobiologie* d'aujourd'hui (E. O. Wilson). Cette démarcation le conduit à instaurer dans le corpus darwinien une sorte de premier Darwin (celui de *L'Origine des espèces*) et un second (celui de *La filiation de l'homme*). Définissant la morale darwinienne comme « *une anti-nature issue de la nature elle-même*¹¹⁸ », il regrette le fait que cette conception combien considérable soit restée aussitôt méconnue ou occultée par la plupart des lecteurs de Darwin.

Le darwinisme social, par exemple – illustré d'abord par la théorie de Herbert Spencer et prolongé, sous une forme savante, par la sociobiologie d'Edward Osborne Wilson ou, d'une manière sommaire, par les thèses d'Alexis Carrel –, n'a retenu que le premier Darwin et étendu le principe de la sélection naturelle *tel quel* à l'homme, en oubliant la rupture que ce principe introduit entre le règne animal et le champ humain lorsqu'on l'applique en toute intelligence au second¹¹⁹.

Cette application simpliste et idéologique du principe de sélection naturelle, dont la caractéristique principale est effectivement l'élimination des moins aptes dans la lutte pour l'existence constatée, aurait été à la base du rejet de la théorie darwinienne de l'évolution comme une idéologie sélectionniste, élitiste, pourtant contredite par l'expérience humaine de l'état de civilisation. Mais interviendrait aussi dans ce rejet une autre cause : les dérives eugénistes consécutives à sa vulgarisation. Tort attribue ce détournement de la théorie darwinienne principalement au philosophe libéral anglais Herbert Spencer et au biologiste libéral américain E. O. Wilson pour qui les lois de la nature sont les lois de la société humaine, sans oublier l'eugénisme de Francis Galton, le cousin de Darwin. Pour Tort, la sociobiologie d'E. O. Wilson n'est qu'un déguisement, à l'ère de la génétique, du darwinisme social de Spencer. Ce qu'on appelle « dossier Darwin » d'où résulte son « procès » est le fruit d'un malentendu que ces trois figures, entre autres, auraient introduit dans l'opinion. Un plaidoyer

¹¹⁸ TORT, « L'effet réversif de l'évolution », in *Sciences et Avenir. Le monde selon Darwin* Hors série n°114 (2003), p. 56.

¹¹⁹ *Id.*

s'impose à Tort pour se lancer dans une restitution herméneutique à partir d'une lecture immanente de l'éthique darwinienne, parce que la théorie de la sélection naturelle a été réduite par leurs idéologies politiques, racistes, inégalitaires, eugénistes, esclavagistes, impérialistes, sexistes. Darwin n'aurait rien à voir avec le « darwinisme social » de Spencer, l'eugénisme de Galton et la sociobiologie d'E. O. Wilson où tout cela transparait.

Mais dans tout ce dossier, Spencer passe à l'avant-plan. Depuis 1983, son système philosophique est fortement critiqué dans la plaidoirie de Tort. Mais alors, quel rapport le darwinisme a-t-il avec le spencerisme pour semer la confusion dans les esprits et pérenniser un malentendu conflictuel entre pensées? Quels sont les points névralgiques du malentendu entre Darwin et Spencer ? Comment établir les responsabilités ou à qui attribuer l'origine du malentendu ? Les tentatives de réponses à ces questions constituent le corps de cette section.

2. 1. 1. Les points névralgiques du conflit Darwin-Spencer

2. 1. 1. 1. Le conflit de paternité de la théorie de l'évolution

L'histoire de la théorie de l'évolution nous montre Darwin et Spencer comme deux figures qui se sont côtoyées et se sont emprunté l'un à l'autre quelques expressions relatives à la question de « l'évolution » ou du « transformisme » tout en les détournant, chacun à sa guise et à son intention, de leur sens primordial. L'historien de la philosophie Etienne Gilson laisse croire que le premier à semer la confusion entre les deux théories serait Darwin lui-même dans un épisode que l'historien des sciences, Tort, ne relate pas dans sa genèse du malentendu¹²⁰.

L'un des incidents survenus entre les deux concurrents, s'il y en a plusieurs, et qui aurait provoqué plus tard l'indignation de Spencer, remonterait à l'adoption par Darwin du terme *évolution*, terme qui existait déjà dans le vocabulaire scientifique et philosophique antérieur, avec un autre sens, non conforme à ses vues. Selon Gilson, « Darwin lui-même n'a pas eu pour dessein premier et principal de promouvoir une doctrine de l'évolution¹²¹. ». Il note qu'il n'utilise presque pas dans ses premières publications le mot *évolution* alors qu'il est au courant de son existence. C'est seulement dix ans après, dans une des éditions de *L'Origine des espèces*, que le mot apparaîtra parcimonieusement. Comment expliquer cette récupération tardive de ce vocable ? Selon Gilson, Darwin était conscient qu'il n'était pas l'inventeur de la

¹²⁰ TORT, *L'effet Darwin*, p. 9-27.

¹²¹ E. GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1971, p. 83.

théorie de l'évolution et que le mot signifiait autre chose que ce qu'il voulait démontrer. « Selon l'origine latine, qui se sent encore en Anglais et en Français, évolution du verbe *evolvere*, serait le mouvement inverse d'une *in-volution*, elle serait le déroulement de l'enroulé, le dé-veloppement de l'en-veloppé¹²². » Le mot renvoyait à une vieille notion philosophique stoïcienne des « logoi spermatokoi » passé et traduit chez les philosophes médiévaux latins (Augustin et Bonaventure notamment) par « rationes seminales », renvoyant à la conviction selon laquelle « l'acte divin de création une fois accompli, rien de nouveau ne s'est ajouté à la nature créée¹²³. » Dans cette doctrine des *raisons séminales*, l'évolution est tout simplement comprise comme le déroulement d'un déjà donné en germes. Selon Gilson, Darwin a rencontré cette doctrine chez Bonnet (1720-1793), affirmant qu'il n'y a évolution que du « *pré-formé* », que « *du déjà là*¹²⁴. » Par conséquent, elle rend impossible la notion d'évolution créatrice.

Darwin a dû éviter ce mot d'*évolution* puisque son hypothèse de travail était double : « d'abord que les espèces ont changé au cours du temps, ensuite, qu'elles se sont ainsi modifiées en vertu d'un phénomène général qu'il nommait la sélection naturelle¹²⁵. » Pour lui, il y a eu non seulement transformation des espèces mais aussi de leur forme. À en croire Gilson, c'était pour contourner ces conceptions que Darwin désigna son point de vue de la transformation des espèces « théorie de la modification (de l'espèce) par sélection naturelle¹²⁶ » au lieu, par exemple, de théorie de l'évolution par sélection naturelle. Ainsi, il se démarquait de beaucoup de naturalistes qui croyaient « que les espèces étaient des produits immuables et avaient été créées séparément¹²⁷ », et il a commencé à former un petit noyau que Gilson qualifie de parti transformiste, une sorte de parti d'opposition à la majorité fixiste. Pour Gilson, ils se trompent ceux qui estiment que Wallace a surpris Darwin avec une hypothèse similaire de la descendance modifiée des espèces, ce qui l'aurait plongé dans le désarroi de perdre sa priorité de découvrir la théorie de *l'évolution* car, semble-t-il, à ce moment-là ni lui ni Wallace ne parlaient d'*évolution* par précaution. C'est longtemps après, dans une récapitulation et conclusion d'une édition ultérieure (la sixième édition) de *L'Origine des espèces*, que Darwin, comme un *lapsus calami*, en apportant des corrections à ses éditions, aurait déclaré avoir

¹²² *Ibid.*, p. 84.

¹²³ *Id.*

¹²⁴ *Ibid.*, p. 85.

¹²⁵ *Id.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 87.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 94.

discuté de l'*évolution* il y a plusieurs années alors que le mot n'existait pas dans les cinq premières éditions de *L'Origine des espèces*.

Comme témoin d'un état de choses antérieur, j'ai conservé dans les paragraphes précédents, plusieurs phrases qui impliquent que les naturalistes croient à la création distincte de chacune des espèces, et j'ai été blâmé pour m'être exprimé en ce sens. Mais il ne fait pas de doute que telle était la croyance générale lors de la première édition du présent ouvrage [1859]. Auparavant, j'avais parlé de la question de l'*évolution* avec un très grand nombre de naturalistes sans jamais rencontrer un seul qui fût d'accord avec moi. Quelques uns probablement croyaient alors à l'*évolution*, mais se taisaient ou s'exprimaient de façon ambiguë qu'il n'était pas facile de comprendre ce qu'ils voulaient dire. À présent, les choses ont entièrement changé, et presque tous les naturalistes admettent le *grand principe de l'évolution*¹²⁸.

Oui, les choses auraient bien changé. Ce serait même après la parution de *La filiation de l'homme* quand il avait senti que les choses avaient vraiment changé en sa faveur qu'il a osé utiliser le mot *évolution*. Comment l'historien de la philosophie Gilson explique-t-il ce retard dans son usage ? « Il semble qu'à cette époque Darwin ait admis l'existence d'une sorte de grand parti de l'évolution, rassemblant tous ceux qui rejetaient la croyance religieuse en une création primitive d'espèces immuables c'est-à-dire fixes¹²⁹. » Devant les encouragements de ses partisans, il commence à se représenter comme ayant déjà parlé de l'évolution sans l'avoir, en fait, nommée chaque fois qu'il a parlé de la mutabilité des espèces. À cause des circonstances, il se passait du mot *évolution* dont il avait pourtant le désir freudien d'user. Un moment, il aurait cru qu'il pouvait modifier le sens du mot, l'ancienne conception ayant été théoriquement ruinée ou tout au moins en train de perdre son succès. Ainsi, il commença à identifier mutabilité et évolution, jusqu'à donner l'impression, selon Gilson, qu'il attache beaucoup plus d'importance à l'évolution qu'à la sélection naturelle qui fait sa spécificité. Il a commencé à récupérer le vocabulaire du paradigme renversé, mais aussi à occulter la philosophie évolutionniste de Spencer. Ce dernier ne manquera pas de réagir plus tard pour ne pas se faire éliminer par la sélection naturelle, qui, selon lui, ne concerne qu'un aspect de l'évolution.

Gilson suspecte Darwin d'avoir été tenté d'effacer aussi la philosophie évolutionniste de Spencer, tâche continuée après lui par ses partisans. Gilson trouve insolite l'expression « *Le grand principe de l'évolution* » chez Darwin, lequel ne procède pas d'habitude par principe, c'est-à-dire, la démarche qui consiste à partir du général au particulier, même s'il a énoncé le

¹²⁸ C. DARWIN, *The Origin of Species*, Introduction by L. Harrison Matthews, Dent, London, Melbourne and Toronto, 1971, p. 457. Nous soulignons *évolution* et *le grand principe de l'évolution* (The Great Principle of Evolution). Gilson insiste fortement sur le fait que le mot « *évolution* » est absent dans le lexique des travaux antérieurs de Darwin.

¹²⁹ E. GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour*, op. cit., p. 98.

principe de sélection naturelle. C'est la démarche plutôt de Spencer, l'auteur des *Premiers principes* des sciences : les principes de la biologie, les principes de la psychologie, les principes de la sociologie, qui est reconnu comme philosophe évolutionniste.

Cette expression rappelle à cet historien de la philosophie l'écriteau qu'il aurait trouvé à la Bibliothèque de l'Institut de France sous le nom de Spencer avec la même expression, ainsi libellée : « Le principe de l'évolution, réponse à Lord Salisbury par Herbert Spencer¹³⁰. » Il s'agissait d'un extrait du *Journal des économistes*, n°15, septembre 1895 où Spencer répond énergiquement à Lord Salisbury, lequel aurait profité d'un congrès de l'Association Britannique pour l'Avancement des Sciences pour critiquer la forme que sa philosophie évolutionniste aurait donnée à la doctrine moderne de l'évolution. Dans ce congrès, c'est Darwin, décrit par Gilson comme moins belliqueux que Spencer, qui était à l'honneur comme théoricien de l'évolution. Malheureusement, l'autodéfense de Spencer qui devrait se dresser contre Lord Salisbury pour avoir mêlé les deux causes (celle de Darwin et celle de Spencer) tourne en attaque contre Darwin déjà mort il y a douze ans. L'effort de Spencer consistait à démêler les deux causes en distinguant ce qui lui appartient de ce qui relève du darwinisme. Pour Spencer, l'erreur de Salisbury est de faire du darwinisme la théorie de l'évolution comme si ruiner l'hypothèse de la sélection naturelle revenait à ruiner toute la théorie de l'évolution.

Spencer qui n'a pas manqué de saluer « l'avènement de Darwin », comme nous le verrons plus tard, s'étonne cependant qu'on accorde autant d'importance à sa théorie de la sélection naturelle : « Des partisans enthousiastes du principe de sélection naturelle l'ont mis en parallèle avec celui de la gravitation¹³¹. » Pour Spencer, il y a une « différence de nature, entre sa propre théorie, absolument universelle, de l'évolution, et la théorie particulière, biologique et limitée à un problème particulier en biologie même, qu'est celle de Darwin¹³². » Spencer s'étonne que les honneurs aillent à celui qui s'occupe de l'évolution d'un règne particulier alors que lui a théorisé dans son organicisme l'évolution du tout, à savoir tout ce qui est organique.

La plupart des gens admettent sans hésiter que la doctrine de Darwin, l'hypothèse de la sélection naturelle, et celle de l'évolution organique sont une seule et même chose. Il y a pourtant entre elles une différence analogue à celle qui sépare la théorie de la gravitation de celle du système solaire, et de même que celle-ci, admise au temps de Newton, eût été rejetée, de même la réfutation de la sélection naturelle laisserait intacte l'hypothèse de l'évolution organique¹³³.

¹³⁰ *Ibid.*, p.101.

¹³¹ H. SPENCER cité par E. GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour*, op. cit., p.104.

¹³² E. GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour*, op.cit., p.104.

¹³³ H. SPENCER cité par E. GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour*, op. cit., p.104.

Tout laisse croire que la réaction énergique de Spencer consistait à refuser de se laisser effacer par le darwinisme qui, lui a d'ailleurs emprunté sa précieuse idée de « survivance des plus aptes ». Il s'était employé à prouver l'antériorité de sa pensée évolutionniste à *L'Origine des espèces*. Mais c'est en vain car en fait, à sa parution, Spencer n'était pas encore connu ainsi. Mais l'esprit de l'expression de *survie des plus aptes*, que Darwin a bien emprunté au *système de philosophie évolutionniste* de Spencer et qui est synonyme de *sélection naturelle*, la merveilleuse découverte de Darwin, transparaît dans le titre alternatif de *l'Origine des espèces* tel que repris en note¹³⁴ : « J'ai donné, avait-il dit, le nom de *sélection naturelle* à cette conservation des différences et des variations individuelles favorables et à cette élimination des variations nuisibles¹³⁵. »

À considérer cet épisode relaté par Gilson, la lutte darwinienne de conquête et de remplacement sémantique du vocable « évolution » par rapport aux conceptions rivales, a marché sans peine dans la théorie pré-formative, mais elle a rencontré une résistance farouche chez Spencer, qui se considérait comme le théoricien de l'évolution générale. Celui-ci, en lisant Darwin qui reconnaît la survivance des plus aptes dans la lutte pour la vie, ne pouvait que trouver sa théorie philosophique et morale prouvée par l'histoire naturelle de la vie et saisir l'occasion d'interpeller ceux qui marchent à contre-courant des lois naturelles de l'évolution en perpétuant les moins aptes.

M. Darwin a prouvé que la “sélection naturelle jointe à une tendance à la variation et à l'hérédité des variations, était une des causes principales (mais non la seule cause, à ce que je crois) de cette évolution grâce à laquelle tous les êtres vivants, en commençant par les plus humbles, ont atteint leur organisation actuelle et l'adaptation à leur mode d'existence. Cette vérité est devenue tellement familière que je dois m'excuser de la citer. Et cependant, chose étrange à dire, maintenant que cette vérité est admise par la plupart des gens éclairés, maintenant qu'ils sont pénétrés de l'influence bienfaisante de la perpétuation des plus capables à tel point qu'on devrait s'attendre à les voir hésiter avant d'en neutraliser les effets, maintenant plus qu'à aucune autre époque antérieure de l'histoire du monde, ils font tous leurs efforts pour favoriser la perpétuation des plus incapables¹³⁶.”

Spencer, de par sa philosophie évolutionniste, avait une conception étrange de l'avenir de l'humanité. Celle-ci aurait été renforcée par la découverte darwinienne de la sélection naturelle qui préserve (récompense) les plus aptes et élimine (punit) les moins aptes dans la course de la lutte pour la vie.

¹³⁴ *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, Traduit par Edmond Barbier, Paris, Flammarion, 2008.

¹³⁵ *Ibid.*, p.133.

¹³⁶ H. SPENCER, *L'individu contre l'État* (1885), 3^e édition, Paris, Alcan, 1892, p. 51

En effet, outre le principe de *limitation réciproque* de la liberté par le droit, la philosophie sociale de Spencer repose sur le principe de la *rémunération proportionnelle* des aptitudes. Il est un droit pour les individus supérieurs de tirer profit comme ils veulent de leurs avantages naturels, c'est-à-dire de leur mérite naturel. Ainsi, Spencer est-il présenté par Tort comme celui qui a théorisé « une hostilité marquée envers tout ce qui ressemble à une stratégie de compensation des déficiences des faibles ou des “moins méritants” revêtant un caractère d’obligation et visant à réduire l’application du principe de rémunération proportionnelle au mérite¹³⁷. » C’est le libéralisme politique qu’il professe. Mais comme philosophe de l’évolution nécessaire, l’entretien structurel des moins méritants constitue une menace pour l’avenir de l’humanité. D’où le principe du *laissez-faire* la sélection naturelle achever son travail de progression et perfectionnement de l’humanité en la débarrassant, selon l’expression de Darwin, des individus aux variations nuisibles.

Nourrir les incapables aux dépens des capables c’est [...] une réserve de misères amassée à dessein pour les générations futures. [...] On a le droit de se demander si la sottise philanthropique qui ne pense qu’à adoucir les maux du moment et persiste à ne pas voir les maux indirects ne produit pas au total une plus grande somme de misère que l’égoïsme extrême¹³⁸.

Si Spencer, par souci de l’avenir de l’humanité, a préconisé le principe du *laissez-faire* la nature accomplir son œuvre, Francis Galton de son côté, et avec le même souci, a préconisé l’assistance active de la nature, par eugénisme ou sélection, afin de promouvoir la préservation active des races supérieures. C’est ce libéralisme spencérien, suscitant la réprobation éthique, qui est connu sous le label du *darwinisme social* et qui a, selon Tort, occulté avec l’eugénisme la vraie morale darwinienne. Mais est-ce Spencer lui-même qui aurait qualifié sa doctrine sociale de *darwinisme social* ? De qui est cette expression qui constitue le principal point névralgique du conflit au sein de la théorie de l’évolution dont la paternité est disputée ?

2. 1. 1. 2. Le « darwinisme social », le nerf du malentendu en morale évolutionniste.

Dans un contexte conflictuel comme celui que nous venons de présenter, l’on s’attendrait à ce que la création de l’expression *darwinisme social* soit l’œuvre des adversaires de Darwin pour venger Spencer ou semer la confusion tout simplement au sein du darwinisme, qui lui a ravi la notoriété comme théoricien de l’évolution. Hélas ! Non. L’expression est au contraire une création d’un adversaire du libéralisme du *laissez-faire* : Emile Gautier, un

¹³⁷ TORT, *Spencer et l’évolutionnisme philosophique*, Coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1966, p. 103.

¹³⁸ H. SPENCER, *Introduction à la science sociale* (1873) sans page, cité par TORT, *Misère de la sociobiologie*, Paris, PUF., 1985, p. 9.

Français qu'André Bejin¹³⁹ présente comme un journaliste propagandiste anarchiste qui a publié en 1880 un opuscule intitulé *Le darwinisme social*¹⁴⁰. Cette expression regrettable pour Darwin et sa théorie a été forgée pour réfuter la philosophie sociale de Malthus, laquelle est contre les actions philanthropiques, et celle de Haeckel axée, sur le principe du *laissez-faire* la sélection naturelle éliminer les moins aptes de l'humanité. Alors que Spencer est quasiment présenté par Tort comme le darwiniste social, son nom n'est pas cité par E. Gautier dans cet opuscule. C'est Tort qui estime qu'il est concerné au premier chef par cette expression¹⁴¹. On ne sait pourquoi. Si mathématiquement parlant, l'ennemi de mon ennemi est vraiment mon ami, l'expression *darwinisme social* est une création de l'ami de Darwin : Emile Gautier.

Selon Bejin, Gautier estime que « la “loi de la sélection” est une loi naturelle, c'est-à-dire, selon l'auteur, une loi qui s'applique à la nature et non aux sociétés humaines¹⁴². » Il condamne et déclare non fondée l'application de cette loi de la sélection aux sociétés humaines sous prétexte que « le progrès suppose le sacrifice des faibles¹⁴³. » À ce darwinisme social qu'il déclare pernicieux, Gautier oppose un authentique darwinisme social qui « tiendra compte de ce que la société humaine est soumise non à la “sélection naturelle” mais à la sélection artificielle “révisable”¹⁴⁴. » Il estimait que sa société est mal faite, « elle manque à sa mission qui est de corriger les fatalités naturelles et de soutenir ceux qui en pâtissent¹⁴⁵. » Il en appelait à sa réforme. « Au lieu de la lutte pour l'existence, l'aide pour l'existence (...), au lieu de l'antagonisme des intérêts, la solidarité universelle !¹⁴⁶. » Il estimait par ailleurs que si on collectivise les moyens de production tout en individualisant les moyens de jouissances, « il en résultera une égalisation, mais non une homogénéisation des conditions de vie des individus¹⁴⁷. » Il dénonce le principe spencérien de la rémunération des aptitudes en disant :

Il n'y aura plus de castes ni de races supérieures, investies de droits et d'avantages refusés aux autres. La société se chargera de niveler les différences et de compenser les inégalités. Cependant (...) il se pourra bien encore que, d'ici à longtemps, pour ne pas dire toujours, il surgisse ça et là des individualités véritablement supérieures. Seulement ces privilèges du hasard n'auront pas pour cela le droit de monopoliser le progrès ni de se transformer en fléaux sociaux¹⁴⁸.

¹³⁹ Cf. A. BEJIN, « Gautier Emile, 1853-1937 », in TORT (dir.), *Dictionnaire du Darwinisme*, p.1807-1808.

¹⁴⁰ E. GAUTIER, *Le darwinisme social*, Paris, Derveaux 1880.

¹⁴¹ Cf. TORT, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, op.cit., p. 315.

¹⁴² A. BEJIN, « Gautier Emile : 1853-1937 », in TORT (dir.), *Dictionnaire du Darwinisme*, p. 1807

¹⁴³ *Id.*

¹⁴⁴ E. GAUTIER, *Le darwinisme social* cité par A. BEJIN, « Gautier Emile : 1853-1937 », in TORT (dir.), *Dictionnaire du Darwinisme*, p. 1807.

¹⁴⁵ *Id.*

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 1808.

¹⁴⁷ *Id.*

¹⁴⁸ *Id.*

Cette lecture qu'André Béjin fait du *darwinisme social* de Gautier va dans la perspective de l'interprétation tortienne du darwinisme, à l'exception d'un seul point de divergence auquel cette école tient fortement et qui est souligné comme suit :

Si pour Gautier aussi bien la sélection naturelle que les sélections artificielles propres aux sociétés humaines se réduisent, pour l'essentiel, à éliminer les êtres inférieurs, c'est qu'il sous-estime les "instincts sociaux", l'altruisme naturel qui adoucissent voire inversent le jeu des sélections "éliminatrices". Gautier se voit, en conséquence, contraint de faire procéder le renversement qu'il appelle de ses vœux d'un pur volontarisme sans fondement biologique à la différence de Darwin lui-même (dans *The Descent of Man*)¹⁴⁹.

Dans cette remarque l'on voit avec quelle insistance l'école tortienne reconduit la conviction darwinienne selon laquelle l'entrée dans la civilisation est plus une affaire biologique que de la volonté des membres de la société prônée par Kant, le théoricien du « gouvernement de la raison¹⁵⁰ », conviction selon laquelle sans instincts sociaux et l'altruisme naturel il n'y a point de possibilité d'une société universelle et solidaire possible. Il y a insistance sur le primat du fondement biologique de la société au détriment de la volonté libre des acteurs que valorise Gautier à la manière de Kant lorsqu'il dit: « L'introduction de cet élément nouveau, – la volonté consciente et industrielle de l'homme – réagit contre les influences naturelles, qui s'exerçaient auparavant librement, sans contrepoids, sans obstacles, dans la plénitude de leur puissance, – leur donne un autre caractère et leur imprime une autre direction...¹⁵¹. »

Par ailleurs, à considérer l'argumentaire de Gautier et la culpabilisation de Spencer par Tort, l'on pourrait suspecter que c'est ce journaliste socialiste qui a inspiré cet historien des sciences dans la formulation du concept *d'effet réversif de l'évolution*, clé retrouvée de lecture de l'anthropologie darwinienne. En tout cas, Tort et Gautier partagent quasiment une même terminologie : la correction des fatalités naturelles chez les faibles par des techniques compensatoires, le renversement de la lutte pour l'existence par l'aide pour l'existence, l'antagonisme universel par la solidarité universelle comme nous le montrerons dans la prochaine section. Gautier soutenait déjà que la « supériorité » humaine, par rapport aux autres animaux, avait comme conséquence non d'abroger ni de suspendre les lois du transformisme, mais d'« *en modifier les effets*¹⁵². » Il y a continuité de la loi de sélection mais avec renversement de ses effets.

¹⁴⁹ A. BEJIN, « Gautier Emile: 1853-1937 », *art. cit.*, p. 1808.

¹⁵⁰ M. CRAMPE-CASNABET, *Le gouvernement de la raison : Kant*, Paris, Bordas, 2004.

¹⁵¹ E. GAUTIER, *Le darwinisme social*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁵² *Ibid.*

Certes, l'idée d'entraide comme facteur de réussite du règne animal dans la lutte pour l'existence « contre toutes les conditions naturelles défavorables à l'espèce¹⁵³ » était déjà prise en compte par plus d'un lecteur socialiste de *L'Origine des espèces*. C'est le cas de Pierre Kropotkine (1842-1921), que Tort connaît pour avoir traduit sa présentation dans le *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution* dont il a assumé la direction. Kropotkine a trouvé chez Darwin le fondement naturel de l'entraide, objet de la lutte socialiste et objectif des mouvements associatifs. Mais il ne parle pas de renversement de l'action de la sélection naturelle au sein de l'humanité par cette entraide. Il semble satisfait de constater que cette dernière a été et reste encore aussi bien chez les animaux sociaux que chez les humains – pauvres et riches, croyants et non-croyants –, un facteur important de la conservation des espèces. Il peut par conséquent lutter pour l'instauration de l'entraide et contre le maintien du capitalisme individualiste. C'est pourquoi la rencontre de Tort avec Gautier nous semble cruciale dans l'histoire de la formulation du *concept d'effet réversif de l'évolution*.

La deuxième remarque à Gautier nous paraît renforcer le point de vue de l'école tortienne quand il parvient à utiliser l'expression de *darwinisme social* en deux sens contradictoires comme nous l'avons vu plus haut. Ainsi, avec raison, l'école tortienne peut se consoler qu'il y aurait le vrai darwinisme social, c'est-à-dire celui qui reflète la vraie morale de Darwin et s'oppose au pseudo-darwinisme social (celui de Spencer). À cause de cette distinction, Gautier se trouve excusable, et au mieux acquitté dans ce procès : « S'il est probablement l'inventeur de cette expression, on ne saurait donc pour autant, le considérer comme le créateur d'un concept intangible qui s'imposerait encore aujourd'hui aux historiens du darwinisme¹⁵⁴. »

Mais H. Spencer reste seul à la barre alors qu'il semble dire qu'il n'a rien à envier à Darwin. En effet, il n'a aucunement mandaté Gautier à produire ce contresens dans sa dénonciation des conceptions libérales de Malthus et Haeckel. Outre les ouvrages où il dénonce l'assistance obligatoire des « pauvres », il peut aussi se défendre en tant que penseur de la paix.

Contrairement à toute attente, Spencer, ce bouc-émissaire du darwinisme pour Tort, a donné son point de vue sur les conditions de « l'établissement d'une paix réelle et

¹⁵³ P. KROPOTKINE, *L'entraide facteur de l'évolution* (extrait de la traduction française de 1906), Paris, Sextan, 2010, p.54. L'auteur de cet ouvrage est connu comme un anarchiste russe.

¹⁵⁴ A. BEJIN, « Gautier Emile : 1853-1937 », *art.cit.* p. 1808.

permanente¹⁵⁵. » Selon lui, il n'y a que ceux qui ont été élevés dans « la religion de la haine » qui peuvent persister à penser que « la guerre était noble et la paix ignoble¹⁵⁶. » Il a dénoncé le rôle joué par le patriotisme et le racisme dans les conflits internationaux :

Rien ne fera comprendre combien l'estime exagérée de sa propre race peut mener à apprécier fausement les races étrangères, que de prendre un cas où nous autres Anglais serons estimés fort bas par une race que nous tenons pour très inférieure. Une tribu nègre nous fournira un exemple de ce genre : « Ils s'amusaient à ce communiquer à la dérobée la remarque que l'homme blanc est un vieux singe. L'Africain dira de l'Européen : « il a l'air d'un homme » et la réponse sera souvent : « Non, il n'en a pas l'air »... Le Caucasien doute si le Hamite est homme et celui-ci lui renvoie le compliment¹⁵⁷.

La « barbarisation » des peuples est un phénomène réciproque. Selon H. Spencer qui redoute les régimes coercitifs et dirigistes, ce sont ces faux vestiges idéologiques alimentés par l'eugéniste Wallace¹⁵⁸, cousin de Darwin, qui sont à la base du patriotisme, producteur de la perversion sociale et des guerres : l'incapacité d'apprécier à juste titre l'autre et son action. Ce sont des comportements antisociaux semblables qui pérennisent, selon lui, des régimes politiques dirigistes dont il ne voulait plus. Préoccupé, à sa manière, de la civilité dans les rapports entre politique intérieure et politique extérieure des États, il pensait qu'il était important

d'inculquer à tout le monde la grande vérité peu reconnue encore, que la politique intérieure et la politique extérieure d'une société sont liées l'une et l'autre, qu'il ne peut y avoir amélioration essentielle de l'une sans amélioration essentielle de l'autre. Si nous voulons que notre organisation intérieure soit conforme à des principes de justice plus élevés, il faut, que dans nos relations extérieures, nous nous conformions habituellement à des principes de justice plus élevés. La conviction qu'il existe une dépendance de cette espèce, si elle pouvait se répandre parmi les peuples civilisés, réprimerait grandement leur conduite agressive vis-à-vis les uns des autres, et, par là diminuerait la part de la contrainte dans leur systèmes de gouvernement et amènerait des changements correspondants dans les théories politiques¹⁵⁹.

Voilà une analyse des rapports sociaux qui n'oppose pas patriotisme et cosmopolitisme et dont le principe général n'est pas contraire aux efforts de Kant d'harmoniser politiques intérieure et extérieure des peuples pour une paix durable. Cette analyse surprend par sa dénonciation de l'impérialisme politique des « civilisés » sur les « non-civilisés ».

Si on considère ce discours humaniste de Spencer, il devient difficile d'expliquer pourquoi Tort le retient à la barre du darwinisme social. C'est peut-être pour sa subordination manifeste de l'altruisme à l'égoïsme, c'est-à-dire pour avoir fondé sans nuance sa morale sur

¹⁵⁵ H. SPENCER, *Les premiers principes*, Traduit de l'anglais par M. Guymiot, Paris, Alfred Costes, 1920, p. 36.

¹⁵⁶ H. SPENCER, *Introduction à la science sociale* (1903), 2^e édition, Paris, Germer Baillière, 1875, p. 217.

¹⁵⁷ *Id.*

¹⁵⁸ Cf. *Id.*

¹⁵⁹ H. SPENCER, *L'individu contre l'État*, *op.cit.*, p. 165.

l'égoïsme, contrairement à Darwin. Certes, celui-ci l'a déguisé d'altruisme mais pas plus que Spencer qui argumente aussi en morale sur la base de la sympathie.

2.1.2. Du fondement de la morale évolutionniste : égoïsme versus altruisme.

L'emprunt de Darwin à Spencer de l'expression de *survie des plus aptes* est bel et bien reconnu par l'historien des sciences et « avocat » principal de Darwin, Tort¹⁶⁰, mais pour lui dénuer toute normativité sociale au sein de l'humanité, du moins chez l'humanité civilisée comme nous venons de le voir avec Gautier. De même que Darwin a emprunté à Malthus son expression de *lutte pour la vie* dans sa théorie de la population sans adopter sa morale anti-solidarité avec les pauvres, de même le naturaliste anglais n'a pu adopter les convictions morales de Spencer. Tort considère quelque peu ce principe de la *survie des plus aptes* comme un « mal » dans la morale humaniste darwinienne alors qu'il est de mise dans celle libérale ou spencérienne afin de ne pas entraver le cours normal de l'évolution qu'il croyait toujours progressif. À travers cela, Tort voit Spencer faisant par ailleurs l'apologie de l'égoïsme au détriment de l'altruisme, après celui de la sélection naturelle, opérer une continuité pure et simple entre le règne animal et l'humanité, contrairement, selon lui, à la théorie darwinienne. C'est ainsi que l'apologie de l'égoïsme comme fondement de la morale constitue un autre nerf du malentendu au sein de la morale évolutionniste. Il le dénonce comme suit :

La morale de Spencer est fondée sur la prééminence – qui est la conséquence et le reflet d'une primordialité – du maintien du principe vital. C'est une “vérité évidente par elle-même” (*Les bases de la morale évolutionniste*, p.161) que les actes qui concourent au maintien de la vie ont le pas sur les autres actes de l'existence. L'altruisme est donc second par rapport à un égoïsme biologique fondateur et, quelle que doive être ensuite sa problématique, il n'existe, forme dérivée, qu'à l'intérieur d'une dépendance première et primordialement univoque par rapport à ce qui sert à la conservation de la vie individuelle : dans cette relation, l'égoïsme est le seul terme conditionnant¹⁶¹.

En effet, pour Spencer, le défaut d'égoïsme, étant sanctionné par la mort, rend par ce fait impossible l'altruisme. Ainsi les individus dépourvus d'égoïsme, une variation avantageuse à la survie, ne pouvaient qu'être éliminés par la sélection naturelle. Ceux qui sont préservés deviennent de plus en plus égoïstes et par ricochet leur altruisme de plus en plus possible et perfectionné car renforcé par l'hérédité. Dans la mesure où l'hérédité du caractère inné et acquis est une réalité évidente, il estime que le vrai altruisme consiste à prendre bien soin de soi pour léguer à sa descendance un état de santé heureux. Il fustige la négligence de soi au profit des autres. Cela revient à initier des malheurs qui vont se pérenniser dans sa propre descendance, c'est manquer d'altruisme envers sa propre progéniture. Pour lui, un *altruisme*

¹⁶⁰ TORT, *Misère de la sociobiologie*, Paris, PUF., 1985, p. 125.

¹⁶¹ TORT, *Spencer et l'évolutionnisme philosophique*, op.cit., p. 108.

rationnel, qu'il défend, exige l'insistance sur l'importance de l'égoïsme. Il estime que chaque individu doit récolter les bénéfices que ses propres pouvoirs, héréditaires ou acquis, lui apportent. Par là, il proclame « l'égoïsme comme principe ultime de la conduite, c'est-à-dire que les devoirs égoïstes doivent prendre le pas sur les devoirs altruistes¹⁶². » Cette proposition, selon lui, étant biologiquement incontestable, pour ceux qui acceptent les doctrines évolutionnistes, notamment la loi de l'hérédité, elle devra être d'application en morale « sans discussion¹⁶³. »

Il apparaît que Spencer ne se gêna point de déduire les normes morales des faits scientifiques d'une façon brute. Ce problème, qui n'a pourtant jusqu'alors cessé de préoccuper philosophes et scientifiques, se trouve, chez lui, expédié. Il se pose davantage aujourd'hui au philosophe quand la sociobiologie, décriée par Tort comme misérable¹⁶⁴, estime avoir de meilleurs outils que la philosophie pour fonder la morale. Ses partisans les plus téméraires envisagent même que scientifiques et humanistes retirent « l'éthique des mains des philosophes pour la remettre entre celles des biologistes¹⁶⁵. » Tort sans aucune restriction assimile la sociobiologie au *darwinisme social* que nous venons de présenter plus haut et dont nous venons de voir la prétention vis-à-vis de la morale. Notons qu'E. O. Wilson définit la sociobiologie comme « l'étude systématique des fondements biologiques de toutes formes de comportement chez toutes sortes d'organismes¹⁶⁶ », c'est-à-dire l'homme y compris. Ses sources sont l'éthologie, l'anthropologie culturelle et la biologie génétique.

L'altruisme, par exemple, ne serait, pour la sociobiologie, que de l'égoïsme déguisé : « L'égoïsme serait un trait résultant de l'évolution par le mécanisme de sélection naturelle, et les “gènes de l'égoïsme” existeraient dans toutes les espèces vivantes (déguisées, parfois en “gènes d'altruisme”)¹⁶⁷. » L'égoïsme aurait été sélectionné pour sa qualité adaptative. Si dès le sein de sa mère l'enfant est égoïste pour gagner des ressources limitées au détriment de sa mère, le parent, apparemment altruiste et équitable envers ses enfants, ne le serait qu'en raison de ses gènes partagés avec eux. Le risque qu'un animal peut prendre pour les autres en cas de danger serait proportionnel au degré de parenté qui le lie à eux¹⁶⁸. Autrement dit, le degré de

¹⁶² H. SPENCER, *Qu'est-ce que la morale ?* Traduit de l'anglais par Desclos-Auricoste, Paris, Librairie Schleicher Frères, 1909, p. 202.

¹⁶³ *Id.*

¹⁶⁴ Cf. TORT, *Misère de la sociobiologie*, *op.cit.*

¹⁶⁵ A. DORORYNSKI, « Présentation », in E. O. WILSON, *L'humaine nature, Essai de sociobiologie*, Traduit de l'américain par Roland Bauchot, Préface d'Alexandre Dorozynski, Paris, Stock, 1979, p. 20.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 11.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 18.

protection et de solidarité serait proportionnel à la proximité des gènes. C'est en raison de cela que le mâle qui a fécondé de nombreuses femelles dans un troupeau se montrera plus capable de s'exposer au danger en lançant un cri d'alerte puisque poussé par le capital génétique qu'il a transmis ou investi dans sa progéniture. C'est aussi en raison de cela que les femelles choisiraient le mâle le plus agressif en vue d'assurer la protection de leurs gènes (sexisme). D'où le théorème sociobiologique suivant: « le degré d'altruisme serait inversement proportionnel au carré du degré de parenté du sujet¹⁶⁹. » Selon E. O. Wilson, le comportement humain peut être étudié sur la base de cette même théorie sociobiologique. C'est qu'alors la sociobiologie englobe morale, croyances et rites religieux, droit et législations sociales. Ils ne sont plus que des formalisations de comportements visant la préservation des gènes des membres.

À ce niveau la sociobiologie pose alors problème au philosophe quand l'altruisme est réduit à l'égoïsme génétique déguisé, le patriotisme, l'amour dans le couple, la charité du croyant, l'humanisme sont réduits à l'illusion. Bref, quand l'intentionnalité, la sincérité, la transcendance de l'homme sont mises en « épochè », quand tout ce dont l'humain se réclame est réduit au mensonge. La liberté humaine cesse d'être une évidence mais devient désormais un problème, un phénomène à prouver. Pour Tort, il s'agit d'une idéologie sociale qui a mis la robe de la biologie génétique pour se faire passer pour une science de la même manière que le darwinisme social se présentait comme une science de l'évolution.

Face à l'éloge extravagant de l'égoïsme et l'élimination par sélection naturelle des individus dits inférieurs, Tort estime que l'anthropologie darwinienne s'y prend tout autrement. Elle se démarque autant de l'approche spencérienne critiquant le contenu des morales transcendantes, lesquelles font l'éloge de l'altruisme¹⁷⁰ et culpabilisent les égoïsmes, que de la sociobiologie, pour qui l'altruisme n'est que l'égoïsme déguisé. Darwin se démarquerait de la morale spencérienne qui plaide pour un compromis entre égoïsme et altruisme, compromis fondé sur des calculs rationnels dont la même version se trouve en sociobiologie. Les êtres humains renverseraient la tendance éliminatrice de la sélection naturelle, c'est-à-dire leur égoïsme. Ce phénomène serait la caractéristique de la civilisation pourtant née de la sélection naturelle. Qu'est-ce qui se passe pour que cela soit possible ? C'est de ce jeu de la nature selon Tort qu'il s'agit dans cette section.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁷⁰ Selon Tort, pour Spencer, le primat de l'altruisme appartient à des formes de vie inférieures, des formes primitives de l'évolution et des actes inconscientes. Mais là où il y a conscience, il faut absolument le primat de l'égoïsme.

2. 2. De la naturalisation de l'Idée de paix universelle

Par naturalisation de l'*idée* de paix universelle ou cosmopolitique, nous entendons l'option de renoncer à la téléologie humaine en faveur de l'explication par sélection des instincts et sentiments sociaux concernant le passage de l'état de nature à l'état de civilisation, l'absence d'initiative volontaire de l'homme dans l'opération de ce passage. Nous entendons la référence primordiale à la sélection des instincts et sentiments sociaux. En faisant d'une pierre deux coups, Tort pense défier à la fois les sceptiques de la sélection naturelle comme moteur de l'évolution capable de faire passer l'humanité de l'état de nature éliminatrice des faibles à l'état de civilisation protectrice sans bond ou saut qualitatif conformément à l'adage naturaliste « *natura non facit saltum*¹⁷¹ » et les partisans idéologiques qui ont instauré une continuité simpliste entre l'homme et l'animal. Contre les théories des créations spéciales, l'anthropologie darwinienne prouve la continuité entre l'animal et l'homme et contre les idéologues sociaux, elle décrit un *effet de rupture* entre l'homme et l'animal. Cet effet de rupture serait l'œuvre même de la sélection naturelle qui sélectionne les variations avantageuses des individus ou des espèces au cours de leur interaction respective dans la lutte pour la vie. Puisque la sélection naturelle ne se borne pas à sélectionner des variations organiques avantageuses, elle sélectionne aussi bien « *des instincts*, individuels et collectifs¹⁷² » avantageux. Parmi ceux-ci, « ceux que Darwin nomme les instincts sociaux ont été tout particulièrement retenus et développés¹⁷³. » Il brandit comme preuve de cette sélection « le triomphe universel du mode de vie communautaire au sein de l'humanité et la tendancielle hégémonie des peuples dits “civilisés”¹⁷⁴. » Parmi ces instincts sociaux, il cite le sentiment de sympathie que Spencer appréciait aussi mais avec de nuances en tant que « racine de la justice et de la bienfaisance¹⁷⁵. » Spencer était conscient de son influence positive ou négative sur l'opinion sur les autres. Pour Tort, ce sont les instincts sociaux (sympathie et altruisme) qui auraient généré la morale anti-sélection, une morale anti-élimination, une morale anti-nature.

Par le biais des instincts, la sélection naturelle, sans saut ni rupture, a ainsi sélectionné son contraire, soit : un ensemble normé, et en extension, de comportements sociaux anti-éliminatoires – donc anti-sélectifs au sens que revêt le terme “sélection” dans la théorie exposée par *L'origine des espèces* –, accompagnés d'une éthique anti-sélectionniste (= anti-éliminatoire) traduite en règles de conduite et en loi¹⁷⁶.

¹⁷¹ C DARWIN, *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle*, op.cit., p. 531.

¹⁷² TORT, *L'effet Darwin*, p. 81.

¹⁷³ TORT, *Marx et le problème de l'idéologie. Le modèle égyptien suivi de Introduction à l'anthropologie darwinienne. Marx-Engels, Malthus, Spencer, Darwin*, Paris, PUF, 1988, p. 120.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.121.

¹⁷⁵ S. SPENCER, *Les bases de la morale évolutionniste*, Paris, Félix Alcan, 1909, p. 74.

¹⁷⁶ TORT, *Marx et le problème de l'idéologie*, op.cit., p. 121.

À cause des avantages des instincts collectifs, les instincts individualistes auraient tendanciellement décliné à mesure que l'homme socialisé survivait mieux dans la lutte pour la vie grâce à ses capacités rationnelles, organisationnelles et techniques conjuguées avec ses instincts sociaux que le non-socialisé. Quant à l'intelligence, elle se serait dégagée « progressivement de l'instinct suivant le modèle de la divergence évolutive », au point que, dans « le nouveau milieu façonné par la société humaine¹⁷⁷ », elle aurait pris non seulement le pas sur lui, mais aussi le condamnait à suivre la loi du dépérissement caractéristique des anciennes formes de vie. La rationalité, quant à elle, devenant de plus en plus renforcée, toujours par la sélection naturelle, aurait mis à la disposition de la morale anti-élimination des moyens organisationnels et techniques et connaissances scientifiques susceptibles de contrer la tendance éliminatrice de la sélection naturelle. C'est ainsi que l'homme échapperait progressivement à l'effet éliminateur de la sélection naturelle.

Tort estime que ces affirmations qui constituent désormais la clé de lecture de l'anthropologie darwinienne sont celles de Darwin. Il croit les tirer de cette phrase de la conclusion à *La filiation de l'homme* :

Si importante qu'ait été, et soit encore, la lutte pour l'existence, cependant, en ce qui concerne la partie la plus élevée de la nature de l'homme, il y a d'autres facteurs plus importants. Car les qualités morales progressent, directement ou indirectement, beaucoup plus grâce aux effets de l'habitude, aux capacités de raisonnement, à l'instruction, à la religion, etc., que grâce à la sélection naturelle ; et ce, bien que l'on puisse attribuer en toute assurance à ce dernier facteur les instincts sociaux, qui ont fourni la base du développement du sens moral¹⁷⁸.

Ce qui ressort est que l'homme, du moins l'homme civilisé, n'est plus totalement le valet de la sélection naturelle éliminatrice des faibles de la société, et ce grâce à la sélection naturelle qui aurait sélectionné contre elle-même les variations avantageuses qui devaient progressivement la renverser. C'est ce qu'il a nommé *l'effet réversif de l'évolution*. Avec la civilisation, là où il y avait élimination des faibles, il y a devoir d'assistance avec plusieurs dispositifs de secours disponibles ; là où il y avait extinction naturelle des malades et des infirmes, il y a des soins spécialisés et l'éducation de validation ; là où il y avait ignorance, les savoirs sont déployés (hygiènes, sports, etc.). La civilisation contourne les conséquences destructrices des hiérarchies naturelles de la force comme le droit d'aînesse, le droit du nombre par la mise en place des institutions sociales intégratrices de tous les membres. Sous la civilisation darwinienne, il y aurait l'élimination de la sélection naturelle, le renversement de la

¹⁷⁷ TORT, *L'effet Darwin*, p. 81.

¹⁷⁸ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 739-740.

lutte par la paix, la réussite de la protection des faibles, l'extension de la sympathie à tous les humains et autres êtres sensibles, la compensation des déficits des instincts sociaux et des capacités physiques, respectivement par l'éthique, le droit et les technologies, l'institutionnalisation de l'altruisme renversant l'égoïsme individualiste.

Sur la base de cette interprétation, Tort estime alors que « ce que fit inlassablement Darwin par rapport au concept central de sélection naturelle doit être refait ici par rapport au concept du mécanisme qui règle l'accession de l'homme à la condition de “civilisé”¹⁷⁹. » Il formule son hypothèse centrale comme suit :

La sélection naturelle, principe directeur de l'évolution impliquant l'élimination des moins aptes dans la lutte pour la vie, sélectionne dans l'humanité une forme de vie sociale dont la marche vers la civilisation tend à exclure de plus en plus, à travers le jeu lié de la morale et des institutions, les comportements éliminatoires. En termes simplifiés, la sélection naturelle sélectionne la civilisation, qui s'oppose à la sélection naturelle¹⁸⁰.

Telle est, selon Tort, l'histoire naturelle du passage de l'état de nature/barbare à l'état de société civilisée/culture :

Concept clé de l'anthropologie darwinienne (à distinguer de l'anthropologie évolutionniste), l'*effet réversif de l'évolution* est ce qui permet de penser chez Darwin le passage entre ce que l'on nommera par commodité la sphère de la nature, régie par la stricte loi de la sélection, et l'état d'une société civilisée, à l'intérieur de laquelle se généralisent et s'institutionnalisent des conduites qui *s'opposent* au libre jeu de cette loi¹⁸¹.

Un passage dirions-nous sans dessein car il s'opère par une loi caractérisée par le hasard, la sélection naturelle. Ce passage ou le renversement de la nature par la civilisation n'est pas l'œuvre de la volonté humaine qui s'engage délibérément dans la conception d'une forme sociale idéale où tout le monde, fort ou faible, moins vertueux ou non a droit de cité. C'est un passage qui s'opère, dirions-nous à l'extrême, malgré l'homme mais pour l'homme.

Cette formulation de l'histoire naturelle du passage de l'état de nature à l'état de société/civilisation telle qu'elle apparaît chez Tort s'oppose aux philosophies qui ont pensé ce passage comme un acte rationnel et libre qui engage la volonté des membres de la société confrontés à la nécessité de résoudre un problème de vivre ensemble, notamment la *justice* et qui ne devrait plus être abandonnée aux caprices des sentiments mais plutôt à la force du droit tissé des lois qu'ils se donnent. En continuité directe, il s'agit de Hobbes et Kant. Ainsi donc la

¹⁷⁹ TORT, *L'effet Darwin*, p. 77.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 78.

¹⁸¹ TORT, « L'effet réversif de l'évolution », in *Dictionnaire du darwinisme* p. 1334. Notons que par Anthropologie évolutionniste, Tort entend celle de Spencer. Sachant désormais qu'il y a eu conflit entre darwinisme et évolutionnisme l'on comprend pourquoi ce dictionnaire veille à distinguer les deux approches anthropologiques.

société dont parlent les naturalistes n'est pas celle des philosophes du contrat et leur notion d'histoire n'est pas celle de la philosophie de l'histoire dont le début est décrété par ce contrat constitutionnel. Là où les naturalistes voient une société toute faite, les philosophes exigent plus de justice pour la reconnaître en tant que telle. Disons métaphoriquement que là où les premiers voient un verre à moitié rempli, les seconds voient un verre à moitié vide. En plus, il s'agit d'une hypothèse de travail plus heuristique qu'historique comme en témoigne cet extrait :

Dans la conception de Hobbes, les circonstances historiques des parties sont définies par un état de nature hypothétique, présocial et non coopératif. Le but de l'accord est d'aboutir à des principes qui définissent les conditions d'une coopération sociale pacifique et efficace, dans l'hypothèse que les être humains se soucient avant tout de la défense de leurs propres intérêts, qu'ils sont essentiellement indifférents au bien-être des personnes qu'ils ne connaissent pas, et qu'ils ne se préoccupent pas de la moralité et de la justice en tant que telles¹⁸².

Malheureusement, les philosophes du contrat, qui situent la paix au bout de la justice dont les termes sont définis dans un contrat social historique, font objet des critiques des naturalistes. En tout cas, Hobbes fait l'objet des critiques de l'école tortienne depuis que Karl Marx, qui a tenté de solliciter Darwin pour faire de lui un allié théorique dans sa lutte prolétarienne contre le capitalisme bourgeois, a cru voir dans son ouvrage (*l'Origine des espèces*), l'illustration de la théorie hobbesienne. En effet, Marx a cru trouver en Darwin le vérificateur de l'hypothèse hobbesienne de la guerre de chacun contre tous. Dans une lettre du 18 juin 1862 à Friedrich Engels, Marx aurait écrit ce qui suit :

Il est remarquable de voir comment Darwin reconnaît chez les animaux et les plantes sa propre société anglaise, avec sa division du travail, sa concurrence, ses ouvertures de nouveaux marchés, ses inventions et sa malthusienne lutte pour la vie. C'est le *bellum omnium contra omnes* de Hobbes¹⁸³.

Quant à Engels¹⁸⁴ à qui la lettre de Marx aurait ouvert les yeux, il a commencé à voir dans la théorie darwinienne de la lutte pour l'existence le simple transfert de la société à la nature vivante, c'est-à-dire de la théorie hobbesienne de la guerre de tous contre tous, de la théorie de la concurrence au sein de l'économie bourgeoise ainsi que la théorie malthusienne de la population. C'est comme si à l'instar de Jean de La Fontaine qui faisait parler les animaux pour critiquer sa société, Darwin prenait les plantes et les animaux comme personnages prétexte pour parler de la société anglaise.

¹⁸² S. FREEMAN, « Contractualisme », in Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1997, p. 326.

¹⁸³ TORT, *Marx et le problème de l'idéologie*, op.cit., p.131.

¹⁸⁴ F. ENGELS, *Dialectique de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1971, p.317.

Cependant, c'est la réaction de Tort face à cette extrapolation de la théorie des espèces qui nous semble surprenante quand il attribue la possibilité de cette erreur chez Marx et Engels au fait qu'ils n'avaient pas lu *La filiation de l'homme*. Il dit en effet: « Le problème ne change pas : il est clair que Marx et Engels n'avaient lu ni *La descendance de l'homme* ni l'œuvre “synthétique” (sociobiologique) de Spencer¹⁸⁵ ». Cela prête à croire qu'exactement l'état de nature, c'est-à-dire l'état de guerre hobbesienne de chacun contre tous, correspond à ce que fait observer *L'Origine des espèces*. Ce qui ne correspond aucunement à la conviction darwinienne que nous avons soulignée au premier chapitre, selon laquelle chez les animaux sociaux et les peuples sauvages il n'y a pas de guerre de chacun contre tous (alors qu'il réagissait à l'anthropologie politique kantienne). L'on peut alors se demander dans quelle mesure l'interprétation marxiste du darwinisme n'a pas réussi à disperser son défenseur jusqu' à l'entraîner davantage sur un terrain glissant qui n'est vraiment pas le sien.

En outre, depuis ce rapprochement Hobbes-Darwin par Marx, Tort n'hésite pas à intégrer le vocabulaire contractualiste comme *la loi du plus fort, guerre, paix, droit* dans le vocabulaire darwinien comme il a intégré celui d'*altruisme* à partir de Spencer alors que Darwin ne l'utilisait pas mais parlait plutôt d'*actes nobles* ou de *bienveillance* dans *La filiation de l'homme*.

Ce continuum nature/civilisation, je l'ai caractérisé, dit-il, comme un renversement progressif, un retournement *sans rupture*, mais produisant un effet de rupture en deux modalités opposées du rapport fondamental à l'autre (guerre vs paix ; élimination vs protection, secours, assistance ; compétition vs union solidaire ; loi du plus fort vs droit ; égoïsme vs altruisme)¹⁸⁶.

Depuis que cette association de Hobbes avec Darwin a vicié l'interprétation du darwinisme, Hobbes n'est pas en paix dans l'entourage de Tort comme s'il avait sollicité lui-même ce rapprochement. Dès lors les recherches comme celles de Michel Foucault qui le présentent comme un penseur de la paix sont contestées afin de le maintenir comme penseur de la guerre. C'est la position de Christian Lazzeri¹⁸⁷, collaborateur de Tort dans ses publications. Il introduit comme suit sa présentation de Hobbes par rapport à Darwin :

La mauvaise réputation de Hobbes découle sans doute du fait “d'avoir rendu les hommes méchants ou de leur avoir donné des raisons de l'être” [Descartes], en les supposant constamment disposés à se faire la guerre. Que certains philosophes contemporains – tel Michel Foucault dans “Il faut défendre la société” – en aient fait, à l'inverse, un philosophe de la paix n'a pas suffi à améliorer sa réputation. La paix prônée par Hobbes n'est-elle pas

¹⁸⁵ TORT, *Marx et le problème de l'idéologie*, op. cit., p. 134.

¹⁸⁶ TORT, *L'effet Darwin*, p. 171.

¹⁸⁷ C. LAZZERI, « Le contrat social selon Hobbes », in *Sciences et Avenir. Le monde selon Darwin*. Hors-série n°114 (2003), p. 56. L'auteur signe : Professeur de Philosophie à l'Université de Besançon.

en effet, garantie par un État détenteur d'une souveraineté absolue ne laissant que fort peu de droits aux individus ?¹⁸⁸.

Pourquoi insister à présenter la pensée hobbesienne comme une pensée de la guerre et s'en prendre à ceux qui l'interprètent autrement comme une pensée de la paix ? Est-ce pour chercher à confirmer que son état de nature correspond à l'état de guerre de *L'Origine de l'espèce* que la sélection naturelle, prise dans son propre piège, renverse pour passer à l'état de droit non absolutiste ? Ne fallait-il pas reconnaître que Hobbes, lui aussi comme Darwin, a été trahi par Marx et Engels ? Pourquoi Lazzeri préfère-t-il décourager les efforts de Foucault qui devraient pourtant aider davantage à ne plus rapprocher Darwin et Hobbes ?

Foucault s'adressant à ses étudiants du Collège de France rappelle, dans le style d'un cours, que l'état de guerre de tous contre tous en tant qu'analyseur des rapports du pouvoir n'est pas seulement une affaire des sauvages mais aussi des civilisés :

Vous vous souvenez de trois exemples de guerre permanente qu'il cite. Premièrement, il dit ceci : même lorsque, dans un État civilisé, un voyageur, quitte son domicile, il n'oublie jamais de fermer avec soin sa serrure de la porte, car il sait bien qu'il y a une guerre permanente qui se mène entre les voleurs et les volés. Autre exemple qu'il cite : dans les forêts d'Amérique, on trouve encore des peuples dont le régime est celui de la guerre de tous contre tous¹⁸⁹.

Par ailleurs, toujours selon Foucault, cette guerre antérieure à l'État mais que celui-ci pousse à ses frontières par le contrat social n'est pas fondée ou justifiée par les inégalités entre les belligérants mais plutôt par leur égalité. Ce n'est pas « la guerre des forts contre les faibles, des violents contre les timides, des courageux contre les lâches, des grands contre les petits, des sauvages arrogants contre les bergers timides (...) »¹⁹⁰. » Cette guerre primitive chez Hobbes est comme l'effet immédiat de l'absence des différences naturelles immédiates, elle est l'effet de l'égalité des protagonistes. Foucault fait remarquer que s'il y avait des différences, il n'y aurait pas de guerres permanentes. Il y aurait soit une guerre ponctuelle qui éliminerait le faible une fois pour toutes, soit il n'y aurait pas de guerre du tout car le faible se résignerait tout simplement.

Pourquoi cette interprétation foucaldienne, qui aurait pu être mise à l'actif de la défense du darwinisme en reconnaissant que l'approche hobbesienne se situe à un autre niveau, un projet philosophique différent de celui de Darwin naturaliste, ne l'est-elle pas ? Il semble que

¹⁸⁸ *Id.*

¹⁸⁹ M. FOUCAULT, « Il faut défendre la société ». *Cours au collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p. 77.

¹⁹⁰ *Id.*

cette interprétation serait plutôt gênante pour l'école tortienne dans la mesure où elle déplace l'état de guerre partout, chez les sauvages comme chez les civilisés, alors que les tortiens font de l'état de guerre une affaire des sauvages et la paix celle des civilisés. En plus, cette insistance consisterait en une stratégie, celle de maintenir Hobbes comme penseur de la guerre en vue de faire passer Darwin pour le meilleur penseur de la paix et de la civilisation comme l'affirme Tort dans ce qui suit :

Darwin – le théoricien par excellence de la “guerre de la nature” – fut en effet, à l'étage de l'évolution de l'homme et des sociétés humaines, non seulement un penseur de la *civilisation* et de la *paix*, mais le plus convaincant des généalogistes de la *morale*, étendant le matérialisme naturaliste de l'explication phylogénétique au traitement de ce que la religion et l'Eglise ont toujours inscrit au registre de l'obligation transcendante¹⁹¹.

Il nous paraît difficile de trouver une autre explication à l'incrimination de Hobbes et son interprétation positive par Foucault, surtout dans la mesure où celui-ci sauvegarde la cause de Darwin face aux idéologies. Foucault signale clairement que les projets des guerres révolutionnaires ont pris soin, à plusieurs moments de fonder leurs discours sur des savoirs historiques mais instrumentalisés. Les idéologies au dix-neuvième siècle ont opéré plusieurs déplacements partant de la notion de la lutte de races et allant jusqu'à la lutte pour la vie en passant par celle de la lutte des classes. Foucault ne manque pas de souligner que Darwin a été récupéré à des fins idéologiques. Il note « une transcription franchement biologique, celle qui s'opère d'ailleurs bien avant Darwin, et qui emprunte son discours, avec tous ses éléments, ses concepts, son vocabulaire, à une anatomo-physiologie matérialiste¹⁹². » Tout semble dire que Hobbes est poursuivi pour son anthropologie, le fait « *d'avoir rendu les hommes méchants, guerriers* » et Foucault pour avoir déstabilisé l'interprétation tortienne.

De plus en plus, les naturalistes prennent pour cible de leurs attaques les théoriciens du contrat social, qui ne sont pourtant pas unanimes sur le contenu de leurs termes communs, – état de nature/état de civilisation – (de Hobbes à Rawls), en passant par Kant pour leur postulat de départ lequel tient l'homme pour fondamentalement asocial. Frans de Waal dénonce Hobbes car son dicton *homo homini lupus* « non seulement (...) est injuste envers les canidés, qui comptent parmi les animaux les plus grégaires et coopératifs au monde (...), mais, au pire encore, il nie la nature essentiellement sociale de notre espèce¹⁹³. » Plus près de nous, il voit un Rawls, qui a reconduit la même thèse hobbesienne en estimant « que l'humanité a adopté une

¹⁹¹ TORT, *L'effet Darwin*, p. 8-9.

¹⁹² M. FOULCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 52.

¹⁹³ F. De WAAL, *Primates et philosophes*, Paris, Le Pommier, 2006, p. 23.

socialité reposant sur les conditions d'équité¹⁹⁴ », une coopération entre égaux pour la sauvegarde des intérêts de chacun. C'est la théorie du contrat social qui aurait dérouté et continue à dérouter l'opinion en écartant la meilleure idée d'Aristote, celle du *zoon politikon* (*animal politique*). Écoutons son indignation :

Cette conception de l'origine d'une société bien ordonnée est aujourd'hui encore très répandue, bien que l'idée sous-jacente d'une décision rationnelle prise par des créatures fondamentalement asociales soit intenable au vu de ce que nous savons de l'évolution de notre espèce. Hobbes et Rawls donnent de la société humaine l'image illusoire d'un arrangement volontairement consenti par des agents libres et égaux s'auto-imposant un certain nombre de règles. Il est cependant impossible d'indiquer le moment où nous serions devenus sociaux, car cette charnière n'existe pas : descendants d'ancêtres extrêmement sociaux, inscrits dans une longue lignée de singes et d'anthropoïdes, nous avons toujours vécu en groupe. Dès le commencement – si tant est qu'on puisse effectivement identifier un point de départ en la matière – les hommes ont été interdépendants, liés les uns aux autres et inégaux. Nous sommes issus d'une longue lignée d'animaux organisés hiérarchiquement, pour qui la vie en groupe ne relève pas d'un choix mais d'une stratégie de survie. N'importe quel zoologiste rangerait notre espèce dans la catégorie de celles qui sont *grégaires par nécessité*¹⁹⁵.

Nous retrouvons ici une fidélité à l'argument darwinien opposé au devoir de *sociabilité* théorisé par Kant dans sa *Métaphysique des mœurs* en vue de l'avènement d'un état cosmopolitique. On ne peut plus clair, pour les naturalistes, le courant contractualiste est tout simplement dans l'erreur. Il s'agit d'un paradigme dépassé et puisque Kant a cru que c'est par cette voie que se réaliserait la paix cosmopolitique, il vaudrait mieux expliquer aux philosophes comment les choses se passent naturellement sans recourir à une téléologie ou à un quelconque plan de la nature porteuse complice de la Providence. Il ne resterait plus qu'à récupérer ce qui fait sens chez Kant en même temps que chez Darwin, qui en décrit l'origine et énonce ses pronostics sur la base d'une analyse des faits. C'est Tort qui s'y emploie en rapprochant Kant et Darwin.

Si l'énoncé par Kant de la loi morale a bien un sens en philosophie – l'exigence d'universel –, c'est ce sens même qui fera "sens" pour la théorie globale de l'évolution humaine, et ce "sens" sera celui d'un fait. Et ce fait sera l'existence même de la morale kantienne à l'horizon d'une tendance évolutive qu'elle confirme en la portant à son expression idéale. Le fait que la morale kantienne fixe, dans l'obéissance au devoir, un horizon universel est lui-même le symptôme d'un fait d'évolution du même ordre que celui que décrit Darwin, élargissant dans l'avenir des consciences humaines la reconnaissance de la valeur de l'autre jusqu'au respect de chaque être sensible : *mais tandis que Kant exprime par là l'idéal ou l'exigence philosophique d'un bien universellement souhaitable et "absolu", Darwin décrit une tendance évolutive objectivement analysable, qui a la teneur d'un fait, mais qui bien qu'il en souhaite la poursuite, ne fonde, en droit, aucun devoir qui "transcende" les recommandations nées de sa simple approbation rationnelle*¹⁹⁶.

¹⁹⁴ *Id.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 24

¹⁹⁶ TORT, *L'effet Darwin*, p. 106-107. C'est nous qui soulignons.

Quelle serait la visée du rapprochement Kant-Darwin dans ce contexte précis où Darwin est comme en procès? À première vue, puisque Darwin a été, par erreur, tenu pour le naturaliste théoricien d'une conception gladiatrice de la société, le rapprochement de sa morale de celle de Kant, penseur de la paix perpétuelle et cosmopolitique, semble servir d'argument de la défense pour infirmer l'accusation selon laquelle Darwin était cynique envers les hommes et les animaux. Pour Tort, la thèse « de l'*extension indéfinie du sentiment de sympathie* jusqu'aux limites de l'être sensible – et les positions hautement rationnelles et éthiques de Darwin sur la question de la vivisection le prouvent abondamment – (...) »¹⁹⁷. » L'on peut dire que Kant reste une référence importante du point de vue éthique, il reste la mesure ou la règle de la moralité. En ce sens, l'on peut affirmer que le darwinisme se sert de Kant comme d'un bouclier. Dans la mesure où la morale darwinienne ne dit pas le contraire de celle de Kant, le Darwinisme resterait hors d'attaque, il reste dans la norme kantienne. Ce qui fait sens chez Kant fait aussi bien sens chez Darwin. Ainsi le pari du darwinisme est gagné sous les ailes de Kant. Mais qu'en est-il de cette philosophie de l'idéal cosmopolitique, tâche de l'humanité?

D'un autre point de vue, l'interprétation darwinienne de Tort nous semble d'une part attribuer l'effectivité de l'idéal moral de Kant – l'exigence de l'universel – aux « civilisés » et, d'autre part, attribuer la réalisation effective de cet idéal à l'évolution par sélection. Il y aurait des faits observés par Darwin qui prouvent que ce que Kant a projeté comme idéal prendra corps effectivement au bout d'une tendance évolutive, c'est-à-dire si l'évolution devait se poursuivre dans la direction des faits observés, les circonstances restant les mêmes.

Le fait que la morale kantienne fixe, dans l'obéissance au devoir, un horizon universel est lui-même le symptôme d'un fait d'évolution du même ordre que celui que décrit Darwin, élargissant dans l'avenir des consciences humaines la reconnaissance de la valeur de l'autre jusqu'au respect de chaque être sensible : mais tandis que Kant exprime par là l'idéal ou l'exigence philosophique d'un bien universellement souhaitable et "absolu", Darwin décrit une tendance évolutive objectivement analysable, qui a la teneur d'un fait, mais qui bien qu'il en souhaite la poursuite, ne fonde, en droit aucun devoir qui "transcende" les recommandations nées de sa simple approbation rationnelle¹⁹⁸.

Si notre interprétation est correcte, il s'avère que la volonté humaine, sur laquelle Kant misait comme un atout pour que l'humanité se rende meilleure, est de plus en plus congédiée, sinon oubliée. La liberté humaine qui est à l'avant-garde chez lui ne ressort pas dans cette description darwinienne de Tort. L'humanité est quasiment démobilisée, elle est comme embarquée dans un attentisme passif. Plus de légitimité pour elle de se donner comme devoir de travailler à l'avènement de la paix cosmopolitique dans un état de droit cosmopolitique

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 103. Nous soulignons.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 106

même si cela est souhaitable. Ce n'est pas de son ressort. Voilà comment la fonction directrice de l'*idée cosmopolitique* est quasiment méconnue et la créativité humaine foulée aux pieds.

C'est alors que la reformulation tortienne du passage de l'état de nature à l'état de civilisation risque de créer à son tour un autre malentendu avec la philosophie contractualiste, notamment celle de Kant, en qualifiant son approche de l'histoire d'idéaliste, c'est-à-dire d'irréaliste au sens vulgaire. Cela risque de passer pour un coup bas aux fins de remplacer le modèle contractualiste dans lequel la philosophie de l'histoire de Kant s'est placée. Vouloir naturaliser par sélection un idéal comme la paix cosmopolitique, n'est-ce pas ignorer ou mépriser ce qui fait sa spécificité : la régulation de l'action des acteurs collectifs doués de volonté ? N'est-il pas tout simplement absurde de penser que l'idéal qui est un horizon toujours fuyant serait atteignable probablement comme effet de l'évolution hasardeuse si les conditions restaient les mêmes ? N'est-ce pas nier à l'humanité la capacité de choisir son destin et de faire des plans pour l'orienter en ayant comme boussole une *idée directrice* mobilisatrice de ses facultés mentales en vue de s'en approcher ?

Il nous semble que faire dépendre l'avènement d'un État de droit cosmopolitique d'une loi caractérisée par le hasard qui n'a ni plan ni règle revient à dire à ceux qui y croient et s'engagent pour y travailler : « cela ne dépend pas de vous ». Ainsi la créativité de l'homme est tout simplement démobilisée comme à l'ère où Leibniz, selon Francis Cheneval, concevait le cosmopolitisme comme cité de Dieu au risque pour l'homme d'attendre passivement que l'œuvre de Dieu soit accomplie¹⁹⁹. De la cité de Dieu mal comprise nous risquons de passer à la « cité des gènes » mal comprise²⁰⁰. Tel est le risque que court l'humanité quand la réalisation des *idées directrices* de son action est présentée comme relevant d'une loi du hasard.

Entrevoyant la question éventuelle de savoir quand la paix universelle pourra arriver, Tort dit : « Darwin, on s'en souvient, déplore la longueur du temps nécessaire pour que s'effectue enfin cette reconnaissance de l'autre comme “semblable”, qui rend chaque individu “sympathique” envers l'étranger autant qu'il peut l'être, auparavant, envers un membre de son propre groupe social²⁰¹. » Pourtant, du point de vue philosophique, l'*idée cosmopolitique*

¹⁹⁹ La compréhension kantienne de l'œuvre de Dieu est tout autre dans sa pensée de l'autonomie. Elle correspond au dicton : « Aide-toi et le ciel t'aidera ». Une réflexion mystique devenue populaire responsabilise davantage en disant : « Dieu n'a pas de mains, il n'a que nos mains pour construire le monde ».

²⁰⁰ Comme on le redira, selon Christian de Duve, les gènes ne sont pas une fatalité, la sagesse y peut beaucoup.

²⁰¹ TORT, *L'effet Darwin*, p. 103.

concerne, avant tout, les conditions du vivre ensemble avec ceux qui nous sont moins sympathiques.

Malgré cela, Tort s'emploie à donner des leçons au philosophe en disant :

Le philosophe pourra reconnaître chez Darwin ce souci d'asseoir le comportement assimilatif et altruiste sur ses bases naturelles – la sélection des instincts sociaux, liés chez les animaux supérieurs, à l'existence de la communauté sexuelle et reproductive qu'est le couple parental et aux soins que ce dernier apporte à la progéniture ; il pourra comprendre comment l'évolution améliore sélectivement le sens moral en raison de l'avantage qu'il donne au groupe dont il renforce la cohérence; il pourra même comprendre que, dans le milieu relationnel ainsi créé, *seule une paix universelle et un altruisme généralisé* pourront servir d'horizon, à moins d'un terrible bouleversement des conditions, à la tendance évolutive qui a déjà produit une paix et un altruisme restreints²⁰².

L'horizon dont il est question n'est pas celui des acteurs collectifs, mais de l'action mélioriste de la sélection. D'une façon particulière, ce philosophe, qui ne saurait être au premier rang qu'un kantien, se trouve comme apostrophé et sermonné dans l'espoir qu'il puisse céder à l'empirisme comme si l'histoire naturelle de la civilisation annulait toutes les intuitions antérieures de la philosophie de l'histoire en quête des conditions de possibilités de la réalisation de l'idéal social. En parlant de paix universelle à l'horizon de l'évolution, laquelle n'est autre que la paix cosmopolitique, il nous semble que Tort se réserve de parler de « paix perpétuelle » tout simplement par fidélité au modèle dramatique de la sélection naturelle régi par une loi du hasard, la réversion étant toujours possible et imprévisible. Ce philosophe sermonné plus haut devra aussi sortir de l'illusion qui le porte à poser des ruptures nettes entre la nature et la culture et à croire qu'une société de droit, la soif de justice, est une invention de l'humanité. Qu'il ne soit pas étonné d'apprendre « qu'un éthologiste comme Romanes, compilant les notes de Darwin, ait pu révéler l'existence de “tribunaux” de corneilles, confirmée depuis par d'autres observations²⁰³. » La seule chose qui se passe c'est que la sélection naturelle qui tend à sélectionner les variations avantageuses à l'espèce se dépouille dans l'humanité de sa force éliminatrice pour ne rester qu'avec l'aspect de protection, de solidarité, de paix, etc.

Nous savons maintenant pourquoi Kant s'est dressé contre les spéculations de son temps sur la transformation des espèces : la valeur de son *idée* d'une destination communautaire de l'humanité. Après la confirmation de notre hypothèse de la naturalisation darwinienne de l'*idée* de paix cosmopolitique aussi bien chez Darwin lui-même que chez Tort,

²⁰² *Ibid.*, 112. Nous soulignons.

²⁰³ *Ibid.*, p.173.

la question qui se pose à nous est celle de savoir si vraiment la morale darwinienne telle qu'elle est présentée par lui-même et ses spécialistes est susceptible, mieux que celle de Kant, de porter à sa réalisation un tel projet comme l'idéal de paix perpétuelle. Cette question, nous la traiterons comme annoncée au début de ce travail, dans la deuxième partie de notre dissertation. Pour le moment, nous voudrions prendre en considération l'accueil et l'appréciation que reçoit l'hypothèse tortienne de *l'effet réversif de l'évolution* par d'autres philosophes immergés dans la théorie de l'évolution. Nous examinons principalement la thèse tortienne de l'exception humaine à la loi de la sélection naturelle dans sa restitution de la morale darwinienne.

Chapitre troisième

L'effet réversif de l'évolution, une idéologie de l'exception humaine avec ou sans Darwin ?

Chez les nations hautement civilisées, le progrès continu dépend de la Sélection Naturelle à un degré accessoire ; car de telles nations ne se supplantent et ne s'exterminent pas l'une l'autre comme le font les tribus sauvages.
C. Darwin.

Dans nos sociétés et dans la mesure où joue encore une sélection, elle ne favorise pas la « survivance du plus apte », par une expansion plus grande de sa descendance.
J. Monod.

Avec l'avènement de l'humanité, l'évolution a atteint un point où elle n'est plus l'esclave de la sélection naturelle.
C. De Duve.

Ce chapitre fait rebondir la discussion de la thèse tortienne par Schaeffer. Nous la confronterons à la vision personnelle de Darwin et de ses autres lecteurs, qui partagent d'une part, la thèse de l'exception humaine à la sélection naturelle en tant que conviction darwinienne (selon Ruse,) et d'autre part, en tant que relevant effectivement de la capacité humaine de s'émanciper du poids des gènes par la création d'une sagesse « rédemptrice » (selon De Duve), de suivre des idées adaptatives (selon Monod).

Il ressort de notre argumentaire que s'il y a idéologie dans l'apologie tortienne du pouvoir de la civilisation sur la sélection naturelle, cette idéologie remonterait à Darwin lui-même, qui n'a pas réussi à surmonter ce qui était pris pour acquis par ses contemporains, par exemple la supériorité adaptative du peuple dit civilisé sur les peuples dits sauvages, de l'homme sur la femme.

Nous pensons trouver, par ailleurs, les éléments permettant de concilier le concept darwinien d'*effet réversif de l'évolution* avec celui de Kant, notamment les *idées* kantienne du renversement de l'insociabilité naturelle par la sociabilité civile (politique), du passage délibéré de l'état de nature à l'état de civilisation. L'étude de la théorie darwinienne de *la sélection liée au sexe* contribuera à cette conciliation. Là, comme nous le verrons, le naturaliste anglais a constaté le renversement progressif des instincts par la raison en civilisation. À mesure que la raison se fortifiait, les instincts s'affaiblissaient. Ainsi, les rapports entre darwinisme et kantisme ne doivent plus être pensés en termes de remplacement d'un moteur de l'évolution par un autre. Les deux moteurs sont plutôt complémentaires avec des concessions mutuelles.

Par darwinisme, Tort entend la propre pensée de Darwin par opposition aux idéologies qui ont pris son label mais pour le trahir. Partant de ce sens, ce chapitre se donne comme tâche d'examiner dans quelle mesure la thèse de l'exception humaine à la loi d'airain de la sélection naturelle par le biais de la civilisation, qui est au cœur du concept tortien d'*effet réversif de l'évolution*, est substantiellement darwinienne, au-delà de certains excès de langage comme « la sélection naturelle a sélectionné la civilisation. »

Alors que la philosophie kantienne n'avalise pas la thèse tortienne à cause de sa mécanisation du passage de l'état de nature à l'état de civilisation en donnant la préséance aux instincts et aux sentiments au détriment de la rationalité, la volonté libre de l'humain en tant que dimensions anthropologiques indispensables pour construire une société juste et pacifique, le philosophe naturaliste, Schaeffer, ne donne pas davantage de caution à cette thèse. Voulant surmonter, pour des raisons d'ordre épistémologique, toute opposition de la culture à la nature, il voit, en effet, dans l'apologie tortienne de la civilisation, une nouvelle reformulation de ce qu'il appelle la thèse de l'exception humaine en faveur des idéologies culturalistes dualistes.

Dans la défense de Darwin, accusé de promouvoir la guerre de chacun contre tous, la grande promesse du concept d'*effet réversif de l'évolution* est l'avènement d'un état de paix universelle (cosmopolitique) à l'horizon du processus évolutif grâce à l'élimination progressive de la sélection naturelle. Néanmoins, puisque la sélection a comme effet inévitable l'élimination, cette supposition apparaît à Schaeffer tout simplement comme une flatterie séduisante de l'opinion dans la mesure où le destin de l'humanité continue à dépendre fortement de la sélection. L'homme n'échapperait pas à la sélection naturelle. Pour lui ce discours consiste à consolider la thèse qui tient l'homme à l'écart du reste du vivant.

Mais si tel est le cas, Darwin, qui a cru et répété fréquemment que le progrès de l'homme hautement civilisé n'est plus qu'accessoirement conduit par la loi de la sélection naturelle grâce à sa sortie de l'état de guerre caractéristique des peuples sauvages qui finissent par se supplanter, n'est-il pas rattrapé par cette critique schaefferienne? Et donc aussi par l'idéologie culturaliste ?

3. 1. La culture/civilisation fait-elle la spécificité humaine ?

L'anthropologie contractualiste, nous l'avons vu, a été accusée d'avoir pérennisé des erreurs sur l'humanité et la naissance de la société humaine. D'autres courants philosophiques n'échappent pas à la critique naturaliste. Ils sont appelés par Schaeffer, avec une certaine pertinence, à revoir leurs théories qui font de l'homme une exception par rapport au reste du monde vivant, et cela à la lumière des nouvelles connaissances empiriques disponibles, notamment la biologie génétique, l'éthologie et les neurosciences. Il est reproché à la philosophie occidentale notamment et aux sciences humaines et sociales, qui sont sans cesse sous son influence, d'avoir instauré une rupture ontique (entre l'homme et le reste du vivant) qui se répercute au sein de l'individu humain sous forme de rupture ontologique dualiste avec des pôles opposés : « corps/âme, affectivité/rationalité, nécessité/liberté, nature/culture, instinct/moralité, etc.²⁰⁴. » La philosophie qui soutient que dans « son essence proprement humaine, l'homme posséderait une dimension ontologique émergente en vertu de laquelle il transcenderait à la fois la réalité des autres formes de vie et sa propre "naturalité",²⁰⁵ » est contestée sur la base de ces connaissances. L'homme qui y est présenté comme un sujet, un moi radicalement autonome et auto-fondateur de son être n'en est pas un. La phénoménologie, le néo-kantisme, la tradition herméneutique et existentialiste sont critiqués dans la mesure où leurs approches ne prennent pas en compte les données de l'histoire naturelle de l'homme : le fait qu'il est le descendant d'autres formes de vie, notamment animales avec lesquelles il partage plusieurs aspects. Puisque l'existence de l'humanité s'inscrit généalogiquement dans l'histoire du vivant, scientifiquement, elle ne peut qu'être étudiée comme ses congénères, sans s'y soustraire.

Aux sciences sociales, il est reproché d'avoir fait de l'homme social, un être non naturel, sinon antinaturel, sous l'influence de la philosophie, c'est-à-dire d'avoir situé la transcendance de l'homme dans le social.

Quant à l'anthropologie culturelle, il lui est reproché d'avoir situé la spécificité, ou ce qui revient au même, « l'identité proprement humaine de l'être humain²⁰⁶ », dans la culture ou la création des systèmes symboliques, alors qu'il n'en est pas le seul capable. À ce propos Dominique Lestel, déclarant les anthropologues ignorants de ce qu'est la culture, est plus

²⁰⁴ J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine*, Paris Gallimard, 2007, p. 14.

²⁰⁵ *Ibid.* p. 28.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 15.

radical : « il ne faut plus penser la culture en opposition à la nature, mais prendre conscience de la pluralité des cultures chez des créatures d'espèces très différentes²⁰⁷ », car, selon lui, les animaux sauvages ayant des cultures, comme les chimpanzés, peuvent être, dans une certaine mesure, « considérés comme des sujets²⁰⁸. » Sévère envers les anthropologues, il leur reproche l'assimilation trop rapide de la forme de sociabilité humaine à la culture. L'on comprendra alors pourquoi le discours de Tort, surestimant la civilisation occidentale dans ce contexte leur apparaît insupportable quand l'heure est à la sortie de la dichotomie nature/culture.

Schaeffer dénonce les positions culturalistes comme une vision du monde qui ne peut résister aux savoirs empiriques actuels intégrateurs de l'homme, avec toutes ses connaissances, dans la nature. Et sur cette base, il proclame *la fin de l'exception humaine* dans un ouvrage qui porte ce titre. Il voit, par exemple, dans une distinction telle que « l'homme et son environnement » une expression malheureuse, une vision du monde anthropocentrique. Pour lui, même les facultés mentales, qui font notre orgueil, ne seraient pas plus extraordinaires que les ailes des oiseaux qui volent au-dessus de nos têtes quand nous sommes cloués au sol : « Mais dès lors qu'on abandonne le présupposé dualiste, l'existence d'êtres vivants capables d'avoir des états conscients n'est pas plus « extraordinaire » que celle d'animaux ayant des ailes qui leur permettent de voler (...)»²⁰⁹.

Il est attaché à la défense de l'unité fondamentale de la vie, et conteste que l'on puisse situer la spécificité de l'humain dans les prouesses de ses facultés mentales ou dans sa pensée : une telle approche instaurerait une rupture ontique au sein du vivant. Pour sa thèse de l'unité du vivant, le versant généalogique est décisif. L'homme y est situé dans une arborescence où il constitue lui-même un nœud parmi d'autres vivants, ni plus ni moins, dont la spécificité se définit dans les mêmes termes que les autres espèces, en l'occurrence l'interfécondité. Ce qui importe dans cette distinction ce sont les différences interspécifiques et non la hiérarchie des espèces.

Quant à l'être social et culturel de l'homme, ils ne seraient que des aspects de son être biologique, qu'il partage avec ses ascendants. Le social, comme le culturel, ne doivent plus le projeter au-delà de son être biologique, car « il existe un effet de dépendance radicale du social

²⁰⁷ D. LESTEL, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 1995, p. 8.

²⁰⁸ *Ibid.*, p.14.

²⁰⁹ Cf. J.-M SCHAEFFER, *op. cit.*, p. 160.

et du culturel par rapport au biologique²¹⁰. » Tout ce qu'il faudrait faire pour sortir de la dichotomie, c'est « articuler les éléments d'une vision intégrée de l'identité humaine, qui permettent aux sciences de la culture de se développer de concert avec les autres connaissances de l'homme²¹¹. » Cela signifie la sortie de l'anthropologie fixiste, qui part de l'individu, pour adopter celle, évolutionniste et pragmatique, qui part de l'humanité comme espèce. Schaeffer qualifie celle-ci, d'anthropologie philosophique *mésocosmique*, externaliste, c'est-à-dire ayant « une connaissance de l'homme intramondaine²¹² » et non comme un être à cheval sur deux mondes séparés. Cela passerait par le refus du privilège de l'approche internaliste, remontant au cogito cartésien, en faveur de la notion commune *d'être vivant*, par une approche externaliste. C'est cette quête de la connaissance de l'homme comme être vivant tout court que Schaeffer appelle *épistémè mésocognitiste*.

En analogie avec l'expression de "connaissance mésocosmique" qui est utilisée pour désigner le type de connaissance correspondant à la niche cognitive de l'humanité, à savoir la connaissance perceptivement acérée des dimensions intermédiaires (ni micro ni macroscopique) de l'univers, je propose d'appeler *épistémè mésocognitiste* le socle cognitif non fondationnaliste de cette reformulation "naturaliste" de la question de l'identité humaine²¹³.

Schaeffer estime qu'une approche intégrée de l'homme aurait comme avantage, entre autres, de sortir de la réduction des faits sociaux et culturels. Dans la mesure où la frontière entre l'homme et l'animal est sérieusement brouillée par de nombreuses connaissances empiriques, cette suggestion est bien acceptable, mais à condition de ne pas considérer que tout ce que l'approche internaliste a révélé sur l'homme est faux, jusqu'à procéder à un remplacement pur et simple de l'approche internaliste par l'approche externaliste. Il n'y a pas que de l'observable qui soit possible pour l'homme. Le défi n'est-il pas de surmonter d'une quelconque exclusion mutuelle les deux approches?

Après les privilèges du cogito, la sortie de la thèse de l'exception humaine passerait par la suppression de l'opposition entre nature et culture/civilisation. Il s'agit de comprendre désormais que la vie sociale et la vie culturelle de l'homme sont l'expression de sa spécificité biologique, sans les réduire l'une à l'autre, dans la mesure où il peut y avoir fait social en l'absence du fait culturel, alors qu'un fait culturel sans fait social, compte tenu des connaissances actuelles, est impossible. Car beaucoup d'animaux sont hautement sociaux sans manifester de phénomènes culturels. Fidélité à Darwin oblige, cela interdit, du point de vue

²¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

²¹¹ *Ibid.*, p. 17.

²¹² *Ibid.*, p. 136.

²¹³ *Ibid.*, p. 135.

empirique, de faire de la sociabilité humaine un épiphénomène. C'est alors que Schaeffer, après avoir critiqué la fiabilité de la théorie déterministe de la société ainsi que celle des choix rationnels, argumente dans la même perspective que De Waal contre l'approche contractualiste qui fait de la socialité une création humaine :

La deuxième hypothèse, celle de la théorie décisionniste selon laquelle la société serait née d'un contrat social n'a guère davantage de vertus explicatives. Parmi ses multiples faiblesses, il y a le fait qu'elle n'arrive pas à expliquer pourquoi les structures sociales ne sont pour ainsi dire jamais égalitaires. En effet, on ne voit pas pourquoi les individus abdiqueraient librement leurs droits naturels supposés égaux²¹⁴.

Ce qui échappe à cette critique schaefferienne, focalisée sur le pouvoir explicatif du contrat social, est évidemment le souci des contractualistes de concevoir les conditions de possibilité où les individus qui se reconnaissent *comme* égaux et libres peuvent cohabiter en surmontant toutes formes d'inégalités naturelles ou artificiellement créées. Nous y reviendrons plus amplement dans la troisième partie de cette étude.

Confronté à l'absence de l'histoire naturelle explicative chez les philosophes contractualistes, Schaeffer constatera cependant que Tort, avec qui il partage pourtant le même souci de mettre *fin à l'exception humaine* en vulgarisant les preuves de continuité entre l'homme et les autres animaux non humains, continue, dans sa thèse de la *continuité avec un effet de rupture*, à réserver à l'homme quelques privilèges observables dans la civilisation, à la manière des contractualistes. Sa thèse traitant la *morale humaine d'antinature* issue de la nature lui semble pérenniser la dichotomie. Tort fait de la civilisation/culture la spécificité de l'homme par laquelle ce dernier ferait exception à la loi d'airain de tous les vivants, la sélection naturelle.

Cette apologie tortienne de la civilisation, au motif qu'elle s'opposerait à la sélection naturelle, lui semble rejoindre la surestimation de l'humanité que les culturalistes posent comme un succès écologique sans pareil, compte tenu de son expansion, à partir de l'Afrique jusqu'à la colonisation rapide de toute la terre, sa multiplication rapide, son extermination « des espèces concurrentes » et sa récente « conquête de l'espace extraterrestre²¹⁵. » Selon Schaeffer, cette admiration de l'humain conduit à formuler « l'hypothèse selon laquelle la culture humaine a été sélectionnée génétiquement et que ses manifestations les plus marquantes doivent être expliquées en termes d'évolution adaptative²¹⁶. » Tombe dans cette catégorie la

²¹⁴ *Ibid.*, p. 256.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 308.

²¹⁶ *Id.*

formulation simplifiée de la thèse tortienne qui se lit : « En termes simplifiés, la sélection naturelle sélectionne la civilisation, qui s'oppose à la sélection naturelle²¹⁷. » Cette thèse tortienne affirme deux choses qui blessent la sensibilité naturaliste de Schaeffer. Non seulement, elle revient à affirmer sans nuance que la sélection naturelle sélectionne la civilisation, mais aussi, il y a soustraction de l'humanité (par le biais de la civilisation) à la loi de la sélection naturelle, moteur de l'évolution de tous les vivants. D'où deux questions délicates : celle de la naissance de la civilisation par sélection naturelle et celle de l'exception humaine à la loi d'airain de l'évolution.

3. 2. Est-il évident que la culture/civilisation soit née par sélection naturelle ?

Faisons remarquer d'avance que la réponse affirmative à cette question conduirait, sur la base des connaissances actuelles au sens strict, à faire de la civilisation une affaire de gènes, dans la mesure où les variations avantageuses sélectionnables sont génétiques. Un débat étranger à Darwin, puisqu'il jouissait du voile d'ignorance des gènes, dont l'existence a été postulée par les lois de l'hérédité de Gregor Mendel (1822-1884). La thèse tortienne, rendue plus haut dans une affirmation trop tranchée, trouve quelques clarifications chez Schaeffer au cas où la thèse considérant l'humanité comme une *success story* serait soutenable. Il y apporte des nuances en répondant à des questions que nous exprimons comme suit : Est-il évident que la culture/civilisation ait été acquise par sélection naturelle ? La culture humaine est-elle toujours un avantage adaptatif ? La question de la naissance de la civilisation par sélection naturelle, au sens darwinien, implique nécessairement celle de sa valeur adaptative. Elle implique donc nécessairement celle de la valeur adaptative de la culture/civilisation humaine.

Cette double question, dans son premier volet, celui de la généalogie de la culture humaine, tient en ceci : il s'agit de savoir si la « fixation génétique des traits responsables de la transmission culturelle est le résultat de la sélection naturelle²¹⁸. » Répondre positivement à cette première question, c'est-à-dire affirmer que la fixation génétique de la culture humaine s'origine dans la sélection naturelle, conduit à affirmer effectivement qu'elle constitue un avantage adaptatif, car la sélection naturelle sélectionne les avantages adaptatifs pour l'individu et/ou l'espèce. Et cette première question n'a de pertinence que dans la mesure où il n'y a pas qu'une seule cause de l'évolution, c'est-à-dire le *pansélectionnisme*, connu dans la théorie de l'évolution. Ce qui poserait la question de la sélection culturelle.

²¹⁷ P. TORT, *L'effet Darwin*, p. 78.

²¹⁸ J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine*, op. cit., p. 309.

Pour s'attaquer à cette question, Schaeffer confronte deux théories de la généalogie de la culture : celle de Jerry Fodor, qui écarte la sélection naturelle, et celle de la psychologie, évolutionnaire qui la pousse à l'avant-plan pour rendre compte de l'évolution graduelle de la culture humaine. En termes simples, selon Schaeffer, pour Jerry Fodor, la structure psychologique ou la structure cognitive ou encore l'esprit humain producteur de la culture *survient*, d'une manière que nous ignorons, sur la structure neuronale sélectionnée de notre cerveau. Sur fond de cette ignorance, il fait une conjecture, sur la base à la fois de la ressemblance et de la dissemblance qui existent dans une large mesure entre le cerveau humain et celui du singe, notre ancêtre, en disant : « il est tout à fait possible que de très petites réorganisations neurologiques aient pu produire des discontinuités psychologiques considérables entre notre esprit et celui de notre ancêtre le singe²¹⁹. » La notion de la discontinuité surgit.

Sans nous perdre dans les difficiles détails techniques, qui dépassent d'ailleurs notre compétence, il nous suffirait de souligner que Jerry Fodor, qui ne nie pas que l'esprit humain constitue un avantage adaptatif, dissocie la question de sa fonction adaptative de celle de son origine adaptative. Seule la structure neuronale, sur laquelle survient l'esprit, aurait été sélectionnée. La culture produite par l'esprit, dont on ignore les moyens de sa *survenance* sur les neurones, ne serait donc pas automatiquement et directement le produit de la sélection naturelle. Ce qui interdit d'accorder automatiquement à la culture la valeur adaptative, car tout ce qui remplit une fonction adaptative n'a pas nécessairement une origine adaptative (la sélection génétique). Jerry Fodor ne partage donc pas la thèse cognitiviste qui soutient comme avec certitude, que la cognition, l'esprit humain, a été sélectionné et réorganisé pour maximiser l'adaptation de ses possesseurs aux conditions difficiles de la vie.

De cette discussion, l'on peut déjà observer que le lien entre structure neuronale et structure cognitive productrice de la culture reste problématique. Il est objet de polémique scientifique. Alors que Jerry Fodor a du mal à expliquer comment l'esprit « survient » sur les neurones, Schaeffer ne constate-t-il pas que la psychologie évolutionniste, de son côté, a du mal à rendre compte de la plasticité individuelle des humains ? Mais, devant la nécessité de départager ces deux théories généalogistes, il tente de les concilier en ajoutant ce qui lui semble leur manquer : la socialité de l'humain.

Il faut d'ailleurs, dit-il, ajouter que si la plasticité individuelle des humains est beaucoup plus grande que celle des autres mammifères, ceci est dû certes, à des causes neurologiques,

²¹⁹ *Ibid.*, p. 311.

mais aussi au fait que chez l'humanité la cognition est une adaptation socialement distribuée et qui se transmet en tant que telle (par voie exosomatique). Les avantages d'une cognition socialement distribuée sont indéniables. En effet, comparée à la cognition pure individuelle, la cognition socialement distribuée se caractérise notamment par une plus grande tolérance à l'erreur individuelle, par la possibilité d'un traitement parallèle des tâches et par des mécanismes de coopération et d'entraide qui permettent non seulement de compenser des manques de *fitness* individuelle, mais aussi de défendre les individus contre des accidents de toute sorte. Or, aucune des deux options qui se disputent le terrain de la généalogie de la culture ne prend réellement en compte le fait que la culture est d'abord une forme de transmission sociale et que donc elle dépend non seulement des structures neurologiques mais tout autant du fait que l'humanité est une espèce sociale²²⁰.

De ce qui précède, il ressort que la question qui consiste à rattacher l'origine de la culture/civilisation aux traits humains qui fascinent Tort (la coopération, l'entraide, la compensation technique des manques de *fitness*, la défense mutuelle contre les accidents de la vie, etc.) est complexe. Elle ne saurait être attribuée à un seul moteur de l'évolution (la sélection naturelle), elle « condamne toute explication monocausale²²¹ » et, avec les connaissances actuelles, elle ne devrait pas être expédiée comme semble le faire Tort en affirmant que la civilisation a été sélectionnée. Cette discussion qui ne tranche rien montre assez bien que le monocausalisme n'est pas évident.

Schaeffer estime que s'interroger sur la culture, en rapport avec l'identité biologique de l'homme, consiste à s'interroger sur les voies d'acquisition, de transmission et de diffusion d'une information de type exosomatique, c'est-à-dire non-génétique. Il distingue quatre voies possibles par lesquelles l'on peut acquérir une information ou une connaissance: la voie génétique, l'apprentissage individuel (par essai et erreur), l'apprentissage social individuellement ancré (émulation) et l'apprentissage culturel comprenant à son tour l'apprentissage par imitation, l'apprentissage par instruction symbolique explicite et l'apprentissage par coopération.

Cette existence de plusieurs voies d'apprentissage (non-génétiques) génératrices de la culture renforce l'argument qui interdit d'attribuer automatiquement la culture à la sélection naturelle. Et pour revenir sur l'importance de la socialité, parmi ces voies, Schaeffer souligne que le seul apprentissage non social est l'apprentissage individuel, où le sujet se cramponne par essai et erreur sur l'objet de connaissance jusqu'à acquérir l'information dont il a besoin. Il s'agit d'un processus lent et pénible exigeant assiduité et discipline individuelle. C'est certainement le mode d'apprentissage des organismes non sociaux, solitaires, car « dès lors

²²⁰ *Ibid.*, p. 316.

²²¹ Cf. *Id.*

qu'un organisme appartient à une espèce sociale, les modes d'apprentissage se diversifient, parce que dans ce cas un individu donné peut découpler l'objet visé de la source d'information²²². » Il peut désormais recevoir, des autres membres de la société, l'information sur un objet, qu'il agisse par émulation ou par imitation du comportement de l'inventeur ou du spécimen.

Schaeffer note que les acquis ou les inventions individuelles par essai et erreur doivent, pour devenir culturels, être transmis sous forme d'apprentissage sous plusieurs formes, sinon ils risquent de disparaître avec son inventeur. C'est par les apprentissages individuels que s'opèrent des variations culturelles. De même qu'il y a plusieurs voies d'acquisition de l'information, de même, selon Schaeffer, il y a plusieurs voies de sa transmission, à savoir²²³ :

- 1) La transmission verticale descendante : c'est-à-dire celle qui se passe entre ascendants et descendants directs. Elle peut être génétique ou non-génétique. Cette transmission descendante non-génétique étant très importante dans la petite enfance, elle se calerait sur la voie de la transmission génétique, au point que la distinction, dans le comportement des enfants, entre ce qui est génétiquement acquis et culturellement transmis, surtout quand elle est transmise par la mère biologique ou la mère sociale, devient très difficile. Un même phénomène s'observerait dans les comportements des enfants de la même génération nourris aux mêmes idiosyncrasies culturelles.
- 2) La transmission verticale ascendante ou rétrograde, celle qui va des descendants aux ascendants. Il s'agit des parents qui apprennent de leurs enfants, surtout dans le domaine des innovations techniques. Le seul désavantage, est qu'il n'existe pas dans ce cas de logique accumulatrice rétrograde car cet apprentissage ne peut remonter à plus de deux générations. Mais il permettrait une fixation culturelle rapide.
- 3) La transmission oblique, celle qui se fait entre deux générations directement proches à l'exclusion de la filiation ou de l'adoption directe. Elle peut être aussi ascendante ou rétrograde ; descendante, quand les jeunes apprennent des anciens, et ascendante, quand les anciens se mettent à l'école des jeunes pleins d'innovations, qui inventent et font des découvertes scientifiques.
- 4) La transmission horizontale ou intragénérationnelle, sans équivalent au niveau génétique contrairement aux deux précédentes, elle reste très importante chez tous les mammifères sociaux. Elle joue un grand rôle dans la fixation des traits culturels, elle

²²² *Ibid.*, p. 290-291

²²³ Cf. *Ibid.*, p. 300-308.

transmet même une culture spécifique à une génération. Les jeunes apprennent facilement entre eux et inventent leur culture à eux.

Selon Schaeffer, c'est à partir de ces deux dernières voies que s'opère rapidement le changement culturel.

Qu'en est-il alors de la diffusion de la culture? En quoi diffère-t-elle de la transmission ? Selon Schaeffer, quand il s'agit d'une information génétique, les deux modes se confondent. Mais ils restent distincts quand il s'agit de l'information culturelle. Le terme diffusion renvoie à des situations de migration et de rencontre culturelle, c'est-à-dire « le déplacement géographique et le transfert d'éléments culturels²²⁴. » Quand la diffusion d'une information est rapide, il parle de « diffusion par stimuli » ou « diffusion culturelle », mais quand elle est lente, il parle de « diffusion démique ». Celle-ci est lente car elle dépend du renouvellement des générations. Elle s'applique d'une part au cas où une culture en migration ne rencontrait pas une autre sur place. Dans ce cas, elle est tout simplement géographique. D'autre part, elle s'applique au cas où une culture migrante détruit la culture autochtone ou extermine la population locale. Il illustre cela par le cas des cultures des colons et celles des peuples colonisés. Plusieurs possibilités s'offrent : soit il y a remplacement de la culture autochtone, soit il y a mixage avec la culture autochtone ou alors il y a adoption de la culture autochtone.

Cette discussion bouscule Tort et rectifie à suffisance sa formulation, qui, au sens strict, donne l'impression que la civilisation (culture) est une affaire de gènes ayant été sélectionnés, alors qu'il y a d'autres modes d'acquisition culturelle non génétique. Schaeffer précise : « Pour qu'il y ait sélection naturelle, il faut que la cause du succès reproducteur soit l'interaction entre des traits génétiquement déterminés du phénotype et l'écosystème dans lequel vit ce phénotype²²⁵. » Ce que l'on ne saurait dire d'emblée de la civilisation occidentale dont la valeur adaptative n'irait pas non plus de soi, selon Schaeffer.

Cela nous conduit au deuxième volet de la double question plus haut posée. Il s'agit de savoir vraiment si tout fait culturel a une valeur adaptative ? Si d'aucuns l'affirment, Schaeffer trouve que l'expérience d'un certain Hoffman, qui aurait étudié la manipulation de pierres par des macaques d'Arashiyama, à Kyoto, au Japon, constitue un démenti. Devenue une tradition culturelle, chez ces macaques, cette manipulation ne serait qu'un jeu. C'est alors qu'il convient

²²⁴ *Ibid.*, p. 306.

²²⁵ *Ibid.*, p. 184.

de dire que toute activité culturelle, quoique culturellement fixée dans la communauté, n'a pas nécessairement une valeur adaptative. Il estime que « l'évidence de la thèse qui voit dans la culture un gain adaptatif doit aussi beaucoup à l'image de l'humanité comme *success story* exceptionnelle de l'évolution biologique²²⁶. » Mais puisque l'exemple brandi est celui d'un jeu, l'on peut se demander quand même si aucun jeu, quoique non attribué à la sélection naturelle, n'aurait de valeur adaptative ? Qu'en est-il des jeux sportifs qui améliorent la santé physique et mentale de ses pratiquants ?

Face à cette critique, Tort préciserait, peut-être, qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle culture, mais de la culture européenne. Et Schaeffer à son tour rétorquerait en demandant en quoi la culture des primates, qui n'ont pas évolué dans cette perspective, passerait pour un signe de moindre adaptation ou d'une espèce restée à mi-chemin de l'évolution ? En quoi la culture humaine qui a permis de domestiquer les plantes et les animaux, de fabriquer des moyens d'autodestruction, altéré une grande partie de la vie sur terre, et crée le réchauffement climatique déplorable, constitue-t-elle une *success story* ?

Pourtant, tel nous semble être le paradoxe des avantages adaptatifs. S'ils peuvent constituer un succès dans un contexte historique et existentiel donné, ils peuvent se révéler dangereux pour leurs possesseurs dans un autre, où ces conditions cessent de prévaloir. Cette possibilité n'avait-elle pas d'ailleurs été observée avec beaucoup de stupéfaction chez les cerfs par Darwin lorsqu'il traitait de leurs caractères sexuels ?

Néanmoins, la Sélection Naturelle fera que ces caractères ne seront pas acquis par les mâles victorieux s'ils doivent leur être hautement préjudiciables en les portant à une dépense excessive de leurs capacités vitales ou en les exposant à quelque grand danger. Toutefois, certaines structures –par exemple les bois de certains cerfs–, se sont développées à un point prodigieux, et dans certains cas à un point qui, pour ce qui est des conditions générales de vie, doit être légèrement préjudiciable au mâle²²⁷.

La précaution de la sélection naturelle n'est pas toute-puissante. Les charmes qui constituent un avantage pour conquérir les femelles peuvent paradoxalement constituer un danger dans le combat contre d'autres mâles ou la fuite des prédateurs. Tout semble dépendre de la priorité de la sélection naturelle : « Nous verrons en outre, dit Darwin, chose que l'on n'aurait pu prévoir, que la capacité de charmer la femelle a parfois été plus importante que la capacité de l'emporter sur les autres mâles dans le combat²²⁸. » Dans ce sens, il ne serait pas

²²⁶ *Ibid.*, p. 325.

²²⁷ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 323-324.

²²⁸ *Ibid.*, p. 324.

impossible que les facultés mentales de l'homme aient constitué un facteur de succès immédiat dans sa victoire historique tout en constituant un danger pour lui à long terme.

C'est dans cette perspective qu'abonde De Duve²²⁹ qui explique ce paradoxe adaptatif par le fait que la sélection naturelle nous aurait donné des gènes égoïstes – position discutable – pour notre autoconservation immédiate mais sans nous donner en même temps les gènes de la sagesse nécessaire pour la prévoyance en vue de la survie de notre espèce à long terme. Et puisqu'il n'y a pas de gènes de la sagesse de prévoyance, il en appelle à la production de la sagesse par nous-mêmes, afin de transcender notre égoïsme qui nous entraîne dans le pillage des ressources naturelles de la planète, patrimoine commun du vivant, et donc vers une catastrophe écologique. Il s'agit d'une sagesse susceptible de freiner notre impulsion à assouvir nos besoins immédiats, jusqu'à scier la seule branche de l'arbre qui nous supporte et nous alimente. En ce sens, la dynamique d'autodestruction à long terme, visible dans la culture humaine, n'interdirait pas qu'elle soit reconnue comme facteur de la *success story* de l'humanité. D'ailleurs, Darwin n'hésitait pas à utiliser le mot « succès » comme finalité de tout avantage adaptatif d'un trait :

Toute personne qui pense, comme moi, que les organes physiques et mentaux (en dehors de ceux qui ne sont ni avantageux ni dangereux pour leur possesseur) de tout être vivant ont été développés par la sélection naturelle, ou survie du plus apte, en même temps que par l'usage ou l'habitude, admettra que ces organes ont été formés de façon que ceux qui les possèdent puissent entrer avec succès en compétition avec d'autres, et accroître de la sorte leur nombre²³⁰.

Dans la perspective darwinienne, ce qui serait d'avance interdit est de concevoir la civilisation comme un avantage exponentiel et permanent à cause de son revers possible dû aux changements des conditions de vie. Mais n'est-ce pas celui qui a mangé qui souffre de constipation ? Et nous le montrerons sous peu, les effets de la civilisation sur la sélection naturelle n'ont pas manqué de plonger Darwin dans une sorte d'angoisse sur l'avenir de l'humanité. Chez Schaeffer, au doute de la valeur adaptative de la culture humaine s'ajoute celui de l'exception humaine à la loi de la sélection naturelle par le biais de celle-ci.

3. 3. De la réduction par l'absurde de la thèse de sélection sans élimination

La question sous-jacente est : une sélection sans élimination est-elle possible ? Pour répondre à cette question, Schaeffer réalise ce que nous considérons comme une réduction par

²²⁹ C. De DUVE, *Génétique du péché originel. Le poids du passé sur l'avenir de la vie*, Paris, Odile Jacob, 2009, p. 168.

²³⁰ C. DARWIN, *L'Autobiographie*, coll. « Science ouverte », Paris, seuil, 2008, p. 84. Nous soulignons.

l'absurde de la thèse tortienne soutenant que, dans l'humanité, la sélection naturelle des instincts sociaux et des sentiments altruistes à la base de la civilisation, aurait sélectionné contre elle-même, sans le savoir, l'anti-élimination ou l'espèce qui la met désormais en déroute.

L'attaque de Schaeffer part de la question de savoir si la culture humaine est un lieu de sélection naturelle autant que le patrimoine génétique. Ayant posé la condition nécessaire pour parler de sélection naturelle au sens darwinien, c'est-à-dire la sélection des variations génétiques avantageuses, il estime que s'il y a sélection culturelle s'appliquant à des traits adaptatifs de la culture, elle ne peut l'être qu'au sens métaphorique car, dit-il, « par définition, les comportements culturels ne font pas partie de la reproduction génétique ; ils ne sauraient donc être accessibles à une sélection directe²³¹. » Ils sont à la limite « l'objet d'une sélection indirecte, c'est-à-dire à travers leurs conséquences sur le génome²³². » C'est alors qu'il reconnaît une influence mutuelle ou une interaction entre évolution génétique et culture.

Mais qui dit "interaction" dit "action dans les deux sens". Est-ce que la culture peut donc aussi agir sur l'évolution génétique ? En fait nous avons déjà rencontré de multiples preuves de cette action inverse, c'est-à-dire de la capacité de la culture à biaiser la reproduction génétique. C'est le cas de l'ingénierie biologique (par exemple le génie génétique) ou encore du développement économique (la tolérance au lactose est une conséquence génétique d'une "révolution" culturelle, la domestication des bovins). Mais le biais le plus massif à travers lequel la culture agit causalement sur le pool génétique est sans conteste la *culture sociale* et la *culture institutionnelle*. Par l'interdit de l'inceste, les règles d'exogamie et d'endogamie, les mariages arrangés, la ségrégation "raciale", les critères économiques (dans le monde rural par exemple), et plus généralement par toutes sortes de normes d'appariement social ou de "niveau" culturel, elle biaise directement le pool génétique des communautés en canalisant la reproduction culturelle²³³.

Schaeffer insiste pour que la notion de fixation culturelle soit comprise au sens métaphorique car « il n'existe pas de processus de fixation des représentations culturelles au sens où une mutation génétique par exemple se fixe dans une espèce²³⁴. » La sélection naturelle étant elle-même une métaphore de la sélection artificielle, la sélection culturelle n'est acceptable que comme métaphore de cette métaphore. C'est ainsi que Schaeffer considère l'idée d'une homologie entre sélection naturelle et sélection culturelle (civilisationnelle), entre évolution génétique et évolution culturelle très spéculative. Et comme pour conclure, il martèle :

Donc, même lorsqu'il y a transmission culturelle, le vecteur de l'évolution reste la réplication du code génétique, tout simplement parce que la transmission culturelle exige la

²³¹ J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine*, op. cit., p. 341.

²³² *Ibid.*, p. 341.

²³³ *Ibid.*, p. 343.

²³⁴ *Ibid.*, p. 341.

communication verticale entre deux générations d'organismes et que cette continuité ne saurait être assurée par la transmission culturelle elle-même mais uniquement par la reproduction génétique²³⁵.

La transmission culturelle des états mentaux incarnés dans et circulant entre cerveaux, toujours absolument dépendante de la transmission génétique, implique que le destin de l'humanité reste d'abord une affaire d'évolution génétique. C'est alors que Schaeffer remet explicitement en cause l'idée tortienne selon laquelle la culture annulerait en quelque sorte la sélection naturelle jusqu'à faire de la culture l'antithèse de la nature. C'est par là que Tort aurait franchi les bornes du naturalisme. Une sélection naturelle sans élimination serait logiquement une absurdité.

Pour situer correctement l'enjeu de cette discussion il faut au préalable rappeler une évidence : en tout état de cause la transmission culturelle présuppose la transmission génétique. Rien ne s'oppose en effet à l'existence d'une reproduction génétique sans transmission culturelle, alors que l'inverse est strictement impossible²³⁶.

Schaeffer tient à rappeler cela en tant qu'évidence avant de discuter avec Tort la question de savoir si le destin de l'humanité reste celui de son évolution génétique, si l'on peut continuer à affirmer que la sélection naturelle reste aussi un des facteurs principaux de son évolution comme il en est chez tous les autres vivants.

Selon la logique de l'évolution génétique, la réponse est bien contenue dans la question. En effet, Schaeffer, qui la pose, sait que « l'avocat » de Darwin soutient qu'à mesure que l'humanité avance en civilisation, elle s'émancipe de la sélection naturelle, le moteur pourtant incontournable de la transmission génétique dont la transmission culturelle a absolument besoin. Là où le bât blesse, selon Schaeffer, c'est l'idée tortienne selon laquelle la civilisation écarte l'élimination de la sélection naturelle.

Une thèse de cet ordre, dit-il, a notamment été défendue par Patrick Tort, qui fait de la culture l'antithèse (au sens hégélien du terme) de la nature. Opposant ce qu'il appelle l'anthropologie darwinienne à l'anthropologie évolutionniste notamment la sociobiologie), il définit le passage de la nature à la culture comme un effet réversif de l'évolution²³⁷.

Cette thèse que Schaeffer déclare séduisante dans sa conception dans la mesure où elle « fait de la sélection naturelle le levier qui sélectionne sa propre neutralisation²³⁸ », ne serait

²³⁵ *Ibid.*, p. 337.

²³⁶ *Id.*

²³⁷ *Ibid.*, p. 338.

²³⁸ *Ibid.*, p. 338.

pas plus qu'« une astuce de formulation²³⁹ », une formulation rhétorique maligne, plus séduisante que convaincante issue de la plume d'un militant de la civilisation.

En fait, l'idée de Tort, qui ne nie pas l'action continue de la sélection naturelle au sein de la civilisation, est que désormais, en sélectionnant les variations anti-éliminations (les instincts sociaux), ce moteur ne fait que les perfectionner et les transformer en morale anti-sélection. Mais la réaction de Schaeffer, qui veut savoir comment il pourrait y avoir évolution par sélection s'il n'y avait plus élimination, ne se fait pas attendre. Il fait remarquer que « la sélection des instincts sociaux est tout aussi éliminative que celle des instincts égoïstes. Sélectionner positivement les instincts sociaux équivaut à sélectionner négativement d'autres instincts et donc à éliminer ceux-là²⁴⁰. » Et dans ce cas, l'avènement de la civilisation de la paix universelle qu'il postule à l'horizon du processus évolutif est le privilège d'un petit reste d'élus vertueux altruistes, les égoïstes ayant été progressivement éliminés.

En outre, de par le sens même du mot sélection, il est absurde de prétendre qu'il y aurait une sélection sans élimination. Lalande ne la définit-il pas comme « choix volontaire ou triage automatique, ayant pour effet de conserver seulement, parmi des êtres ou des objets divers, généralement de même espèce, ceux qui présentent une valeur supérieure, soit absolument, soit à quelque point de vue spécial²⁴¹ »? Sélectionner l'altruiste c'est éliminer l'égoïste. D'ailleurs, estime Schaeffer passionné par la naturalisation du discours sur l'humain, la sélection de l'altruisme ne saurait être dite « antinaturelle » dans la mesure où elle se fait sur l'animal humain et qu'elle existe aussi chez d'autres espèces sociales renvoyées par erreur par les culturalistes dans ce qu'ils entendent par nature. C'est là sa pointe.

Ainsi accomplie la réduction par l'absurde de la thèse tortienne, Schaeffer, qui ne croit pas en l'émancipation de l'homme de la sélection naturelle, puisque toujours en proie aux maladies et aux catastrophes, assimile Tort aux penseurs qui sous-tendent l'idéologie culturaliste.

La vision anthropocentriste de l'évolution est directement liée à cette lecture biaisée de l'évolution comme développement, puisqu'elle se fonde en général sur l'idée d'une complexification progressive – progrès donc – qui aboutirait à l'homme, forme de vie la plus complexe et, suppose-t-on, réalisant toutes les potentialités de l'évolution. On soutient même que si les contraintes de la biologie évolutive valent pour les espèces animales et pour la préhistoire de l'humanité, elles n'ont plus cours en ce qui concerne l'évolution de l'humanité elle-même, dans laquelle la cause culturelle contrecarrerait le fonctionnement

²³⁹ *Ibid.*, p. 256.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 339.

²⁴¹ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op.cit.

“spontané” de la logique biologique et notamment le jeu de la sélection naturelle. Parfois on va jusqu’à affirmer qu’avec l’humanité la sélection naturelle aurait sélectionné une espèce qui mettrait en échec le mécanisme même qui l’a sélectionnée. Cette thèse défendue notamment par Patrick Tort constitue en réalité une reformulation contemporaine de la Thèse. Le Paradoxe est que, historiquement, cette idée d’une “contre-sélection” induite par la culture est liée à l’eugénisme, où elle avait une connotation fortement négative : on soutenait que la civilisation (et notamment le développement d’une morale universaliste) faussait le mécanisme supposé central de l’évolution, à savoir « la lutte pour la survie ». L’idée de contre-sélection peut donc être mise au service d’idéologies mutuellement exclusives : on peut s’en servir pour glorifier la culture (comme c’est le cas de Patrick Tort) ou au contraire pour la critiquer²⁴², c’est le cas des eugénistes sélectionnistes.

Quand l’iconoclaste des idéologies est accusé de les servir ! Ironie du sort, comment l’idéologie peut-elle déloger l’idéologie ? À moins que Tort ne change d’esprit et pense désormais comme Paul Ricœur²⁴³ à la suite de Karl Mannheim²⁴⁴, que l’idéologie est la pensée de l’adversaire, celui qui ne pense pas comme soi-même, pour qu’il soit aussi en position de traiter à son tour la thèse de Schaeffer d’idéologie niveleuse, voire de fataliste.

Mais alors, la prétendue clé de lecture du darwinisme serait-elle désormais légitimement et définitivement tordue ? Ne peut-on pas parler de sélection culturelle au sens large, en référence par exemple à la culture de solidarité ? Et la séduisante métaphore du ruban de Möbius ne serait-elle plus qu’une arnaque scientifique ? Tort serait-il l’initiateur de la thèse évolutionniste de l’exception humaine à la sélection naturelle ? N’est-il pas un simple interprète de Darwin théoricien de la sélection naturelle ? À quelle condition peut-on sauver la thèse de *l’effet réversif de l’évolution* qui se réclame de Darwin, c’est-à-dire comment la rendre compatible avec l’hypothèse philosophique du passage volontaire et libre de l’état de nature à l’état de civilisation ? Autant de questions qui polarisent notre attention.

3. 4. Darwin, défenseur de la thèse de l’exception humaine ?

3. 4. 1. De la limitation de sélection naturelle par la civilisation

À moins de refuser absolument, par révérence, de faire remonter à Darwin, notre référence commune dans la théorie de l’évolution, l’idée selon laquelle l’humanité échappe,

²⁴² J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l’exception humaine*, op.cit., p.190. Notons que Schaeffer appelle « Thèse » dans cet ouvrage celle de *l’exception humaine* défendue, notamment par la philosophie de Descartes et de Husserl.

²⁴³ P. RICOEUR, *Du texte à l’action: Essais d’herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 303-307

²⁴⁴ K. MANNHEIM, *Idéologie et utopie. Une introduction à la sociologie de la connaissance*, Traduit de l’anglais par Pauline Rollet, Coll. « Les classiques des sciences sociales », Paris, Marcel Rivière et Cie, 1956, p. 27. Édition numérique.

dans une certaine mesure, à l'élimination sélective, est bien présente dans la *Filiation de l'homme*. Car, même si, elle est qualifiée d'idéologique, cette position est la sienne. Elle constitue le point de départ de Tort qui fait une lecture immanente de *La filiation de l'homme*. Cette position est reconnue et partagée aussi par plus d'un lecteur averti de la théorie darwinienne de l'évolution comme Monod, Ruse, De Duve. C'est d'ailleurs à partir de cette reconnaissance de la limitation de la sélection naturelle par la civilisation que Darwin est associé par certains de ses lecteurs à l'eugénisme dans la perspective évoquée par Schaeffer lui-même dans la citation précédente. Puisque Darwin croyait à l'effet mélioriste de la sélection naturelle, il n'était pas moins inquiet de voir que la civilisation pénalisait l'espèce humaine en protégeant les faibles comme en témoigne Ruse en disant :

En fait, Darwin s'est plutôt inquiété que nous peuples des nations occidentales agissions maintenant contre nos intérêts biologiques, vu la puissance de notre médecine de maintenir vivants et fertiles ceux que la sélection naturelle aurait jusqu'ici éliminés – sans compter les effets dégradants de la civilisation sur la reproduction²⁴⁵.

C'est d'ailleurs pourquoi, et cela sous la force de la morale, Darwin s'était arraché de justesse, à la tentation du *laissez-faire* spencérien après avoir montré quand même que, tout bien de l'espèce humaine considéré, l'interdiction aux biologiquement faibles de se reproduire serait la meilleure solution pour préserver l'avenir de l'humanité saine. Mais il se consola du fait que la nature s'occupe déjà d'eux autrement, comme l'indique ce qui suit :

Nous ne saurions réfréner notre sympathie, même sous la pression d'une raison implacable, sans la détérioration dans la plus noble partie de notre nature. Le chirurgien peut se durcir en pratiquant une opération, car il sait qu'il est en train d'agir pour le bien de son patient ; mais si nous devons intentionnellement négliger ceux qui sont faibles et sans secours, ce ne pourrait être qu'en vue d'un bénéfice imprévisible, lié à un mal présent qui nous submerge. Nous devons par conséquent supporter les effets indubitablement mauvais de la survie des faibles et de la propagation de leur nature; mais il apparaît ici qu'il y a au moins un *frein* à cette action régulière, à savoir que les membres faibles et inférieurs de la société ne se marient pas aussi librement que les sains ; et ce *frein* pourrait être indéfiniment renforcé par l'abstention du mariage des faibles de corps ou d'esprit, bien que cela soit évidemment plus à espérer qu'à attendre²⁴⁶.

C'est à partir de l'ambivalence de la civilisation qui, corrélativement limite en même temps la sélection naturelle et l'amélioration de l'espèce humaine, que Pierre-Joseph Laurent décèle dans *La filiation de l'homme* un Darwin pris dans une sorte d'inquiétude pour l'avenir de l'humanité, un Darwin intrigué qu'il aurait bien voulu appeler, par ailleurs, le « Darwin noir²⁴⁷ » de *La filiation de l'homme*. Nous l'avons indiqué plus haut, cette inquiétude

²⁴⁵ M. RUSE, *Charles Darwin, op. cit.*, p. 231.

²⁴⁶ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 222-223. C'est nous qui soulignons.

²⁴⁷ P.-J. LAURENT, « Aspects de la confrontation de Claude Lévi-Strauss et de Maurice Godelier à la *Descendance de l'homme* de Charles Darwin », in *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 107, n°3 (2009), p. 458.

darwinienne liée à la survivance et la reproduction des moins aptes, à cause de la victoire progressive de la civilisation sur la sélection naturelle, est aussi partagée par Monod qui nous semble aussi très pessimiste quant à l'avenir de l'humanité. À ce propos il fait observer qu' :

à une époque encore récente, même dans les sociétés relativement "avancées", l'élimination des moins aptes, physiquement et aussi intellectuellement, était automatique et cruelle. La plupart n'atteignaient pas l'âge de la puberté. Aujourd'hui, beaucoup de ces infirmes génétiques survivent assez longtemps pour se reproduire. Grâce aux progrès de la connaissance et de l'éthique sociale, le mécanisme qui défendait l'espèce contre la dégradation, inévitable lorsque la sélection naturelle est abolie, ne fonctionne plus guère que pour les tares les plus graves²⁴⁸.

Le renversement de la tendance lui semble inévitablement impossible et sans appel. En tout cas, pour Monod, la sélection a du mal à agir : « Dans nos sociétés et dans la mesure où joue encore une sélection, elle ne favorise pas la "survivance du plus apte", par une expansion plus grande de sa descendance²⁴⁹ » au sens darwinien. Devant ce constat, Monod n'hésite pas à dissuader ceux qui espèrent une solution miracle du progrès de la génétique moléculaire pour améliorer à nouveau l'espèce humaine : « Le danger, pour l'espèce, des conditions de non-sélection, ou de sélection à rebours, qui règnent dans les sociétés avancées est certain²⁵⁰. » Ainsi dit-il : « Chimères de science-fiction à part, le seul moyen d'améliorer l'espèce humaine serait d'opérer une sélection délibérée et sévère²⁵¹. » Mais s'interroge-t-il encore : « Qui voudra, qui osera l'employer ?²⁵² » face aux entraves de la civilisation ? La civilisation s'oppose aussi bien à la sélection naturelle qu'à la sélection artificielle de l'humain par ses nombreuses régulations sociales et ses connaissances scientifiques. À travers cette lecture post-darwinienne, l'on peut constater alors ce que Tort a appelé le renversement de la force sélective de l'état de nature par la morale et le droit de l'état de civilisation.

Quant à De Duve, qui se montre plus optimiste que Monod quant à l'avenir de l'humanité, tout en partageant la thèse darwinienne de la *success story* de l'humanité critiquée par Schaeffer, considérant les potentialités humaines actuelles, il affirme solennellement qu' « avec l'avènement de l'humanité, l'évolution a atteint un point où elle n'est plus l'esclave de la sélection naturelle²⁵³. » On peut aujourd'hui contourner ses aléas, entre autres moyens, par le recâblage du cerveau, par une éducation saine, en laquelle croyait fortement Darwin, car la neurobiologie a révélé que « certaines de nos propriétés les plus décisives sont

²⁴⁸ J. MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970, p. 199.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 198.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 199.

²⁵¹ *Id.*

²⁵² *Id.*

²⁵³ C. De DUVE, *Génétique du péché originel, op.cit.*, p. 178.

épigénétiques²⁵⁴ », c'est-à-dire acquises plus tard au cours de la vie. Une théorie scientifique bien partagée par Schaeffer, qui a aussi reconnu le pouvoir des premières éducatrices sur le cerveau malléable des tout petits enfants qui sont sous leur garde :

La transmission non génétique verticale descendante est le mode de transmission le plus important durant la prime enfance, chez l'homme, mais aussi chez les autres mammifères sociaux. Sauf exception, c'est la mère biologique ou une mère sociale, donc dans tous les cas une individualité féminine, qui est le véhicule de transmission primordiale à cette étape²⁵⁵.

Nier cela reconduirait l'idéologie du « tout génétique » et la négation de toute capacité de transcendance de l'homme qui mérite pourtant d'être reconnue et capitalisée. En effet, pourquoi celui qui a découvert la sélection naturelle, ne serait-il pas finalement capable de contrôler les circonstances de sa prévalence, si cela lui pose problème? La connaissance des causes d'un problème n'est-elle pas le début de sa solution? Qui saurait nier, par exemple, les prouesses médicales actuelles dans le domaine de la santé reproductive?

Sur la base des connaissances en biologie évolutive remontant à Darwin, De Duve croit à la capacité humaine unique d'assumer son destin en contournant un tant soit peu le programme génétique. Dans sa *Génétique du péché originel*, tout en reconnaissant, entre autres traits utiles à l'homme, les bienfaits immédiats de l'égoïsme humain au niveau individuel et groupal, il dévoile comment sous ce mode, il risque de précipiter l'humanité et tous les vivants, à long terme, dans une catastrophe multiforme, à moins de prendre conscience et de prendre en main son destin, c'est-à-dire contrôler la sélection naturelle non par l'eugénisme ou le clonage mais plutôt par une éducation saine.

Il constate qu'au niveau individuel, « la sélection naturelle a privilégié indistinctement toutes les qualités personnelles susceptibles de contribuer au succès immédiat des individus²⁵⁶ » dont l'égoïsme, la ruse, l'agressivité, l'intelligence, l'inventivité, la dextérité. Bref, toute propriété capable de rapporter un bénéfice personnel immédiat mais sans compter le prix à payer pour soi-même et les autres dans le futur, surtout lointain. Au niveau groupal, il constate que « la sélection naturelle a privilégié les traits favorisant la cohésion à l'intérieur des groupes et l'hostilité entre groupes différents²⁵⁷. » Dans le premier cas, il s'agit de la solidarité, la coopérativité, la tolérance, la compassion, l'altruisme. La validité de ces traits constituant les fondements des sociétés humaines n'aurait force d'obligation qu'envers les membres du

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 202.

²⁵⁵ J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine*, op. cit., p. 300.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 166.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 167.

groupe. À l'égard des membres des autres groupes, la sélection naturelle a sélectionné la défensive, la méfiance, la compétitivité et l'hostilité, germes des conflits et des guerres que connaît l'histoire de l'humanité.

Aux deux niveaux, individuel et groupal, nous avons paradoxalement une sociabilité humaine piégée: sociabilité à l'intérieur du groupe et insociabilité à l'extérieur. N'est-ce pas une nouvelle version de *l'insociable-sociabilité* postulée par Kant, mais entre les groupes? Sans oublier le doute qui plane dans le milieu scientifique sur l'existence des gènes de l'égoïsme, la position de De Duve peut se comprendre comme la reconnaissance de la capacité des êtres humains de se rendre sociables là où, jusqu'aujourd'hui, ils ne le sont pas naturellement. La sociabilité reste en ce sens une tâche, une possibilité dont il faut découvrir les conditions. Or qui dit tâche, dit engagement délibéré de l'agent.

Certes, si à partir des connaissances que nous avons de Schaeffer, l'on peut se demander avec quelle certitude De Duve attribue l'acquisition de tous ces traits à la sélection naturelle, l'on peut cependant compter sur sa reconnaissance de la capacité humaine de les surmonter. Puisque c'est cela pour lui le *péché originel*, De Duve trouve la voie possible de rédemption de ce poids génétique sur l'avenir de l'humanité dans le pouvoir humain d'agir contre la sélection naturelle par la production d'une sagesse, capable de constituer épigénétiquement notre seconde nature. La sagesse, pense-t-il, ne nous a pas été donnée génétiquement, il nous faut la produire par nous-mêmes pour être éduqués dedans et la revêtir. Ce monde des sages n'est qu'un monde possible dont il faut chercher les conditions de réalisation.

De quelle sagesse (*sophia*) avons-nous besoin pour sortir de la folie de l'hostilité naturelle instaurée entre les groupes humains par la sélection naturelle, sinon d'une sagesse de paix aux dimensions cosmopolitiques, entre tous les groupes humains? Dans la mesure où cette *Sophia* ne nous a pas été génétiquement donnée par la sélection naturelle, n'est-elle pas une *tâche* de l'esprit humain, capable d'évaluer et de critiquer notre expérience actuelle en se référant à d'autres mondes possibles, comme celui des sages, présentement inexistant dans l'expérience mais susceptible d'y prendre corps à quelque degré?

Telle a été la conviction kantienne : la raison pure, dans son usage pratique, face à une expérience conditionnée, a besoin des *idées* inconditionnées, inexistantes dans l'expérience,

pour non seulement critiquer ce qui est effectivement mais aussi s'essayer à réaliser ce qui devrait être. Ainsi avait-il opposé à l'état de guerres permanentes de tous contre chacun, un état de paix perpétuelle entre tous les humains. C'est bien un état de sagesse.

C'est alors que la sagesse ou la *sophia*, prônée par De Duve sur la base d'une critique de nos régulations sociales actuelles, des normes sociales légitimant, dans ce cas précis, l'hostilité à l'extérieur du groupe, la maltraitance de l'étranger au groupe ou encore la satisfaction des besoins immédiats, témoigne de l'existence dans son esprit d'un monde contrefactuel, un idéal ou un modèle social qui a rendu cette critique sociale possible. Cette critique de l'hostilité entre groupes humains et de l'exploitation gourmande des ressources naturelles par l'homme ne peut se justifier que par l'existence dans l'esprit de De Duve d'un idéal social des relations humaines, un modèle que Kant appelait, dans son langage métaphysique, « l'archétype²⁵⁸. »

En effet, la conviction de Kant était que « la vertu et, avec elle, la sagesse humaine, dans toute leur pureté, sont des *idées*²⁵⁹. » Le sage de De Duve, que l'homme doit devenir, « est un idéal, c'est-à-dire un homme qui existe dans la pensée mais qui coïncide pleinement avec l'idée de la sagesse²⁶⁰. » C'est quelque chose qui transcende l'expérience sensible. C'est une *idée* de la raison. C'est sur la base d'une *idée* des rapports idéaux entre humains que De Duve réussit sa critique des rapports effectifs actuels et l'histoire guerrière de l'humanité. Cette *idée* lui sert de modèle, de règle à nos régulations, à nos réformes sociales à effectuer. C'est la référence ou la mesure de notre action. À ce propos, dans un langage métaphysique dont l'intuition reste pertinente, Kant estime que

de même que l'*idée* donne la règle, l'*idéal* en pareil cas sert d'*original* pour la complète détermination de la copie, et nous n'avons pour évaluer nos actions, d'autre étalon que la conduite de cet homme divin en nous, avec lequel nous nous comparons, et d'après lequel nous jugeons et nous corrigeons, mais sans jamais pouvoir atteindre sa perfection²⁶¹.

L'homme divin kantien, dont il faut imiter la conduite, sans jamais atteindre sa perfection, pour sortir de l'hostilité des groupes, correspond au sage de De Duve, qu'il nous faut devenir sans jamais espérer l'incarner parfaitement.

²⁵⁸ E. KANT, *Critique de la raison pratique*, Traduction de l'allemand par François Picavet, 8^e édition, Paris, PUF, 1984, p. 43.

²⁵⁹ E. KANT, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I*, Ferdinand Alquié (éd.), Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1980, p. 1194.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 1194.

²⁶¹ *Id.* C'est nous qui soulignons « original ».

Il nous apparaît alors que la simple existence ou production de pareilles *idées régulatrices* dans notre esprit, c'est-à-dire l'existence ou la représentation d'un monde contrefactuel qui inspire et fonde notre critique et notre action, constitue, de fait, un démenti, sinon une falsification, de l'hypothèse du fondement naturel, c'est-à-dire de l'ordre des sentiments, de nos normes sociales comme la seule voie idoine. Du moment que nos normes sociales sont susceptibles d'être réformées à volonté, elles supposent un cadre contrefactuel qui sert de référence dans le choix. Cela peut être un idéal inexistant dans l'expérience, sinon dans la pensée, mais capable de défier l'expérience. C'est le cas de l'idée de paix perpétuelle. Et cette capacité de s'élever à l'idéal civilisateur en tant qu'objet de choix libre des membres de la société, dans la mesure où elle est caractéristique de l'esprit humain, témoigne à suffisance de sa spécificité anatomique et biologique, qu'Edelman tente d'expliquer par le mécanisme de la sélection darwinienne.

Avant de prendre en compte la contribution de ce biologiste américain dans l'évaluation de la portée épistémologique de l'explication par sélection en général par rapport à la question de liberté de choix des idéaux sociaux, il nous semble urgent de renforcer notre thèse de l'exception humaine par le point de vue de celui que nous considérons comme un deuxième Darwin de l'anthropologie transformiste. Et si l'on s'inscrit dans le comptage tortien, l'on pourra même parler d'un troisième Darwin, celui de la *Sélection liée au sexe* après celui de *L'origine de l'espèce* et celui de *La filiation de l'homme*. Il s'agit d'un Darwin qui, lors de l'exploration du deuxième mécanisme de l'évolution, à savoir *la sélection sexuelle*, a implicitement, puisque telle n'était pas son intention, découvert le pouvoir de la civilisation non seulement sur la sélection sexuelle mais aussi sur les émotions et les instincts (sentiments), éléments qu'il a par ailleurs profondément étudiés²⁶², pour certifier, sur la base des comparaisons entre l'homme et les autres animaux, la descendance de l'homme de quelque chose d'inférieur.

3. 4. 2. De la limitation de la sélection sexuelle à l'état de civilisation.

Nous estimons avoir suffisamment illustré la thèse darwinienne du pouvoir de l'humain en civilisation sur le moteur principal de l'évolution de la vie qu'est la sélection naturelle. Il sera donc aussi intéressant de noter que Darwin avait aussi constaté cette même victoire de l'humain sous l'effet de la civilisation sur le « deuxième » moteur de l'évolution, *la sélection sexuelle*, par laquelle il explique la variabilité raciale au sein de l'espèce humaine.

²⁶² C. DARWIN, *L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux* (1872), Paris, CTHS, 1998.

Ainsi, la deuxième partie de *La filiation de l'homme* est consacrée au mécanisme de *sélection sexuelle* par lequel Darwin cherche à répondre à la question cruciale de l'espèce humaine à la fois unique et extrêmement variable. Une question qu'il se posait probablement depuis son célèbre ouvrage *L'origine des espèces* (1859) mais qu'il n'a abordée spécifiquement que douze ans après (1871).

L'on notera que, dans la deuxième partie de *La filiation de l'homme*, comme le relève l'anthropologue P.-J. Laurent, « si l'objectif final de Darwin reste bien d'expliquer la variabilité de l'espèce humaine, son raisonnement débouche sur la question même d'une société et de sa reproduction, un domaine qui relève aujourd'hui de l'anthropologie fondamentale²⁶³. » Darwin renforcera sa thèse selon laquelle nos ancêtres lointains étaient déjà naturellement sociaux. Il constatera que les mâles les plus dominants, les plus forts aussi bien que les femelles – quand cela est le cas pour l'espèce –, avaient la capacité et la chance de choisir leurs partenaires sexuels jusqu'à vivre ensemble en couple ou en horde.

Le choix du partenaire est généralement dicté, dans l'état de nature, par des traits extérieurs (comme la barbe, la force physique dans le combat, la couleur des poils ou de la peau, la mélodie, etc.), que Darwin appelle caractères sexuels secondaires héréditairement transmissibles à la progéniture. C'est la capacité de choix d'un partenaire sexuel, choix fondé sur ces caractères sexuels secondaires transmissibles à la progéniture, qui exprime la sélection sexuelle et justifie la variabilité au sein d'une même espèce animale. Grâce à la possession prononcée de certains traits préférés, certains individus choisis ont la chance, non de laisser une plus grande descendance que les autres, mais de transmettre leurs traits plus que d'autres. Ils ont donc la chance de transmettre à leur progéniture leurs traits préférés : « Si le moindre changement s'est ainsi effectué, il est presque certain que les différentes races s'en seront trouvées modifiées différemment, du fait que chacune a son propre modèle de beauté²⁶⁴. »

Darwin avait observé ce même phénomène de choix de partenaire chez les humains aussi bien à l'état sauvage qu'à l'état de civilisation. De par son habituelle méthode comparative, il constate une différence dans les critères du choix du partenaire sexuel chez les peuples sauvages et chez les peuples civilisés. Selon Darwin, les peuples sauvages, dans leur

²⁶³ P.-J. LAURENT, « Aspects de la confrontation de Claude Lévi-Strauss et de Maurice Godelier à la *Descendance de l'homme* de Charles Darwin », *art. cit.*, p. 458.

²⁶⁴ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 705.

choix, s'arrêtent généralement sur la structure corporelle du partenaire, tandis que les civilisés sont attirés par les charmes de l'esprit du partenaire, sa fortune ou son rang social.

Chez l'espèce humaine, spécialement chez les sauvages, de nombreuses causes traversent l'action de la Sélection Sexuelle en ce qui concerne la structure corporelle. Les hommes civilisés sont fort attirés par les charmes de l'esprit des femmes, par leur fortune et spécialement par leur position sociale ; car les hommes se marient rarement dans une classe très inférieure. Les hommes qui réussissent à obtenir les femmes les plus belles n'auront pas une meilleure chance de laisser une longue lignée de descendants que les autres hommes mariés à des femmes moins belles, à l'exception du petit nombre d'entre eux qui transmettent leur fortune conformément au droit de primogéniture. En ce qui concerne la position opposée, à savoir celle des hommes les plus attrayants par les femmes, même si chez les nations civilisées les femmes ont le choix libre ou presque, ce qui n'est pas le cas chez les races barbares, cependant leur choix est fort influencé par la position sociale et la fortune des hommes ; et le succès de ces derniers dans la vie dépend beaucoup de leurs capacités et de leur énergie intellectuelle, ou des fruits de ces mêmes capacités chez leurs aïeux²⁶⁵.

Dans les deux cas, celui des sauvages comme celui des civilisés, l'institution du mariage semble fondée sur le choix de certains traits. Selon Darwin, chez les sauvages, le choix des partenaires est motivé par les traits sensibles (la beauté corporelle, la force physique) héréditairement transmissibles à la progéniture. Chez les civilisés, par contre, le choix des partenaires est motivé par les traits non héréditaires, à savoir : les charmes de l'esprit ou alors le rang social. Contrairement aux sauvages, le choix des civilisés serait dicté par des traits qui n'ont rien à voir avec la modification de la structure corporelle dans la descendance. C'est ainsi que, selon Darwin, chez les civilisés la sélection sexuelle se trouve renversée par le *non choix* de traits corporels dépourvus de valeur adaptative, et par ricochet, le racisme. C'est alors que P.-J. Laurent peut reprocher à Claude Lévi-Strauss d'avoir rejeté « sur Darwin la responsabilité de l'invention de la notion de race, et par extension du racisme²⁶⁶ », pour avoir déclaré qu'« en vérité, l'histoire de la notion de race se confond avec la recherche de traits “dépourvus de valeur adaptative”²⁶⁷. » En fait, l'étude scientifique de l'origine des races est à distinguer de la pratique du racisme, qui est une idéologie discriminatrice.

Pour Lévi-Strauss, en effet, les traits comme la taille, la couleur de la peau, la forme du crâne, le type de chevelure, etc., souvent « invoqués pour définir des différences raciales se sont montrés, les uns après les autres, liés à des phénomènes d'adaptation, même si, parfois les raisons de leur valeur sélective nous échappent²⁶⁸. » Il estime qu'entre autres traits physiques,

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 705-706.

²⁶⁶ P.-J. LAURENT, « Aspects de la confrontation de Claude Lévi-Strauss et de Maurice Godelier à la *Descendance de l'homme* de Charles Darwin », *art. cit.*, p. 461.

²⁶⁷ C. LEVI-STRAUSS, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 23.

²⁶⁸ *Id.*

« la couleur de la peau, (...) chez les peuplades établies dans des régions tempérées, s'est éclaircie par sélection pour compenser l'insuffisance du rayonnement solaire et mieux permettre à l'organisme de se défendre contre le rachitisme²⁶⁹. »

Et comme pour donner raison à cet anthropologue, la nature n'a pas tardé de surprendre et d'intriguer les spécialistes généticiens, qui ont tout simplement reconnu la complexité des lois de la génétique. En 2010, la presse britannique nous a surpris par la nouvelle de la naissance d'un bébé de race blanche d'un couple tout à fait noir d'origine nigériane²⁷⁰. Ce couple, dont le bébé n'est ni un métis ni un albinos, ne reconnaît pas avoir d'ascendants de race blanche. Ces partenaires, qui ont engendré un bébé de race blanche, ne se sont pas non plus choisis sur la base de quelques traits physiques.

Malgré cela, selon P.-J. Laurent, l'opposition de Lévi-Strauss à Darwin, conduit à accuser faussement ce naturaliste de racisme. Darwin étudiait l'origine des races. Que son hypothèse soit crédible ou non, le racisme est aussi à comprendre comme une construction sociale purement artificielle alors que la race, par rapport au mécanisme de sélection sexuelle, renvoie à la variabilité de l'espèce humaine. P.-J. Laurent fait remarquer que la notion de choix, l'autre nom de la sélection, est fondamentale dans la théorie sociale darwinienne en disant: « En résumé pour Darwin, l'humain est une espèce “naturellement sociale” et c'est bien la capacité de choix des dominants qui renvoie à la *barbarie* et le non-choix, entravé par des règles instituées par les sociétés, qui renvoie à la civilisation²⁷¹. » C'est donc l'action lointaine de la sélection sexuelle, action liée aux préférences culturelles de certains traits corporels, qui serait à l'origine de nombreuses races ou groupes humains actuels.

Selon l'interprétation que P.-J. Laurent donne de *La filiation de l'homme* de Darwin, cette pratique du *choix*, relatif aux traits sans valeur adaptative, appartient à une époque historique antérieure à *l'homo sapiens*²⁷² du moment que celui-ci jouit pleinement de la civilisation. Selon lui, la culture ou la civilisation des *sapiens* subjugue les discriminations très souvent fondées sur des « beautés imaginaires²⁷³ », c'est-à-dire sans fondement essentiel mais

²⁶⁹ *Id.*

²⁷⁰ Voir <http://www.lefigaro.fr/international/2010/07/22/01003-20100722ARTFIG00495-la-naissance-d-un-bebe-blanc-surprend-ses-parents-noirs.php> du 12 janvier 2011.

²⁷¹ P.-J. LAURENT, « Aspects de la confrontation de Claude Lévi-Strauss et de Maurice Godelier à la *Descendance de l'homme* de Charles Darwin », *art. cit.*, p. 458.

²⁷² *Ibid.*, p. 461.

²⁷³ P.-J. LAURENT, *Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté*, Coll. « Anthropologie prospective n°7 », Academia Bruylant, 2010.

« réfractaire au social²⁷⁴. » Dans son étude du processus de régulation de l'ordre sensible (le beau), P.-J. Laurent, tout en plaidant, à la suite de Darwin, pour la reconnaissance de l'inégale répartition de la beauté entre les hommes, une donnée dépourvue de tout critère universel d'ailleurs, constate que la naissance de la société protectrice des plus faibles (les laids) correspond à la mise en place d'un mécanisme de leur « inclusion dans la société²⁷⁵. » Ce mécanisme d'inclusion sociale des faibles, précise-t-il, « repose sur l'imposition à un groupe donné de catégories d'équivalence entre les hommes et les femmes²⁷⁶. » Pour favoriser, par exemple, l'échange des femmes entre les hommes de différentes familles, l'on décrète, pour utiliser le vocabulaire darwinien, un règne de « non-choix » où « une femme vaut une autre femme, qu'elle soit jeune ou vieille, belle ou laide, féconde ou stérile²⁷⁷ ».

En fait, il ne semble pas reconnaître chez Darwin le clivage entre sauvages et civilisés. Néanmoins, certains passages de cet ouvrage témoignent que Darwin n'était pas gêné par cette division de l'*homo sapiens* en sauvages, semi-civilisés et civilisés. De son vivant, il aurait même été témoin de la sélection sexuelle, – le choix – si l'on considère ces extraits issus de sa plume : « Il y a cependant, des raisons de croire que dans certaines nations civilisées et semi-civilisées, la sélection sexuelle est pour quelque chose dans la modification de la structure corporelle de certains des membres²⁷⁸. ». Mais l'exemple illustratif concerne ceux qu'il connaissait comme sauvages.

Le cas suivant, même s'il est en rapport avec les sauvages, vaut tout à fait la peine d'être évoqué pour sa curiosité. M. Winwood Reade m'informe que les Djolofs, tribu des nègres sur la côte ouest de l'Afrique, "sont remarquables pour leur apparence uniformément belle". Un de ses amis demanda à l'un de ces hommes : "comment se fait-il que ceux que je rencontre aient si bel aspect, non pas seulement vos hommes mais vos femmes ?". Le Djolof répondit : "c'est très facile à expliquer : notre coutume a toujours été de choisir nos esclaves les plus laids et de les vendre ». Il est à peine besoin d'ajouter que chez tous les sauvages, les femmes esclaves servent de concubines. Que ce nègre ait attribué à tort ou à raison la belle apparence de sa tribu à la longue élimination des femmes laides n'est pas aussi surprenant que cela paraît ; car j'ai montré ailleurs que les nègres apprécient pleinement l'importance de la sélection dans l'élevage et la reproduction de leurs animaux domestiques²⁷⁹.

Pour ce qui nous concerne, par rapport à l'idée tortienne de *l'effet réversif de l'évolution*, l'on peut dire que la civilisation se caractérise par le renversement du *choix* par le *non-choix* des traits physiques des partenaires.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 20.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 30.

²⁷⁶ *Id.*

²⁷⁷ *Id.*, p.24.

²⁷⁸ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 706.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 707.

Darwin avait noté, par ailleurs, que le renversement de la sélection sexuelle n'est pas seulement l'affaire des seules sociétés civilisées. Les pratiques culturelles des peuples sauvages lui infligent aussi un certain nombre de limitations inconsciemment. À ce frein, il trouve quatre causes principales : « d'abord ce que l'on nomme les mariages collectifs ou les rapports de promiscuité ; deuxièmement, les conséquences de l'infanticide des filles ; troisièmement, les fiançailles précoces ; et en dernier lieu, la basse estime dans laquelle les femmes sont tenues, en tant que simples esclaves²⁸⁰. »

À considérer le cas des mariages collectifs, c'est-à-dire le système des sociétés primitives où tous les hommes et toutes les femmes de la tribu sont maris et femmes, il est évident qu'il ne peut y avoir de sélection sexuelle. L'action de la sélection sexuelle au sein de l'humanité est renforcée par le pouvoir de *choix* de leurs partenaires sexuels par les dominants, car, dit Darwin, « aussi longtemps que l'accouplement de l'homme, ou de tout autre animal, est laissé au simple hasard sans qu'aucun des deux sexes n'exerce de choix, il ne peut y avoir de Sélection Sexuelle²⁸¹. » Cela se justifie dans la mesure où personne n'a un avantage sur les autres dans la parade nuptiale. Puisqu'il n'y a pas de préférence, il n'y a pas non plus de sélection sexuelle.

Quant à l'infanticide, notamment celui des filles, il semble avoir inévitablement conduit aux mariages exogamiques, mais aussi au *non-choix* des traits corporels, liés à des contraintes de rareté des partenaires sexuelles. Face à la rareté des filles dans une tribu, les hommes auraient acquis l'habitude de capturer de force des filles dans d'autres tribus voisines sans plus tenir compte de la beauté physique. Ils ont appris à se contenter de celle qui est capturée ou capturable, quels que soient ses traits corporels.

Darwin explique par ailleurs la polyandrie par le même phénomène de rareté des femmes à la suite de l'infanticide des filles. Les femmes polyandres, si elles ont la chance de choisir leurs partenaires parmi les hommes les plus beaux, ceux-ci, n'ont pas plus de chance de laisser « un plus grand nombre de descendants pour hériter de leur beauté que les maris moins beaux des mêmes femmes²⁸². » Ces hommes beaux et moins beaux qui partagent le lit d'une

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 706.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 707.

²⁸² *Ibid.*, p. 714.

même femme ont une égale chance dans leur reproduction. Selon Darwin, c'est l'inégalité des chances dans l'accès aux partenaires féminins qui renforce aussi les chances de la sélection.

En résumé, il ressort effectivement que Darwin, qui était préoccupé d'expliquer la variation au sein de l'espèce humaine par la capacité de faire un choix de partenaires sur la base de leurs apparences extérieures, se retrouve en train de traiter du fondement de certaines institutions humaines et de soulever des questions éthiques, comme celle de l'égalité des chances. Il n'aborde pas l'institution du mariage en termes juridiques du contrat impliquant un consentement mutuel des concernés, comme l'avait déjà fait Kant dans sa *Doctrine du droit*²⁸³, ou encore comme le fera plus tard Lévi-Strauss²⁸⁴, en terme d'alliance entre familles pour prendre finalement ses distances avec le présumé racisme de Darwin.

Darwin, à ce niveau, ne traite pas de la sympathie comme fondement du lien social matrimonial. Au contraire, si, à l'état de nature, la sélection sexuelle est entravée par des contraintes populationnelles comme la rareté des partenaires, au sein de la civilisation elle est entravée par ses nombreuses régulations morales et juridiques. Darwin observe, au sein de la civilisation, de nombreuses régulations et calculs d'ordre rationnel sur ce que P.-J. Laurent appelle « l'ordre sensible²⁸⁵ », c'est-à-dire l'ordre de la beauté, des affects et des émotions. Disons qu'avec l'adoption progressive des règles du vivre ensemble, les humains s'imposent un *non-choix* sur les partenaires sexuels. Et pour étendre la question, ils sont capables de transcender leurs affects liés aux apparences. Ne juger personne sur la base des traits physiques, d'émotions, d'affects ou de sentiments, était une forte conviction de Kant. Il était conscient du pouvoir de la raison sur les instincts et les sentiments, à l'état de civilisation.

3.4.3. Croissance de la raison versus décroissance des instincts/sentiments

Dans sa tentative d'établir une certaine chronologie dans les différentes étapes archaïques de l'évolution sociale de l'humain par rapport à certaines pratiques comme la polygamie, la promiscuité et l'infanticide, Darwin a été conduit à l'hypothèse selon laquelle « à l'époque primitive, les ancêtres de l'homme ne devaient pas jouir d'un développement intellectuel suffisant pour prévoir des événements éloignés ; ils ne prévoyaient pas que

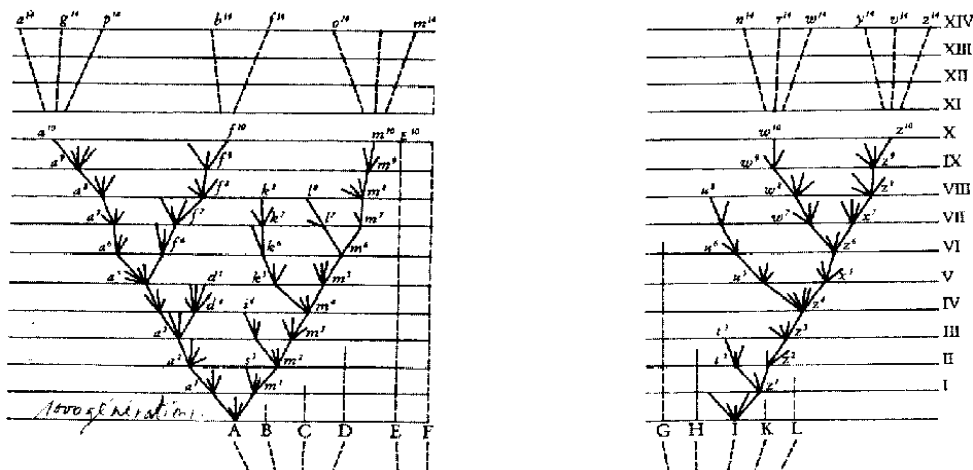
²⁸³ Voir E. KANT, *Métaphysique des mœurs* (§§24-29) in *Œuvres philosophiques III*, p. 535-542.

²⁸⁴ C. LEVI-STRAUSS, *Structures élémentaires de la parenté* (1949), Paris, Mouton & Co, 1967.

²⁸⁵ P.-J. LAURENT, « Aspects de la confrontation de Claude Lévi-Strauss et de Maurice Godelier à la *Descendance de l'homme* de Charles Darwin », *art. cit.*, p. 458.

l'élevage de tous leurs enfants, spécialement des enfants de sexe féminin, rendrait plus sévère pour la tribu la lutte pour l'existence²⁸⁶. » L'infanticide des filles réduisait drastiquement le taux de la population. Dépourvus du calcul rationnel, qui est intervenu avec l'hominisation, les ancêtres des humains, conclut le naturaliste, « devaient être gouvernés plus par leurs instincts et moins par leur raison que ne le sont les sauvages aujourd'hui²⁸⁷. »

Qu'est-ce que cela veut dire ? Que les animaux sont plus instinctifs que les peuples dits sauvages du temps de Darwin et ceux-ci plus instinctifs que les civilisés. Que les sauvages du temps de Darwin sont plus gouvernés par les instincts que par la raison. Cette conclusion peut heurter la sensibilité de ceux qui réfutent « l'inégalitarisme » chez Darwin au sein de *l'homo sapiens*. Leur argument se fonde sur son schéma de l'évolution, à savoir une arborescence où par différenciation successives de l'espèce A, celle-ci se modifie en variétés non hiérarchiques, par exemple a1, a2, a3, etc.²⁸⁸, comme le montre l'arbre ci-après de Darwin.



Néanmoins, notre interprétation reprend son poids si l'on considère, entre autres, la citation introductive de ce chapitre et cet extrait de la conclusion du chapitre deuxième traitant du « mode de développement de l'homme à partir de quelques formes inférieures » dans *La filiation de l'homme*. Darwin dit : « Les premiers ancêtres de l'homme étaient, à n'en pas douter, inférieurs par l'intelligence, et probablement les dispositions sociales, aux plus inférieurs des sauvages actuellement existants²⁸⁹. » Qu'est-ce que cela veut dire ? N'est-ce pas que les plus inférieurs des sauvages de son époque – mais supérieurs aux « premiers ancêtres » de l'homme – étaient considérés moins intelligents que les civilisés ? Les sauvages quoique faisant partie intégrante de *sapiens*, ne sont-ils pas hiérarchisés selon l'intelligence par rapport

²⁸⁶ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 714.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 715.

²⁸⁸ P. TORT, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, op.cit., p. 227 et C. DARWIN, *L'Origine des espèces*, op.cit., p. 173.

²⁸⁹ C. *La filiation de l'homme*, p. 148.

aux civilisés ? En tout cas, la comparaison fréquente, au sein de l'espèce humaine, entre races sauvages, races barbares et races civilisées se passe de tout commentaire chez Darwin²⁹⁰.

Selon Darwin, la croissance de la rationalité s'accompagne de la perte ou du recul des instincts et sentiments. À ce propos, considérant toujours des ancêtres des humains, Darwin dit : « Ils n'avaient pas partiellement perdu à cette époque l'un des instincts les plus puissants, commun à tous les animaux inférieurs, à savoir celui de l'amour pour leur jeune descendance ; et en conséquence ils n'ont pas dû pratiquer l'infanticide des filles²⁹¹. » L'infanticide n'est possible qu'avec la perte de l'instinct d'amour supplanté par le calcul rationnel des enjeux de survie. Pendant cette époque où la prévoyance rationnelle est très limitée, « toutes les conditions pour la Sélection sexuelle ont dû être plus favorables qu'à une époque plus tardive où les capacités intellectuelles de l'homme avaient progressé, mais où ses instincts avaient rétrogradé²⁹². »

Etant entendu que nous allons revenir plus tard sur l'influence des opinions du siècle de Darwin sur sa pensée, notamment le clivage entre civilisés et sauvages au sein de l'*homo sapiens*, essayons de tirer quelques remarques générales et positives relatives à tous les *sapiens*. C'est pour examiner les rapports entre instincts et rationalité. Puisque, chez Darwin, la distinction entre instincts et sentiments n'est pas stricte, l'on peut alors dire avec raison, que, instincts/sentiments et rationalité sont, dans leur croissance, en raison inverse. Quand les capacités rationnelles ont augmenté, les instincts/sentiments sociaux ont reculé, régressé. Ceci revient en même temps à dire que, là où se déploie la rationalité, les instincts/sentiments reculent. Autrement dit, la rationalité détrône progressivement les instincts/les sentiments ; là où règne la rationalité sociale, les instincts/sentiments sociaux sont détrônés.

Cela fait nécessairement penser au gouvernement par la raison cher à Kant. Un phénomène qui peut bien s'expliquer, en termes darwiniens, par le principe de défaut d'usage des organes ou des facultés : l'absence d'exercice au sein de l'*homo sapiens*. Si la rationalité se montre plus utilisée et performante sur le long terme, les instincts peuvent s'affaiblir ou

²⁹⁰ À la manière des anthropologues de son siècle, Darwin parle de sauvages australiens, indiens, africains. Nous avons tenté de débusquer les occurrences de l'adjectif « sauvage » dans ce volumineux ouvrage. Il apparaît plus de 250 fois. Il s'applique soit aux animaux (sauvages par opposition à domestique), soit aux peuples, tribus et races dits « sauvages ». Quant à l'adjectif « civilisé », il apparaît plus de 80 fois. Il s'applique soit aux nations soit aux races dites civilisées. Jamais aux animaux. Quant à l'adjectif « barbare », il paraît plus de 30 fois. Il s'applique soit aux peuples, aux tribus, aux nations, aux langues ou aux habitudes. Comment une langue peut-être barbare ?

²⁹¹ *Id.*

²⁹² *Id.*

disparaître par défaut d'usage. Et si, par moment, Darwin s'était opposé à Cuvier sur les rapports inverses entre l'instinct et l'intelligence, Tort témoigne qu'il est tombé d'accord avec lui pour le fait « que les animaux domestiques se caractérisent généralement – tout comme l'Homme à mesure qu'il s'avance vers l'état de civilisation – par une baisse de l'acuité et de l'activité des instincts et par une intensification des processus d'apprentissage²⁹³. »

Dans la controverse sur la démarcation entre l'instinct et l'intelligence, il aurait opté, « quant aux instincts *complexes*, pour un mode de formation indépendant de l'intelligence²⁹⁴. » Instinct et intelligence sont deux facultés distinctes et indépendantes l'une de l'autre. Darwin n'aurait pas exclu, « – ultime conciliation des opinions adverses, dira Tort, – la probabilité d'un abandon d'actions instinctives au profit d'actions gouvernées par la volonté, donc d'un effacement évolutif de l'instinct devant l'intelligence, plus fragile et plus puissante à la fois²⁹⁵. »

D'où, pour nous, la possibilité de rapprocher et de concilier Kant et Darwin en comprenant la civilisation comme le lieu privilégié de la rationalité mais aussi comme son produit, sans nier la présence des instincts dans la structure ontologique de l'homme. En effet, telle était la forte conviction de Kant qui, d'ailleurs, dans sa conception téléologique du monde, a fini par penser que l'état de civilisation est la raison d'être même de l'émergence de la rationalité humaine, au point de considérer que l'État civil est la première étape de vie sociale qui seule mérite le nom de société. Il n'est pas nécessaire de parler d'effacement complet des instincts, dans la mesure où l'intelligence, entendons par là la rationalité, est un pouvoir de contrôle sur eux. Il n'est pas nécessaire, comme pense Tort un moment, que les instincts sociaux s'intensifient et se combinent avec le progrès de la raison, pour pouvoir « rejeter le versant éliminatoire de la sélection naturelle et de fonder la civilisation sur un socle sélectionné de conduites anti-sélectives²⁹⁶. » Ces instincts peuvent nous être utiles dans certaines circonstances (un cadre familial) et nuisibles dans d'autres (société complexe). C'est à cette condition que les deux anthropologues peuvent, se compléter dans leur discussion des conditions de la paix perpétuelle, dans leur dialogue d'outre-tombe.

Cette reconnaissance du recul des instincts/sentiments avec l'émergence de la rationalité nous ouvre en même temps à la possibilité d'une morale fondée en raison, de type

²⁹³ P.TORT, « Darwin et la laïcisation du discours sur l'homme », in P.TORT (dir.), *Pour Darwin, op.cit.*, p. 23.

²⁹⁴ *Id.*

²⁹⁵ *Id.*

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 24.

kantien. En ce sens, l'*idée cosmopolitique* n'est plus à fonder sur l'extension de l'instinct/sentiment de sympathie en décroissance, mais plutôt sur son concurrent, la rationalité. Si, un moment, à titre d'hypothèse, Darwin a pensé que tout animal doué d'instincts sociaux prononcés, « incluant les affections parentales et filiales, acquerrait inévitablement un sens moral ou une conscience dès que ses capacités intellectuelles se seraient développées au même point, ou presque, que l'homme²⁹⁷ », il a réservé la moralité à l'humanité en disant :

Un être moral est un être capable de comparer ses actions ou motifs passés et avenir, et de les approuver ou de les désapprouver. Nous n'avons aucune raison de supposer qu'aucun des animaux inférieurs en soit capable ; ainsi, lorsqu'un chien de Terre-Neuve retire un enfant de l'eau, ou qu'un singe affronte le danger pour sauver un camarade ou se charge de prendre soin d'un singe orphelin, nous ne qualifions pas de morale cette conduite²⁹⁸.

Il est donc bien clair chez Darwin que l'exception humaine par rapport au reste des animaux se situe dans la capacité de juger, de comparer les motifs, de réfléchir sur l'action. La morale est irréductible au comportement.

Avec les données de la *sélection liée au sexe* nous pensons avoir des raisons de parler d'un troisième Darwin. Et il devient possible et impératif de compléter désormais la liste du contenu du *concept d'effet réversif de l'évolution*, tel que formulé par Tort, quant au continuum nature/civilisation. Rappelons que Tort avait caractérisé ce continuum comme « un renversement progressif, un retournement *sans rupture*, mais produisant un effet de rupture entre deux modalités opposées du rapport fondamental à l'autre (guerre vs paix ; élimination vs protection, secours, assistance ; compétition vs union solidaire ; la loi du plus fort vs droit ; égoïsme vs altruisme, etc.)²⁹⁹. »

Comme on le voit bien, l'énumération tortienne n'est pas finie. Avec ce que nous révèle la *Sélection liée au sexe*, nous pouvons avec pertinence ajouter à la liste figurant ci-dessus entre parenthèses, le *renversement progressif des instincts/sentiments par la rationalité*, le *choix* par le *non-choix* (ne pas apprécier quelqu'un sur son apparence physique). Car, en effet, Tort lui-même souligne par ailleurs que la sélection naturelle avait progressivement sélectionné la rationalité, c'est-à-dire sa capacité évidente de résister aux instincts/émotions, ainsi que les éléments spécifiques du concept kantien de l'*effet réversif*, à savoir le renversement de l'hétéronomie par l'autonomie, la téléologie de la nature par la téléologie pratique, etc. À l'état

²⁹⁷ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 184.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 198.

²⁹⁹ TORT, *L'effet Darwin*, p. 171.

de civilisation ou l'État de droit de Kant, la rationalité a un certain pouvoir sur les instincts/sentiments.

Quant au renversement de l'égoïsme par l'altruisme, il faudra préciser que pour l'humain, l'altruisme qui renverse l'égoïsme n'est pas l'altruisme biologique qui n'a pas besoin de la conscience pour agir, comme nous le montrerons avec Elliott Sober dans la deuxième partie de cette dissertation. Il s'agit plutôt de l'altruisme moral, c'est-à-dire un altruisme conscient et rationnellement déterminé.

Néanmoins, pour le dire en même temps que Kant, « parce que ici l'homme n'est pas simplement considéré comme un être raisonnable, mais aussi comme un animal doué de raison³⁰⁰ » et reconnu comme tel par la tradition philosophique depuis Aristote, il ne s'agit pas de nier en nous la présence des instincts/sentiments sociaux comme la sympathie. Il s'agit plutôt de rectifier la conviction darwinienne selon laquelle la raison ne peut résister à la force de la sympathie sans trahir la moralité. Voilà une concession à faire. L'on peut bien résister à la sympathie pour de raisons rationnelles morales. C'est pourquoi l'on peut résister au népotisme. Par ailleurs, Darwin n'avait perçu qu'un aspect de la sympathie reproduit par Tort, à savoir l'entraide, la solidarité, etc.

Aujourd'hui, des études empiriques, l'éthologie et la psychanalyse notamment, révèlent un autre versant de l'empathie, base de la sympathie. Choqué par une conception trop négative de la nature animale et humaine au cours des trois derniers siècles de la pensée politique occidentale, l'éthologue De Waal en appelle à reconsidérer les instincts et sentiments sociaux que nous avons hérités de nos ancêtres les animaux. Il soutient que, dans la pensée sociale et politique occidentale, la sociabilité animale dont nous sommes héritiers est quasiment ignorée. C'est pourquoi l'homme y est présenté comme un loup pour l'homme (Hobbes). Pour lui, la fiction philosophique de l'état de nature, compris comme un état de guerre, ne rend pas justice à la nature animale et humaine capable de paix, de solidarité, de confiance, etc.

Par ailleurs, tout en dénonçant comme Tort les emprunts idéologiques à la théorie de l'évolution par certaines politiques, aux fins de légitimer leur option pour la concurrence libérale effrénée, De Waal montre qu'il est possible de tirer une autre leçon, celle « de

³⁰⁰ E. KANT, *Métaphysique des mœurs* (§34), in *Œuvres Philosophiques III*, p. 751.

solidarité de la nature³⁰¹ » animale partagée par l'homme grâce à la faculté d'empathie. Sur la base de nombreux exemples tirés de différents protocoles de recherche en éthologie, il montre que la nature animale, l'homme y compris, est bipolaire, c'est-à-dire capable par moment, de paix et de guerre, de conflit et de réconciliation, de solidarité et de concurrence, d'altruisme et d'égoïsme, etc. Par conséquent, sur la base de ce constat, de même que le loup est aussi capable de solidarité au sein de son espèce, il propose que cette métaphore de Hobbes soit comprise dans tous ses sens (positif et négatif). L'homme loup pour un autre peut donc signifier aussi solidaire avec l'autre loup.

Dans son étude de la solidarité dans la nature, il distingue l'empathie de la sympathie. Il définit l'empathie comme la capacité viscérale et automatique de « recueillir une information [émotionnelle] sur autrui³⁰² » par identification ou « fusion inconsciente du soi et de l'autre », par résonance des émotions de soi dans l'autre³⁰³. À ceux qui nient cette faculté aux animaux non humains, De Waal révèle son âge, – et tel est le sens du titre de son livre *L'âge de l'empathie*, – qui est celui de toute la lignée des mammifères, c'est-à-dire antérieur à l'espèce humaine. L'empathie n'est pas l'apanage des humains. Si « voir quelqu'un souffrir active les circuits de la douleur, au point que nous crispions la mâchoire, fermons les yeux et crions même “aïe !”³⁰⁴ », le même phénomène se passe chez les mammifères grâce à l'existence des cellules cérébrales que les chercheurs de l'université de Parme (en Italie) ont appelées « *neurones miroirs*³⁰⁵. » Ces neurones se caractérisent par la suppression de la distinction entre « soi et l'autre³⁰⁶. »

Avant de passer à sa définition de la sympathie, notons que De Waal constate, chez l'homme comme chez les animaux (chimpanzés qui s'entre-tuent), la capacité d'inhiber ou de « verrouiller complètement » l'invasion automatique de l'empathie. Elle est contrôlable, comme chacun peut contrôler sa respiration, qui est pourtant automatique. On peut choisir de

³⁰¹ F. De WAAL, *L'âge de l'empathie. Leçons de la nature pour une société solidaire*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2010. La leçon se trouve dans le sous-titre de l'ouvrage.

³⁰² *Ibid.*, p. 134.

³⁰³ *Ibid.*, p. 103.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 122.

³⁰⁵ *Id.* : Ces chercheurs ont rapporté que « les petits singes possèdent des cellules cérébrales spéciales qui ne s'activent pas seulement quand le singe lui-même tend le bras vers un objet, mais aussi quand il voit une congénère le faire (...). Si le singe prend une cacahuète dans la main de l'expérimentateur, le neurone émet une brève succession de signaux qui (à travers un amplificateur) résonne comme un tir de mitraillette. Quand, un peu plus tard, l'expérimentateur prend une cacahuète pendant que le singe l'observe, la même cellule s'active. Mais cette fois elle réagit à l'action de quelqu'un d'autre. Ces neurones se caractérisent par l'absence de distinction entre 'le singe voit' et 'le singe fait' ».

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 122.

ne pas s'identifier « aux personnes que nous voyons comme différentes de nous ou appartenant à un autre groupe³⁰⁷. » On peut même se réjouir de leur souffrance. C'est ainsi qu'il explique l'action nazie. La notion de ressemblance est capitale dans le phénomène d'identification, c'est une condition pour l'empathie. Mais on peut aussi l'étouffer pour le bien des personnes, nous dit De Waal, en citant après Darwin le cas du corps médical. Cette attitude médicale ne se base pas sur l'absence de ressemblance, mais sur d'autres valeurs humaines qui s'imposent.

Dans cette même perspective, le psychanalyste français Serge Tisseron, a récemment dévoilé la fonction ambivalente de l'empathie humaine. Bien au courant des données de la théorie de l'évolution, notamment ces récentes observations de l'éthologue De Waal, qui voudrait une image positive de l'homme en soutenant que l'empathie est aussi vieille que le processus de l'évolution des mammifères par sélection naturelle³⁰⁸, Tisseron est impressionné par la grande capacité des humains de se fermer à l'empathie. Il se démarque de De Waal en disant :

Soit, mais reconnaissons que l'être humain est doué d'une capacité tout aussi grande à pouvoir retirer son empathie. L'histoire est jalonnée des barbaries toutes plus abominables les unes que les autres, et le XX^e siècle en a été particulièrement riche, avec le nazisme, le stalinisme et les guerres coloniales. Parfois, l'être humain n'a même pas à faire un effort pour retirer son empathie. Au contraire, il doit se faire violence pour en éprouver³⁰⁹.

Alors que, nous le verrons dans la deuxième partie, les Lumières écossaises (Hume et Smith notamment) ont tablé sur la proximité pour théoriser l'efficacité morale de la sympathie /empathie, Tisseron montre que ce facteur de *proximité* ne favorise pas toujours le vivre ensemble harmonieux. Ce psychanalyste est conduit à cela par l'observation des paradoxes. Il note : « Dans le film *Festen*, par exemple, le bienfaiteur public de l'humanité s'avère être dans l'intimité un violeur, voire un bourreau³¹⁰ » de sa propre progéniture (sa fille). Ce cinéma se passe de tout commentaire pour ceux qui ont été surpris d'apprendre dans la presse qu'un altermondialiste belge de renom, défenseur des droits des marginaux, s'est rendu coupable d'actes de pédophilie sur son cousin de huit ans. Comment comprendre l'infanticide et le parricide, si l'empathie pour les proches était une force irrépressible de sociabilité ?

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 123.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 105.

³⁰⁹ S. TISSERON, *L'empathie au cœur du lien social*, Paris, Albin Michel, 2010, p.8. Il part de l'expérience du Cinéaste Scorsese qui, dans ses relations avec les Clochards de son quartier, avait déclaré : « C'était effrayant, il fallait se battre pour ne pas réduire ces gens à l'état d'objets, pour se dire : 'Non, ce sont des êtres humains, il faut ressentir de la compassion pour eux' ». Notons qu'il n'y a pas de compassion sans empathie.

³¹⁰ *Id.*

C'est pourquoi, Tisseron estime qu' « aussitôt qu'on aborde l'être humain, le gradient de proximité n'est plus le seul élément à prendre en compte. À la limite, il peut même être inversé³¹¹. » Si la proximité était une panacée, il n'y aurait ni maltraitance conjugale, ni violences incestueuses, car il n'y a pas de proximité plus serrée que celle des conjoints et, celle des parents avec leurs enfants. Selon Tisseron, « les animaux, eux, ne semblent pas connaître ce problème. Leur empathie s'exerce vis-à-vis des congénères de la même espèce les plus proches d'eux, puis diminue régulièrement au fur et à mesure que les individus concernés sont plus éloignés³¹². » Chose que De Waal peut contester. Soit !

Quand bien même l'empathie irait dans le sens de l'entraide, Tisseron, en nous comparant aux autres animaux, note que « non seulement nous sommes différents d'eux par notre capacité à retirer certains de nos « semblables » du bénéfice de notre empathie, mais en plus il nous arrive de souhaiter nous soustraire à celle d'autrui³¹³. » Autrement dit, l'on se refuse d'être l'objet d'une compréhension pressentie chez autrui, et de son assistance. À ce moment, l'empathie est comprise comme un mécanisme de contrôle et d'intrusion insupportable de la part d'autrui. La suppression de la distinction entre « soi et l'autre » peut être désastreuse, une domination de l'autre. Aussi, cette capacité de se mettre à la place d'autrui peut se révéler par moment comme une menace, car « celui qui veut contrôler son prochain se doit d'anticiper ses réactions et, pour cela se rendre sensible à ses états d'âmes³¹⁴. » Selon Tisseron, c'est l'empathie du prédateur ou du bourreau, que De Waal reconnaît à quelques individus humains seulement, qu'il qualifie de « psychopathes » et de « serpents » dépourvus « du vieux noyau mammalien de la poupée russe³¹⁵ », à savoir l'empathie. Même s'il considère ces bourreaux comme des malades qui simulent intellectuellement l'empathie, ils sont tout de même tenus pour responsables de leurs actes ignobles.

Pour revenir à la question de l'intrusion, ces personnes qui ne supportent pas d'être « pressenties », voire « devinées » par autrui préféreraient s'exprimer à la première personne. C'est alors que l'empathie se révèle très problématique quant à la qualité de la communication, pour des êtres doués du langage articulé. Pourquoi s'imaginer plutôt que discuter et communiquer par le langage quand c'est possible? Or, Kant, qui se méfiait du sentiment de sympathie en tant que contagion involontaire, estimait quand même qu'on ne peut placer son

³¹¹ *Ibid.*, p. 9.

³¹² *Id.*

³¹³ *Id.*

³¹⁴ *Id.*

³¹⁵ F. de WAAL, *L'âge de l'empathie*, *op.cit.*, p. 308.

humanité que « dans la *faculté* et la *volonté* de *communiquer réciproquement* quant à ses sentiments (*humanitas practica*)³¹⁶. » Kant, qui n'avait pas beaucoup exploré le paradigme du langage, insiste sur la liberté et la volonté réciproque de communiquer ses sentiments. Sinon, dans l'effort de se saisir des sentiments d'autrui sans son accord, il y a la possibilité de parler de violation de l'intimité d'autrui. Il y a une contagion involontaire par les joies et les peines d'autrui, un peu comme la chaleur ou une maladie contagieuse dans un espace commun. Cette empathie contagion, dans la mesure où elle est non libre (servile), est dénuée, selon Kant, de tout fondement pratique ou de toute validité morale³¹⁷.

Nous avons dit que De Waal a fait une distinction entre empathie et sympathie. Si la première est la capacité « de recueillir une information sur autrui », la seconde, selon lui, renvoie au « souci de l'autre et le désir d'améliorer sa situation³¹⁸. » La sympathie englobe en elle l'empathie. À la capacité d'accéder aux sentiments ou émotions d'autrui s'ajoute le souci d'améliorer sa situation. En ce sens, on peut être empathique sans être sympathique, sans vouloir passer à l'action bienveillante. Contrairement à sa femme qui court derrière les animaux perdus jusqu'à trouver leur propriétaire, De Waal se reconnaît comme plus empathique que sympathique. Pour cela, il estime qu'il pourrait être plus proche de Kant que sa femme parce que, tout au moins, lui réfléchit et juge avant d'agir.

Catherine, elle, s'inquiète en permanence pour quiconque tombe malade, humain ou animal, elle ne ménagera aucun effort pour les soigner. Elle est bien plus généreuse que moi, qui suis peut-être plus kantien. Je réfléchis à ce qu'il convient de faire, je pèse le pour et le contre. Au lieu de couler tout droit de mon empathie, ma sympathie fait un détour par le filtre de la rationalité³¹⁹.

Quelle surprise d'apprendre d'un naturaliste que Kant n'est pas le seul qui soit capable de filtrer son empathie par la raison et de peser le pour et le contre de son action bienveillante (sympathique) ! C'est là l'action morale. Cependant, rappelons tout de suite que le philosophe de Königsberg ne recommande pas le cynisme ou l'indifférence aux joies et aux peines des autres. Au contraire. Dans la *Doctrine de la vertu* où il traite de différents devoirs, il déclare que « prendre part à une émotion d'autrui est en général un devoir », et user de la *sympathie*, entendue comme « émotion partagée » comme « moyen pour stimuler la bienveillance active et rationnelle est encore un devoir particulier (...), que l'on désigne sous le nom d'*humanité* (*humanitas*)³²⁰ », à condition qu'il y ait la volonté d'en communiquer quand c'est possible.

³¹⁶ E. KANT, *Doctrine de la vertu* (§34), in *Œuvres Philosophiques III*, p. 751.

³¹⁷ Cf. *Ibid.*

³¹⁸ F. de WAAL, *L'âge de l'empathie*, op.cit., p. 134.

³¹⁹ *Ibid.*, p.136 ;

³²⁰ E. KANT, *La métaphysique des mœurs* §34, in *Œuvres philosophiques III*, p. 751.

Par conséquent, si la continuité biologique entre l'homme et l'animal peut, certes, aider à expliquer certains faits de l'humain, elle n'est pas une clé d'interprétation passe-partout. Les éléments de rupture, comme le langage articulé, sont à prendre en compte. Face aux différents visages de l'empathie (du prédateur et du secouriste), il n'est donc pas évident, comme le pense Darwin, que « nous ne saurions réfréner notre sympathie, même sous la pression d'une raison implacable, sans la détérioration dans la plus noble partie de notre nature³²¹. » Le plus souvent, il faut que la raison l'emporte sur ce « sentiment moral », pour des raisons morales.

Cette discussion sur la portée du sentiment de sympathie n'est qu'un avant-goût. Elle se poursuit plus amplement dans la deuxième partie de ce travail où nous comparons la morale évolutionniste à la morale rationnelle par rapport aux exigences de l'*idée cosmopolitique*.

Mais avant de nous y engager, et pour conclure ce chapitre, il nous faut bien revenir sur les arguments en faveur de la thèse darwinienne de l'exception humaine, et donc du *Concept d'effet réversif de l'évolution*, dans son anthropologie, par rapport à la thèse schaefferienne anti-exception humaine.

Sur la base du texte éloquent de *l'Anthropologie darwinienne*, des témoignages de ses lecteurs avertis comme Ruse, De Duve et Monod, nous réaffirmons contre Schaeffer que le *concept d'effet réversif de l'évolution* est effectivement un concept qui traduit l'intuition darwinienne selon laquelle, à mesure que l'homme s'élève en civilisation, il s'émancipe de la sélection naturelle et de la sélection sexuelle. La seule différence avec Bejin est que celui-ci insiste, dans sa discussion avec Gautier, sur les instincts sociaux. Nous par contre, nous ramenons au premier plan la rationalité et sa capacité de renverser les instincts/sentiments sociaux au nom de la moralité. Cela implique le libre choix moral, condition de la responsabilité humaine, dans l'effort de sortir de l'état de nature, – caractérisé chez les philosophes du *contrat* par la folie des guerres égoïstes entre individus et/ou groupes d'individus, où le plus fort est le seul gagnant – vers l'état civil, l'état de droit caractérisé, au contraire par la sagesse de la paix nationale, d'abord et, ensuite, la paix cosmopolitique, la seule qui puisse être durable, perpétuelle et mérite le nom de paix selon Kant.

Si cela est admis, l'on peut alors sauver le concept *d'effet réversif de l'évolution* de sa réduction par l'absurde par Schaeffer sur une base tout à fait rationnelle, où l'esprit critique de

³²¹ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 222.

l'humain et sa volonté sont à l'avant-garde. Car, c'est à travers une réforme modelée sur un idéal rationnel, – à ne pas confondre avec les produits de l'imagination que l'on trouverait dans des romans et qui peuvent être, selon Kant, chimériques –, que s'opère ce que les philosophes appellent le passage de l'état de nature à l'état de civilisation. En ce sens, ce passage de l'homme naturel à l'état de civilisation peut être métaphoriquement représenté par le ruban de Möbius fait d'une pièce paradoxalement bifaciale.



L'anneau de Möbius³²², ses deux faces obtenues sur une boucle à surface unique et à un seul bord, sont, tout ensemble, l'expression de la reconnaissance de la généalogie animale de l'homme et, d'une approche unitaire de l'humain, approche qui intègre son potentiel spirituel, créateur et innovateur, production susceptible de se dresser contre les contextes de prévalence de l'élimination sélective de la nature. C'est ce pouvoir spirituel de réforme sociale, absent chez d'autres espèces animales, qui signe l'exception humaine à la sélection par le biais de la civilisation.

Quant au malentendu sur la question de l'existence de la société sous l'état de nature, Kant est assez explicite quand il dit: « En effet, *l'état de nature* ne s'oppose pas à l'état social, mais à l'état civil ; car il peut très bien en l'état de nature y avoir une société, mais toutefois nullement une société *civile* (garantissant le mien et le tien par des lois publiques), ce pourquoi en l'état de nature le droit s'appelle droit privé³²³. »

Aussi, comme hypothèse heuristique, ce qui était considéré comme état de civilisation peut chaque fois être interprété comme un état de nature en face de l'impératif d'une nouvelle réforme sociale, et cela jusqu'à l'infini. Chaque impératif de réforme sociale sur la base de l'idéal social qui le justifie, peut se représenter par une des torsions du ruban de Möbius ci-après : le passage décisif d'un état de nature à un état de civilisation plus réformée.

³²² Cet anneau porte le nom du mathématicien allemand August Ferdinand Möbius (1790-1868) pour l'avoir utilisé en discutant « les propriétés des surfaces unilatères » (voir *Encycopaedia Universalis*). L'une des propriétés de ce ruban paradoxal est de rester une seule pièce même lorsqu'on le découpe par sa ligne médiane. C'est pourquoi Tort l'utilise comme symbole du monisme biologique (corps et esprit, nature et culture).

³²³ E KANT, *Métaphysique des mœurs (doctrine du droit C)*, in *Œuvres philosophiques III*, p. 493.



Cet anneau, par lequel Tort traduisait analogiquement les transmutations génétiques darwiniennes, peut alors servir à comprendre les réformes possibles initiées volontairement et librement par l'animal humain. Il est également applicable au concept kantien *d'effet réversif de l'évolution*.

Sans courir le risque de tomber dans le concordisme, on peut dire que l'approche de De Duve paraît aussi féconde, dans la mesure où elle laisse place à la créativité humaine dans la résolution de ses problèmes, en faisant émerger du neuf, de l'artificiel, dans la nature. Et à ce niveau, nous pensons que l'idée de paix cosmopolitique chère à Kant comme une *tâche, un impératif de l'humanité*, étant donné l'hypothèse de l'*insociable-sociabilité* humaine, peut alors être correctement intégrée dans l'histoire naturelle de l'humanité. Elle reste une *tâche* de l'humanité tout entière appelée à prendre conscience des risques et dérives de ses options, qu'il s'agisse des fondamentalismes religieux, des nationalismes, de l'impérialisme économique et politique de notre ère et de l'exploitation anarchique des ressources naturelles de la planète par les forts au détriment des faibles. Cette sagesse peut donc concevoir les voies et moyens, présentement inexistantes, de nature à sortir de la logique du droit du plus fort dans les rapports entre humains.

D'ailleurs, par rapport à Darwin vis-à-vis de la thèse de l'exception humaine, l'on remarquera que De Duve est plus modeste et plus nuancé en précisant que si l'homme est la seule espèce qui n'est plus le valet de la sélection naturelle, il l'est cependant, en partie. Dans quelle proportion ? Il ne le dit pas. En tout cas, Darwin est plus extravagant dans ses estimations de la marge d'émancipation humaine de la sélection naturelle lorsqu'il affirme : « Chez les *nations hautement civilisées*, le progrès continu dépend de la Sélection Naturelle à *un degré accessoire* ; car de telles nations ne se supplantent et ne s'exterminent pas l'une l'autre comme le font les tribus sauvages³²⁴. »

³²⁴ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 231. Nous soulignons.

Que faut-il entendre par « accessoire »? Le dictionnaire d'Emile Littré le définit comme « ce qui dépend du principal. L'accessoire suit le principal³²⁵. » Dans ce contexte, la civilisation construite par la raison ne passe-t-elle pas désormais pour l'élément principal du destin de l'humanité, où l'action de la sélection naturelle est devenue accessoire ? Autrement dit, le progrès de ceux qui sont hautement civilisés est déclaré dépendre dans une moindre mesure de la sélection naturelle, et cela avec toute l'intonation qu'exprime le clivage entre sauvage/civilisé, nature/culture. L'action de la sélection naturelle est clairement minimisée dans la partie dite *hautement civilisée* de l'humanité, partie émancipée de la nature au point que l'on peut se demander si, les conditions restant les mêmes, la civilisation n'émancipera pas l'homme totalement de l'action de la sélection naturelle.

N'y a-t-il pas ici chez Darwin l'opposition du civilisé de l'état domestique au sauvage de l'état de nature, et donc d'une certaine manière l'opposition de l'état de nature à l'état de civilisation ? Oui, peut-être, mais pas jusqu'à en faire une antithèse au sens hégélien, dirait Schaeffer. Il nous semble alors que, dans la perspective schaefferienne, l'erreur de Tort, qui paie les pots cassés par Darwin dans sa thèse de l'exception humaine, serait de reconduire, au lieu de rectifier, l'erreur du naturaliste anglais qui a certainement surestimé le pouvoir de la civilisation occidentale au détriment d'autres cultures (animales), dans un contexte historique dominé par les idéologies colonialistes ségrégationnistes.

La critique schaefferienne, selon laquelle les biologistes (les éthologues inclus) « soucieux de la pertinence de leurs recherches dans le domaine des sciences sociales et culturelles, ont pour ce faire endossé la dichotomie philosophique entre nature et culture³²⁶. » mais pour se condamner à réduire la spécificité humaine au socioculturel, pourrait bien, comme on vient de le voir, rattraper le naturaliste anglais Darwin.

Il est désormais clair, tout au moins, que la thèse de l'exception humaine par le biais de la civilisation n'est pas une invention gratuite de Tort. A partir de notre deuxième chapitre, il est déjà possible de remarquer que, d'une façon générale, la préoccupation de Darwin n'a pas été de remplacer le vocabulaire ou la terminologie existante des connaissances fixistes par un nouveau lexique, mais de reconquérir la même terminologie par un remplacement sémantique, en commençant par la dénomination de sa théorie de la descendance modifiée. Nous l'avons vu, il a conquis le terme « évolution » pour lui donner le sens de transformisme. Et, dans cette

³²⁵ P.-E. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*, Tome 1, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1991.

³²⁶ J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine*, op. cit., p. 17.

perspective, il semble n'avoir pas nié non plus le « *progrès continu*³²⁷ » de l'humanité proclamé par les philosophes des Lumières, mais il a expliqué autrement son avènement dans son modèle transformiste. Et c'est en ce sens qu'il a cru que le progrès moral continu, à travers l'extension spatiale du cercle de la sympathie, peut faire advenir un état de paix cosmopolitique (universelle), que Kant attendait de tous ses vœux dans une perspective finaliste. D'ailleurs, dans son *Autobiographie*, à propos des difficultés de renoncer à l'immortalité de l'âme, Darwin nous donne l'impression de parler vraiment de Kant, avec qui il partage certaines convictions comme la perfectibilité continue de l'homme, lorsqu'il écrit :

Pour qui croit comme moi que l'homme, dans un avenir lointain, sera une créature bien plus parfaite que ce qu'il est actuellement, il est intolérable de le penser condamné, comme tous les êtres sensibles, à l'annihilation complète après une aussi lente et immémoriale marche vers le progrès³²⁸.

Qui aurait cru que, dans un avenir lointain, l'homme sera une créature bien plus parfaite après une lente et immémoriale marche vers le progrès, sinon un fils des Lumières ? Et qui peut être ce fils des Lumières que Darwin a fréquenté dans ses lectures ? Quiconque sait que Kant a posé l'immortalité de l'âme comme postulat de la perfection morale et sait désormais que Darwin l'a lu, ne manquerait pas de penser à lui, surtout que, dans l'extrait suivant, l'on trouve sa description de l'histoire humaine comme un progrès moral à l'infini :

(...) l'entière conformité de la volonté à la loi morale est la *sainteté*, une perfection dont aucun être raisonnable appartenant au monde sensible n'est capable, à aucun moment de son existence. Puisque cependant elle n'en est pas moins exigée comme pratiquement nécessaire, elle peut uniquement être rencontrée dans un *progrès* allant à l'*infini* vers cette entière conformité, et, d'après les principes de la raison pure pratique, il est nécessaire d'admettre un tel progrès pratique comme l'objet réel de notre volonté. Or ce progrès indéfini n'est possible que dans la supposition d'une *existence* et d'une personnalité *indéfiniment* persistantes du même être raisonnable (ce que l'on nomme l'immortalité de l'âme)³²⁹.

Si cette lecture que nous venons de faire de Darwin est acceptable, alors Schaeffer qui fait l'économie de citer *La filiation de l'homme*, dans la présentation de ses critiques de Tort et son concept clé de cet ouvrage, ferait peut-être mieux de se déclarer avant tout en désaccord avec Darwin. Celui-ci, non seulement pense l'évolution comme un progrès, un progrès qui ne mène nulle part peut-être, tient en haute estime la civilisation, théorise l'avènement futur d'une morale universelle par le biais de l'extension de la sympathie par sélection, mais il déclare aussi solennellement que l'homme fait exception à la sélection naturelle et sexuelle par le biais de la civilisation qui met un frein à son action. Il le dit en ces termes : « bien que la civilisation

³²⁷ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 231. C'est nous qui soulignons.

³²⁸ C. DARWIN, *L'Autobiographie*, op.cit., p. 88.

³²⁹ E. KANT, *Critique de la raison pratique*, in *Œuvres philosophiques II*, p. 757.

mette ainsi un frein, de bien des manières à l'action de la Sélection naturelle, elle favorise apparemment le meilleur développement du corps, par les moyens d'une bonne nourriture et de l'exemption de privations occasionnelles³³⁰. »

Par conséquent, si le concept *d'effet réversif de l'évolution* de Tort, à la lumière des connaissances actuelles en biologie évolutive, renforce l'idéologie culturaliste, – si idéologie il y a –, ce serait avec et à la suite du naturaliste anglais. Et l'on peut donc lui restituer sa clé de lecture du darwinisme, *l'effet réversif de l'évolution* construit, certainement sur la base d'une intuition d'Emile Gautier. Cette clé de l'anthropologie darwinienne ressemble davantage à celle de Kant, lorsqu'elle intègre les apports de la théorie de sélection liée au sexe, à savoir le pouvoir de la raison sur les émotions et les instincts, sans nécessairement détériorer la partie noble de l'humanité, c'est-à-dire la moralité. Ceci rend ce concept darwinien, désormais, tout à fait compatible avec l'anthropologie de Kant, lequel, sans oublier la force morale de la sympathie, lui préférerait la rationalité, la volonté bonne, dans sa philosophie morale à prétention universelle. Mais puisque Darwin, dans *La filiation de l'homme*, a tout de même expliqué le passage de l'état de nature à l'état civil cosmopolitique au moyen de la sélection de la sympathie, essayons alors de comprendre la portée épistémologique de l'explication par sélection et la marge qu'elle laisse à d'autres ' ; d'explication des mêmes faits. C'est l'objet du prochain chapitre.

³³⁰ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 224.

Chapitre quatrième

De la limitation du pouvoir de la sélection aux limites de l'explication par celle-ci

La sélection naturelle n'explique pas pourquoi j'ai un pouce opposable (plutôt que de n'en avoir pas). Ce fait tombe sous la compétence du mécanisme de l'hérédité (...). Au niveau individuel, il n'y a que deux sortes de faits que la sélection naturelle peut expliquer. Elle peut expliquer pourquoi les organismes particuliers survivent et pourquoi ils jouissent d'un degré particulier de succès reproducteur. Mais les propriétés phénotypiques et génotypes des individus – les propriétés de la morphologie, de la physiologie et du comportement – tombent en dehors du domaine propre à la sélection naturelle³³¹.

Nous venons de défendre la thèse qui reconnaît la limite du pouvoir éliminateur de la sélection naturelle à l'état de civilisation. Comme promis dans le précédent chapitre, il s'agit maintenant d'essayer d'évaluer les forces et les limites épistémologiques de l'explication par sélection en général par rapport à la question de la construction d'un état social idéal où règne la paix perpétuelle, dans le courant philosophique contractualiste. Quelles sont les forces et les limites de l'explication par sélection, au sein même de la biologie ? La sélection naturelle parvient-elle à expliquer tous les faits spécifiquement biologiques ?

Nous avons discuté les réactions pertinentes de Schaeffer à la thèse tortienne selon laquelle « la sélection naturelle a sélectionné la civilisation, qui s'oppose à la sélection naturelle. » Il ressortait clairement qu'il n'est pas pertinent d'expliquer la naissance de la civilisation par le seul mécanisme de sélection naturelle telle que Darwin l'avait théorisée. Dans sa déclaration de la fin du *monocausalisme* ou du *pansélectionnisme* au sein de la théorie de l'évolution, Schaeffer a identifié d'autres mécanismes, comme la transmission non somatique, l'apprentissage, susceptibles d'expliquer l'évolution humaine. Cela étant, nous avons maintenu la thèse de l'exception humaine à la loi d'airain de la sélection naturelle à plusieurs égards. S'ensuit la question de savoir si, après le renversement de la sélection, l'évolution s'arrête elle aussi nécessairement. La réponse de Darwin était que l'évolution humaine, surtout morale, après la perte de vitesse de la sélection naturelle, se poursuit mieux par l'éducation, la religion, etc.

³³¹ « Natural selection does not explain why I have an opposable thumb (rather than lack one). This fact falls under the purview of the mechanism on inheritance (Cummunis 1975). There are only two sorts of individual-level facts that natural selection explain. It may account for why particular organisms survive and why they enjoy a particular degree of reproductive success. But phenotypic properties of individuals – properties of morphology, physiology, and behaviour – fall outside of natural selection's proprietary domain ». E. SOBER, *The Nature of Selection. Evolutionary Theory in Philosophical Focus*, Chicago University, Press, 1993, p.152.

Si importante qu'ait été, et soit encore, la lutte pour l'existence, cependant, en ce qui concerne la partie la plus élevée de la nature de l'homme, il y a d'autres facteurs plus importants. Car les qualités morales progressent, directement ou indirectement, beaucoup plus grâce aux effets de l'habitude, aux capacités de raisonnement, à l'instruction, à la religion, que grâce à la sélection naturelle ; et ce bien que l'on puisse attribuer en toute assurance à ce dernier facteur les instincts sociaux, qui ont fourni la base du développement du sens moral³³².

Partant de la thèse de l'exception humaine à la sélection naturelle et sexuelle, que nous venons de défendre dans le précédent chapitre avec Darwin, nous voudrions maintenant examiner les limites épistémologiques de l'explication par sélection afin de regarder quelle marge forcément elle laisse à d'autres modèles explicatifs de l'évolution en général, et de l'évolution sociale en particulier. Dans cet exercice, nous nous appuyons principalement sur l'analyse faite par l'épistémologue américain E. Sober, de *la nature de la sélection*, ainsi que sur son interprétation par Bernard Feltz. Il s'agit de partir de ce que le modèle sélectionniste a déjà été capable d'expliquer dans diverses disciplines de la biologie, voire en épistémologie générale, pour déboucher sur ses limites, sans pour autant la disqualifier. Cela nous permettra de soutenir la thèse de sa compatibilité et de sa complémentarité avec d'autres modèles d'explication du phénomène social tels que la méthode contractualiste, dont l'héritage dans notre organisation politique fait ses preuves.

4. 1. De la valeur épistémologique de la sélection selon Darwin

Si, à en croire Ruse, Darwin s'est inscrit dans la tradition humienne pour théoriser sa morale évolutionniste, c'est essentiellement sous l'influence du philosophe des sciences William Whewell (1795-1866) que le naturaliste anglais a développé sa méthode de recherche. Dans son *Autobiographie* et sa correspondance du 16 avril 1839, Darwin remercie en effet ce philosophe dont il a certainement lu, entre autres, l'*Histoire des sciences inductives*. Ce livre lui aurait permis de connaître l'histoire des grandes découvertes scientifiques et leur méthode dite « inductive ». Dès la fin de son périple sur le Beagle, Darwin, en quête d'une méthode de recherche, avait compris comme si, dans cette « histoire des sciences », l'induction consistait à *inventer* une hypothèse, à éprouver par la suite par « ses conséquences expérimentales³³³. » Car, c'est à partir de ce philosophe des sciences, Whewell, que l'induction désignait « le procédé qui consiste à poser au départ un principe explicatif, c'est-à-dire une hypothèse, dont la validité est ensuite éprouvée par les conséquences qui en peuvent être déduites³³⁴. » Fidèle à

³³² C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 739-740

³³³ Cf. B. THIRY, « Whewell : 1795-1866 », in P. TORT, (dir.), *Dictionnaire du darwinisme*, p. 4630.

³³⁴ *Id.*

cette conception de l'induction, qui ne se démarque pas assez de la déduction kantienne à laquelle Whewell était formé, Darwin se devait d'inventer un principe explicatif de l'origine des espèces vivantes.

Dans sa défense contre ses détracteurs, philosophes et savants, qui ont douté de la pertinence de son modèle explicatif de la transformation du vivant, pour revendiquer son droit en tant que scientifique d'inventer une hypothèse, il déclare: « Dans les investigations scientifiques, toute hypothèse a droit d'être *inventée*, et si elle explique diverses classes de faits étendues et indépendantes, elle s'élève au rang de théorie correctement fondée³³⁵. »

Notons que c'est sur la base d'une claire distinction entre hypothèse et théorie scientifique, une distinction acquise par son étude de l'histoire des sciences, que Darwin estime, avec une certaine modestie que :

Le principe de sélection naturelle peut être regardé comme une simple hypothèse, mais rendue à quelque degré probable par ce que nous savons d'une façon positive de la variabilité des êtres organiques à l'état de nature, – par ce que nous connaissons d'une façon positive de la Lutte pour l'Existence et de la préservation presque inévitable des variations favorables qui est sa conséquence –, et d'après la formation analogique des races domestiques³³⁶.

Darwin défend son droit d'*inventer* l'hypothèse de sélection naturelle autant que les autres scientifiques, comme les chimistes en ont inventé sous réserve d'être testées par l'expérience. Il resterait donc à savoir si cette hypothèse de sélection naturelle n'explique pas un certain nombre de phénomènes. Obligé de se défendre, Darwin a affirmé la pertinence de son hypothèse comme fondée sur sa testabilité :

À présent cette hypothèse peut être mise à l'épreuve – et cela me semble la seule manière loyale et légitime de considérer la question dans son ensemble – en cherchant si elle explique plusieurs classes de faits étendues, indépendantes, telles que la succession géologique des êtres organiques, leur distribution dans les temps passés et présents, et leurs affinités et homologues mutuelles. Si le principe de sélection naturelle parvient à expliquer ces groupes de faits étendus et d'autres, il serait juste de le recevoir³³⁷.

Comme on le voit, Darwin donne à la sélection naturelle une fonction explicative. Elle explique « plusieurs classes de faits » relatifs aux espèces vivantes, à savoir leur extinction, leur divergence, leur distribution géographique, leur affinité morphologique et embryologique, etc. Aux yeux de Darwin, si, selon la rigueur méthodologique, on ne peut formuler une hypothèse valide sur la base d'un seul et même jeu de données, la sélection naturelle

³³⁵ C. DARWIN, *La variation des animaux et des plantes sous l'état de la domestication* (1868), Traduction coordonnée par Michel Prun, Genève, Slatkine, 2008, p. 83. C'est nous qui soulignons.

³³⁶ *Id.*

³³⁷ *Ibid.*, p. 83-84.

fonctionne comme un principe scientifique valide de par sa capacité d'expliquer un ensemble de faits suffisamment indépendants et variés. Comme en témoigne Jean Gayon, « suggérée par un raisonnement à partir de données empiriques » très variées, la sélection naturelle est « confirmée par les phénomènes indépendants qu'elle explique³³⁸. » De ce fait, la démarche darwinienne nous semble satisfaire les étapes de la méthode expérimentale de la science de son temps, qui sera par la suite résumée par Claude Bernard dans une formule devenue populaire, selon laquelle « le fait suggère l'idée, l'idée dirige l'expérience et l'expérience juge l'idée³³⁹. » Au départ, il y a eu des faits, – les éleveurs sélectionneurs à l'état domestique –, qui lui ont suggéré l'idée ou l'hypothèse de la sélection naturelle, par quoi il explique, c'est-à-dire il rend compte d'un ensemble de classes de faits très variées.

Darwin est convaincu que son hypothèse de la sélection naturelle explique quelques faits et, par conséquent, contribue à la croissance de la connaissance. Il se démarque d'une affirmation théologique qui n'étanchait pas sa soif de connaître :

Dans la vision ordinaire, où chaque espèce a été créée indépendamment, on n'acquiert d'explication scientifique pour aucun de ces faits. Nous pouvons seulement dire qu'il a plu au Créateur d'ordonner que les habitants du monde passés et présents apparaîtraient dans un certain ordre et sur certaines aires ; qu'il leur a imprimé les ressemblances les plus extraordinaires et les a classés dans des groupes subordonnés à d'autres groupes. Mais par de telles affirmations, nous n'acquérons aucune connaissance nouvelle ; nous ne relierions pas les faits à des lois ; nous n'expliquons rien³⁴⁰.

Par cette vertu explicative reconnue à la sélection naturelle, la démarche darwinienne se rapproche de l'épistémologie de Carl Gustave Hempel pour qui, en sciences empiriques, pour être expliquées, les conditions initiales de l'expérience doivent être raccordées à des lois générales explicatives. Il est sans doute possible de rencontrer, dans le plaidoyer de Darwin, la référence à la distinction de Hempel et Oppenheim, dans leur théorie de l'explication, entre *explans* (ce qui explique) et *explanandum* (ce qui est à expliquer)³⁴¹.

Mais alors, dans la mesure où, dans cette conception, c'est la régularité entre l'*explans* et l'*explanandum* qui confère à l'explication scientifique un pouvoir de prédiction des

³³⁸ J. GAYON, « Le pouvoir de la sélection : réflexion d'un philosophe », in *L'évolution biologique, science, histoire ou philosophie*, Actes du colloque organisé en l'honneur du Professeur Michel DELSOL à Lyon en janvier 1996 sous la direction de J.-M. EXBRAYAT et J. LATIN, 1997, p. 430.

³³⁹ Voir C. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Chronologie et préface de François Dagognet, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 65.

³⁴⁰ C. DARWIN, *La variation des animaux et des plantes sous l'état de la domestication* (1868), *op.cit.* p. 84.

³⁴¹ C. G. HEMPEL & P. OPPENHEIM, «Studies in the Logic of Explanation», in *Philosophy of Science*, Vol.15, n°2, (1948), pp. 135-175: « By the explanandum, we understand the sentence describing the phenomenon to be explained not that phenomenon itself ; by the explans, the class of those sentences which are adduced to account for the phenomenon », p. 152.

phénomènes, l'on peut légitimement se poser la question de savoir de quelle prédiction l'explication par sélection est légitimement capable. Quelles sont les forces et les limites de cette explication, ainsi que ses prédictions ? Sober nous aidera à y répondre.

Nous venons de voir avec quelle opiniâtreté Darwin a réaffirmé, contre ses détracteurs, le pouvoir indubitable de la sélection naturelle d'expliquer, entre autres, la modification et l'extinction des espèces vivantes dans leur lutte pour la survie. C'était le principal objet de *L'origine des espèces*, dont le raisonnement, selon Ernest Mayr, est articulé sur trois inférences, fondées, à leur tour, sur cinq faits issus, d'une part, de l'écologie des populations et, d'autre part, du phénomène de l'hérédité.

Fait 1 : Les espèces ont un potentiel reproducteur si grand, que leur population s'accroîtrait exponentiellement (Malthus dit "géométriquement"), si tous les individus qui sont nés pouvaient à leur tour se reproduire.

Fait 2 : À l'exception de fluctuations annuelles mineures, et de quelques grandes fluctuations occasionnelles, les populations sont normalement stables.

Fait 3 : Les ressources naturelles sont limitées. Dans un environnement stable, elles restent relativement constantes.

Inférence 1 : Puisque plus d'individus naissent que ne peuvent en nourrir les ressources disponibles, et que la taille de la population reste stable, cela signifie qu'il doit y avoir une lutte féroce pour l'existence entre individus d'une même population, et que seule survit une partie d'entre eux, souvent une très petite fraction, à chaque génération.

Ces faits provenant de l'écologie des populations conduisent à d'importantes conclusions lorsqu'ils sont combinés avec certains traits génétiques.

Fait 4 : Il n'y a pas deux individus identiques : en toute population existe une énorme variabilité.

Fait 5 : Beaucoup de ces variations sont héréditaires.

Inférence 2 : La survie, à l'issue de la lutte pour l'existence, n'est pas due au hasard, elle dépend en partie de la constitution héréditaire des individus qui survivent. Cette chance inégale constitue un processus de sélection naturelle.

Inférence 3 : Au cours des générations successives, ce processus de sélection naturelle conduira à un changement graduel des populations, c'est-à-dire à un phénomène d'évolution, et à la production d'une nouvelle espèce³⁴².

À ce niveau, Feltz fait remarquer que la démarche darwinienne, dans *L'origine des espèces*, associe « les niveaux de la dynamique des populations en interaction avec les écosystèmes, les comportements individuels à l'intérieur d'une population, et la constitution génétique des individus³⁴³. » Il note que c'est dans son observation « d'une relative stabilité des populations en interaction avec des écosystèmes aux ressources limitées » que Darwin a été

³⁴² E. MAYR, *Histoire de la biologie : diversité, évolution et hérédité*, Paris, Fayard, 1989, p. 447-448.

³⁴³ B. FELTZ, « Pertinence et limites de l'explication par sélection » in *L'évolution biologique, science, histoire ou philosophie*, Actes du colloque organisé en l'honneur du Professeur Michel DELSOL à Lyon en janvier 1996 sous la direction de J.-M. EXBRAYAT et J. FLATIN, 1997, p. 417.

conduit « à postuler le phénomène de lutte pour l'existence, qui, associé à une variabilité génétique fondamentale, conduit au processus de sélection naturelle³⁴⁴. »

Considéré comme plausible, le schéma explicatif de Darwin a été utilisé par ses successeurs, les néo-darwiniens, soucieux de continuer son programme de recherche dans d'autres disciplines biologiques.

4. 2. Pertinence post-darwinienne de l'explication par sélection.

Darwin était obligé de justifier la légitimité de son hypothèse nouvellement inventée pour expliquer l'évolution à côté, notamment, de celle de Lamarck. Face aux nombreuses critiques scientifiques et idéologiques, comme l'indique Feltz, c'est le recours à l'explicatif par sélection dans d'autres disciplines de la vie telles que la théorie synthétique, l'immunologie et les neurosciences, qui « tend à renforcer la crédibilité du schéma sélectionniste³⁴⁵ » darwinien. Effectivement, selon Mayr, la découverte des lois mendéliennes de l'hérédité ainsi que de la génétique ont donné, quoique tardivement, à l'explication sélectionniste de Darwin, alors en proie aux idéologies et aux réfutations, une seconde chance de survie. De nouvelles idées se sont cristallisées dans ce qu'on a appelé, la *théorie synthétique de l'évolution* ou néo-darwinisme.

4. 2. 1. De la théorie synthétique de l'évolution ou néo-darwinisme

L'on parle de « stade synthétique³⁴⁶ » de la théorie de l'évolution pour désigner une sorte de consensus qui s'est dégagé entre biologistes autour de la pertinence de la sélection naturelle de Darwin pour expliquer l'évolution du vivant. Auparavant, ils étaient divisés par plusieurs théories. Selon Ernest Mayer, les biologistes anti-sélectionnistes défendaient contre Darwin plusieurs théories combinées, notamment « le saltationnisme (croyance en l'origine soudaine de nouvelles espèces), le lamarckisme (l'hérédité des caractères acquis) et l'orthogénèse (croyance en une force intrinsèque aboutissant au progrès évolutif)³⁴⁷ ». Force du temps, un accord plus large s'est progressivement dégagé, de 1936 à 1950. Mayr nous en fait le récit :

³⁴⁴ *Id.*

³⁴⁵ *Ibid.*, p.416.

³⁴⁶ J. CHALINE, *Les horloges du vivant. Un nouveau stade de la théorie de l'évolution ?* Coll. « Sciences », Paris, Hachette, 1999, p. 39.

³⁴⁷ E. MAYR, « Théorie synthétique de l'évolution », in TORT (dir.), *Dictionnaire du darwinisme*, p. 4262.

Ce fut possible lorsque plusieurs groupes de généticiens (Morgan, East, Baur) insistèrent sur l'importance des très petites mutations, tandis que d'autres (R.A. Fischer, J.B.S. Haldane et S. Wright) démontraient leur valeur sélective, et que des naturalistes systématiciens adoptaient la génétique et introduisaient les idées de la systématique populationnelle dans la génétique évolutive (Cetverikov et ses étudiants, Timofeev-Resovskij, Dobzhansky)³⁴⁸.

Mayr, qui contribua à ce consensus dans le monde anglophone par la publication en 1942 de *Systematics and the Origin of Species*, indique que cet effort consistait simplement en « une confirmation des principes de base du darwinisme, non pas une révolution, mais plutôt l'unification d'un champ de bataille, jusqu'alors sévèrement divisé, par l'information mutuelle et le développement d'une matrice interdisciplinaire³⁴⁹ ».

L'on en est venu à s'accorder sur le fait que les variations phénotypiques sur lesquelles planchait Darwin étaient, dans beaucoup de cas, des manifestations de mutations génétiques. Ces mutations aléatoires peuvent être avantageuses ou désavantageuses à leurs sujets possesseurs. Elles ne sont donc pas finalisées. Quand elles sont avantageuses (par exemple rendre le possesseur résistant à une maladie), il y a survivance, et quand elles sont désavantageuses (par exemple rendre le possesseur vulnérable à une maladie), il y a extinction ou élimination. Au sein d'une population d'une même espèce, il y a plusieurs « variations génétiques » apparues par hasard, mais susceptibles d'être sélectionnées naturellement. Dans cet exemple, la génétique renforce l'intuition darwinienne de la sélection par la découverte des mutations. Mais cela n'a pas pour autant clos le débat car une autre synthèse va s'imposer ultérieurement.

4. 2. 2. De la théorie de la sélection clonale en immunologie

Selon Feltz³⁵⁰, le problème fondamental dans les recherches en immunologie a été celui d'imaginer ou encore d'inventer comme Darwin un mécanisme naturel capable d'expliquer la capacité des cellules, notamment des globules blancs appelés aussi lymphocytes, de faire non seulement la distinction entre molécules appartenant à l'organisme, – le soi (les anticorps) et les molécules étrangères, – le non-soi (les antigènes), mais aussi de synthétiser ou de produire des anticorps capables de réagir à une variété infinie d'antigènes, ces molécules (non-soi) d'origine étrangère. Comment se fait-il que le corps d'un individu soit capable de reconnaître formellement des molécules inédites d'une manière aussi spécifique ?

³⁴⁸ *Id.*

³⁴⁹ *Id.*

³⁵⁰ Cf. B. FELTZ, « Pertinence et limites de l'explication par sélection », *art.cit.* p. 418.

Devant ce défi, les premières tentatives d'explication de cette énigme se sont engagées dans une hypothèse de l'*instruction* qui postule que, quand une substance étrangère pénètre dans l'organisme et est capturée par un lymphocyte, à son retrait ou à sa destruction, elle laissera des informations relatives à sa forme et, à sa structure au site de liaison des molécules d'anticorps qui devient désormais approprié pour capturer les nouveaux antigènes de cette catégorie. Pour le traduire simplement, cette logique consiste à dire que ce sont les antigènes qui « apprennent » aux lymphocytes à produire des anticorps conformément à l'information ou à la forme préalablement laissée. La forme des anticorps du lymphocyte est comme déterminée par un plan extérieur. Cela implique que le lymphocyte ne peut produire un anticorps spécifique qu'après une information préalable reçue par contact avec la forme ou la structure de l'antigène.

En attendant la vérification de ce modèle « instructif », l'immunologue australien MacFarlane Burnet a proposé, vers 1950, une autre théorie appelée *théorie de la sélection clonale* qui, selon B. Feltz, a été « rapidement admise et est maintenant corroborée par bon nombre d'observations et mécanismes secondaires³⁵¹. » En termes simplifiés, c'est la théorie de la sélection des anticorps par des antigènes. Comme le note B. Feltz, tout revient à dire qu'avant tout contact avec une molécule étrangère, l'organisme a le pouvoir de synthétiser, de produire une gamme très variée de lymphocytes dont chacun possède à sa surface un site de liaison anticorps d'un seul type de molécule. Et quand une molécule étrangère pénètre dans l'organisme, il sélectionne le lymphocyte présentant sa forme ou sa configuration et se lie à elle. Alors, « à partir d'une certaine complémentarité antigène-anticorps, le lymphocyte portant cet anticorps est amené à se diviser de nombreuses fois : c'est le phénomène d'amplification³⁵² ». La conséquence en est qu'avec cette division cellulaire en cellules quasi-identiques appelées clones, il y a modification de la population des lymphocytes de l'organisme.

Cette modification n'a été possible que grâce à la sélection d'un type spécifique de lymphocyte. Les autres lymphocytes non adaptés à recevoir l'antigène, pourtant préexistants, n'ont pu être choisis ou sélectionnés. En langage darwinien, disons que c'est le lymphocyte le plus adapté à recevoir les antigènes qui se reproduit et se multiplie en clones. D'où le nom de

³⁵¹ *Id.*

³⁵² *Ibid.*, p. 419

théorie de la sélection clonale, qu'Edelman approuve parfaitement dans le commentaire suivant :

Les groupes de cellules-filles sont des clones (on appelle clone la progéniture par reproduction asexuée d'une unique cellule), et l'ensemble du processus consiste en une reproduction différentielle par sélection clonale. En d'autres termes, à l'issue de la sélection des cellules qui portent les anticorps spécifiques adéquats au sein d'un grand répertoire de cellules différentes, le nombre d'anticorps dont le type est spécifique d'une forme étrangère particulière s'accroît parce que la liaison sélective a induit la multiplication *a posteriori* des cellules portant ces anticorps-là. La composition de la population de lymphocytes a donc été modifiée par sélection³⁵³.

La force de cette théorie est d'expliquer l'émergence de la singularité du système immunitaire de chaque organisme ou individu. Elle écarte par conséquent tout déterminisme dans la théorie de l'immunité acquise. Il n'y a pas d'information avant la fabrication des molécules qui opéreront par leur système de reconnaissance. Au contraire, commente Edelman, « le système de reconnaissance engendre *d'abord* une population diversifiée de molécules d'anticorps pour ensuite sélectionner *a posteriori* celles qui s'ajustent le mieux. Il fait cela continuellement, et la plupart du temps de façon adaptative³⁵⁴. » C'est donc la théorie darwinienne que l'on retrouve.

Depuis 1987, le neuroscientifique Edelman, alors bien au courant, comme on peut le voir, du succès de la *théorie de la sélection clonale* de l'immunologue MacFarlane Burnet, s'est mis à explorer le même schéma dans l'étude de l'émergence des structures générales du système nerveux central à la base de la conscience. Il va l'appeler *théorie de la sélection des groupes neuronaux* ou le *darwinisme neuronal*.

4. 2. 3. De la théorie de la sélection des groupes neuronaux de G. Edelman

Puisque Darwin, dans *La filiation de l'homme*, était persuadé que l'esprit humain, aussi merveilleux qu'il soit, s'est développé à partir de celui des animaux les plus primitifs, Edelman s'est donné la mission d'achever ce programme en recourant au même mécanisme darwinien. Ainsi, dit-il, « ce que nous devons parvenir à comprendre (hormis les mécanismes de l'hérédité), c'est comment la morphologie sous-jacente au comportement a émergé au cours de l'évolution des espèces, et comment le comportement lui-même modifie la sélection naturelle³⁵⁵. » L'on voit bien que, chez lui, la déroute de la sélection naturelle par le comportement humain n'est pas un tabou. C'est plutôt un fait à expliquer. Il estime que la

³⁵³ G. EDELMAN, *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 1992, p. 104.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 105.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 65.

question de savoir « comment les modifications morphologiques du cerveau, des muscles ou des os affectent les comportements, et comment les comportements affectent la morphologie³⁵⁶ » est resté, chez Darwin, un programme inachevé. Il est à poursuivre avec le même modèle darwinien, à savoir la sélection.

Pourquoi la question de la morphologie ? Puisque « la morphologie, la forme des cellules, des tissus, des organes et de l'animal tout entier est à la base de tout comportement³⁵⁷ », il n'en irait pas autrement pour la forme du cerveau. Ce dont il est capable dépendrait de sa forme. Puisque, pour voler, il faut avoir des ailes d'une certaine forme, pour penser il faut aussi un cerveau d'une certaine forme. D'où l'expression de « la morphologie de l'esprit ». Edelman estime que, puisque au niveau génétique, les hommes et les chimpanzés sont identiques à 99%, la morphologie semble avoir beaucoup joué dans le comportement humain. La modification morphologique qui a permis aux hommes de devenir bipèdes a entraîné aussi la modification corrélative des points d'insertion des muscles de la mâchoire dans le crâne, l'augmentation du volume crânien et l'apparition d'une chambre supralaryngée contenant des organes vocaux, sans oublier la partie du cortex cérébral appelée « planum temporale ». Tout cela serait essentiel à l'émergence des comportements corrélatifs spécifiquement humains. Par conséquent, il y aurait une relation entre taille, complexité du cerveau et comportements humains. À partir de cela, Edelman a senti la nécessité de comprendre les bases de l'évolution morphologique en vue de comprendre l'évolution de l'esprit et des comportements humains. Pour Edelman, il s'agit là d'une conviction qui va dans la perspective de « l'hypothèse darwinienne selon laquelle les capacités humaines sont issues de la sélection naturelle³⁵⁸ ». Ainsi, pour lui, c'est la découverte des liens entre morphologie et esprit qui peut permettre d'achever ce qu'il a appelé « le programme de Darwin ». Mais il prévient que ces liens « se révéleront plus indirects, plus détournés que cela³⁵⁹. »

Ce qu'Edelman va chercher à comprendre, c'est d'ailleurs, comme le souligne Feltz, la « mise en place des structures générales du système nerveux central³⁶⁰ » par sélection. Une conviction préside à cette tâche : il « s'effectue selon des mécanismes analogues à ceux qui président au développement des autres organes³⁶¹. »

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 71.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 71.

³⁵⁸ *Id.*

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 72.

³⁶⁰ B. FELTZ, « Pertinence et limites de l'explication par sélection », *art. cit.*, p. 419

³⁶¹ *Id.*

Si plusieurs mécanismes d'explication présupposent un déterminisme génétique strict, notamment le modèle instructif, la *théorie de la sélection des groupes neuronaux*, « propose un mécanisme où différents phénomènes distincts interviennent dans la constitution de (...) cartes³⁶² » du cerveau de chaque individu. La singularité de chacun est liée à ses cartes anatomiques uniques formées au cours de son histoire individuelle et difficiles à modifier. Il s'observe que nous avons différentes cartes anatomiques dans nos cerveaux, même si nous pouvons arriver à des résultats identiques. « Même chez des jumeaux génétiquement identiques, on ne trouve pas exactement la même structure de cellules nerveuses au même endroit et au même moment³⁶³. » Il ressort de là que, dans cette théorie, le cerveau n'est pas programmé.

Comme on le voit, ce raisonnement ressemble à celui de MacFarlane Burnet. De même que tous les individus n'ont pas les mêmes anticorps et ne sont jamais identiques, de même tous les individus n'ont jamais les mêmes cartes anatomiques dans leur cerveau bien qu'ils accomplissent les mêmes tâches mentales.

C'est à partir d'une certitude éprouvée qu'Edelman mettra alors un parallélisme entre système immunitaire et système nerveux. Il a vérifié la théorie de Burnet : « L'analyse de la structure complète des anticorps, dit-il, a été réalisée dans mon laboratoire il y a déjà plusieurs décennies³⁶⁴. » Il a pu constater que le système immunitaire est un système de reconnaissance non cognitif. Les anticorps sont capables de distinguer le soi et le non-soi (les antigènes). Pour lui, le cerveau est aussi un système sélectif de reconnaissance. En ce sens, et sans entrer dans les détails, il peut poser une simple similitude de principe entre le système immunitaire et le système nerveux.

Puisque le cerveau appartient aux systèmes sélectifs où la diversité préexiste à la sélection, de laquelle résulte a posteriori la spécificité, Edelman exclut l'existence dans le cerveau de processus d'information (ou programmes) emboîtés les uns dans les autres³⁶⁵. Puisque le cerveau n'est pas un ordinateur, le défi à relever consiste à montrer « comment l'évolution et le développement donnent naissance à un système somatique de sélection dans le

³⁶² *Ibid.*, p. 420

³⁶³ G. EDELMAN, *Biologie de la conscience*, *op.cit.*, p. 90.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 104.

³⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 107.

cerveau³⁶⁶. » Tout se passerait comme dans le processus évolutif (de la théorie synthétique) et le système immunitaire.

La théorie de la sélection des groupes neuronaux (TSGN) se donne trois principes pour expliquer la formation des facultés mentales. Nous nous risquons à en proposer, en termes simples, l'interprétation suivante :

- 1) Les différents types de neurones constitutifs des cerveaux sont les fruits de la sélection. Autrement dit, l'anatomie cérébrale est le fruit de la sélection. « L'ensemble de ce processus est de nature sélective, et fait intervenir des populations de neurones engagées dans une *compétition* topobiologique³⁶⁷. » Il y a une population de groupes neuronaux différents selon les régions cérébrales. Les groupes neuronaux constituent des réseaux neuronaux issus de la sélection somatique. À ce niveau, ils forment des répertoires primaires.
- 2) Après la formation anatomique du cerveau, le comportement de l'animal conduit au renforcement ou à l'affaiblissement sélectif de certaines connexions synaptiques par des processus biochimiques spécifiques. Ce qui conduit à la formation d'un répertoire secondaire.
- 3) Il s'observe une interaction entre les cartes qui sont formées par les répertoires primaire et secondaire dans un processus techniquement appelé « réentrée. »

En bref, si, pour la théorie générale de l'évolution darwinienne, l'unité de sélection est l'individu, dans le système immunitaire, c'est le lymphocyte, alors que, selon la TSGN, l'unité de sélection dans le cerveau, c'est plutôt un ensemble de cellules connectées, appelées *groupe neuronal*, et non pas la cellule nerveuse.

Le plus important, pour les non-spécialistes en neurosciences comme nous, est de s'apercevoir que le comportement individuel joue, par sélection, un grand rôle dans la mise en place de la structure mentale de chaque animal. C'est d'ailleurs ce qui ressort de la lecture de B. Feltz pour justifier l'expression de *darwinisme neuronal* :

La mise en place de la structure fine du système central des mammifères supérieurs relève donc d'une logique où le comportement de l'animal lui-même interfère avec le résultat final. C'est en fonction du comportement de l'animal que certaines boucles réentrantes de la cartographie globale vont se voir renforcées au détriment d'autres boucles qui pourront être amenées à dégénérer. C'est pour cette raison qu'Edelman évoque sa théorie en termes de *darwinisme neuronal*³⁶⁸.

³⁶⁶ *Id.*

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 112.

³⁶⁸ B. FELTZ, « Pertinence et limites de l'explication par sélection », *art. cit.*, p. 421.

Il souligne, à l'occasion, les avantages de ces modèles d'explication par sélection, à savoir la capacité d'expliquer l'unicité immunologique de chaque individu, ainsi que celle de ses facultés mentales. La « spécificité individuelle est liée à l'histoire de chaque organisme et de ses rencontres avec divers antigènes³⁶⁹ », de ses comportements qui ont déterminé la sélection de quelques groupes neuronaux. En tant que mode d'explication populationnelle ou probabiliste, B. Feltz constate qu'il écarte tout déterminisme. La petite histoire récente des sciences révèle que la vraisemblance de cette explication a progressivement conduit à l'abandon du modèle programmatique ou instructif pour expliquer l'évolution. Et là, une autre « sélection épistémologique » s'est opérée. C'est le modèle explicatif le plus adapté qui tend à se répandre et à s'imposer aux autres.

La fascination de la sélection ne s'arrête pas là. Elle semble effectivement d'application à la philosophie des sciences, notamment chez Karl Popper, dont la traduction française de l'un de ses grands ouvrages a été préfacée par un biologiste de la tradition darwinienne, en la personne de Monod, défenseur de la sélection des idées (hypothèses) les plus performantes au cours de l'histoire³⁷⁰.

4. 2. 4. De la sélection des hypothèses ou idées chez Karl Popper

La logique de la découverte scientifique de Popper se propose de définir celle qui promeut le progrès de la science. Elle le fait à travers des hypothèses retenues comme provisoirement fiables. Puisqu'il s'agit d'hypothèses, soit corroborées, soit écartées et donc éliminées, le modèle de sélection y serait aussi d'application. Contre le positivisme inductiviste, celui d'Auguste Comte notamment, Popper a développé ce qu'il a appelé la *méthode déductive de contrôle*. Il lui est apparu que, dans l'induction, ce sont les quelques cas observés qui conduisent à l'élaboration des règles générales, des règles universalisées, c'est-à-dire à une généralisation des particularités. Il conteste cette procédure d'un point de vue logique, car toute conclusion tirée de cette généralisation des cas particuliers peut se révéler fausse. À ce propos, il argumente, par exemple, que : « peu importe le grand nombre de cygnes blancs que nous puissions avoir observé, il ne justifie pas la conclusion que les cygnes sont blancs³⁷¹. »

³⁶⁹ *Ibid.*, p.419.

³⁷⁰ Cf. J. MONOD, « Préface », in K. POPPER, *Logique de la découverte scientifique*, (Préface de Jacques Monod), traduit de l'anglais par Thussen-Rutten et Philippe Devaux, Paris, Payot, 1973, p. 23.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 23.

Il définit la *méthode déductive de contrôle* comme le procédé qui part du général au particulier, de l'idée à la chose. Dans le cas d'espèce, c'est « la conception selon laquelle une hypothèse ne peut être que soumise à des tests empiriques et seulement après avoir été avancée³⁷². » On part d'une idée nouvelle non justifiée, d'un essai provisoire qui peut être infirmé par l'expérience, que ce soit une hypothèse ou même un système théorique. Ses conclusions sont tirées déductivement; « l'on compare alors ces conclusions les unes aux autres et à d'autres énoncés relatifs à la question de manière à trouver les relations logiques (telles l'équivalence, la déductibilité ou l'incompatibilité) qui les unissent³⁷³ ».

Chez Popper³⁷⁴, la mise à l'épreuve d'une théorie passe par les quatre étapes suivantes: 1) la comparaison logique des conclusions entre elles pour prouver la cohérence interne du système ; 2) la recherche de la forme logique de cette théorie : savoir si elle est empirique, scientifique ou tautologique ; 3) la comparaison de la théorie à d'autres pour trouver en elle, si elle résiste aux tests, un progrès scientifique ; 4) la mise à l'épreuve de la théorie par des applications empiriques des conclusions qui en découlent.

Dans toute cette démarche, la procédure se veut déductive. Le test se fait par essai de construction des énoncés non déductibles de la théorie mise à l'épreuve. Ces énoncés devraient être en contradiction avec les conclusions. Si les conclusions résistent aux tests ou si elles se montrent acceptables ou résistantes, l'on garde alors provisoirement la théorie. Par contre, si on parvient à produire des contre-exemples, les conclusions sont dites falsifiées et la décision est négative. Cela implique, par conséquent, la falsification de la théorie dont elles étaient logiquement déduites. Le théoricien peut cependant chercher une autre formulation de l'hypothèse, qui résistera peut-être aux tests empiriques ultérieurs.

Popper tient toujours à souligner que les décisions positives sont acceptables provisoirement par la communauté scientifique car le renversement est possible ultérieurement. Mais tant que la théorie résiste aux tests, cette théorie est dite « corroborée » par les faits. Cette corroboration ne repose pas sur la vérité de quelques énoncés singuliers mais sur leur résistance actuelle aux tests. Ceci écarte tout déterminisme dans la notion de vérité. Ce sont les énoncés qui résistent le mieux aux tests expérimentaux, toujours provisoirement, qui constituent la science. En définitive, Popper a retenu la *falsifiabilité* ou la *réfutabilité* des conjectures comme

³⁷² R. BOUVERESSE, *Karl Popper, ou Le rationalisme critique*, Paris, Vrin, 1978, p. 25-26.

³⁷³ *Ibid.*, p. 28.

³⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 25-26.

critères de démarcation scientifique. Tous les énoncés, même métaphysiques, sont admissibles aux tests falsificateurs et donc sélecteurs. Une des raisons pour lesquelles il s'attaque au positivisme (logique), c'est qu'il écarte d'avance la métaphysique de la course, sous prétexte qu'elle est dépourvue de sens.

Pour Popper, le positivisme, en anéantissant la métaphysique, anéantit en même temps la science naturelle; car, dit-il, « pas plus que les énoncés métaphysiques, les lois scientifiques ne peuvent (...) être logiquement réduites à des énoncés d'expérience élémentaire³⁷⁵ », sensible.

Puisque, chez les positivistes, il n'y a rien de satisfaisant, Popper se propose de « définir les concepts de science empirique et de métaphysique³⁷⁶ », afin de savoir classer les différents systèmes théoriques. En voulant faire ainsi la part des choses, il ne s'oppose pas à la métaphysique. Au contraire, il reconnaît sa dignité. Elle n'est pas exclue du test falsificateur/sélecteur. Elle participe à la compétition de scientificité.

Popper pense que la découverte scientifique n'est possible qu'en ayant une certaine foi en des idées purement spéculatives, imprécises même. Cette foi n'est pas garantie scientifiquement, elle est plutôt métaphysique³⁷⁷. Il va jusqu'à soutenir que parmi les idées métaphysiques, il y en a qui ont contribué au progrès scientifique. Il mentionne l'atomisme spéculatif. À partir de son principe de n'exclure d'avance aucun énoncé de tests falsificateurs, dans la perspective darwinienne, l'on peut dire qu'il y a une population d'idées ou d'hypothèses/conjectures préexistantes au processus de réfutation sélective.

Nous avons parlé plus haut de la définition de la science empirique. Selon Popper, la science empirique est le système du monde réel ou monde de notre expérience. Pour avoir un système théorique prétendant au statut de science empirique, il y a trois préalables: être un système synthétique représentant un monde possible et non contradictoire ; satisfaire au critère de démarcation (la falsifiabilité ou réfutabilité), c'est-à-dire ne pas être métaphysique³⁷⁸ ; être différent des autres systèmes du même type³⁷⁹.

³⁷⁵ K. POPPER, *Logique de la découverte scientifique op.cit.*, p. 33.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 34.

³⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 35.

³⁷⁸ À ce propos, nous le verrons dans la deuxième partie, Kant posera comme préalable à la métaphysique pour être science de chercher à donner des énoncés synthétiques a priori et non seulement analytiques.

³⁷⁹ Cf. K. POPPER, *Logique de la découverte scientifique, op.cit.*, p. 36.

Cette dernière n'est perceptible qu'au moyen des tests falsificateurs ou sélecteurs. Le système qui représente notre monde empirique se reconnaît par sa résistance aux tests sélectifs. C'est dans le processus de réfutation, de falsification des conjectures que se fait la sélection et que donc s'opère le progrès scientifique. La falsifiabilité des hypothèses/conjectures en tant que critère de démarcation peut être aussi dite critère de sélection de celles-ci.

Par ailleurs, la démarche de Popper ressemble à celle de Darwin, notamment dans sa lutte contre le déterminisme scientifique de Comte et sa prétention de prédire les événements futurs avec précision.

La notion de *prédiction*, que Comte veut *précise et définitive* dans la révélation des lois de la nature, expose sa pensée aux critiques de Popper qui a plaidé pour l'indéterminisme³⁸⁰, tant pour les sciences objectives (celles de la nature) que pour les sociales et historiques³⁸¹. En effet, Comte assigne à toute science la prévoyance comme but. Écoutons ce que lui-même a enseigné dans sa dix-neuvième leçon à propos de la prédiction scientifique :

Ce caractère essentiel de la science a toujours été le même depuis son origine. Tous ses progrès ultérieurs ont seulement consisté à apporter définitivement dans ces prédictions une certitude et une précision de plus en plus grandes, empruntant à l'observation directe le moins de données possible pour la prévoyance la plus lointaine. (...) La prévision des phénomènes est aujourd'hui unanimement regardée, en principe, comme constituant à la fois le principal caractère de toute doctrine vraiment scientifique, et la mesure la moins équivoque de son degré général de perfection³⁸².

Comte nous semble correspondre au portrait de l'adversaire de Popper, le déterministe scientifique : « Je désigne par là la doctrine selon laquelle la structure du monde est telle que tout événement peut être rationnellement prédit, au degré de précision voulu à condition qu'une description suffisamment précise des événements passés, ainsi que toutes les lois de la nature nous soient données³⁸³ ».

Popper compare celui qui prétend prédire le futur au réalisateur d'un film qui connaît les séquences qui suivent avant leur projection à l'écran. Popper distingue trois sortes de « déterminisme : religieux, scientifique et métaphysique³⁸⁴ ». Le déterminisme religieux se trouve dans l'idée de la toute-puissance de Dieu, un Dieu omniscient déterminant le futur tout-

³⁸⁰ Cf. K. POPPER, *L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*, Traduit de l'anglais par René Bouveresse, Paris, Herman, 1984.

³⁸¹ Cf. K. POPPER, *Misère de l'historicisme*, Traduit de l'anglais par Hervé Rousseau, Paris, Plon, 1956.

³⁸² A. COMTE, *Philosophie des sciences*, Textes choisis par Jean Laubier, Paris, PUF., 1974, p. 19-20.

³⁸³ K. POPPER, *L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*, *op.cit.*, p. 4.

³⁸⁴ *Id.*

entier. Dans le déterminisme métaphysique, les événements du monde sont toujours déjà fixés, prédéterminés, même si personne ne les connaît et ne peut les connaître. Le futur n'est pas plus changeable que le passé. L'on ne peut que se résigner. Le déterminisme scientifique prétend, qu'avec la connaissance des lois de la nature l'on peut prévoir avec précision et d'une façon définitive le cours de l'histoire.

Or, nous le savons, pour le cas spécial du déterminisme religieux, Comte s'est insurgé contre l'état théologique qui explique le monde par la volonté divine, pour demander à l'homme de maîtriser les lois de la nature. Car, pour lui, une telle volonté n'existe pas. Ceci permet de penser que Comte a substitué à Dieu les lois de la nature en tant que ce qui détermine le cours de l'histoire. C'est ce que Popper affirme dans ce qui suit :

D'un point de vue historique, l'on peut considérer l'idée du déterminisme "scientifique" comme le résultat de la substitution de l'idée de nature à celle de Dieu, et l'idée de loi naturelle à celle de la volonté divine. La nature ou faudra-il dire plutôt la "loi de la nature" est toute puissance autant qu'omnisciente. La nature détermine tout par avance. Si Dieu est insondable, et ne peut être connu qu'au moyen de sa révélation, les lois de la nature nous sont connues, le futur peut être prédit à partir de données du présent avec des méthodes purement rationnelles³⁸⁵.

Puisque Comte a investi dans la maîtrise des lois des phénomènes en vue de prédictions précises, les réserves émises par Popper quant à la vulnérabilité scientifique en matière de prédiction, concernent le système positiviste de Comte. Les arguments de Popper contre le déterminisme scientifique valent pour « réfuter la doctrine de l'historicisme, c'est-à-dire la doctrine selon laquelle la tâche des sciences sociales serait de prédire le cours de l'histoire humaine³⁸⁶. » Cela est clairement dit par Popper : « nous ne pouvons donc pas prédire le cours futur de l'histoire humaine³⁸⁷. » En effet, qui saurait prévoir avec certitude et précision une guerre civile, un génocide par exemple ? Les acteurs peuvent, par leur volonté, déjouer les prédictions à tout moment.

Le malaise de Popper semble se situer dans le fait que le positivisme parle de *prédiction*, et d'une prédiction *définitive*. Cela lui apparaît absolu alors que les dés ne sont pas définitivement jetés. En niant la possibilité de prédire le cours futur de l'histoire humaine continuellement influencé par la croissance de la connaissance humaine, Popper ne nie nullement la possibilité de toute prédiction sociale. « Tout au contraire, dit-il, il est

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 5.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 57.

³⁸⁷ K. POPPER, *Misère de l'historicisme* (Préface à l'édition française), Traduit de l'anglais par Hervé Rousseau, Paris, Plon, 1956, p. IX.

parfaitement compatible avec la possibilité de tester des théories sociales – des théories économiques, par exemple (mais non point des théories historiques) – en élaborant, à partir d’elles, des prédictions affirmant que dans certaines conditions certains événements auront lieu, et en testant ces prédictions³⁸⁸. » Popper accorde une grande marge à ce que l’on peut appeler des « mutations » dans l’objet des disciplines scientifiques. Pas de déterminisme ni d’essentialisme. La métaphysique comme la psychanalyse sont susceptibles de subir, dans le futur, des « mutations » qui résisteront aux tests falsificateurs.

Pour revenir à la question du succès de la sélection en épistémologie, notons qu’elle intervient dans l’explication du progrès scientifique : sélection des hypothèses ou des idées les plus résistantes aux tests expérimentaux. En tout cas, Monod, dans *Le hasard et la nécessité*, n’hésite pas à utiliser cette expression de « sélection des idées³⁸⁹ » et à souligner leur valeur adaptative. Dans sa préface à l’ouvrage le plus célèbre de Popper – *La logique de la découverte scientifique* – il consacre la légitimité de cette expression dans sa théorie du progrès scientifique, c’est-à-dire en épistémologie générale :

Conjecture et réfutation jouent en somme dans l’enrichissement de la connaissance, selon Popper, le même rôle logique (comme source d’information) que *Mutation et sélection*, respectivement dans l’évolution du monde. Et si la sélection naturelle a pu, dans le vivant, construire l’œil du mammifère ou le cerveau d’homo sapiens, la sélection des idées ne pouvait-elle pas, dans son royaume, construire la théorie darwinienne ou celle d’Einstein ?³⁹⁰.

Un parallélisme est établi, on le voit, entre, d’une part, mutations et conjectures/hypothèses, et, d’autre part, sélection et réfutation/falsification. La réfutation joue un rôle sélectif dans la formation des théories scientifiques. Qu’en-est-il alors des sciences sociales et morales dans la pensée post-métaphysique ?

4. 2. 5. De la sélection dans l’éthique de la discussion

Comme aucune d’entre elles [les théories] ne saurait recevoir de justification positive, c’est essentiellement leur caractère critique et le progrès qu’elles permettent – le fait que nous pouvons *discuter* leur prétention à mieux résoudre les problèmes que ne le font les théories concurrentes – qui constituent la rationalité scientifique³⁹¹.

Comme nous venons de le voir dans la sous-section précédente, la sélection étant clairement admissible dans la philosophie des sciences de Popper, l’on pourrait par ailleurs se

³⁸⁸ K. POPPER, *L’univers irrésolu*, op.cit., p. 54.

³⁸⁹ Cf. J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, op. cit., p. 200-203.

³⁹⁰ K. POPPER, *La logique de la découverte scientifique*, op.cit., p. 4.

³⁹¹ K. POPPER, *Conjectures et réfutation. Croissance du savoir scientifique*, Traduit de l’anglais par Michelle-Irène et Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1972, p. 10.

demander si le même schéma n'est pas d'application à *l'Éthique de la discussion* de Jürgen Habermas quant à l'éligibilité de la norme morale idéale, universellement acceptable, dans la théorie du conflit social post-métaphysique. Certes, Habermas et Popper n'ont pas une même conception de la vérité. Alors que la notion de vérité est mitigée chez Popper, elle est la condition pour la validité universelle de la norme morale chez Habermas. Mais à partir de la citation issue de *Conjectures et réfutations* de Popper, par laquelle nous venons d'introduire cette sous-section, l'on peut tenter de les rapprocher, non sur le fond mais sur la forme. Chez tous les deux, du moins en sciences sociales, il est question de discuter des prétentions de théories à mieux résoudre des problèmes sociaux.

Dans *l'éthique de la discussion*, la norme idéale est obtenue à partir d'une grande gamme de prétentions à la validité normative des individus concernés. Ces prétentions à la validité ont toutes, avant et pendant la discussion, une chance égale d'être honorées par des arguments rationnels de tous les concernés. Elles sont toutes soumises à la discussion qui sélectionne parmi elles la mieux rationnellement argumentée. C'est dire que la norme la meilleure l'emporte dans cette compétition argumentative. La norme qui a force de jugement moral est obtenue par le jeu d'arguments les plus convaincants en remplacement de ceux du plus fort. Puisque la discussion est un lieu d'apprentissage, il y a bien dissipation (élimination) des erreurs et donc croissance de la connaissance. En effet, selon Mark Hunyadi, de l'aveu de Habermas, c'est à la théorie morale qu'incombe

la tâche de fonder le point de vue moral, « U », le point de vue selon lequel *seule* peut prétendre à la validité une norme dont les conséquences et les effets secondaires résultant, de manière prévisible, de son observation universelle dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun peuvent être acceptées sans contrainte par toutes les personnes concernées³⁹².

Autrement dit, la tâche de la théorie morale consiste à définir les conditions de possibilité d'obtenir une seule norme à validité universelle parmi tant d'autres en compétition. Dans cette citation, l'adjectif « seule » qui souligne l'unicité de la norme idéale témoigne en même temps qu'elle se distingue de nombreuses autres en compétition.

Pour mettre un parallélisme entre l'éthique de la discussion et la théorie de l'évolution, les diverses *prétentions* à la validité, à l'instar des *variations* darwiniennes, préexistent à la discussion avec une égale chance d'être honorées ou sélectionnées.

³⁹² M. HUNYANDI, « Liminaire » in Jürgen HABERMAS, *De l'Éthique de la discussion*, Traduit de l'allemand par Mark Hunyadi, Paris, Flammarion, 1991, p. 9-10. C'est nous qui soulignons.

S'il en est ainsi, nous observons un recours au schéma « sélectionniste » dans diverses disciplines, depuis les disciplines biologiques jusqu'à celles de la société. Le modèle nous semble d'application aussi bien en épistémologie des sciences de la nature qu'en celle des sciences sociales et morales. Feltz n'a-t-il pas raison d'affirmer que les nombreux recours à ce modèle dans diverses disciplines témoignent de sa valeur explicative des divers phénomènes de la nature ?³⁹³ Mais jusqu'où cette explication par sélection garde-t-elle sa pertinence ?

4. 3. Des limites de l'explication par sélection

Pour répondre à cette dernière question, il nous faut revenir à la théorie de l'évolution. Nous allons principalement cheminer, comme annoncé, avec l'épistémologue américain Sober. Il s'est consacré à l'étude de la valeur épistémologique de la sélection naturelle. Notre guide et compagnon dans son interprétation est Bernard Feltz. Son article sur les forces et les limites de la sélection nous sert de béquille dans notre marche vers la compréhension du caractère révolutionnaire de la sélection au sein de l'épistémologie contemporaine. Nous apprenons que l'explication par sélection remet en cause le déterminisme de la nature vivante, introduit la notion de chance, de probabilité, dans la théorie de la science et modifie la conception de prédiction scientifique.

Dans sa lecture de la sélection, Sober met un rapport entre sélection et chance sans pourtant les confondre. Les mutations sur lesquelles s'opère la sélection sont dites aléatoires. Il précise que cela ne veut dire ni que les mutations sont imprévisibles, ni qu'elles ont chacune une égale chance de changer et de rester dans un même état dans un environnement donné. Le caractère aléatoire des mutations dans la logique de l'explication par sélection veut tout simplement dire qu'elles ne sont pas toujours désavantageuses ou avantageuses à l'organisme qui les possède³⁹⁴. C'est plutôt la direction du changement subi par l'organisme qui est aléatoire. Autrement dit, toutes les directions, avantageuses ou désavantageuses à l'organisme, sont équiprobables. Les mutations ne surgissent pas pour être bénéfiques ou maléfiques à l'organisme. Il n'y a pas de finalité ultime, et donc pas de déterminisme non plus dans leur apparition. C'est là que s'introduit la notion de chance.

Quand est-ce que l'explication par sélection serait déterministe ? Selon Sober, elle le serait si, par exemple, dans un calcul de chance, l'on disait dans une population donnée que 50 jeunes individus ont 0,9 de chance de survie et 50 autres 0,8 et qu'effectivement à leur âge

³⁹³ Cf. B. FELTZ, « Pertinence et limites de l'explication par sélection », *art. cit.*, p. 419.

³⁹⁴ Cf. E. SOBER, *The Nature of Selection*, *op. cit.*, p. 105.

adulte, en vérifiant leur parcours, l'on multiplie le nombre de chaque groupe de jeunes, c'est-à-dire 50 par le chiffre de leur chance de survie sans tenir compte des forces extérieures dont l'effet est imprévisible dans le calcul. On fait comme s'ils sont de *free riders*. Ainsi, parlant de la sélection, Sober commente : « Quand elle agit seule, les futures fréquences des traits dans une population sont logiquement impliquées dans leurs fréquences de départ et dans les valeurs adaptatives des divers génotypes³⁹⁵. » Mais si, par contre, l'on considère la chance, par exemple, du côté face d'une monnaie, il n'est pas impossible que le côté face apparaisse toutes les fois qu'elle sera jetée. Il estime que la fréquence ne joue pas sur la probabilité car une même face peut être sélectionnée chacune de fois, et cela jusqu'à l'infini³⁹⁶. À cause de la présence d'autres forces dans le jeu, la sélection est difficile à déduire de la fréquence des faces de la monnaie. Dès lors, à partir de ce cas, Sober intègre la notion de probabilité dans l'explication scientifique en tant que force de prédiction fiable et imbattable :

Les valeurs adaptatives plus les fréquences de départ ne permettent pas la déduction des changements dans les fréquences du gène, même sur la base de la supposition de la taille infinie de la population. Elles permettent cependant une inférence de probabilité avec une force presque imbattable³⁹⁷.

L'on s'aperçoit que la question de la prédiction scientifique change. À partir de cette observation, Sober s'oriente vers des conclusions plus larges que la biologie. Selon lui, la nature du monde est probabiliste et non déterministe. Même la physique quantique qui a débouché sur le développement de la physique statistique quantique irait dans ce sens³⁹⁸. Et Popper, que Monod rapproche de Darwin, en a proposé un bref exposé dans son chef d'œuvre³⁹⁹. La physique quantique a réussi à décrire le monde microscopique sur lequel butait la physique classique. En ce sens, la conception du monde de Kant, fortement influencée par la physique mécanique newtonienne s'en trouverait bien décalée. Sober réfute l'idée laplacienne selon laquelle le recours au hasard dans une explication est l'expression de notre ignorance. Selon Sober, par contre, « nous sommes forcés de compter sur la probabilité non par notre ignorance, mais à cause de la façon dont le monde est⁴⁰⁰. » Les notions de hasard et de probabilité font partie intégrante d'une nouvelle conception du monde post-darwinien. Pour Sober :

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 110.

³⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 110-111.

³⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 110.

³⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 121. À ce propos, dans un article très éclairant, Dominique Lambert a montré que la notion de hasard est aussi présente dans les études du début de l'univers que celui de la vie. Voir Dominique Lambert « Conditions anthropiques, finalité et création », In *Revue Philosophie de Louvain*, Vol.103, n°3(2009), p.429-452.

³⁹⁹ K. POPPER, *La logique de la découverte scientifique*, op.cit., p. 222-226

⁴⁰⁰ E. SOBER, *The Nature of Selection*, op. cit., p. 121.

Non seulement Darwin a trouvé une nouvelle explication à d'anciens phénomènes, – notamment l'adaptabilité déjà observée des organismes à leurs milieux –, mais en plus, il a redécrit le monde de telle sorte que les propositions à expliquer se sont retrouvées très différentes de celles qui préoccupaient les précédentes théories⁴⁰¹.

À ce niveau, avouons-le, Sober rectifie une certaine conception de la sélection naturelle qui était la nôtre au début de cette recherche, conception selon laquelle celle-ci est une force déterministe de l'évolution conformément à l'idée kantienne selon laquelle les lois de la nature sont mécaniques et déterministes.

Quant à la prédiction, certes, la probabilité permet d'entrevoir une certaine tendance qui n'est pas négligeable. Une certaine fréquence reflète virtuellement une certaine probabilité. D'où le besoin dans le calcul des probabilités d'échantillons assez représentatifs pour que les chiffres soient concluants. Ainsi, en biologie, Sober constate qu'« une dérive génétique aléatoire peut exercer une influence prévisible et systématique sur la composition d'une population⁴⁰². » En ce sens, la notion de prédiction, attendue de toute explication scientifique, reste maintenue dans le cas de la sélection, mais d'une façon un peu plus modeste que dans une conception mécaniste et déterministe du monde. En considérant les probabilités qui se présentent, on peut prévoir un certain nombre de faits.

Que dire de tout cela ? Ce qui pouvait apparaître comme une limite du point de vue d'un besoin d'une prédiction précise du cours futur de la nature devient, avec l'explication par sélection, un appel à entrer dans une nouvelle conception du monde. Ainsi, comme toute révolution scientifique, celle de Darwin implique une nouvelle vision du monde.

Néanmoins, les vraies limites de l'explication par sélection n'ont pas échappé à Sober. Elles apparaissent dans sa confrontation de l'explication dite variationnelle de type darwinien avec l'explication dite développementale de type lamarckien que nous revisitons maintenant. Une révolution scientifique ne peut se dire que par rapport à d'autres théories scientifiques traitant du même objet. Ainsi, la révolution de l'explication darwinienne ne peut se mesurer que par rapport, notamment, à celle de Lamarck qui avait déjà affirmé le transformisme des organismes vivants. Darwin n'était pas le premier théoricien de l'évolution. Sa révolution ne porte pas sur l'idée de la transformation des espèces mais sur le moteur, le mécanisme principal de leur modification.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁰² Cf. *Ibid.*, p. 112.

Selon Sober, Lamarck pensait qu'il y avait une voie prédéterminée que l'évolution tendait à suivre. Chaque lignage partirait des formes simples vers les plus complexes, et cela graduellement. Ce qui aurait conduit Lamarck à penser que la lignée humaine, compte tenu de sa complexité, devait être aussi la plus ancienne et « la forme de vie la plus élevée⁴⁰³. »

Lamarck a donc indiqué des étapes par lesquelles passe l'évolution ; mais celles-ci n'intéressent pas l'explication darwinienne qui privilégie les variations disponibles au sein d'une population, une explication du « déjà-là » dans la nature. Cela lui permettra de constater que l'homme est plutôt un puîné de plusieurs formes de vie inférieures malgré sa complexité. Dès lors, Sober estime que la théorie de Lamarck est de type développemental, alors que celle de Darwin est de type variationnel et statistique. L'approche développementale de Lamarck présente les étapes par lesquelles les formes de vie sont obligées de passer dans leur évolution. Il y a une sorte de préprogramme. Les espèces ont évolué parce que les organismes se sont graduellement modifiés suivant des étapes. Chez Darwin, par contre, l'évolution est opportuniste, elle profite des variations disponibles lors d'une sorte de crise naturelle ou écologique.

Après cette distinction entre les deux approches, Sober s'est mis à chercher la spécificité de chaque mode d'explication. Ceci manifeste à l'évidence les limites de l'explication par sélection qui nous concerne maintenant. Pour ce faire, il part de l'exemple très approprié d'une classe d'enfants tous capables de lire à un niveau de troisième. Comment expliquer l'acquisition de cette capacité de lire au même niveau ? Selon Sober, il y a deux voies possibles : l'explication développementale et l'explication par sélection.

L'explication développementale veillera à décrire les différentes expériences par lesquelles ces enfants sont tous passés antérieurement, sans oublier, par exemple, les conditions psychologiques à la base de cette capacité de lire. C'est donc l'agrégation des histoires individuelles de ces enfants qui permet d'expliquer leur capacité de lire au même niveau en tant que groupe ainsi constitué. L'histoire individuelle de chaque enfant (Jacques, Yvette et Médard) est prise en compte.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 148.

Dans l'explication par sélection, par contre, l'on pourrait supposer que personne ne pouvait être admis dans cette classe à moins de savoir lire au troisième degré. L'on définit un critère d'admission à la classe pour expliquer la capacité de lecture de ceux qui sont dans cette classe. Ceux qui ne savent pas lire au troisième degré sont éliminés.

Qu'est-ce qui ressort de cela ? L'explication par sélection dit pourquoi le groupe sait lire au troisième degré sans dire pourquoi Jacques, Yvette et Médard savent lire, en tant qu'individus, au troisième degré. Cette explication, en outre, donne l'impression que ces enfants sélectionnés n'ont pas changé de niveau de lecture jusque dans cette classe. C'est comme s'ils savaient toujours lire au troisième degré. En ce sens, ils sont comme statiques dans leur état. C'est par rapport à ceux qui ont été éliminés et dont ils variaient que la sélection produit un changement dans la composition de leur groupe. Ceux qui savent lire au troisième degré sont sélectionnés, les autres sont éliminés. L'absence de l'histoire des individus est certainement une faiblesse dans cette explication de la composition de la classe.

Nous avons deux modèles d'explication d'une même réalité dont les résultats sont différents à cause du contexte : le « pourquoi des individus » et le « pourquoi de la pièce contenant ces individus ». Comme le note B. Feltz paraphrasant Sober « l'histoire développementale dit pourquoi chaque individu personnellement présente un tel niveau de lecture plutôt qu'un autre, tandis que l'histoire sélective montre pourquoi la pièce est remplie d'individus de troisième niveau plutôt que d'autres individus⁴⁰⁴. »

Selon Feltz, en biologie, c'est l'explication développementale qui peut dire comment surgissent de nouveaux traits (mutations) dans l'organisme, alors que l'explication sélectionniste se limite à dire comment (par sélection) ces traits finissent par devenir dominants dans la population. En fait, des études révèlent de plus en plus la puissance des mutations génétiques. Certaines d'entre elles, qualifiées de « dérives aléatoires⁴⁰⁵ » peuvent être à l'origine d'une nouvelle espèce sans qu'il y ait besoin de sélection (élimination d'une autre).

À ce propos, l'histoire de la théorie de l'évolution montre que la critique constructive des conclusions de la *théorie synthétique*, qui avait reconnu la valeur explicative de la sélection, ne cesse de faire bouger les choses. Le rôle de la sélection, toujours à l'honneur dans

⁴⁰⁴ B. FELTZ, « Pertinence et limites de l'explication par sélection », *art. cit.*, p. 427.

⁴⁰⁵ E. SOBER, « La sélection naturelle », in *Science et Avenir, Le monde selon Darwin*, Hors-série, n°134 (2003), p. 27.

la théorie de l'évolution, ne cesse cependant d'être précisé par la reconnaissance de l'existence des « facteurs non sélectifs⁴⁰⁶. » Cette nouvelle critique portant sur plusieurs concepts pourtant acceptés au stade synthétique a donné naissance à une nouvelle synthèse dénommée « la supersynthèse évo-dévo⁴⁰⁷. » Celle-ci n'est autre qu'un mariage entre biologie évolutionnaire et biologie développementale. Par ailleurs, l'idée qu'il y a d'autres explications de la configuration des organismes, alternatives à la sélection, était devenue une forte conviction de Stephen Jay Gould. Il n'a cessé de regretter toutes les occasions où il a catégoriquement affirmé, contre ceux qui pensaient le contraire, que « la sélection naturelle édifiait toutes les caractéristiques des organismes de façon à conférer à ceux-ci l'adaptation optimale⁴⁰⁸. »

L'exemple typique de Sober montre qu'un même objet (une classe d'enfants) peut être expliqué à la fois par une approche sélectionniste et par une approche développementale. On peut donc affirmer que les mêmes questions sur lesquelles on a déjà une explication sélectionniste sont susceptibles d'être étudiées par d'autres approches qui lui sont compatibles, voire complémentaires. Il peut y avoir plusieurs points de vue méthodologiques qui lui sont compatibles ou complémentaires. Schaeffer l'a suffisamment souligné : il n'y a pas de *pansélectionnisme*. Même les approches de penseurs réputés fixistes, comme Kant, peuvent encore être complémentaires à l'explication « sélectionniste », surtout quand il s'agit des questions d'organisation sociale, qui ne sont pas strictement biologiques. L'hypothèse contractualiste qui, dans sa version kantienne du moins, est une fiction normative de type développemental, même si elle suppose des dispositions innées plutôt que spontanées comme chez Lamarck et aléatoires chez Darwin garde sa pertinence philosophique. Elle concerne des acteurs collectifs doués de volonté, un aspect minimisé par Darwin, qui peuvent changer significativement le cours de l'histoire.

Nous l'avons relevé, Kant soutient que les dispositions originelles (la rationalité, la morale, l'art, etc.) ont été éveillées et développées par l'antagonisme constitutif de la nature humaine. Il prévoit des étapes ou expériences embryonnaires et finales de la civilisation. Il épingle l'effet des exercices sur le développement de la raison. Il prend en compte l'apprentissage par tâtonnement, aussi cher à Darwin, et tel que l'a relevé Schaeffer. Nous y reviendrons dans la dernière partie.

⁴⁰⁶ *Id.*

⁴⁰⁷ A. De RICQLÈS, « situation contemporaine : 'la supersynthèse évo-dévo' », in *Encyclopedia Universalis*, 2011. Version électronique.

⁴⁰⁸ S. J. GOULD, *L'équilibre ponctué*, Traduit de l'anglais par Marcel Blanc, Paris, Gallimard, 2007, p. 21.

Par conséquent, l'histoire sélectionniste de la naissance de la société n'exclurait pas nécessairement l'approche contractualiste, pour qui il n'y a de société idéale qu'un État de droit. Elle vise la société idéale. Rien ne sert d'opposer Darwin, l'historien de la société animale, à un Hobbes ou un Kant sur cette question précise de l'idéal social. L'on sait combien nos sociétés démocratiques modernes sont redevables à la pensée politique de Hobbes quant à la notion de la représentation politique, par exemple. En tout cas, l'explication par sélection, si effectivement elle est devenue une théorie scientifique qui peut aider les acteurs politiques à gérer rationnellement le phénomène démographique en fonction des ressources naturelles suivant certaines lois naturelles, il est moins probable qu'elle soit une théorie politique capable de prédire le choix des acteurs politiques doués d'une volonté. La question de l'humain étant complexe, ainsi que l'avait reconnu Darwin⁴⁰⁹, il est mieux de rester ouvert à plusieurs approches sous peine de tomber dans le simplisme.

Ainsi, concilier Kant et Darwin ne doit pas consister en un remplacement pur et simple du moteur kantien de l'évolution – l'antagonisme des hommes qui les aurait conduits à tirer des leçons pour l'histoire – par celui de Darwin, à savoir la sélection naturelle. En ce sens, puisqu'il n'y a pas de *pansélectionnisme* dans la théorie de l'évolution, les éléments constitutifs du concept *d'effet réversif de l'évolution* peuvent être attribués à plusieurs moteurs. Pour le moment, au niveau de l'organisation sociale, nous sommes incapables de dire précisément lesquels relèvent de l'un ou l'autre moteur de l'évolution. Ainsi, pour concilier Kant et Darwin, il est mieux de parler de complémentarité avec des concessions mutuelles. L'opposition entre darwinisme et philosophies critiques visant l'idéal social ne se justifie pas davantage quand un continuateur du programme darwinien comme Edelman s'exerce à relever le défi d'expliquer comment l'esprit libre, capable de hautes abstractions et d'initiatives civilisatrices, s'est incarné.

Pour la philosophie critique, le moins qu'on puisse dire est qu'il suffit de reconnaître l'existence en l'homme de l'esprit capable de se servir de l'idéal comme règle dans la critique d'une situation sociale donnée. Certes, dans son interprétation, Tort voulait rester fidèle à Darwin. Mais, du moment qu'il fait allusion à l'« histoire naturelle de la liberté⁴¹⁰ », il devra actualiser le darwinisme par les recherches comme celles de Gerald M. Edelman. Celui-ci est convaincu qu'il est possible de l'étudier expérimentalement. Cela lui évitera la tentation de

⁴⁰⁹ *La filiation de l'homme*, p. 739.

⁴¹⁰ TORT, *L'effet Darwin*, p. 164

privilégier la morale des sentiments de Darwin au détriment de celle déontologique de Kant. Cela serait, à notre avis, la meilleure façon de naturaliser l'*idée cosmopolitique*.

Edelman, en effet, a amorcé ses études de l'esprit en général et de l'esprit humain en particulier avec cette conviction qu'« il doit exister des manières de replacer l'esprit dans la nature qui correspondent justement à la façon dont l'esprit est initialement apparu dans la nature⁴¹¹. » Il est convaincu que ces manières « doivent tenir compte de ce que nous apprend la théorie de l'évolution⁴¹² » darwinienne dans la mesure où « c'est au cours de l'évolution que les corps en sont venus à posséder des esprits⁴¹³ », avec leur pouvoir actuel de s'élever à l'idéal.

Son optimisme a été raffermi quand il a réalisé que l'immunité sélectivement acquise est un système de reconnaissance non cognitif. Il ne lui paraissait donc pas impossible que le même processus aboutisse à un autre système de reconnaissance qu'est la conscience supérieure corrélative à d'autres facultés mentales. Sans vouloir montrer comment il s'y prend, ce qui dépasse notre compétence, il importe cependant de relever certaines de ses convictions comme celle-ci :

Ce panorama évolutif suscite des questions supplémentaires concernant les avantages adaptatifs de la conscience. La conscience primaire fournit la capacité de déterminer, à partir de critères internes, l'importance de certains types de signaux parmi les multiples signaux parallèles issus d'environnements complexes. Cette importance est largement, mais pas entièrement, déterminée par l'histoire préalable et l'apprentissage de chaque animal. Quant à la conscience d'ordre supérieur, elle joint au tableau de cette identité biologique une individualité socialement construite. Le fait que certaines parties de la pensée consciente se libèrent des contraintes du présent immédiat et que la communication sociale s'enrichisse permet d'anticiper les états futurs et de planifier le comportement. Avec cette faculté viennent aussi la capacité de modéliser le monde, celles d'effectuer des comparaisons explicites et de peser les différentes issues possibles – et, à travers de telles comparaisons de réorganiser des plans. Il est clair que ces capacités ont une valeur adaptative⁴¹⁴.

L'on s'aperçoit alors que l'on n'est plus loin de ce que fait l'école contractualiste, notamment de modéliser le monde, de le comparer aux *idées* pures, d'essayer de dire la pire des situations et la meilleure de toutes. Monod dira que l'homme a bien acquis la capacité de s'élever à des idées très abstraites dans leur « royaume » qui, à leur tour, sont l'objet de sélection. Ainsi, par exemple, parlant de l'idée de « nature objective » il écrit :

⁴¹¹ G. EDELMAN, *La biologie de la conscience*, op. cit., p. 30.

⁴¹² *Id.*

⁴¹³ *Id.*

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 176.

On a peine à comprendre comment il a pu se faire que, dans le royaume des idées, celle-là si simple et si claire, n'ait pu paraître en pleine lumière que cent mille ans après l'émergence de l'*Homo sapiens* ; comment il se fait que des civilisations des plus hautes, telle la chinoise, l'aient ignorée, pour ne l'apprendre que de l'Occident ; ni pourquoi, en Occident même, il fallut près de 2500 ans, de Thalès et Pythagore à Galilée, Descartes, Bacon, pour qu'enfin elle se dégage de la gangue qui l'enfermait dans la pure pratique des arts mécaniques.

Il est tentant, pour un biologiste, de comparer l'évolution des idées à celle de la biosphère. Car si le royaume abstrait transcende la biosphère plus encore que celle-ci l'univers non vivant, les idées ont conservé certaines des propriétés des organismes. Comme eux, elles tendent à perpétuer leur structure et à la multiplier, comme eux elles peuvent fusionner, recombinaison, ségréger leur contenu, comme eux enfin elles évoluent et dans cette évolution la sélection, sans aucun doute, joue un grand rôle. Je ne me hasarderai pas à proposer une théorie de la sélection des idées. Mais on peut au moins tenter de définir certains des principaux facteurs qui y jouent un rôle. Cette sélection doit nécessairement opérer à deux niveaux : celui de l'esprit lui-même et celui de la performance.

La valeur de la performance d'une idée tient à la modification des comportements qu'elle apporte à l'individu ou au groupe qui l'adopte. Celle qui confère au groupe humain qui la fait sienne plus de cohésion, d'ambition, de confiance en soi, lui donnera de fait un surcroît de puissance d'expansion qui assurera la promotion de l'idée elle-même⁴¹⁵.

De cette longue citation ressort la possibilité d'oser vivre des idées. Pourquoi l'*idée* de paix cosmopolitique ne ferait-elle pas partie de ces idées invasives et à valeur adaptative ? Depuis quelque temps, elle mobilise et influence les comportements. Voilà pourquoi, nous y reviendrons dans la troisième partie de cette étude pour découvrir son pouvoir de performance au cours de ces trois derniers siècles.

Face à la complexité de l'esprit, les études empiriques de l'esprit semblent de plus en plus admettre que la sélection naturelle a tout au moins doté l'homme d'une base biologique neuronale, « une structure hypercomplexe⁴¹⁶. » C'est dans cette perspective, selon Schaeffer, qu'abonde Jerry Fodor estimant que sur la base matérielle hypercomplexe, il y a survenance de l'esprit libre d'une manière que nous ignorons encore⁴¹⁷. L'hypothèse de la « sélection des groupes neuronaux⁴¹⁸ » d'Edelman aboutit non seulement, comme le relève B. Feltz, à une anthropologie unitaire (sans dualisme de substances), conformément à l'hypothèse majoritaire actuelle, mais surtout à une approche où l'homme est reconnu comme « un être unique, produit d'une histoire propre⁴¹⁹ », et dont le « concept de conscience intentionnelle et de liberté⁴²⁰ »

⁴¹⁵ J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, op. cit., p. 201-2002.

⁴¹⁶ B. FELTZ, *La science et le vivant, Introduction à la philosophie des sciences de la vie*, Bruxelles, De Boeck Université, 2003, p. 184.

⁴¹⁷ Cf. J.-M., SCHAEFFER, op. cit., p. 311.

⁴¹⁸ G. EDELMAN, op. cit., p. 111.

⁴¹⁹ B. FELTZ, *La science et le vivant*, op. cit., p. 188.

⁴²⁰ Id.

permet de penser l'être humain, tout au moins comme « acteur de son histoire⁴²¹. » C'est dire qu'il est capable de choisir son destin dans une certaine mesure et donc, entre autres, de l'orienter sur la base d'idées régulatrices de son action. Et pourquoi cela n'irait-il pas jusqu'à une réduction significative de la marge de prévalence de l'action éliminatrice de la sélection naturelle ?

À notre avis, c'est avec de pareilles perspectives que l'on peut alors accorder que la sélection naturelle, sans le savoir, du fait qu'elle agit au hasard, a sélectionné directement et indirectement contre elle-même, du moins jusqu'à nos jours, une espèce capable de se dresser contre elle dans une certaine mesure.

À la fin de ce chapitre, retenons que si l'explication par sélection réussit dans plusieurs domaines, elle ne couvre pas tous les aspects du réel en étude. D'autres approches ou points de vue perçoivent des aspects qui lui échappent. Puisque ces autres approches contribuent aussi à la croissance du savoir, elles lui sont non seulement compatibles mais aussi complémentaires. Cette ouverture de l'explication par sélection à d'autres points de vue nous permet d'affirmer qu'on peut concilier l'intuition kantienne de la paix comme tâche de l'humanité avec celle du darwinisme. Bien avant Darwin, Kant avait bien perçu l'effet réversif de l'évolution humaine au sein de l'état civil, qu'il postulait comme tâche de l'humanité.

⁴²¹ *Id.*

Conclusion de la première partie

Cette première partie de notre étude avait comme objectif d'éprouver l'hypothèse de la naturalisation de l'idée de paix cosmopolitique de Kant par le darwinisme. Par naturalisation, nous entendons l'explication de sa réalisation par la loi de la sélection naturelle. Cet exercice a été amorcé à partir d'une critique naturaliste de la philosophie de l'histoire de Kant, notamment ses hypothèses sur l'origine de l'humanité, les différences entre les races, et l'évolution de l'espèce humaine. De cette critique, il est ressorti que les positions anti-transformistes de Kant jouent un rôle dans l'accueil de ses intuitions sur l'histoire universelle. Entendons par là, un état de droit cosmopolitique. Son explication téléologique de l'histoire constitue un obstacle majeur à la considération de ses conclusions par la génération darwinienne.

D'où, l'importance de se pencher sur le pourquoi du rejet kantien des spéculations sur la transformation des espèces, afin d'apprécier autrement ses conclusions. La voie royale pour le savoir, c'est l'étude de ses écrits sur l'histoire, dans l'ordre de leur parution, par rapport à celle des spéculations qu'il réfute. Cet exercice nous a indiqué que son rejet des spéculations philosophiques sur la transformation des espèces se justifie par le sérieux qu'il apportait à son *Idee pour une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, publiée quelque temps avant la parution de l'ouvrage de Herder sur l'histoire universelle. Cet auteur y spéculait sur la transformation des espèces les unes dans les autres. Puisque Kant croyait que chaque espèce, de par ses germes (atouts) spécifiques, a sa destination spécifique, il s'est senti dans l'obligation de proposer des hypothèses qui vont dans ce sens. Il se représentait l'humanité comme ayant une destination communautaire finale.

Devant cette position forte qui heurte les darwiniens, il fallait vérifier si le théoricien de la sélection naturelle n'a pas été en contact avec ces écrits problématiques de Kant. C'est en prouvant ce contact que nous avons pu affirmer que Darwin a essayé de rendre compte de la réalisation de l'idée de paix perpétuelle à partir de son modèle explicatif de la transformation des espèces. Cela nous semble normal, car, Darwin devait essayer de tirer l'audience kantienne de l'embarras et de rendre sa nouvelle explication plus recevable. À ce propos, il faut reconnaître que la démarche de Darwin a généralement consisté à expliquer les organismes et les institutions qui existent déjà, entre autres : les espèces, la morale, la religion, etc. Il a même essayé d'expliquer le progrès des Lumières par l'adaptation des espèces.

Pour arriver à cette conclusion, nous avons étudié l'ouvrage de Darwin qui traite de *la filiation de l'homme*. Et là, nous avons trouvé des indices convaincants, qui montrent que Darwin, non seulement a lu les écrits de Kant sur l'histoire, mais aussi sa *Métaphysique des mœurs*. Chose normale, puisqu'il a aussi proposé une généalogie de la morale. Il ne pouvait pas ignorer ce qui avait déjà été dit par les philosophes. Notre lecture de *la filiation de l'homme* nous a convaincu que certaines réactions de Darwin contre les positions des penseurs fixistes, qui étaient encore nombreux à son époque, réfutaient certaines convictions kantienne sur l'histoire. Nous avons cité la polémique sur *la sociabilité*, en tant que devoir chez Kant, et comme donnée naturelle chez Darwin. Ce débat a attiré notre attention, car ce concept est important dans l'explication kantienne de l'évolution de l'espèce humaine, son passage de l'état de nature à l'état de civilisation. Ainsi, nous avons attiré l'attention du lecteur sur les passages de l'anthropologie darwinienne qui expliquent les causes de guerres entre les tribus (non pas entre les individus selon Kant), et la constitution des sociétés nationales et internationales. Cette explication se fonde principalement sur la sélection du sentiment social de sympathie, aussi observable chez les animaux sociaux que chez les humains. Pour Darwin, la réalisation de la paix universelle est fonction de l'extension par sélection de la sympathie d'un groupe humain à tous les humains. C'est une question de temps si les circonstances écologiques restent favorables.

Nous estimons qu'avec ces éléments notre hypothèse est fondée. Il fallait cependant l'affermir davantage par l'interprétation de Tort, qui se considère comme l'interprète idoine et orthodoxe du darwinisme. Il fallait aussi identifier l'intention de naturaliser l'*idée* de paix cosmopolitique, dans son effort de restituer le darwinisme distordu par les idéologies sociobiologiques. C'est dans le concept *d'effet réversif de l'évolution* que nous l'avons identifiée. Selon Tort, ce concept explique par sélection ce que les philosophes appellent par commodité « le passage de l'état de nature à l'état de civilisation. » Or, selon Kant, l'état de nature correspond à l'état de guerre et l'état de civilisation à l'état de paix. Selon Tort, « la sélection naturelle sélectionne la civilisation, qui s'oppose à la sélection naturelle » de l'état de nature guerrière.

Si telle est la clé de lecture de l'anthropologie darwinienne, alors l'hypothèse de la naturalisation darwinienne de l'*idée* de paix, qui ne peut qu'être perpétuelle chez Kant, est fondée.

Mais il s'est avéré que cette explication, qui oppose nature et civilisation, a été contestée par le naturaliste Schaeffer. Il accuse Tort, qui a ainsi formulé la pensée de Darwin, de prolonger l'idéologie culturaliste qui fait de l'homme une exception à la sélection naturelle, loi d'airain de tous les vivants. En partant de ce que nous avons constaté par nous-même dans notre étude de *la filiation de l'homme* de Darwin, nous avons défendu Tort contre cette critique schaefferienne et la réduction de sa thèse principale à l'absurde. Nous avons affirmé qu'il est effectivement du pouvoir de l'homme de s'émanciper progressivement de l'élimination de la sélection. Une position défendue par Darwin et confirmée par les biologistes Monod et de Duve.

Pour freiner la tendance, présente chez Darwin et Tort, à remplacer la morale déontologique de Kant par celle des sentiments, nous avons montré que ce philosophe, à partir d'une explication développementale de l'histoire de l'humanité, avait déjà conçu avant Darwin un *concept d'effet réversif de l'évolution* fondé sur une téléologie de la raison pratique. C'était en explorant le potentiel de celle-ci. Ainsi, pour faire respecter le point de vue kantien sur l'histoire de l'humanité, avons-nous exploré la pertinence et les limites de l'explication par sélection. Grâce à deux points de vue qui se recoupent, celui de Sober et celui de Gould, il est apparu que si la sélection naturelle est capable d'expliquer un certain nombre de faits, elle est limitée pour d'autres. Nous avons fait remarquer que l'ambition de vouloir rendre compte de l'idée de paix perpétuelle par une loi du hasard reflète l'ignorance de sa fonction régulatrice des actions des acteurs collectifs dotés d'une volonté.

Pour départager le point de vue de Kant et celui de Darwin sur cette question de la paix cosmopolitique, la deuxième partie qui suit examine laquelle des deux morales se prête mieux à mettre en œuvre cet idéal, en commençant par une modeste exploration des sources de la morale darwinienne et de ses rapports avec quelques idéologies de son temps.

Deuxième partie

**Pour une intégration cosmopolitique :
Morales des sentiments versus morale déontologique**

Introduction de la deuxième partie

Comme annoncé, cette deuxième partie de notre dissertation se propose d'explorer les écarts entre les prétentions prêtées à la morale évolutionniste, explicitement par Tort, et les potentialités de la morale kantienne face aux exigences de l'*idée cosmopolitique* en tant que concept politique de l'humanité, dans ses dimensions morales et juridiques. Nous comparons entre elles les potentialités de ces deux morales face à l'exigence de réaliser l'*idée cosmopolitique* sur la base du principe d'humanité, c'est-à-dire le traitement impartial de tout homme, proche ou étranger. De Darwin nous remontons à Hume son inspirateur, et de Hume nous remontons à Kant qu'il a réveillé de son sommeil dogmatique. Dans cette discussion, considérant les limites respectives de chaque théorie morale, nous risquons l'hypothèse selon laquelle la morale darwinienne plus que celle de Kant mérite d'être transcendée par le droit positif pour rendre effective cette idée.

Mais avant cela, au cinquième chapitre, nous allons discuter des ressources de la morale darwinienne et la thèse tortienne qui rejette en bloc la possibilité d'une quelconque idéologie dans la théorie darwinienne. Nous partons de la considération de l'importance de l'influence des opinions culturelles en vigueur sur la pensée scientifique d'un auteur, scientifique ou non. La pensée d'un scientifique peut être, soit une remise en cause de ce qui est communément accepté, comme l'a fait Darwin par ses preuves du transformisme, soit un apport de preuves à ce qui était déjà communément accepté, pour l'attester comme fondé. Dans les deux cas, surtout le deuxième, la possibilité de l'idéologie – au sens d'une justification ou une rationalisation de l'ordre établi – ne nous semble pas écartée pour le darwinisme.

Chapitre cinquième

Le darwinisme n'est-il pas tributaire des visions du monde et des idéologies de son temps ?

Comment reprocher à quelqu'un de reprendre à son compte une opinion communément admise à son époque, aussi déplorable puissions-nous légitimement la trouver de nos jours ? A l'ère victorienne, chez les membres de la classe supérieure de sexe masculin, l'inégalité entre les races et les sexes ne faisait pas l'ombre de doute – il n'y avait pas là plus matière à controverse que le théorème de Pythagore. Darwin a effectivement élaboré une argumentation nouvelle pour justifier une croyance répandue – et sur ce point, nous pouvons essayer de formuler un jugement⁴²².

Dans son plaidoyer pour Darwin, un plaidoyer initié en 1983, l'historien et philosophe des sciences, Tort, est très exigeant pour marquer « la distinction-opposition entre science(s) et idéologie(s)⁴²³ ». Il estime que « s'il y avait des vérités idéologiques que les sciences pussent reconnaître en approuvant leur mode de production et d'énonciation, les sciences perdraient ainsi ce par quoi elles ressentent et définissent leur spécificité, à savoir : leur propre régime de vérité⁴²⁴ ». La spécificité de la science, opposée à l'idéologie consisterait à ruiner les idéologies en faisant éclater la vérité. Une science qui reconduirait les visions d'une idéologie se disqualifierait par le fait même. Une activité qui se veut scientifique n'atteint son plein régime de vérité que par son affranchissement « – par exemple – de la métaphysique, c'est-à-dire du mode dominant de l'idéologie d'un certain âge de son histoire⁴²⁵. »

L'on sent bien qu'à ce moment, Tort s'en prend surtout aux explications du réel de type métaphysique qui ont sous-tendu la philosophie évolutionniste ainsi que la théologie. La question qui se pose à nous désormais, est celle de savoir si vraiment l'œuvre entière de Darwin, qui voudrait faire l'économie de toute explication métaphysique, est conforme à ce portrait robot de la science tracé par notre historien des sciences, très convaincu que « l'idéologie naît de l'idéologie⁴²⁶ » tout en maintenant quand même qu'il peut y avoir des « convictions idéologiques du savant lui-même⁴²⁷. » Darwin, dans son option pour une approche purement empirique, avait-il vraiment réussi à s'émanciper de toutes les convictions ou visions du monde à caractère idéologique de son temps ? Pour répondre à cette question, il

⁴²² S. J. GOULD, *La mal-mesure de l'homme*, nouvelle édition revue et augmentée traduite de l'anglais par Jacques Chabert et Marcel Blanc, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 438.

⁴²³ P. TORT, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, *op.cit.*, p. 8.

⁴²⁴ *Id.*

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁴²⁶ *Id.*

⁴²⁷ *Id.*

faut jeter un coup d'œil sur, non seulement les sources de sa morale, mais aussi quelques points de son anthropologie qui sont objet de critiques, à notre ère des droits de l'homme, à savoir le racisme et le sexisme.

De tels points gênants ne peuvent se comprendre que dans la mesure où l'on reconnaît que la théorie darwinienne est aussi tributaire des visions du monde de son temps, à savoir l'infériorité des autres races par rapport à la race blanche, l'infériorité de la femme par rapport à l'homme, l'idée du progrès continu de l'homme et de l'avènement d'une morale universaliste chère aux Lumières, la morale utilitariste du plus grand bonheur pour le plus grand nombre, etc. Darwin reconduisait certaines visions du monde de son temps qui lui paraissaient comme indubitables et tentait de leur trouver alors des explications naturalistes qui se révèlent aujourd'hui être de simples justifications obsolètes.

5. 1. Le sexisme de Darwin, une vision du monde de l'Angleterre victorienne (1837-1901) ?

Le concept tortien d'idéologie, outre les théories ou courants sociaux politiques, s'applique essentiellement aux explications métaphysiques du réel, explications bousculées par les données empiristes de Darwin. La métaphysique est considérée non seulement comme « non science » mais aussi comme anticipation non pertinente sur l'objet de la science. Sous cet angle, Tort souligne fortement, – avec raison puisque nous l'avons dit plus haut en montrant comment Darwin a conquis le mot « évolution » –, que c'est à tort que l'on identifie évolutionnisme (une philosophie) avec le darwinisme qui est « une théorie biologique transformiste⁴²⁸. » Pourtant, il n'y a pas que la métaphysique qui, avant la science, a tenté d'expliquer le monde. Les manières de vivre et de s'organiser des peuples, de par le monde, sont fondées sur certaines convictions sur le réel qui ne sont pas toujours d'ordre métaphysique mais qui relèvent parfois d'un certain empirisme qu'on qualifierait de naïf. Certaines de ces convictions étaient cautionnées, sans aucun doute, par des scientifiques aujourd'hui attestés comme Darwin.

Aujourd'hui, certaines positions de ce naturaliste anglais qui allaient de soi à son époque embarrassent et choquent plus d'une sensibilité formée à l'esprit des droits humains. Certains de nos contemporains qui le lisent d'une manière quelque peu partisane – et c'est cela aussi une idéologie au sens moderne – ne sont pas prêts à reconnaître ses petits côtés. C'est

⁴²⁸ *Id.*

comme si Darwin avait produit un traité de morale parfaitement achevé. S'ils ne les justifient pas pour les voiler (c'est le cas de Tort), ils les escamotent tout simplement (c'est le cas de Schaeffer). Nous pensons ici à la théorie darwinienne de l'infériorité de la femme par rapport à l'homme, une vision du monde qui allait de soi dans l'Angleterre victorienne.

En effet, outre le darwinisme social, l'on sait que Tort cite le sexisme parmi les idéologies que l'opinion rattacherait faussement à Darwin. Pour l'avocat du naturaliste, le sexisme est une affaire de sociobiologistes, notamment E. O. Wilson. Pour lui, si aujourd'hui le darwinisme se retrouve dans le collimateur des féministes l'accusant de sexisme, c'est parce que E. O. Wilson, le sexiste, se réclame de lui et brouille par ce fait les deux théories : le darwinisme et la sociobiologie. Il lui faut donc rectifier l'opinion en montrant ce que peut le progrès de la civilisation dans l'humanité. Ainsi écrit-il :

C'est ici le lieu d'anéantir une autre idée reçue concernant Darwin. Un truisme vindicatif, sur une méconnaissance des textes aujourd'hui difficilement imaginable, consiste en effet à dresser à l'œuvre anthropologique du naturaliste l'accusation de *sexisme*, impliquant que pour Darwin le sexe supérieur, et donc par nature dominant, serait le sexe masculin, cette hiérarchie comportant comme il va de soi tous les effets *pérennisants* qu'engendre une telle justification naturaliste de l'infériorité féminine. Or non seulement Darwin n'a jamais écrit une seule ligne qui pût, réinsérée dans sa logique, donner prise à une telle accusation, mais il a soutenu et argumenté des positions exactement contraires⁴²⁹.

Tort estime que, de même que Darwin n'était pas raciste, de même il n'y a pas de sexisme chez lui. Puisque le sexisme fonctionne comme le racisme, voyons comment Tort défend ce naturaliste anglais contre son association avec les deux idéologies : le racisme et le sexisme.

Tort estime que le racisme comme le sexisme sont fondés sur la pensée fixiste. Du moment que Darwin est un transformiste, il ne peut être ni l'un ni l'autre. « Le raciste n'imagine pas que la race qu'il méprise puisse un jour, sans se dissoudre, cesser d'être inférieure. Le sexiste de même condamne l'idée que les femmes puissent échapper un jour à la condition qu'est censée imposer leur nature depuis qu'elles sont femmes⁴³⁰. » Darwin n'était pas raciste dans la mesure où il n'a pas adopté des conduites fondées sur l'inégalité des races qu'il a néanmoins constatée. Tort donne alors, selon lui, le canon d'un discours raciste :

Peut être qualifié de raciste tout discours qui représente le devenir des groupes humains comme gouverné d'une manière prépondérante par des inégalités biologiques natives – fixées ou évolutives –, agissant sur lui à la manière d'un déterminisme inhérent, persistant,

⁴²⁹ P. TORT, *L'effet Darwin*, p.129.

⁴³⁰ *Id.*

*transmissible et induisant, autorisant ou prescrivant des conduites destinées à accomplir ou à favoriser les conséquences des hiérarchies initiales que ce discours postule*⁴³¹.

Darwin au contraire, estime Tort, avait plutôt une approche assimilative des races dites inférieures. Il estimait que leur situation changera, qu'elles évolueront notamment avec l'éducation. Effectivement, à considérer ses mémoires écrits alors qu'il faisait le tour du monde à bord du Beagle, l'on est frappé par l'originalité de ses positions par rapport aux convictions communes pro-esclavagisme de ses contemporains. Il y ose une critique des Européens dans leurs évaluations biaisées des mêmes actes héroïques, selon qu'ils sont posés par l'homme noir ou l'homme blanc. Darwin était au Brésil (8 avril 1832), à Lagoa-Marica, un plateau qui servait de refuge à des nègres esclaves fuyards des travaux forcés. C'est de là qu'il décrit et dénonce la manière injuste dont les esclavagistes blancs interprètent les réactions des noirs qu'ils avaient rattrapés pendant qu'ils cultivaient désormais la terre pour eux-mêmes :

On les découvrit enfin, et on envoya une escouade de soldats pour les déloger ; tous se rendirent à l'exception d'une vieille femme qui, plutôt que de reprendre la chaîne de l'esclavage, préféra se précipiter du sommet du rocher et se brisa la tête en tombant. Accompli par une matrone romaine, on aurait célébré cet acte et on aurait dit qu'elle y avait été poussée par le noble amour de la liberté ; accompli par une pauvre négresse, on se contenta de l'attribuer à un brutal entêtement⁴³².

Pareilles positions témoignent en faveur de l'argument selon lequel Darwin, sans évacuer la conviction sur l'inégalité entre les races, était cependant le moins raciste de son époque réputée très raciste.

Mais alors, s'il en est ainsi, l'inégalité sexuelle peut-elle être aussi défendue comme une inégalité contingente, comme Tort arrive à le faire pour l'inégalité des races ? Autrement dit, peut-on dire que les femmes deviendront égales aux hommes en surmontant leur infériorité féminine, comme les races humaines dites inférieures peuvent s'améliorer sous l'éducation en régime de civilisation ? Telle est la conviction de Tort qui affirme énergiquement : « L'apprentissage possible de *l'égalité* – entre les sexes comme entre les races – exclut définitivement que l'inégalité soit pensée chez Darwin comme une irrémédiable fatalité biologique⁴³³. » Certes, pas de fatalité biologique ! Mais l'on verra bientôt qu'aucune solution pour surmonter l'infériorité des femmes ne semble réalisable pour ce naturaliste. Pour tenter

⁴³¹ P.TORT, « Race/racisme », in Patrick TORT (dir), *Dictionnaire du Darwinisme*, p. 3611. C'est l'auteur qui souligne.

⁴³² C. DARWIN, *Voyage d'un naturaliste autour du monde I*, Paris, Editions La Découverte, 1992. p. 25

⁴³³ P.TORT, « Armes et charmes. Darwin et la question de l'égalité des sexes », in *L'évolution biologique, science, histoire ou philosophie*, Actes du colloque organisé en l'honneur du Professeur Michel DELSOL à Lyon en janvier 1996 sous la direction de Jean-Marie Exbrayat et Janine Flatin, 1997, p. 531.

d'aborder cette question très disputée, connaître ce qu'est le sexisme dont est accusé Darwin s'avère nécessaire.

Le mot « sexisme⁴³⁴ » est un néologisme d'origine américaine. Il a été créé par des féministes, dans les années soixante, pour désigner la discrimination dont sont victimes les femmes sur la base de leur sexe, exactement comme les noirs américains sont victimes des discriminations sur la base de la couleur de leur peau. En ce qui concerne les femmes, leur sexe est source de dévalorisation et de subordination aux hommes dans plusieurs sphères de la vie notamment l'éducation et l'emploi. Sont « sexistes », les personnes qui perpétuent et légitiment des comportements individuels et collectifs du pouvoir des hommes sur les femmes tenues pour inférieures à ceux-là. Ces légitimations sont basées sur des stéréotypes, des idées fixes ou rigides à l'instar des races. C'est ainsi que racisme et sexisme vont de pair car fondés tous deux sur des préjugés culturels sur le sexe et la race.

Mais alors où trouver les traces de ce sexisme dont est accusé Darwin dans son corpus scientifique? Selon Tort, il n'y en a pas ; car Darwin se serait contenté de montrer comment l'homme est devenu supérieur à la femme par sélection naturelle et par sélection sexuelle sans dire que celle-ci était condamnée à lui rester inférieure. Comme pour la paix universelle, il pose encore une fois l'« *égalité des sexes comme horizon évolutif pour l'espèce humaine et la civilisation*⁴³⁵. » La domination masculine est fonction de l'avancée de la civilisation et donc du « mécanisme réversible⁴³⁶. » C'est le cas aussi de la polygamie encore pratiquée chez ceux qu'il considère comme des sauvages à la manière des gros singes.

Certes, comme pour la paix, nous tomberions d'accord avec Tort s'il plaçait l'égalité entre les sexes à l'horizon de notre civilisation en tant que notre tâche, un idéal régulateur de notre présente normativité. Mais, la référence à la sélection naturelle et à la sélection sexuelle comme voie d'acquisition de la supériorité masculine nous semble compliquer les choses, car il n'est plus question comme dans la question des races d'un problème de niveau d'éducation, mais d'un patrimoine biologique (génétique) d'une population. Si tel est le cas, faudra-t-il donc attendre que la même sélection favorise la femme pour qu'elle devienne l'égale de l'homme ? Puisque la question est délicate, voici comment, en fait, Tort mobilise les citations de *La*

⁴³⁴ Cf. M.-J. DHAVERNA, « Sexisme », in *Encyclopaedia Universalis*, 2011, Edition électronique.

⁴³⁵ P.TORT, « Femmes », in P. TORT (dir), *Dictionnaire du Darwinisme*, p. 1640.

⁴³⁶ TORT, *L'effet Darwin*, p. 129.

descendance de l'homme pour expliquer l'acquisition de la supériorité masculine, notamment les facultés mentales :

L'homme a dû encore défendre ses femmes et ses enfants contre des ennemis de tous genres, et chasser pour subvenir à leur subsistance et à la sienne propre. Mais, pour éviter l'ennemi, pour l'attaquer avec avantage, pour capturer les animaux sauvages, pour inventer des armes, il faut le concours des facultés mentales supérieures, c'est-à-dire l'observation, la raison, l'invention ou l'imagination. Ces diverses facultés auront donc été mises ainsi continuellement à l'épreuve, et auront fait l'objet d'une sélection pendant l'âge de la virilité, période durant laquelle elles auront été d'ailleurs fortifiées par l'usage. En conséquence, conformément au principe souvent cité, elles ont dû être transmises à l'âge correspondant de la virilité, et surtout à la descendance mâle » (*Ibid*, p.617). Le "génie inventif", l'imagination et la raison sont donc sélectionnés d'une manière convergente par sélection sexuelle – "c'est-à-dire par la concurrence avec ces mâles rivaux" –, et par sélection naturelle – "c'est-à-dire par la réussite dans la lutte générale pour l'existence". Or, répète Darwin, "comme dans les deux cas, cette lutte a lieu dans l'âge adulte, les caractères acquis ont dû se transmettre plus complètement à la descendance mâle qu'à la descendance femelle" (*Ibid*). La conclusion est claire et sans appel : "l'homme a fini ainsi par devenir supérieur à la femme" (*ibid*, p.618). Phrase qui, isolée de la logique du discours darwinien quant au devenir évolutif lui-même, peut servir – et sert en effet – à nourrir des réquisitoires indignés contre la naturalisation de la hiérarchie sexuelle chez Darwin⁴³⁷.

De cette citation, l'argument de la défense nous semble dire que si les circonstances ont fait que les hommes, qui ne sont pas nés supérieurs, ont acquis tardivement leur supériorité sur les femmes à l'âge de la virilité, les femmes ne sont pas nées non plus inférieures aux hommes, mais elles le sont effectivement devenues par la force de circonstances. Mais cette infériorité du passé est-elle en soi vraie ?

D'où la question de savoir si les caractères acquis à l'âge adulte, à un certain moment de l'histoire et qui deviennent héréditaires ne deviennent pas finalement génétiques? Ou encore faudra-t-il attendre de pareilles circonstances, cette fois favorables aux femmes pour qu'elles deviennent égales des hommes ? L'égalité entre hommes et femmes n'est-elle pas une tâche de l'humanité? Avec cet argument, l'émancipation des femmes semble moins relever de la volonté sociale et de l'éducation que des aléas de la nature. Ce qui touche vraiment la question de l'État de droit fondé sur les droits de l'homme et la volonté bonne.

L'hypothèse sélectionniste de Darwin en vue de résoudre ce problème d'inégalité entre les sexes, – l'admission à la reproduction des seules femmes ayant été entraînées au développement de leurs facultés mentales comme les hommes –, si elle apparaît comme la seule solution efficace, semble difficile à réaliser aux yeux de Darwin. Elle ne pourrait réussir

⁴³⁷ P.TORT, « Femmes », *art. cit.*, p.1640. Les renvois « *Ibid* » dans cette citation réfèrent à C. DARWIN, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Traduit de l'anglais par Edmond. BARBIER, d'après la seconde édition anglaise revue et augmentée par l'auteur, t. II, Paris, Reinwald & Cie, 1891.

que si la sélection sexuelle était assistée par une sélection artificielle, c'est-à-dire par l'interdiction aux femmes moins entraînées de se reproduire, et cela sur plusieurs générations. Par conséquent, l'infériorité des femmes semble irréversible et insurmontable. C'est ce qui ressort de cet extrait sur la transmission des caractères acquis:

Il faut se rappeler que la tendance qu'ont les caractères acquis tardivement dans la vie, par l'un ou l'autre sexe, à se transmettre au même sexe, au même âge, et la tendance qu'ont les caractères acquis plus tôt à se transmettre aux deux sexes sont des règles qui, bien qu'elles soient générales, ne se vérifient pas toujours. Si elles se vérifiaient toujours, nous pourrions conclure (mais là je dépasse mes propres limites) que les effets hérités de la première éducation des garçons et de filles seraient également transmis aux deux sexes ; si bien que l'inégalité actuelle de capacité entre les deux sexes ne serait pas effacée par un concours similaire de première instruction ; pas plus qu'elle ne peut avoir été causée par leur première instruction différente. Pour que la femme atteigne le même niveau, il faudrait qu'elle soit, à l'approche de l'âge, entraînée à l'énergie et à la persévérance, et que sa raison et son imagination aient été exercées au plus haut degré ; il est probable qu'alors elle transmettrait ces qualités principalement à ses filles adultes. Toutes les femmes, cependant, ne pourraient pas être élevées ainsi, à moins que, durant de nombreuses générations, celles qui excellent dans les solides vertus ci-dessus évoquées ne se marient, et ne produisent des descendants en plus grand nombre que les autres femmes. Comme on l'a précédemment remarqué à propos de la force physique, bien que les hommes ne se battent plus aujourd'hui pour obtenir leurs épouses, et que cette forme de sélection soit tombée en désuétude, ils soutiennent pourtant, durant l'âge adulte, une lutte sévère pour se maintenir en vie, eux et leur famille ; et cela tendra à maintenir, voire à augmenter leurs capacités mentales, et en conséquence l'inégalité actuelle entre les sexes⁴³⁸.

Le combat pour l'égalité semble comme d'avance perdu, car pendant que la femme s'exerce pour s'élever, l'homme ne fait que s'élever davantage comme dans une course d'Achille et la tortue. Darwin n'aurait pas compris que cette infériorité était une vision du monde construite par les hommes sur la base des différences entre les sexes. Une différence de traits n'est pas nécessairement signe d'inégalité.

Si Tort minimise l'implication sociale de pareils arguments dans un ouvrage scientifique comme – *La filiation de l'homme* dont la vocation n'est pas l'interprétation mais l'application – des indices des positions qui vont dans le sens du sexisme s'y trouveraient nombreux. Darwin y compare, sur la base de plusieurs traits, la femme à l'homme pour les distinguer et les hiérarchiser. L'historien naturaliste de l'humanité, a cru trouver des différences dans les facultés mentales des deux sexes sans distinctions de civilisations qui pourraient justifier l'accusation de sexisme:

La femme semble différer de l'homme dans ses dispositions mentales, principalement dans sa grande tendresse et son moindre égoïsme ; et cela se vérifie même chez les sauvages comme le montre Mungo Park, et par des déclarations faites par bien d'autres voyageurs. La femme grâce à ses instincts maternels, manifeste ces qualités à l'égard de ses jeunes enfants à un degré éminent ; il est donc vraisemblable qu'elle les étende souvent à ses

⁴³⁸ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 684-685.

semblables. L'homme est le rival des autres hommes ; il se complaît dans la compétition, et cela conduit à l'ambition, qui passe très facilement à l'égoïsme. Ces dernières qualités semblent être un droit naturel et malheureux qu'il détient en naissant. Il est généralement admis que chez la femme les capacités d'intuition, de perception rapide, et peut-être d'imitation, sont plus fortement marquées que chez l'homme ; mais quelques-unes, au moins, de ces facultés sont caractéristiques des races inférieures et donc un état passé et inférieur de civilisation⁴³⁹.

Dans cet extrait, nous trouvons les qualités féminines qui motivent la proposition de De Duve (sans compter le tort que cela peut causer à l'idéal démocratique) d'oser donner chance aux femmes de gouverner nos États pour renverser l'état de guerre historique dans lequel les hommes auraient plongé l'humanité suite à la tendance guerrière qui leur collerait génétiquement à la peau. Mais curieusement, parmi ces traits combien estimables par lesquels la femme se révélerait supérieure à l'homme, Darwin trouve que la femme les partage avec « des races inférieures, et donc d'un état passé et inférieur de la civilisation⁴⁴⁰. » Selon lui, ces caractéristiques ne peuvent constituer la vraie distinction entre l'homme et la femme. Celle-ci est encore trop près des sauvages, pourrait-on dire. Il trouve la distinction principale ailleurs, dans ce que l'homme (masculin) civilisé ne partage pas avec les peuples ou races humaines sauvages.

La distinction principale dans les capacités intellectuelles des deux sexes est montrée par le fait que l'homme atteint un sommet plus élevé, quoi qu'il entreprenne, que ne peut faire la femme – que cela requière pensée, raison ou imagination profondes, ou simplement l'usage des sens et des mains. Si l'on faisait deux listes des hommes et des femmes les plus éminents en poésie, en peinture, en sculpture, en musique (comprenant à la fois la composition et l'exécution), en histoire, en science et en philosophie, avec une demi-douzaine de noms sous chaque sujet, les deux listes ne supporteraient pas la comparaison. Nous pouvons aussi déduire, d'après la loi de la déviation par rapport aux moyennes, si bien illustrée par M. Galton dans son ouvrage *Hereditary Genius* que si les hommes sont capables d'une prééminence certaine sur les femmes sur de nombreux sujets, la moyenne de la capacité mentale chez l'homme doit nécessairement être supérieure à celle de la femme⁴⁴¹.

Ce texte que cite Tort, tout en précisant qu'il établissait « sans appel, selon Darwin, la supériorité de l'homme⁴⁴² », ne dit-il pas que si l'on devrait chercher le meilleur individu en poésie, en peinture, en sculpture, en musique, en histoire, en science et en philosophie, il sera nécessairement de sexe masculin ? Par conséquent, admettre les femmes au test d'élection du meilleur de l'humanité dans ces domaines serait une perte de temps. Elles seraient d'avance exclues ou éliminées dans la course aux pôles d'excellence dans ces domaines. De l'impossibilité de trouver autant de femmes que d'hommes qui excellent dans ces domaines, il conclut que les capacités intellectuelles des femmes sont inférieures à celles des hommes que

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 682-683.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 683.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 687.

⁴⁴² TORT, *L'effet Darwin*, p. 132.

ce soit à l'état sauvage ou à l'état de civilisation. Les circonstances sociales qui empêchent les femmes d'exceller dans ces domaines ne sont pas examinées. Cette théorie qui amoindrit les chances des femmes a été pourtant une conviction « scientifique » de Darwin.

Les darwiniens avertis comme Ruse et Gould reconnaissant qu'il n'a pas réussi à se défaire des préjugés de son époque, l'Angleterre victorienne, estiment cependant qu'il en est excusable en considération du grand travail scientifique qu'il a abattu pour l'humanité. Surtout qu'il n'a pas manqué de dénoncer l'injuste esclavage dans ce que Gould⁴⁴³ considère comme le manifeste abolitionniste où Darwin a explicitement dit : « Grande est certainement notre faute, si la misère de nos pauvres découle non pas des lois naturelles, mais de nos institutions⁴⁴⁴. » Ce qui veut dire qu'il ne faudrait pas renforcer la misère naturelle par une autre, institutionnelle. Néanmoins, Ruse, dont nous avons eu le privilège d'écouter de vive voix les leçons sur les diverses implications et enjeux philosophiques du darwinisme, en 2008, dans le cadre de la « Chaire Cardinal Mercier » organisée par l'Institut Supérieur de Philosophie, dans ses réactions aux accusations des féministes américains contre le darwinisme et la sociobiologie, déclare sans se voiler la face :

Si vous lisez Darwin à plusieurs reprises, vous êtes frappé de constater combien et comment il était un fils de son temps. En effet, comme les spécialistes le reconnaissent maintenant, Darwin a réussi parce qu'il était un archétypal victorien (...). La parole principale de Darwin sur notre propre espèce, *La filiation de l'homme*, est une hymne ininterrompue à la dominance et au succès masculins – excepté, le rabaissement des noirs, ou la réduction des Irlandais, et l'exaltation des vertus du capitalisme (Ruse, 1985)⁴⁴⁵.

L'on comprend bien. Le titre *filiation de l'homme* serait assez éloquent. C'est la victoire et la dominance de l'homme et non celles de la femme qui sont chantées. Si Darwin était un fils exemplaire de son temps, victorien en tout sauf pour l'esclavage des noirs, la tragédie des Irlandais et les prétendues vertus du capitalisme, il faut alors chercher à savoir quelle était la conception de la femme et de l'homme dans l'Angleterre victorienne.

⁴⁴³ Cf. S. J. GOULD, *La mal-mesure de l'homme*, op.cit., p. 432-444.

⁴⁴⁴ C. DARWIN, *Voyage d'un naturaliste autour du monde II*, op.cit., p. 291.

⁴⁴⁵ M. RUSE, *The Darwinian paradigm. Essays on its history, philosophy, and religious implications*, London: Routledge, 1989, p. 195. : «If you read Darwin, again and again you are struck by how much and how firmly he was a child of his time. Indeed, as scholars now recognize, Darwin succeeded because he was an archetypal Victorian –not because (Ruse 1979a, Ospovat 1981). Darwin's major word on our own species, *The Descent of Man*, is an unbroken hymn to male dominance and success –except, that is belittling the blacks, or running down the Irish, or extolling the virtues of capitalism (Ruse, 1985) ». Sic. Ce texte tel qu'il est ponctué est très ambigu. Nous avons préféré une interprétation « positive » et nuancée. Il semble dire « la parole principale de Darwin dans *La filiation de l'homme* est une hymne interrompue de la domination masculine et du succès ».

Les féministes spécialistes de cette époque estiment que la femme y était appréciée en fonction de sa capacité d'être une bonne épouse et une bonne mère, de ses revenus financiers⁴⁴⁶. Au niveau de la justice matrimoniale, l'adultère de la femme était plus sévèrement puni que celui de l'homme sous prétexte que les pulsions sexuelles masculines sont plus fortes que les féminines⁴⁴⁷. L'homme y était autorisé à battre son épouse qui lui refuserait les rapports sexuels⁴⁴⁸ ; les femmes célibataires étaient regardées comme de « vieilles filles » sans valeurs et par conséquent sans aide, etc⁴⁴⁹. Par conséquent pour échapper à cela, toute l'éducation de la femme était orientée vers le mariage et non vers d'autres pôles d'excellence. Idéalisée dans ses qualités matrimoniales, la femme était fermée à d'autres fonctions sociales. Sa meilleure place était le foyer et la maternité.

Si vraiment tous ces éléments retenus par des féministes font partie de la vision du monde de l'époque de Darwin dont il était un fils fidèle, archétypal, Ruse ne l'engloutit-il pas davantage dans ce procès ? Par ailleurs, le fait que Darwin ait trouvé des arguments « scientifiques » aux préjugés d'inégalité qui était considérée comme normale à son époque ne peut se justifier que par l'influence de son milieu. En tant que fils de son époque, il a reconduit dans ses recherches ce sur quoi il n'avait pas de doute, ce qui lui semblait aller de soi entre autres la polygamie et la hiérarchie homme-femme. En effet, sur ces matières Ruse dit : « Évidemment beaucoup de ce que Darwin écrivait à cette étape de la *Filiation de l'homme* était plus un reflet des normes victoriennes que de la science désintéressée. Sa pensée trouvait pratiquement des garanties en faisant appel à ses contemporains⁴⁵⁰. » Parmi ceux-ci, on peut compter John Stuart Mill qu'il lisait avec un certain enthousiasme. Selon Ruse, « les visions de Mill selon lesquelles les choses dans lesquelles la plupart des hommes excellent, exigent chez les femmes des pénibles et longs entraînements⁴⁵¹ » confirmaient les positions de Darwin. Ce qui aurait conduit d'aucuns, notamment les militants contre le sexisme, à conclure que « *L'origine* a fourni un mécanisme pour convertir des idées de la hiérarchie féminine

⁴⁴⁶ Cf. V. MOLINARI et C.-E. CORVISY, *Les femmes dans l'Angleterre victorienne et Edouardienne*, Paris, L'Harmattan, 2008, p.18: « La future épouse est choisie pour l'argent qu'elle peut apporter dans le ménage mais aussi pour ses capacités à avoir des enfants (le mariage se déroule souvent au cours de la grossesse et parfois même après la naissance du premier enfant), pour ses compétences domestiques et sa robustesse ». *Ibid.*, p. 19.

⁴⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 39.

⁴⁴⁸ Cf. V. MOLINARI et C.-E. CORVISY, *Les femmes dans l'Angleterre victorienne et Edouardienne*, op.cit., p. 39.

⁴⁴⁹ Cf. *Id.*

⁴⁵⁰ M. RUSE, *Charles Darwin*, op. cit., p. 164. « Obviously much that Darwin was writing at this stage of the *Descent* was more a reflection of Victorian standards than disinterested science. His thinking was virtually guaranteed to appeal to his contemporaries ».

⁴⁵¹ M. RUSE, *Charles Darwin*, op.cit., p. 164.

culturellement indélogeables en hiérarchie sexuelle permanente et biologiquement déterminée⁴⁵². »

Ce besoin de partir de ses certitudes culturelles peut aussi s'observer dans l'articulation de sa morale évolutionniste. Elle s'articule sur fond de l'utilitarisme anglais, comme nous essaierons de le montrer sous peu dans la section suivante. À notre avis, s'il s'agit de légitimer une opinion vulgaire par des arguments pseudo-scientifiques, alors on n'est pas loin du sens moderne de l'idéologie dont une des caractéristiques est, paradoxalement, de refuser de se reconnaître comme telle mais plutôt comme une science. Une réalité qui n'accepte pas son nom. Autrement dit, même Darwin est sorti des bornes de la science sans s'en rendre compte.

À ce propos, pour Darwin qui s'est bien dressé contre l'esclavage, il serait mieux de reconnaître tout simplement que notre finitude humaine peut nous tenir fermés à certaines réalités d'injustices alors que d'autres individus les perçoivent aussitôt après nous. Immérgé dans son époque, on ne peut percevoir toutes ses injustices avant le moment favorable. L'on fonctionne avec certaines d'entre elles tout en les justifiant par des pseudo-raisons. Sen, dans son plaidoyer pour la « pluralité des raisons » en vue du progrès de la justice sociale, nous semble très suggestif pour nous aider à comprendre les limites de Darwin, l'anti-esclavagiste mais théoriquement sexiste envers les femmes de son temps lorsqu'il dit:

Un individu peut avoir des idées claires sur certains classements tout en n'étant pas très sûr de certaines autres comparaisons. Qu'il parvienne, par la raison, à condamner l'esclavage ou l'oppression des femmes ne prouve pas qu'il soit capable de dire sans hésiter si le taux maximal de l'impôt sur le revenu est meilleur – ou injuste – à 40% qu'à 39%. Les conclusions raisonnées peuvent aisément prendre la forme de classements partiels et, nous l'avons dit, il n'y a rien de défaitiste à le reconnaître⁴⁵³.

Oui, aussi vis-à-vis de Darwin, il n'y a point de défaitisme à reconnaître son sexisme théorique. Même Kant, dont l'universalisme moral et politique est reconnu, a subi l'influence de son siècle fortement hiérarchique et raciste. Alors que son *Anthropologie* admet contre le racisme que « la laideur ne saurait être reprochée à un visage » à moins d'être « l'expression d'une âme gâtée par le vice⁴⁵⁴ » –, Raphaël Lagier nous surprend par la citation suivante, où Kant, le cosmopolitique, distingue quatre races hiérarchisées sur la base de leurs facultés mentales présentées comme suit:

Il y a sur Terre quatre races. Ce sont :

⁴⁵² ERSKINE (1995, 118), cité par M. RUSE, *Charles Darwin, op.cit.*, p. 164.

⁴⁵³ A. SEN, *L'idée de justice*, Traduit de l'anglais par Paul Chemla avec la collaboration d'Eloi Laurent, Paris, Flammarion, p. 469.

⁴⁵⁴ E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (§VII, 298), in *Œuvres philosophiques III*, p. 1110-1111.

1/le peuple des Américains n'est pas susceptible d'aucune éducation ou culture (*Bildung*). Il n'a aucune pulsion (*triebfeder*), car l'affect et la passion lui font défaut. (...) Ils ne disent presque rien, ne se soucient de rien, sont paresseux. (...)

2/ La race des Nègres, pourrions-nous dire, est tout à fait l'opposé des Américains, pleins d'affect et de passion, vifs, bavards, frivoles. Ils sont susceptibles de recevoir une éducation, mais une éducation de valets, c'est-à-dire qu'ils se laissent commander. Ils sont pleins de pulsions, sont aussi sensibles, ils craignent les coups et font aussi beaucoup de choses par fierté.

3/Les Hindous (*Hindus*) ont certes des pulsions, mais ont un haut degré de sérénité (...). Ils sont malgré cela très enclins à la colère et à l'amour. Ils sont donc susceptibles d'une culture de degré supérieur, mais seulement dans les arts, pas dans les sciences. Ils ne portent jamais cette culture jusqu'aux concepts abstraits (...). Les Hindous restent toujours ce qu'ils sont, et ils n'iront pas plus loin, même s'ils ont déjà commencé de se cultiver.

4/La race des Blancs contient en elle toutes les pulsions et tous les talents. (...) A chaque fois qu'eut lieu une révolution, ce sont les Blancs qui l'ont menée, et les Hindous, les Américains et les Nègres n'y ont eu aucune part⁴⁵⁵.

Sans vouloir nous étendre longuement sur tous les éléments de cette catégorisation des races, très fréquente d'ailleurs dans la littérature du dix-septième au dix-neuvième siècle, notons que ce sont ces mêmes fameux critères de distinction qui ont justifié la transplantation des Noirs d'Afrique vers les plantations de l'Amérique. La traite négrière était basée sur les préjugés raciaux selon lesquels l'aptitude au travail des Américains d'origine, même sous contrainte, est quasiment nulle, ainsi que leur capacité de comprendre l'exemple donné par le colon. Par contre, comme l'indique Kant, l'on estimait qu'utiliser les Noirs comme « travailleurs libres » serait problématique. Il fallait pour ce faire les contraindre à travailler par le fouet. Ce qui avait continué pendant la colonisation. Supérieurs aux Américains, que les conquérants avaient d'ailleurs massacrés malgré leur attitude inoffensive, l'on pensait que les Noirs « peuvent être éduqués pour travailler sous les ordres » chez ces « amorphes Américains. »

Du point de vue de l'histoire universelle, cette classification hiérarchique est contradictoirement dangereuse pour son combat pour l'unité de l'espèce humaine. Les Américains « appelés à s'éteindre » faute d'instinct de reproduction suffisant, les Noirs et les Indiens étant incapables de quelques révolutions, il n'y a plus que les Blancs, les Européens incluant chez Kant les Arabes, les Maures, les Turcs, les Perses et les Asiatiques, d'une façon « exclusive, ou quasi exclusive » qui seraient les seuls Maîtres de « l'histoire universelle⁴⁵⁶ » ou l'État cosmopolitique futur. L'on notera aussi, qu'à l'époque de Kant et selon lui, même la Russie, qui est aujourd'hui une superpuissance, n'était pas « encore parvenue au stade de se

⁴⁵⁵ KANT, AK, XXV (2), p. 1187-1188, Traduit et cité par Raphaël LAGIER, *Les races humaines selon Kant*, Paris, PUF., p. 2004, p. 181.

⁴⁵⁶ R. LAGIER, *Les races humaines selon Kant*, Paris, PUF., p. 2004, p. 184.

faire une idée déterminée des dispositions naturelles prêtes à se développer⁴⁵⁷. » Aujourd'hui, avec les informations que nous avons sur « *La mal mesure de l'homme*, grâce à Gould, nous pensons que ces caricatures n'ont été possibles que sous le poids des convictions idéologiques d'un siècle par un homme aussi rationnel et aussi critique que chez Kant, – un homme tellement rationnel et critique, et dont nous apprécions la visée d'un État cosmopolitique tel qu'il l'a espéré. Pour anticiper une métaphore qu'il a lui-même utilisée et que nous allons utiliser plus tard, cette classification caricaturale témoigne à suffisance que le bois dont est fait l'homme, tout homme, est courbe et qu'on ne peut jamais s'attendre à y faire des planches toutes droites. Nous sommes à l'époque où l'Europe se croyait être le centre du monde. Les explorateurs se disaient « découvrir » d'autres peuples lesquels étaient pourtant bien conscients eux-mêmes d'exister sur leurs territoires et ils les renommaient. Les missionnaires mettaient en doute le fait qu'ils possèdent une âme, en raison de leur étrangeté.

Espérant que cette discussion conduira, non seulement à l'acceptation des erreurs de Darwin sans invalider sa théorie de la sélection, mais aussi à une certaine tolérance bien informée pour d'autres modèles explicatifs et Darwin lui-même, comme le suggère Gould, examinons maintenant quelques ressources de la morale darwinienne, la philosophie anglaise, en l'occurrence l'utilitarisme.

5. 2. La morale darwinienne, une version biologique de l'utilitarisme anglais

Ruse estime que Darwin, qui s'est donné comme objectif de décrire l'évolution de la morale sans céder à la tentation de prescrire, avait, comme la plupart de ses contemporains anglais, opté pour le principe utilitariste du « Plus Grand Bonheur pour le plus Grand Nombre », mais en l'exprimant « plus en termes de besoin biologique⁴⁵⁸. » Pour y parvenir, il a notamment lu J. S. Mill, qui, dans sa vulgarisation de cette doctrine morale a bien précisé que le sens du bonheur ne se limitait pas à l'utilité matérielle, comme certains tendent de le croire, mais qu'il s'étendait à la visée du plus grand plaisir pour le plus grand nombre. « Par “bonheur”, on entend le plaisir et l'absence de douleur ; par “malheur” [*unhappiness*], la douleur et la privation de plaisir⁴⁵⁹ » ; un principe d'utilité qui, servant de règle du bien et du mal, est considéré par J. S. Mill comme une *croyance* acceptée comme fondement de la morale : « La croyance qui accepte comme fondement de la morale l'utilité ou le principe du plus grand bonheur soutient que les actions bonnes le sont en proportion de leur tendance à

⁴⁵⁷ E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (VII, 320), in *Œuvres philosophiques* III, p. 1131

⁴⁵⁸ M. RUSE, *Charles Darwin, op.cit.*, p. 215.

⁴⁵⁹ J. S. MILL, *L'utilitarisme* (1871), Traduction par M. Georges Tanesse Paris, Paris, Flammarion, 1968, p. 49.

favoriser le bonheur et que les mauvaises le sont en tant qu'elles tendent à produire le contraire du bonheur⁴⁶⁰. »

Or, selon Lalande, la croyance, en son premier sens, « est l'équivalent d'*opinion*, et désigne un assentiment imparfait, qui, comme l'*opinion*, comporte tous les degrés de probabilité⁴⁶¹. » Sous l'influence de Kant, le mot en est venu à désigner « un assentiment parfait en ce sens qu'il exclurait le doute, sans cependant avoir le caractère intellectuel et logiquement communicable du savoir⁴⁶². » Darwin a bien fonctionné avec cette croyance, même s'il y a apporté quelques rectifications en estimant qu'il est « plus correct de parler de ce dernier principe comme règle, et non du motif de la conduite⁴⁶³ » humaine. La règle de conduite n'est pas son motif. Cette distinction est fondamentale, car si la règle peut être rationnelle (l'utilité est calculable), le motif d'action ne l'est pas nécessairement. Il s'agit d'un sentiment. Nous y reviendrons tout de suite. Mais, dès à présent mentionnons que Darwin va transformer ce principe du *plus grand bonheur pour le plus grand nombre* en principe du *bien général pour l'espèce vivante*.

Si chez les hommes, la visée du plus grand bonheur est la règle de l'action, Darwin estime que « dans le cas des animaux inférieurs, il semble beaucoup plus approprié de parler de leurs instincts sociaux comme ayant été développés pour le bien général plutôt que pour le bonheur général. Ce terme de bien général peut être défini comme le fait d'élever le plus grand nombre d'individus pleins de vigueur et de santé, avec toutes leurs facultés parfaites, dans les conditions auxquelles ils sont soumis⁴⁶⁴ ».

Qu'en est-il alors de l'homme dont les preuves de son ascendance animale sont désormais disponibles ? Pour l'animal humain, sa morale ne serait pas différente de celle née de ces mêmes instincts sociaux dont la visée est le bien-être général de la communauté. C'est ainsi que Darwin trouve la possibilité « d'employer la même définition dans les deux cas et de prendre comme règle générale de la moralité le bien ou le bien-être général de la communauté plutôt que le bonheur général⁴⁶⁵. » Son constat est que le bien-être de l'individu coïncide généralement avec son bonheur découlant de sa satisfaction reçue de la réalisation de ses

⁴⁶⁰ *Id.*

⁴⁶¹ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., p. 197.

⁴⁶² *Id.*

⁴⁶³ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 207.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁶⁵ *Id.*

propres actions et celles des autres. En ce sens le bonheur général d'une communauté coïncide aussi avec sa capacité d'élever le plus grand nombre d'individus (bien-être général).

L'on constatera que Darwin, loin de critiquer et d'écarter le principe du plus grand bonheur comme règle de la morale, trouve plutôt une base qui le sous-tend biologiquement de sorte que les motifs rationnels que l'on fait passer pour cause du plus grand bonheur escompté passent au second rang, les instincts sociaux de l'animalité partagée par l'homme (dont la sympathie) y occupent le premier rang.

Nous avons vu que, même à une période ancienne de l'histoire de l'homme, les souhaits exprimés par la communauté auront naturellement influencé dans une large mesure la conduite de chaque membre ; et comme tous souhaitent le bonheur, le "principe du plus grand bonheur" sera devenu fort important en fournissant un guide et un objectif secondaires ; cependant, l'instinct social, avec la sympathie (qui conduit à prendre en considération l'approbation et la désapprobation des autres), ont servi d'impulsion et de guide primaire⁴⁶⁶.

Cela n'autorise-t-il pas à affirmer que dans la morale darwinienne les raisons des actions bienveillantes sont des épiphénomènes ? L'impulsion première des actions est viscérale. Et c'est d'ailleurs par cette voie que Darwin pense sortir de l'égoïsme des avantages (plaisirs) et désavantages (déplaisirs) personnels à tirer des actions comme fondement de sa morale. Il prend pour preuve de cette première impulsion des circonstances où l'homme se retrouve en train de poser des actes de bienveillance sans avoir eu le temps de réfléchir sur les peines et les plaisirs éventuels consécutifs à tirer ou à subir de l'action. Parlant de la visée du plus grand bonheur comme règle de conduite dont il veut se démarquer, il dit :

Néanmoins, tous les auteurs dont j'ai consulté les ouvrages, à quelques exceptions près, suggèrent dans leurs écrits qu'il doit y avoir un motif distinct pour chaque action, et que celui-ci doit être associé à quelque plaisir ou déplaisir. Mais l'homme semble souvent agir impulsivement, c'est-à-dire par instinct ou par longue habitude, sans avoir conscience d'un plaisir, probablement à la manière d'une abeille ou d'une fourmi, quand elles suivent aveuglément leurs instincts. Dans des circonstances où il est soumis à un péril extrême, comme au cours d'un incendie, lorsqu'un homme tente de sauver la vie de l'un de ses semblables sans un moment d'hésitation, il ne peut guère ressentir de plaisir ; et il a encore moins le temps de réfléchir au déplaisir qu'il pourrait éprouver par la suite s'il ne tentait pas de le faire⁴⁶⁷.

C'est par rapport à l'utilitarisme purement hédoniste que voulait se démarquer Darwin en introduisant une autre catégorie de motifs – les motifs viscéraux – à la base des actions bienveillantes. Disons-le autrement : dans l'agir humain, au commencement il y aurait une impulsion instinctive sociale suivie éventuellement des raisons visant le bonheur général à tirer

⁴⁶⁶ *Id.*

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 207-208.

de l'action. C'est ainsi que la morale darwinienne nous apparaît, dans une perspective kantienne, comme étant fondamentalement hétéronomique.

Mais alors une morale de type utilitariste qui vise, disons-le en termes darwiniens, le bien-être du plus grand nombre, –sous-entendu que le malheur du petit nombre ne compte pas – peut-elle prétendre faire advenir un état de paix cosmopolitique qui suppose l'égal traitement de tous, les minorités incluses? La visée du bien-être général (le bien-être du plus grand nombre), ne légitime-t-elle pas le malheur du plus petit nombre ? En plus, le fait que la morale darwinienne spécifie en quoi consiste le bien-être général d'une communauté, – c'est-à-dire élever le plus grand nombre de gens possibles en bonne santé –, ne se range-t-elle pas, par ce fait, parmi les doctrines compréhensives du bien de Rawls et ne peut échapper, par conséquent, en même temps que l'utilitarisme qui l'inspire, à la critique rawlsienne remontant à Kant de ces doctrines du bien moral qui sont souvent divergentes?

La morale darwinienne est une morale communautaire dont le principe de base ne s'impose pas à toute volonté humaine. Et par ce fait, elle ne peut rendre justice à tout le monde. Le néo-kantien Rawls, dont les naturalistes ne veulent pas, pointe du doigt l'utilitarisme partagé par Darwin comme le prototype de ces doctrines morales en disant :

Une conception politique de la justice diffère de la plupart des doctrines morales car ces dernières sont en général considérées comme des positions générales et compréhensives. L'utilitarisme en est un exemple bien connu ; le principe d'utilité, quelle que soit l'interprétation qu'on en donne, s'applique à toutes sortes de questions, depuis la conduite des individus et les relations personnelles jusqu'à l'organisation de la société dans son ensemble et le droit des gens⁴⁶⁸.

Dans la morale darwinienne, le principe d'utilité, qui peut se traduire en adaptationnisme, n'est pas moins central. Cette morale se prononce sur la valeur de la vie. Darwin lui-même semble avoir éprouvé un malaise pour avoir estimé que sa définition du *bien-être général*, en tant que règle de la morale des communautés tribales dont la reproduction et la santé sont déterminantes, « requerrait peut-être quelque restriction pour des raisons d'éthique politique⁴⁶⁹. »

Quant aux concepts d'*égoïsme* et d'*altruisme* biologiques, chers aux néo-darwiniens, ce sont aussi des métaphores tirées de la morale utilitariste, « inséparable de l'empirisme⁴⁷⁰ »

⁴⁶⁸ J. RAWLS, *Le libéralisme politique*, Traduction de l'Américain par Catherine Audard, Paris, PUF, 2006, p. 37.

⁴⁶⁹ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 208.

⁴⁷⁰ C. AUDARD, « Utilitarisme », in Monique, CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, op.cit., p. 1564.

anglais. En effet Catherine Audard, nous signale que la doctrine utilitariste appelée aussi « école de l'expérience » ou encore « doctrine des circonstances » par opposition à la métaphysique de la morale, « s'est constituée au XVIII^eS., autour de *quatre problèmes majeurs* de la philosophie anglaise de l'époque auxquels elle a tenté d'apporter des solutions : les rapports entre loi naturelle et la vertu, l'égoïsme et l'altruisme, l'association des idées et les habitudes et motivations morales et, enfin le lien entre la philosophie morale et les réformes politiques et sociales⁴⁷¹. » Alors que, dans la morale utilitariste, *égoïsme* et *altruisme* caractérisent l'action humaine, ils sont métaphoriquement étendus par les biologistes à tous les vivants, l'homme y compris, sous un nouveau sens biologique.

Quand les évolutionnistes néo-darwiniens parlent d'*altruisme* et d'*égoïsme*, à en croire Sober, c'est dans un sens tout à fait différent de celui de la psychologie sociale différenciant les deux attitudes morales sur la base des motivations rationnelles de l'action. Les biologistes considèrent l'effet adaptatif de « l'action », autrement dit son effet ou sa conséquence dans l'existence. C'est leur critère. « Vous n'avez pas besoin d'un esprit pour être altruiste ou égoïste au sens des évolutionnistes. Les altruistes évolutionnistes offrent des avantages adaptatifs à d'autres à leurs propres frais⁴⁷² », consciemment ou non. En ce sens même une plante peut être dite altruiste, quand, par exemple, elle dépense ses vertus fertilisantes dans le sol au bénéfice des autres qui ne lui rendent pourtant rien en retour. Par contre, ces plantes bénéficiaires qui tirent profit de l'altruiste sans retour sont, quant à elles, considérées comme égoïstes. Ces plantes sont ainsi considérées alors qu'elles n'ont pas d'esprit ou des motifs prévalant à leur action. Dans le cas de l'altruiste ou de l'égoïste avec ou sans esprit, « la cause proximale de l'action, qu'elle soit conduite par des motifs bienveillants ou égoïstes, ou encore par aucun motif du tout, ne compte pas pour les concepts évolutionnistes⁴⁷³. » Seule la valeur adaptative du résultat de l'action compte, seule la conséquence de l'action importe. C'est ainsi que l'adaptabilité est une notion fondamentale dans la définition de l'individu altruiste du point de vue évolutionniste. L'on juge l'acte altruiste par les conséquences adaptatives qu'il produit. Dans la mesure où l'altruisme naturel est métaphoriquement dérivé de l'altruisme humain, il nous semble être une notion dérivée des morales conséquentialistes et utilitaristes dont Darwin partageait totalement les vues avant de constater qu'il y a une impulsion à la base de certaines actions indépendamment des plaisirs ou peines que cela peut procurer.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 1564.

⁴⁷² E. SOBER, « Altruism, Egoism and Morality », in Matthew H. Nitecki and Doris V. Nitecki (ed.), *Evolutionary Ethics*, State University of New York Press, 1993, p. 204-205.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 205.

Je ne puis m'empêcher, dira-t-il, de penser que c'est principalement en raison du sentiment obscur qu'en aucune manière nos impulsions ne proviennent toujours d'un plaisir contemporain ou anticipé, que la théorie intuitive de la moralité a été généralement acceptée et que la théorie utilitariste ou du "plus grand bonheur" a été rejetée⁴⁷⁴.

Il y aurait du gratuit, mais dont l'impulsion première est d'ordre sentimental.

Nous l'avons dit plus haut, Darwin qui n'a pas pensé le droit, – contrairement à Kant qui a pensé à la fois la force de sa morale de l'autonomie et celle du droit positif –, comptait beaucoup sur sa *morale hétéronomique* de proximité temporelle et spatiale qui a comme premier moteur le sentiment de sympathie extensible d'un groupe humain à un autre. Cette morale se révèle, désormais avec De Duve, comme une morale de l'immédiateté viscérale. C'est une morale du don à quelques rares individus. La sympathie y est retenue comme le sentiment moteur qui donne l'impulsion aux actions bienveillantes et la raison suit éventuellement.

À partir de ce bas motif il put acquérir l'habitude d'aider ses semblables ; et l'habitude de réaliser les actions bienveillantes renforce certainement *le sentiment de sympathie qui donne la première impulsion aux actions bienveillantes*. En outre les habitudes suivies durant de nombreuses générations tendent probablement à devenir héréditaires⁴⁷⁵.

Mais, si la sympathie est définie comme la capacité de se mettre à la place de l'autre pour sentir comme lui, répondre au besoin d'un autre ne reviendrait-il pas à calmer le propre mal qu'on ressent en soi tant qu'on le voit (on le sent) dans ce besoin ? N'est-ce pas se satisfaire soi-même en l'autre ? L'égo X se reconnaîtrait en l'autre Y de sorte que la bienveillance de X envers Y serait à la proportion de son affectation par la peine que ressentirait X. D'une certaine manière, le degré d'affectation viscérale de X resterait la mesure de sa bienveillance envers Y. Si tel est le cas, alors on n'est pas vraiment sorti de l'égoïsme même s'il y a des actes de bienfaisance. L'on se rechercherait dans ce qu'on fait de bien. Et De Waal s'est bien posé la même question après la découverte des neurones miroirs : « dans quelle mesure peut-on parler d'altruisme si des neurones miroirs gommant la différence entre soi et l'autre, et si l'empathie annule les frontières entre les individus ?⁴⁷⁶. »

Dans ce cas, l'opposition antithétique de l'altruisme, – entendu au sens radical du mot comme la disposition à sacrifier intentionnellement ses propres intérêts pour l'autre –, à l'égoïsme ne nous semble pas assez justifiée dans la formulation tortienne du concept d'effet

⁴⁷⁴ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 206, voir note n°42.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 219. C'est nous qui soulignons.

⁴⁷⁶ F. de WAAL, *L'âge de l'empathie*, *op. cit.*, p. 175.

réversif de l'évolution. L'altruisme y reste confondu avec la bienveillance et avec la bienfaisance, où les conséquences de l'acte sont déterminantes.

En effet, selon Lawrence A. Blum « la bienfaisance n'a trait qu'aux résultats (souhaités) alors que l'altruisme renvoie nécessairement à la motivation⁴⁷⁷. » Autrement dit, strictement parlant, l'altruisme est un acte autonome, au sens kantien, c'est-à-dire relevant seulement des motifs rationnels (même de l'intention) et non des résultats indispensables à l'altruisme évolutionniste. Dans une contribution accidentelle, inconsciente au bien de l'autre, il y a bienfaisance sans altruisme. C'est de *l'altruisme naturel* comme celui des plantes fertilisant le sol pour d'autres sans en avoir l'intention. Par ailleurs, même si je fais du bien à quelqu'un intentionnellement, il peut s'agir tout simplement de bienfaisance sans altruisme « dans la mesure où il est possible que je fasse du bien à cette personne afin qu'elle me procure en retour un plus grand bien dans l'avenir, auquel cas ma motivation reste égoïste⁴⁷⁸. » Au sens strict du mot, « un acte n'est donc altruiste que s'il est motivé par le souci du bien-être d'autrui, autrement dit lorsqu'il est accompli *pour le propre bien d'autrui*, sans que cela comporte de motivation égoïste ultérieure et sous-jacente⁴⁷⁹. » En termes kantien, il s'agit d'une action par devoir moral tout court.

L'existence de cette sorte d'altruisme pur est niée par les tenants de l'égoïsme psychologique (cas de Spencer, Hobbes). Selon L. A. Blum, ces penseurs qualifient alors leur égoïsme de normatif, voire d'égoïsme éthique. Cette position classique n'a pas échappé à l'attention de Kant qui voulait élever le sens moral humain puisqu'il témoigne qu'« il y a eu en tout temps, des philosophes qui ont absolument nié la réalité de cette intention dans les actions humaines, et ont tout attribué à l'amour-propre plus ou moins raffiné ; ils ne mettaient pas en doute pour cela la justesse du concept de moralité⁴⁸⁰. » Leur doute était essentiellement fondé sur leur pessimisme vis-à-vis de la faiblesse de la nature humaine, trop fragile et impure pour pouvoir s'élever à suivre une *idée* si digne de respect et à l'atteindre par l'usage de la raison pure pratique. Cet homme fragile utiliserait plutôt la raison, qui devait lui servir à se doter d'une loi morale, pour poursuivre l'intérêt des inclinations. Après tout, Blum apporte une nette précision :

⁴⁷⁷ L. A. BLUM, « Egoïsme et altruisme », in Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, op.cit., p. 477.

⁴⁷⁸ Id.

⁴⁷⁹ Id.

⁴⁸⁰ E. KANT, *Métaphysique des mœurs I. Fondation et Introduction*, Section II, in *Œuvres philosophiques II*, op.cit., p. 266.

Quelle que soit sa forme, l'altruisme est donc distinct des émotions et des sentiments tels que l'empathie, la sympathie et la bienveillance. Alors que ces derniers impliquent, comme l'altruisme, une préoccupation pour le bien d'autrui, ils n'impliquent pas nécessairement, à la différence de l'altruisme, une action qui vise le bienfait d'autrui. Ces sentiments peuvent cependant fournir le support de motivation dont dépend l'altruisme⁴⁸¹.

La finale de cette citation est importante quand elle souligne la possibilité pour ces sentiments de fournir le support de motivation dont dépend l'altruisme. Cela ne nie pas la possibilité d'avoir des motivations altruistes pures non supportées par ces sentiments. Et encore mieux, ces sentiments ne peuvent à eux seuls produire un acte reconnu comme moralement altruiste, et pas seulement au sens biologique où les motivations et la conscience n'importent quasiment pas. Il faut des raisons qui élèvent un acte altruiste au rang moral. Ce n'est pas l'avis de De Waal estimant que traiter l'altruisme biologique d'égoïsme ne se justifie pas. Car, selon lui, « un individu réellement égoïste n'aurait pas de mal à passer son chemin⁴⁸² » quand même quelqu'un se noie sous ses yeux. Il regarde ailleurs. Pour lui, puisque l'empathie nous incline irrésistiblement vers la détresse de l'autre, le fait d'éprouver du plaisir ne lui arrache pas son caractère d'altruisme. Il faut considérer ce plaisir d'aider comme tout à fait altruiste. Néanmoins l'absence de raison dans cette sorte d'altruisme ne permet pas de l'élever au rang d'altruisme moral au sens strict. Car, il a en lui un certain seuil d'égoïsme.

Pour conclure, notons, à la lumière de tout cela, que l'éthique darwinienne, qui fait passer le sentiment de sympathie avant les motifs rationnels, jusqu'à lui accorder la puissance de prendre le dessus sur la raison implacable de Kant, ne saurait nous aider à nous élever à l'altruisme moral au sens strict. Si elle incline la raison à trouver les raisons de l'action bienveillante, alors elles ne sont plus ses causes mais des justifications ou des rationalisations *a posteriori*. Au lieu d'agir on est comme « agi », ou alors on agit sur la base de motivations viscérales. Et dans ce cas, on est loin d'un acte autonome et moral au sens kantien.

Alors nous comprenons, avec Jon Elster, que nous sommes en plein axiome de la tradition humienne, selon laquelle la raison peut se mettre au service des désirs et des passions pourvu qu'ils ne soient pas très incohérents⁴⁸³. N'est-ce pas là une légitimation de l'hétéronomie avec le risque de faire de la rationalité morale un épiphénomène ? Tel nous semble être l'aboutissement de la naturalisation darwinienne de la morale.

⁴⁸¹ L. A. BLUM, « Egoïsme et altruisme », *art. cit.*, p. 477.

⁴⁸² F. de WAAL, *L'âge de l'empathie*, *op.cit.*, p. 175.

⁴⁸³ Cf. J. ELSTER, *Agir contre soi. La faiblesse de volonté*, Paris, Odile Jacob, 2007, p. 57-58.

C'est de la question de l'opérationnalité de la sympathie vis-à-vis de l'*idée cosmopolitique* qu'il s'agit dans le prochain chapitre. Face aux interprétations multiples qui se disputent la connaissance de la théorie de l'évolution, et sa morale dont personne n'a plus la clé unique, face à notre question des conditions de possibilités de la paix universelle, – une *idée* de la raison pratique –, il nous semble important de repartir de Darwin lui-même. Tort n'est qu'un interprète apologétique de sa thèse de l'exception humaine. Il s'agit d'examiner les forces et les limites du sentiment de sympathie, dont l'extension serait susceptible de faire advenir la paix universelle, par rapport à la conception kantienne de l'*idée cosmopolitique* et sa morale qui s'efforçait, déjà en son temps, de dépasser l'empirisme moral et l'utilitarisme hédoniste que Darwin n'aurait fait que biologiser.

Autrement, ce chapitre sur lequel nous tournons la page, nous a permis de constater que Darwin, le révolutionnaire de la conception du vivant, était aussi un fils de son temps avec ses limites, que les générations futures cherchent à surmonter afin de faire progresser la justice. Par conséquent, l'argument de sa défense selon lequel l'égalité est l'horizon de la civilisation ne peut tenir que si et seulement si le changement de situation n'est pas attendu de la sélection, qu'elle soit naturelle, sexuelle ou artificielle mais plutôt d'une volonté politique de libération des opprimés. Un changement à comprendre comme une tâche de l'humanité, celle de se libérer de ses préjugés d'origine et de créer des conditions nouvelles où les hommes, les femmes, les étrangers, peuvent s'épanouir sans subordination. C'est là le rêve d'un État de droit cosmopolitique. Il apparaît que la théorie de la sélection des sentiments est limitée pour expliquer ce phénomène.

Chapitre sixième

Morales des sentiments et cosmopolitisme moral

L'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent d'un nom qui signifient les "hommes" (ou parfois – dirions-nous avec plus de discrétion – les "bons", les "excellents", les "complets") impliquant ainsi que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus ou même de la nature –humaines, mais sont tout au plus composés de mauvais, de méchant, de "singes de terre" ou d'« œufs de pou ». On va souvent jusqu'à priver l'étranger de ce dernier degré de réalité en en faisant un "fantôme" ou une "apparition". Ainsi se réalise de curieuses situations où deux interlocuteurs se donnent cruellement la réplique⁴⁸⁴.

Dans la première partie de notre recherche, nous sommes parti d'une discussion récente entre philosophes des sciences de la vie. Ils sont embarrassés par Kant qui, à partir de ses écrits sur l'histoire de l'humanité, est considéré par certains comme un évolutionniste raté et par d'autres plutôt comme un adversaire paradigmatique de la théorie de l'évolution, de par son approche téléologique de la nature. Nous avons pu identifier les circonstances sociopolitiques et les convictions éthiques (notamment l'idée d'un État cosmopolitique à l'horizon de l'histoire) qui l'ont déterminé à conjecturer sur les débuts de l'histoire de l'humanité et à s'opposer à certaines théories naturalistes de son époque, pour affirmer l'unité du genre humain dans sa diversité raciale et sa capacité à rentrer dans une même histoire universelle.

Par ailleurs, notre étude de la généalogie de la morale darwinienne nous a révélé une autre polémique ouverte entre les deux révolutionnaires coperniciens (Kant et Darwin) sur l'origine du devoir moral. Kant s'est préoccupé de circonscrire des conditions de possibilité des actions humaines qui mériteraient le titre de gloire, de moralité promotrice de la paix cosmopolitique.

Pour ce faire, après la critique de la raison pure théorique (provoquée par les thèses sceptiques humiennes), qui a défini les conditions de possibilité d'une connaissance scientifique digne de ce nom, en réaffirmant l'existence des liens nécessaires entre *causes* et *effets*, et qui lui a valu le titre de Copernic de la théorie de la connaissance, Kant a procédé à la critique de la raison pure pratique. Là, il définit à son tour les conditions de possibilité d'une action morale digne de ce nom. C'est celle qui est motivée rationnellement. Une tâche qu'il avait déjà commencée dans *Fondement de la métaphysique des mœurs*.

⁴⁸⁴ C. LEVI-STRAUSS, *Race et histoire*, op. cit., p. 21.

Par opposition à Hume, il a développé dans ce cadre un concept transcendantal (non empirique) du devoir moral rattaché à une volonté pure et libre dont les motifs d'action ou d'obligation seraient purement rationnels avec une validité d'une loi naturelle universelle. C'est dans ce contexte que, dans une envolée lyrique, il s'était interrogé sur l'origine d'un tel devoir, qui ne cède pas aux sentiments dits agréables ou désagréables, qui fondaient les morales de son époque :

Devoir ! mot grand et sublime, toi qui ne renfermes rien d'agréable, rien qui s'insinue par flatterie, mais qui exiges la soumission, sans pourtant employer, pour ébranler la volonté, des menaces propres à exciter l'aversion et la terreur, mais en te bornant à proposer une loi, qui trouve d'elle-même accès dans l'âme et gagne cependant d'elle-même, malgré nous, la vénération (sinon toujours l'obéissance), et devant laquelle se taisent tous les penchants, même s'ils travaillent secrètement contre elle; quelle origine est digne de toi ? Où trouver la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute parenté avec les inclinations, cette racine dont il faut faire dériver la condition indispensable de sa valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes ? ⁴⁸⁵

À travers sa théorie généalogique de la morale, quasi révisionniste de la morale déontologique, Darwin considère que l'homme est naturellement social. Il conteste ainsi Kant qui, dans sa *Métaphysique des mœurs*, range la *sociabilité* parmi les devoirs moraux. Comme pour se moquer de Kant, il a repris un extrait de sa prose citée ci-dessus dans son étude comparative des capacités mentales de l'homme et des animaux où il s'interroge à son tour sur l'origine du devoir moral en disant :

Emmanuel Kant s'exclame : « Devoir ! Pensée merveilleuse qui n'opère ni par une tendre insinuation, ni par la flatterie, ni par aucune menace, mais en présentant ta loi austère à l'âme, et t'assurant ainsi toujours le respect, sinon l'obéissance ; toi devant qui tous les appétits sont muets, même si en secret ils sont rebelles, où est ton origine ? » ⁴⁸⁶.

À quoi sert cette prose si élogieuse du devoir chez Darwin ? Si insolite que puisse être l'emprunt de cette citation à une théorie transcendantale du devoir moral par un naturaliste qui développe un concept foncièrement empirique du devoir, il renseigne, de par sa source, que son utilisateur a été en contact non seulement avec la *Métaphysique des mœurs* mais aussi, tout au moins, avec la *doctrine élémentaire* de la *Critique de la raison pratique* de Kant publiée dans « *Metaphysics of Ethics* » ⁴⁸⁷ où elle est reprise au deuxième chapitre sous le titre : « On the a priori Spring of the Will », littéralement traduisible par : « De la source a priori de la volonté »,

⁴⁸⁵ E. KANT, *Critique de la raison pratique*, in *Œuvres philosophiques II*, 713.

⁴⁸⁶ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 183.

« Duty ! Thou great, thou exalted name ! Wondrous thought, that workest neither by fond insinuation, flattery, nor by any threat, but merely by holding up thy naked law in the soul, and so extorting for thyself always reverence, if not always obedience,—before whom all appetites are dumb, however secretly they rebel,—whence thy original, and where find we the root of thy august descent, thus loftily disclaiming all kindred with appetite and want to be in like manner descended from which root, is the unchanging condition of that worth which mankind can alone impart to themselves? » Voir Immanuel Kant *Metaphysics of Ethics*, traduit par J.W. Semple, Edimbourg, 1836, p. 127.

⁴⁸⁷ I. KANT, *Metaphysics of Ethics*, op. cit., p. 109-130.

mais techniquement traduit dans notre version et édition française sous le titre « Des mobiles de la raison pure pratique⁴⁸⁸. »

Remise dans son contexte, Darwin se sert de cette citation pour souscrire au jugement de ses prédécesseurs penseurs soutenant que le sens moral ou la conscience est, de toutes les différences entre l'homme et l'animal, la plus importante dans la mesure où il « exerce la suprématie légitime sur tout autre principe de l'action⁴⁸⁹. » Ce sens moral considéré comme le plus noble attribut de l'homme est exprimé par le terme « devoir » qu'il qualifie d'impérieux, – ce qui rime déjà avec l'impératif catégorique de Kant –, par le fait qu'il « le conduit, pense-t-il, sans un moment d'hésitation à risquer sa vie pour celle d'un semblable; ou bien après avoir mûrement pesé sa décision, poussé seulement par un sens profond de justice ou de devoir, à la sacrifier au nom de quelque grande cause⁴⁹⁰. »

Jusque-là Darwin tombe d'accord avec Kant sur le caractère impérieux du *devoir* moral. Cependant, la divergence ne tardera pas à se dessiner lorsque Darwin va aborder la question du point de vue de l'histoire naturelle qui, elle, situera l'origine du devoir moral dans les instincts sociaux, dont le sentiment de sympathie, identifié comme la partie essentielle qui « constitue de fait la première pierre de touche de son édifice⁴⁹¹. » Néanmoins, il fera remarquer que si les instincts sociaux conduisent les animaux sociaux à prendre plaisir à la compagnie de leur semblable et à sentir de la sympathie pour eux jusqu'à leur rendre des services instinctivement, « ces sentiments et services ne sont d'aucune façon consentis à tous les individus d'une espèce, seulement à ceux d'une même association⁴⁹². » Chose qui s'applique, selon lui, à l'homme.

C'est cette constatation de la limitation du cercle de l'altruisme biologique chez les humains que Darwin va désormais illustrer. Il estime qu'avec l'émergence du langage, les souhaits de la communauté (association) ont pu s'exprimer facilement, au point de constituer l'opinion commune qui s'impose comme guide à suivre par chaque membre de l'association dans sa conduite individuelle en vue du bien public. Cela étant, Darwin fera remarquer, ce qui suit : « On doit garder à l'esprit que, quel que soit le poids que nous accordions à l'opinion publique, l'attention que nous portons à l'approbation ou à la désapprobation de nos

⁴⁸⁸ E. KANT, *Critique de la raison pratique*, in *Œuvres philosophiques II*, p.695-716.

⁴⁸⁹ MACHINTOSH, *Dissertation on Ethical Philosophy*, 1837, p. 231, etc. cité par C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p.183.

⁴⁹⁰ C DARWIN, *La filiation de l'homme*, p.183.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p.185.

⁴⁹² *Id.*

semblables dépend de la sympathie⁴⁹³. » Celle-ci, comme nous l'avons déjà relevé, est la pierre angulaire de l'instinct social et de la moralité qui en naît. Dès le premier chapitre, nous l'avons entendu soutenir que même la raison implacable de Kant ne lui résisterait pas. La force d'obligation du code moral qui est l'expression des souhaits de la communauté serait vaine sans l'irrésistible force de la sympathie.

À cause de l'importance de la sympathie dans l'édification du sens moral, Darwin (soutenu par Tort) estime que l'avènement de la paix universelle (cosmopolitique) dépend de son extension naturelle et progressive par sélection à tous les humains, voire à tous les êtres sensibles. D'où la nécessité pour nous d'examiner avec quelle force ce sentiment s'étend de l'individu le plus proche au plus lointain, dans le temps et l'espace affectif et culturel, pour qu'on puisse compter avec lui dans l'avènement d'un état de paix cosmopolitique où tous les hommes sont reconnus tout simplement en tant qu'hommes dignes d'un égal traitement en tant que membres d'une même espèce: l'humanité. Il s'agit de tracer l'envergure ou la perspective d'obligation des morales des sentiments (morales dites évolutionnistes) dans leurs dimensions spatio-temporelle, culturelle et affective.

6. 1. L'effet Darwin, un effet de perspective morale ou la sélection des plus proches

Pour sortir de la métaphysique kantienne, Darwin a fortement compté sur l'extension progressive du sentiment de sympathie, pierre angulaire de sa morale, pour traduire en réalité l'*idée* d'intégration cosmopolitique du philosophe de Königsberg afin qu'advienne un règne de paix universelle où toute l'humanité entre dans une même histoire. Ainsi, avant de discuter le caractère idéal de l'*idée* de paix cosmopolitique et perpétuelle dans la troisième partie de cette recherche, l'avons-nous dit, il s'avère important d'examiner avec quelle force d'obligation ce sentiment de sympathie affecte les individus en interaction, partant de soi-même à l'individu le plus proche et le plus lointain, dans le temps, l'espace culturel et affectif. Il s'agit d'examiner comment les tenants de la morale des sentiments s'y prennent pour faire apprécier la sympathie par rapport à l'*idée* d'instaurer un État où les individus humains, pour cohabiter pacifiquement, sont traités sur la base de leur humanité, avec une égale reconnaissance, c'est-à-dire comme étant tous membres d'une même communauté, situés à une égale distance spatio-temporelle, culturelle ou affective de la règle morale de tout agent moral.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 185.

En effet, dans les actions motivées par la sympathie, nous soupçonnons un décalage dans l'appréciation et le traitement que nous nommons *effet de perspective morale* par analogie à la perspective atmosphérique et la perspective de mouvement dans l'Art. Cet effet de perspective, pour utiliser un langage darwinien, consiste dans la sélection des plus proches et l'élimination des plus lointains.

La perspective étant cette discipline qui étudie la représentation des objets (peinture ou sculpture) sur un plan, de sorte « qu'ils apparaissent à la vue, en gardant les distances et les situations⁴⁹⁴ », l'on entend par perspective atmosphérique la représentation des objets de sorte que la vision des détails particuliers et de contrastes s'estompe en fonction de la distance qui les sépare du spectateur. La diminution de la taille rend très difficile la distinction des traits particuliers ou alors l'impact de la lumière sur l'atmosphère (brumes ou poussières dans l'air) dégrade ou aggrave les différences de couleurs. Un pareil phénomène concerne aussi les objets en mouvement de sorte que la perception de leur vitesse est fonction de l'éloignement du spectateur. D'où le nom de perspective de mouvement. L'image ci-dessous facilite la compréhension de ce à quoi ressemble cet effet de perspective⁴⁹⁵.



Nous estimons qu'un effet de perspective pareil et que nous nommons aussi *effet de partialité* se produit dans les jugements moraux et les actions fondés sur le sentiment de sympathie. Ce qui nous permet d'étendre la notion de perspective au domaine de la morale fondé sur ce sentiment. Il y a une perception partielle et des jugements partiels de l'état de l'autre. Ils sont fonction de la distance de séparation. Par conséquent, les individus sont traités en fonction de la distance qui les sépare du spectateur. Cette distance ou cette proximité peut être spatio-temporelle, génétique, affective, culturelle, etc. Comment s'y prendre pour le constater dans la morale darwinienne ? Pour ce faire, il nous importe de remonter à ses sources, la tradition humienne.

⁴⁹⁴ P.-E. LITTRE, *Dictionnaire de la langue française V*, op. cit., p. 4644.

⁴⁹⁵ Commentaires : L'on note un contraste de tailles et de couleurs entre les objets placés sur l'avant plan – représentant les objets les plus proches– et ceux de l'arrière plan –représentant les plus éloignés pour le spectateur.

Selon Ruse, « Darwin, aussi bien en morale qu'en épistémologie, pensait et écrivait plus dans la tradition humienne que dans celle d'un quelconque autre penseur continental⁴⁹⁶. » C'est plus sous l'ombre du génie humien qu'il l'a vu penser et écrire, sans minimiser l'influence d'autres « Lumières » écossaises, à savoir, Adam Smith dans sa généalogie de la morale et William Whewell, nous l'avons vu au point de vue méthodologique et épistémologique.

Puisque pour le moment, nous sommes intéressé par sa morale évolutionniste, il nous importe de remonter aux conceptions humienne et smithienne de la sympathie qui a si fortement séduit le naturaliste du Beagle, ainsi que le confirme Ruse, qui nous définit, par la même occasion ce sentiment: « Darwin a certainement fortement compté sur cette notion clé de sympathie, chez Hume et d'autres, cette émotion qui entraîne à se mettre à la place des autres dans la formulation des jugements moraux⁴⁹⁷. »

La filiation de l'homme nous apprend que Darwin a vite manifesté son insatisfaction envers Smith pour avoir soutenu que la sympathie, déjà définie ci-dessus, « a pour base notre forte aptitude à nous souvenir des états de peine ou de douleur passés⁴⁹⁸. » Les états de souffrance de l'autre comme la faim, le froid, la fatigue réveilleraient en nous les idées des états douloureux semblables endurés par nous-mêmes dans le passé. Cette approche smithienne ne lui permettait pas d'expliquer quelques faits observés, par exemple « le fait que la sympathie est suscitée par une personne bien aimée à un degré incommensurablement plus grand que par une personne qui nous est indifférente⁴⁹⁹. » La réaction de Darwin était que le simple contact avec la souffrance, comme la famine ou la fatigue de n'importe qui, ne suffisait pas pour réveiller en nous les souvenirs de ces mêmes états de souffrance et nous engager en sa faveur.

Pour Darwin, l'explication de ce phénomène réside « dans le fait que, chez tous les animaux, la sympathie est dirigée uniquement vers les membres d'une même communauté et par conséquent vers des membres connus et plus ou moins aimés, mais non vers tous les individus de la même espèce⁵⁰⁰. » Autrement dit, cet effet de perspective observé par Hume

⁴⁹⁶ M. RUSE, *Charles Darwin, op.cit.*, p. 218.

⁴⁹⁷ *Id.*: « Darwin certainly relied heavily on that key notion, in Hume and others, of sympathy, the emotion that lets you put yourself in the position of others when making moral judgements ».

⁴⁹⁸ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 193.

⁴⁹⁹ *Id.*

⁵⁰⁰ *Id.*

chez les humains en fonction de la proximité est un phénomène commun à tous les animaux. Ce qui permet au naturaliste anglais, selon son objectif, de confirmer l'animalité de l'humain. Le seul plus constaté chez l'homme est que « l'égoïsme, l'expérience et l'imitation » renforcent sa capacité de sympathie, consolidée par l'habitude, puisqu'il est conduit par l'espoir « de recevoir un bien en retour, à accomplir envers les autres des actes de bienveillance sympathique⁵⁰¹. »

Pour pouvoir expliquer la partialité ou le perspectivisme moral des humains, Darwin a abandonné Smith pour penser et cheminer avec Hume, que Ruse considère comme le précurseur des darwiniens, notamment les tenants de la *Kin selection* (sélection des parentèles) dans leur explication de l'évolution morale, et cela pour avoir déclaré:

Un homme aime naturellement ses enfants mieux que ses neveux, ses neveux mieux que ses cousins, ses cousins mieux que des étrangers, où toute autre chose lui est égale. Par conséquent nos critères du devoir naissent des préférences de l'un à l'autre. Notre sens du devoir suit toujours le cours normal et naturel de nos passions⁵⁰².

Une autre déclaration semblable :

Quiconque nous est uni par une connexion quelconque, est toujours assuré d'une part de notre amour, en rapport avec la connexion, sans considération de ses autres qualités. Ainsi la consanguinité produit le lien le plus fort, dont l'esprit soit capable, dans l'amour des parents pour leurs enfants et un degré moindre de cette même affection dans la mesure où la relation s'amoindrit⁵⁰³.

Ces déclarations illustrent suffisamment ce que nous avons appelé *l'effet de perspective morale* qui est exprimé, du point de vue biologique, par le principe sociobiologique selon lequel « la charité commence à la maison ». Pour rappel, ce principe est rendu par le fameux théorème que nous avons énoncé plus haut selon lequel, « le degré d'altruisme serait inversement proportionnel au carré du degré de parenté du sujet⁵⁰⁴. » C'est-à-dire qu'il est fonction du patrimoine génétique.

Néanmoins, le problème de Darwin ne se limitait pas à la question de la parenté. Il parlait de personnes aimées, familières ou connues tout court comme ceux qui suscitent beaucoup plus de sympathie que d'autres. Il y a là un autre type de proximité. Et la description de la partialité morale par David Hume –vers qui le naturaliste anglais s'est tourné–, ne s'est

⁵⁰¹ *Id.*

⁵⁰² HUME, *Traité de la nature humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux II*, Traduit de l'anglais par André Leroy, Paris, Aubier, 1956, p. 600.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 455.

⁵⁰⁴ A. DOROZYNSKI, « Préface », in Edward O. WILSON, *L'humaine nature. Essai de sociobiologie*, Traduit de l'américain par Roland Bauchot, Paris, Stock, 1978, p. 19.

pas non plus arrêtée au cercle de parenté ou de la consanguinité même s'il reconnaît que celle-ci « produit le lien le plus fort⁵⁰⁵. » Il a observé la variation de l'obligation morale en fonction du degré de sympathie sous d'autres formes de proximité : la proximité parentale, la contiguïté spatio-temporelle et la ressemblance (onomastique, sociale, etc) : « La consanguinité n'est pas seule à avoir cet effet; toute autre relation sans exception le produit également. Nous aimons nos compatriotes, nos voisins, les gens du même métier, de la même profession et même du même nom que nous⁵⁰⁶ » plus que ceux qui ne rentrent pas dans cette proximité.

Contrairement à Hume et Smith qui, n'étant pas évolutionnistes, se sont préoccupés de la possibilité pour les humains de s'élever à des jugements moraux impartiaux par eux-mêmes, Darwin donne l'impression d'avoir attendu cette possibilité de l'évolution qui conduira l'humain à poser même des actions morales aussi héroïques que celles de l'autonomie de type kantien.

Mais à mesure que l'amour, la sympathie et la maîtrise de soi seront consolidés par l'habitude, et que la capacité de raisonner s'affirmera portant l'homme à accorder une juste valeur aux jugements de ses semblables, il se sentira poussé, indépendamment de tout plaisir ou de toute peine transitoires, à adopter certaines lignes de conduite. Il pourrait alors déclarer – et un barbare ou un homme dépourvu de culture ne pourrait penser de la sorte – je suis le juge suprême de ma propre conduite, et pour utiliser les mots de Kant, je ne violerai pas dans ma propre personne la dignité de l'humanité⁵⁰⁷.

Rappelons que la première motivation qui pousse à agir indépendamment de tout plaisir ou déplaisir actuel ou futur reste le sentiment de sympathie. Toutefois, cette conviction darwinienne qui fait appel à Kant est source d'ambiguïté et, pire, d'amalgames. Darwin ne s'est pas préoccupé d'élaborer une méthodologie pour former des jugements de valeurs impartiaux et universalisables, après une constatation expérimentale d'une ressemblance entre les comportements des animaux et des humains. Tout se passe, pour lui, comme si l'humanité acquerrait soudainement cette capacité à mesure que les hommes seront tous civilisés, comme le suggère ce qui suit :

Néanmoins, il y a bien des hommes civilisés, et même des jeunes garçons, qui sans avoir jamais risqué leur vie pour un autre auparavant, mais remplis de courage et de sympathie, n'ont tenu aucun compte de l'instinct de conservation et ont plongé immédiatement dans un torrent pour sauver un homme qui s'y noyait, bien qu'il s'agit d'un étranger⁵⁰⁸.

Cela ne se passe pas avec moins de détermination que lorsqu'un soi-disant sauvage, tout indifférent aux étrangers, risquera « sa propre vie pour sauver celle d'un membre de la même

⁵⁰⁵ HUME, *Traité de la nature humaine II., op. cit.*, p. 455.

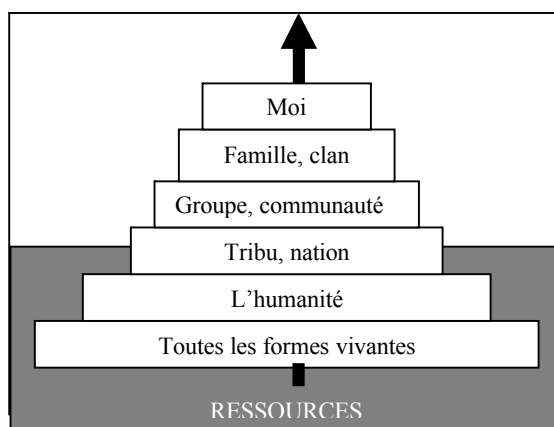
⁵⁰⁶ *Id.*

⁵⁰⁷ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p. 196-197.

⁵⁰⁸ *Id.*

communauté⁵⁰⁹ » ou « une jeune mère timide poussée par l'instinct maternel courra, sans un moment d'hésitation, le plus grand danger pour son propre enfant, mais non pour l'un quelconque de ses semblables⁵¹⁰. »

En attendant l'avènement d'une éventuelle globalisation de la civilité, c'est-à-dire de l'extension complète de la sympathie à tous les humains et aux autres vivants, nous sommes régis par des morales communautaires perspectivistes. Ces morales sont fortement influencées par la disponibilité des ressources, la proximité physique (temps et espace), génétique, affective et culturelle que De Waal nous représente par une pyramide flottante sur une base des ressources et où « les cercles d'obligation morale correspondent à des niveaux d'obligations⁵¹¹. »



Les commentaires de de Waal à cette pyramide sont assez éloquentes:

La loyauté et le devoir envers la famille, le clan ou l'espèce servent de contrepoids à l'inclusion dans le cercle de l'obligation morale. L'altruisme se réduit à mesure qu'on s'éloigne du centre. La flottabilité de la pyramide (c'est-à-dire les ressources disponibles) détermine ce qui dépassera hors de l'eau. Les régions les plus éloignées par rapport au moi ne peuvent être incluses dans le cercle des obligations morales qu'à condition que soient préalablement satisfaites les obligations morales dans les régions les plus proches⁵¹².

En termes darwiniens, l'élargissement du cercle d'obligation morale ne peut s'opérer plus loin que le moi et les consanguins que dans la mesure où leur bien-être (santé et survie du plus grand nombre) est premièrement et effectivement assuré. Autrement dit, en cas de rareté des ressources, il s'avèrerait normal de prendre les autres humains comme simple moyen de survie. C'est le naturel.

⁵⁰⁹ *Id.*

⁵¹⁰ *Id.*

⁵¹¹ F. De WAAL, *Les primates et les philosophes*, op.cit., p. 209.

⁵¹² *Id.*

En effet, le primatologue De Waal, qui se réjouit de l'élargissement actuel du champ d'application morale aux membres d'autres groupes humains, voire aux animaux non humains, considère cependant que cette possibilité reste soumise nécessairement à la disponibilité de ressources abondantes. Autrement dit, « si le champ d'application peut s'élargir en période d'abondance, il se rétrécira en cas de pénurie⁵¹³. » C'est ce que l'on peut constater sur la pyramide ci-avant. Les cercles de la tribu-nation et de l'humanité sont menacés de noyade.

En plus, pour De Waal, privilégier ceux qui sont inclus dans les cercles les plus proches de nous (nous-mêmes, notre famille, notre communauté, notre espèce) « [...], c'est bien ainsi que les choses doivent être⁵¹⁴. » L'usage de l'expression « devoir-être » reflète la légitimation de ce que nous avons appelé *l'effet de perspective morale*, synonyme de la sélection des plus proches qui implique à son tour l'élimination des plus lointains.

Il s'avère que « ce qui est », le « fait » est déclaré comme « ce qui doit être », le devoir-être la norme. Il y a identification de « l'être » au « devoir », du fait à la norme. Un épineux problème philosophique auparavant perçu par Hume. Il consiste à vouloir justifier la moralité des actes par des raisons naturelles. Des évolutionnistes comme Spencer ont succombé à cette tentation. Même Ruse, bien au courant de ce que « Hume déplorait qu'on fit inmanquablement appel à un mécanisme illégitime pour passer des prémisses relatives à la façon dont les choses *sont* à des conclusions sur la manière dont les choses *doivent être*⁵¹⁵ », n'a pas résisté à cette solution facile.

Avec ces éléments, la morale évolutionniste nous semble de plus en plus inappropriée à faciliter la pensée de la réalisation de l'idéal kantien de la paix cosmopolitique, la construction du meilleur monde possible inexistant, un monde où l'humain ne serait jamais traité seulement comme moyen mais toujours en même temps comme fin, quelles que soient les circonstances, sa situation géographique ou raciale. Comme nous venons de voir, dans la morale évolutionniste, l'individu le plus éloigné de soi court le risque de servir de moyen de survie à un moment donné, celui de la rareté des ressources.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 208.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 2010.

⁵¹⁵ M. RUSE, « Evolution » in Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, op. cit., p. 548.

Ruse⁵¹⁶, est, de nos jours, l'un des meilleurs connaisseurs de la théorie darwinienne de l'évolution. C'est lui qui a eu effectivement le privilège de présenter l'éthique évolutionniste dans le prestigieux *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* cité plus haut. Et dans un ouvrage collectif dont l'objectif est de revendiquer « les fondements naturels de la morale⁵¹⁷ », sa contribution, qu'il présente comme « une défense de l'éthique évolutionniste⁵¹⁸ », défie ceux qui semblent croire que, dans l'éthique évolutionniste, il y aurait aussi égale obligation morale envers tout être humain, connu ou non comme c'est le cas dans d'autres théories éthiques. Comme De Waal, Ruse fait remarquer que

si l'on adopte la perspective évolutionniste, il faut envisager sérieusement la possibilité que le sens moral s'étiole à mesure qu'on s'éloigne de l'individu et qu'on se tourne vers les proches apparentés, puis les connaissances et enfin les étrangers. Nous reconnaissons tous que nos sentiments d'affection vont en s'atténuant dans ce cas⁵¹⁹.

L'étranger est toujours la potentielle victime de la rareté des ressources. Puisque, selon lui, les gènes y sont pour quelque chose, Ruse est convaincu qu'il est impossible d'accorder un traitement égal à tous les humains et il va jusqu'à légitimer le perspectivisme moral dont l'inégalité dans le traitement est la conséquence, comme il ressort de l'extrait ci-dessous :

Dans une perspective évolutionniste, il serait impossible qu'il en soit ainsi. Il n'y aurait aucun sens à parler d'un contrat génétique avec de parfaits étrangers. En fait, on s'attendrait plutôt à une opposition. Par conséquent, l'éthique normative d'un tenant de l'éthique évolutionniste, tel que je le décris ici, serait une éthique qui pose que nos obligations *morales* envers nos proches sont plus grandes que nos obligations morales envers ceux qui sont plus éloignés. (J'entends "proche" et "distant" surtout au sens social, mais bien sûr, dans une certaine mesure, cela peut correspondre aussi à une distance spatiale.)

Tout ce que je peux dire ici pour la défense de l'éthique évolutionniste – et, à mon sens, il faut ajouter aussi que c'est tout ce qu'il y a à dire pour sa défense –, c'est que les actions humaines montrent clairement que nous avons un sens différencié de la moralité. Il serait tout simplement faux de dire que la plupart des gens ont un grand souci moral vis-à-vis d'étrangers inconnus. Je ne dis pas que nous ne ressentons rien du tout, ou que cela signifie que nous n'avons aucune obligation de contribuer, par exemple, à soulager la famine dans le Tiers Monde. Bien sûr, je pense que c'est le cas. Mais je veux dire qu'il est ridicule d'affirmer que nous ressentons que nos obligations envers l'Africain inconnu sont égales, en quelque sens que ce soit, à nos obligations morales envers nos propres enfants⁵²⁰.

Telles sont et doivent être les choses dans la morale évolutionniste, nous semble ainsi dire Ruse. Il normalise ce qui est effectivement observé et pratiqué. Il va jusqu'à brandir la *Théorie de la Justice* de Rawls qui a théorisé le principe de différence dans sa définition de la

⁵¹⁶ M. RUSE, « Une défense de l'éthique évolutionniste », in Jean-Pierre Changeux (éd.), *Les fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 35-63.

⁵¹⁷ J.-P. CHANGEUX (éd.), *Les fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993.

⁵¹⁸ M. RUSE, « Une défense de l'éthique évolutionniste », *art.cit.*

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 57.

⁵²⁰ *Id.*

justice comme équité. Pour Ruse la tolérance rawlsienne de quelques inégalités de traitement est tout à fait conforme à l'esprit de la morale évolutionniste:

L'éminent philosophe américain John Rawls défend justement une telle perspective du contrat social dans sa *Théorie de la justice* (1971). Rawls ne prétend pas que chacun devrait obtenir une part égale des bonnes choses que la société peut offrir, car il reconnaît tout à fait que, pour que tous puissent en profiter, il vaut peut-être mieux rémunérer certains talents individuels plus que d'autres⁵²¹.

Mais l'inégal traitement des humains est-il vraiment inévitable et irréversible ? Qu'il s'agisse de Darwin ou de Tort, qui ont compté sur le processus évolutif, qu'il s'agisse de De Waal ou de Ruse, qui normalisent la *partialité* et l'*inégalité*, on ne constate aucun effort de rechercher une méthode pour surmonter ce que nous avons appelé *l'effet de perspective morale* lié au sentiment de sympathie. Pour la question de la paix dans le monde, De Waal, dans une publication ultérieure, se contente de blâmer l'absence d'amplification de l'empathie : « Les humains opposent un profond mépris à qui ne leur ressemble pas ou pense autrement (...). Les nations se croient supérieures aux autres, les religions estiment détenir la vérité⁵²². » Quant aux bavures de l'armée américaine qui avait massacré des civils en Irak, il déclare : « le monde manque moins de pétrole que d'empathie envers les “autres”⁵²³. » Et à la question du rédacteur d'un magazine religieux sur ce qu'il pouvait changer dans l'espèce humaine s'il était Dieu, il répond : « je m'attellerais à l'expansion de l'empathie⁵²⁴. » Or il n'est pas Dieu, donc il n'y peut rien. Est-ce vrai que l'homme n'y peut rien ? En tous cas, Hume, et surtout Smith, ont osé penser les conditions de possibilité des jugements moraux impartiaux dans une morale des sentiments. Leur objectif est d'éviter de laisser passer des faits pour des normes.

6. 2. Hume, le jugement impartial et l'idéal contractualiste

6. 2. 1. Du jugement impartial

Hume qui avait bien reconnu la partialité morale liée au sentiment de sympathie a senti la nécessité de combler les limites de celle-ci par une méthode de correction dont la finalité est de réduire, sinon supprimer, l'effet de perspective morale lié à la complexe distance qui sépare la personne concernée et le spectateur sympathisant. Il pensait qu'une bonne cohésion sociale n'est possible que grâce à l'effort de chacun d'élargir la portée de ses sentiments.

La sympathie, nous l'admettons, est beaucoup plus faible que notre souci de nous-mêmes, et la sympathie pour des personnes éloignées de nous beaucoup plus faible que celle que nous éprouvons pour des personnes proches et voisines : mais, pour cette raison même, il

⁵²¹ M. RUSE, « Evolution », *art. cit.*, p. 551.

⁵²² F. de WAAL, *L'âge de l'empathie*, *op.cit.*, p. 296.

⁵²³ *Ibid.*, p. 297.

⁵²⁴ *Id.*

nous est nécessaire, dans nos jugements et propos calmes sur les caractères des hommes, de négliger toutes ces différences et de rendre nos sentiments plus publics et plus sociaux⁵²⁵.

Il est nécessaire de travailler et contrôler nos sentiments, sinon, il y aura toujours des exclus ou des maltraitances sociales. Comment surmonter l'influence des distances génétique, culturelle, linguistique, affective, etc.? Hume, tout en étant conscient du problème de la partialité de la sympathie, n'a pas trouvé une voie de sortie autre que les sentiments. Selon lui, la situation se régularise toujours sous le jeu des sentiments : « (...) en société et dans la conversation, le jeu des sentiments nous conduit à constituer une norme générale inaltérable, suivant laquelle il nous est possible d'approuver ou de désapprouver les caractères et les manières⁵²⁶. » Pour Hume, il y aurait, non seulement un « sentiment naturel de bienveillance qui nous incite à porter aux intérêts de l'humanité et la société⁵²⁷ » beaucoup de considération, mais aussi une intervention de la raison dans les corrections des variations des sentiments. C'est pour que celles-ci n'affectent pas l'estime des personnes dont les qualités ne varient pas en réalité. Pour Hume, si la sympathie varie absolument selon les différentes distances, notre estime ou notre appréciation des qualités des objets ou des personnes ne varient pas; car l'expérience conduit à la mise en place d'une méthode⁵²⁸ de correction des variations des sentiments. Cela devient possible grâce à un calcul rationnel des distances de séparation et notre prise de conscience de l'existence de l'effet de perspective morale sur nos jugements liés à cette distance.

Le même objet, à une distance double projette réellement sur l'œil une image qui n'a que la moitié de sa grandeur, et cependant nous imaginons qu'il apparaît de la même taille dans les deux situations, car son image grandirait pour l'œil et que la différence réside non dans l'objet même, mais dans notre position par rapport à lui. Et en vérité, sans une telle correction des apparences, aussi bien dans le sentiment interne qu'externe, les hommes ne pourraient jamais penser ni parler d'une manière invariable sur un sujet, puisque leurs situations fluctuantes font continuellement varier les objets, et les placent dans des positions et sous des jours si différents et si contraires⁵²⁹.

Selon Hume, ce sont ces corrections des sentiments, grâce au calcul rationnel des distances, qui rendent possible un point de vue objectif et impartial sur un objet et qui permettent de tenir un même discours sur un même objet en des termes raisonnables plutôt que de se fier aux apparentes fluctuations relatives à la situation particulière de chaque spectateur. Ainsi conclut-il : « Donc, afin de prévenir ces *contradictions* continues et, d'arriver à plus de stabilité dans notre jugement sur les choses, nous fixons certains points de vue fermes et

⁵²⁵ HUME, *Enquêtes sur les principes de la morale et Enquête sur les principes de la morale*, Traduit de l'anglais par Philippe Béranger et Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 2008, p. 356-357.

⁵²⁶ *Ibid.*, p.357.

⁵²⁷ *Id.*

⁵²⁸ Cf. HUME, *Traité de la nature humaine II, op.cit.*, p. 708.

⁵²⁹ HUME, *Enquêtes sur les principes de la morale, op.cit.*, p. 355-356.

généraux, et dans nos pensées, nous nous y plaçons, quelque puisse être notre situation présente⁵³⁰. »

Si Hume a incontestablement pris conscience du risque de partialité dû à l'effet de perspective du sentiment de sympathie sur les jugements moraux et a tenté de théoriser comment le spectateur (observateur) arrive à des appréciations « objectives » publiquement acceptables, son effort de viser ce qui est utile pour la communauté, il reste qu'il ne nous dit pas avec quelle procédure et puissance la raison calculatrice des distances place avec dextérité le spectateur à une position mentale idéale favorable à un point de vue impartial sur l'objet. Tout semble revenir à dire que la raison place le spectateur à la position occupée par la personne concernée pour pouvoir sentir exactement comme lui, de sorte qu'être impartial, « c'est épouser le point de vue de l'agent ou de la personne directement engagée dans l'action⁵³¹ », c'est s'identifier parfaitement à lui, se placer en un point commun pour parler de la même chose. C'est de là que se dégagerait un jugement moral objectif ou impartial. Telle semble être la méthode humienne. Mais dans ce cas-là, l'on n'est plus soi-même, mais plutôt dissous dans l'autre, celui à qui l'on s'identifie. Si on n'est plus soi-même c'est comme si on est aliéné ou possédé par lui. Dans ce cas, l'autonomie morale est rendue plus difficile.

C'est certainement à cause des limites réelles de cette méthode humienne, dans sa tentative de définir des conditions de possibilité nécessaires à rendre un jugement moral public, objectif ou impartial, que Smith, son ami et collègue, dans sa *Theory of moral sentiments* (1759)⁵³², est venu comme à sa rescousse introduire la catégorie du spectateur impartial imaginaire, et que d'aucuns tenants de la morale des sentiments trouvent suggestive au moment où l'on pense la « globalisation et les énigmes cosmopolitiques variées⁵³³ ».

Mais avant de consacrer quelques pages à cela, pour ne pas en rester à la morale alors que nous prônons la nécessité de passer au droit positif, examinons aussi la portée de la théorie de la justice de Hume qui voudrait se garder de l'a priori métaphysique du contractualisme pour fonder la société civile et politique. Nous le ferons en partant de « l'anticontractualisme

⁵³⁰ HUME, *Traité de la nature humaine II*, op.cit., p. 707.

⁵³¹ C. GAUTIER, « La construction de l'autonomie du sujet moral dans la théorie des sentiments moraux », in Marlène JOUAN & Sandra LAUGIER (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétence et dépendances*, Paris, 2009, p. 351.

⁵³² A. SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, Traduit de l'anglais par Michaël Biziou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau, Paris, PUF, 1999.

⁵³³ F. FORMAN-BARZILAI, « Sympathy in space(s). Adam Smith on proximity », in *Political studies* Vol.33, (2005), p. 189.

de Hume » selon Céline Bonicco⁵³⁴. Il s'agit d'explorer les raisons du rejet du contractualisme par Hume afin de justifier notre option pour le contractualiste Kant.

6. 2. 2. De l'idéal contractaliste

Selon Bonicco, Hume rejette le contractualisme, « avant tout » pour son recours à l'explication par les causes finales, qui n'est jamais une explication épistémologiquement satisfaisante. Puisque le contractualisme applique aussi au domaine politique l'argument du dessein dont les limites explicatives (théoriques) sont présentées dans les *Dialogues sur la religion naturelle* (1739), Hume se devait de remplacer la causalité finale par la causalité efficiente dans son récit de l'histoire naturelle du politique que rapporte son *Traité de la nature humaine* (1779), dont le pari était l'introduction « *de la méthode expérimentale de raisonnement dans des sujets moraux* ». Cette causalité efficiente n'est autre que l'expérimentable sympathie qui configure sans cesse « d'une manière immanente la société⁵³⁵. »

Alors que le contractualisme brandit la libre volonté des individus dans la configuration de la société politique, Hume la subordonne à la sympathie en tant que sentiment social. Nier l'application de l'argument du dessein à l'ordre sociopolitique revient à renoncer à la recherche de sa raison ultime, à son « pourquoi » afin de s'arrêter à son « comment ». Selon Bonicco, Hume considère que « le social doit être expliqué par le social. (...). Si l'individu veut la société, ce n'est pas pour satisfaire son égoïsme, mais uniquement par l'action en lui du principe de mise en relation qu'est la sympathie⁵³⁶. » Nous rencontrons ici une opposition explicite à Hobbes.

L'idée directrice de cette sous-section est que cette explication immanente de la société fondée sur la sympathie échoue, d'une part, à rendre compte des sociétés plus larges et cosmopolitiques qui voudraient s'émanciper du modèle familial, et d'autre part, elle perd de vue le caractère naturel et immanent de la volonté réformatrice au point de prolonger la dichotomie entre le naturel et l'artificiel.

⁵³⁴ C. BONICCO, « Une critique d'explication par les causes finales : l'anticontractualisme de Hume, une histoire naturelle du politique », in *Dialogue*, XLVI (2007), p.1-18

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 1.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 23.

En fait, Hume, l'ascendant de Darwin, avait pris ses distances vis-à-vis de l'hypothèse philosophique du *contrat originel*⁵³⁷, qui fonde la société politique sur la décision volontaire du peuple d'obéir aux gouvernants en échange de la promesse de leur rendre justice, sur la base de deux arguments: le premier est tiré de l'histoire de l'humanité et le second de l'expérience politique des pays.

Du point de vue de l'histoire, selon Hume, l'hypothèse contractualiste, qui justifie l'obéissance du peuple aux gouvernants par un prétendu contrat ou consentement, est intenable parce que la capacité d'obéir des hommes remonte à plus loin dans l'histoire de l'humanité. Selon lui, du moment que tous les hommes naissent dans une famille, ils y apprennent à vivre dans l'obéissance sans condition. Cette obéissance qui commence au sein de la famille serait fondée sur le sentiment de sympathie établi entre les époux par le biais de l'appétit sexuel jusqu'à l'établissement d'un autre lien par le souci des parents envers leurs progénitures. Il n'y a pas, pour les enfants, un moment ponctuel de décider d'obéir ou non à leurs parents qui, eux profitent de « leur supériorité de force et de sagesse⁵³⁸ » pour diriger la famille. Les enfants se retrouvent tout simplement en train d'obéir (sans raisons explicites) et d'être traités avec justice en famille. L'obéissance politique serait le prolongement de cette obéissance familiale implicite et inconditionnelle.

Selon Bonicco, chez Hume c'est cette sympathie familiale qui est à « l'origine de la prise de conscience de l'avantage qu'il y a à vivre en société⁵³⁹. » En famille, dit-elle, « il est très facile de trouver un accord en raison de la très grande facilité à se mettre à la place les uns des autres⁵⁴⁰. » Par la pratique de la sympathie, et donc sans l'intervention de la réflexion (ou de la raison), Bonicco conclut qu'on « trouve des rudiments de justice dans la famille⁵⁴¹. » Celle-ci est le lieu privilégié de la « première convention » spontanée, que Hume définit contre le *contrat originel* (rationnel), comme « le sens de l'intérêt que l'on suppose commun à tous⁵⁴². » En tant que lieu privilégié de la convention sociale, dans la famille, « le lien entre règles de justice et intérêt commun » serait évident car, « par sympathie, chaque membre (...) a

⁵³⁷ D. HUME, « Le contrat originel », in *Discours politiques*, traduit de l'anglais par Fabien Grandjean, Editions T.E.R., Mauvezin, 1993, p. 188-208.

⁵³⁸ D. HUME, *Traité de la nature humaine III. De la morale*, traduction de Philippe Folliot, Col. « Classiques des sciences sociales », Editions électroniques, Chicoutine-Québec, 2007, p. 28.

⁵³⁹ C. BONICCO, Une critique d'explication par les causes finales : l'anticontractualisme de Hume, une histoire naturelle du politique », *art. cit.*, p. 16.

⁵⁴⁰ *Id.*

⁵⁴¹ *Id.*

⁵⁴² D. HUME, *Traité de la nature humaine III.*, *op. cit.*, p. 31.

conscience de l'intérêt des autres et se l'approprie⁵⁴³ », de sorte que « intérêt commun et intérêt personnel se recouvrent⁵⁴⁴ ». C'est « une communauté des biens⁵⁴⁵ ».

Dans cette approche humienne, l'identification de ce qui est juridiquement « juste » ou « injuste » se trouverait toujours, comme en morale, au bout du processus consistant à se mettre à la place d'un autre, notamment les parents à la place de leurs enfants, et le gouvernant à la place des gouvernés. En d'autres mots, par ce procédé, le gouvernant, comme un bon parent, trouve toujours spontanément, par identification, ce qui est juste pour ses gouvernés, assimilables à ses enfants. Ainsi, comme le jugement moral impartial, le jugement de justice consisterait à se mettre à la place de l'autre.

À ce niveau du raisonnement, nous objectons que penser le politique comme prolongement pur et simple de l'expérience spontanée de la vie familiale ne permet pas de penser l'autonomie politique des sujets, c'est-à-dire, comprendre les citoyens comme auteurs et destinataires de leurs lois.

Quant à Hayek, philosophe libéral, tout en reconnaissant le pouvoir créateur de la volonté humaine, dans sa lutte contre le dirigisme socialiste, à l'instar de Hume, fait l'éloge des ordres spontanés. Il considère « l'ingénierie » ou le constructivisme social comme une ambition héritée du rationalisme cartésien, qui privilégie ce qui est « consciemment ou délibérément⁵⁴⁶ » fait.

Mais il ne faut pas perdre de vue que sa critique de ceux qui croient à la capacité humaine de se doter délibérément des normes juridiques plus justes a comme finalité la défense du libre marché contre le pouvoir judiciaire. Si Hayek s'inscrit dans la tradition des philosophes écossais (Hume, Smith, etc.) théoriciens des ordres sociaux spontanés, c'est pour défendre et légitimer le statu quo de la concurrence du marché. Pour réussir son coup, il présente alors ces ordres spontanés, entre autres le marché, comme plus justes que les ordres artificiels, c'est-à-dire créés délibérément par la volonté humaine. Visiblement, c'est pour une cause idéologique, le statu quo du libéralisme politique, qu'il va traquer ce qu'il considère comme « rationalisme constructiviste. » Pour cette même cause, Hayek va mettre sur pied une théorie

⁵⁴³ C. BONICCO, « Une critique d'explication par les causes finales : l'anticontractualisme de Hume, une histoire naturelle du politique », *art. cit.*, p. 16.

⁵⁴⁴ *Ibid.*

⁵⁴⁵ D. HUME, « La justice », in *Essais et traités sur plusieurs sujets*, Traduction, Introduction, et notes par Michel Malherbe, Paris, J. Vrin, 2002, p. 52.

⁵⁴⁶ F. A. HAYEK, *Droit, législation et liberté. Vol.1. règles et ordre*, Coll. « Libre échange », Paris, PUF, 2^e édition, 1985, p. 12.

épistémologique de l'information. Selon lui, le monde économique est tellement complexe que les capacités humaines sont très limitées dans l'acquisition des informations le concernant. Par conséquent, selon lui, c'est une illusion de penser que « l'action économique est le résultat d'un calcul rationnel⁵⁴⁷ » qui aurait besoin de la totalité des informations. Ce raisonnement le conduit à défendre le marché comme un « tout auto-organisé ». Pour protéger le marché des contraintes éventuelles émanant du pouvoir judiciaire, il présente les ordres spontanés comme « plus efficaces et plus justes que les ordres construits pour gérer la complexité du social ». Sa théorie épistémologique du rationalisme limité, veut montrer que le savoir de l'économiste ou du juriste est absolument limité mais que « l'ordre spontané réalise ce dont précisément l'esprit humain est incapable⁵⁴⁸. » La justice du marché, selon Hayek, se trouve dans le fait qu'il n'impose à personne aucune conception du bien, il laisse plutôt chacun poursuivre ses fins selon ses capacités. Pour lui, les politiques sociales, constructions délibérées de la volonté humaine, sont injustes. Puisqu'il évoque constamment la théorie de l'évolution pour penser l'ordre plus juste, Hayek estime que les ordres sociaux spontanés, dont le marché, ont été sélectionnés au cours de l'histoire pour leur justice. Ce qui suscite la réaction pertinente de Samuel Ferey qui dénonce : « Fonder le juste sur l'évolution se révèle néanmoins d'autant plus ambigu que l'ouvrage laisse finalement ouverte la question essentielle : celle des mécanismes qui président à la sélection des formes institutionnelles⁵⁴⁹. »

Au nom d'une certaine idéologie du statu quo, l'on se cache derrière les limites des capacités humaines pour changer quelque chose dans les ordres dits spontanés. Pire encore, on cherche la légitimation de leur idéologie dans la théorie de l'évolution. Ainsi, l'effort de rendre explicite les règles implicites de la société est découragé. Pourtant les hommes s'y exercent comme une exigence, même si cela ne peut se faire pour toutes les règles sociales à la fois. En société, la question du pourquoi d'une norme sociale se pose pour celle qui ne fait plus l'unanimité parmi les membres de la société. Et le fait qu'une remise en question d'une norme coutumière soit possible témoigne qu'elle reposait sur un certain « consensus rationnel » présumé. La question du pourquoi de la norme, quand elle se pose, est à la base de la réforme sociale. Dans les limites de notre rationalité, nous pouvons changer positivement quelque chose dans ces ordres spontanés qui n'ont cessé de refléter des injustices. Nous pouvons les réformer.

⁵⁴⁷ S. FERREY, « Droit, législation et liberté » in *Encyclopedia Universalis* 2011, Version électronique.

⁵⁴⁸ *Id.*

⁵⁴⁹ *Id.*

Par ailleurs, le « paternalisme politique » de Hume fondé sur la défense des ordres sociaux spontanés rime avec la monarchie et non avec le régime politique démocratique que Kant préférerait à tout. Il n'y a quasiment pas de place pour les préférences particulières de chacun. Mon intérêt c'est le tien, dira-t-on.

Selon Bonicco toujours, c'est l'expérience positive de la coopération spontanée au sein de la famille sur la base de ce sens de l'intérêt personnel et commun qui aurait inspiré l'établissement d'autres « conventions plus élaborées de justice » entre les familles. De telles conventions visaient à mettre fin aux guerres et que leurs membres respectifs se livraient en raison de la rareté des biens matériels extérieurs et à cause de la préférence accordée à eux-mêmes et à leurs proches plutôt qu'aux personnes plus éloignées. L'égoïsme, écarté en tant que fondement de la société civile chez Hobbes fait ainsi son retour.

Lorsque l'on passe ainsi au niveau de la coopération entre familles, la sympathie fondatrice de la société familiale devient un facteur de conflit au-delà de son cercle. Son déploiement est source de guerre entre familles. Pour y remédier, selon Bonicco, « les hommes se *décident* de se mettre d'accord entre eux pour garantir ces biens extérieurs⁵⁵⁰ », objet de dispute. Autrement dit, la propriété devient l'origine de la notion de justice et du droit. Qu'importe. Mais, puisqu'il est question de décision, n'est-ce pas que celle-ci suppose de la délibération ? N'est-ce pas que le fait de peser le pour et le contre d'une chose, suppose des raisons et de la réflexion ? À ce niveau s'introduit la volonté de résoudre un problème. Et la notion de dessein va ainsi revenir à la surface.

Du moment que Hume avait postulé deux sources possibles de la justice, à savoir la réflexion ou l'instinct, lorsqu'il s'agit de la justice au-delà de la famille, là où la sympathie s'étirole et devient dangereuse, nous sommes conduits à pencher vers la première alternative, à savoir l'origine réflexive du juste en société civile:

L'alternative semble évidente : comme la justice tend manifestement à promouvoir l'utilité publique et à conserver la société civile, ou bien le sentiment de justice est né de notre réflexion sur cette tendance ou bien comme la faim, la soif et les autres appétits, tels le ressentiments, l'amour de la vie, l'amour pour les enfants et les autres passions, il naît d'un instinct simple et original que la nature a implanté dans le cœur humain à de telles fins salutaires⁵⁵¹.

⁵⁵⁰ C. BONICCO, « Une critique d'explication par les causes finales : l'anticontractualisme de Hume, une histoire naturelle du politique » *art. cit.*, 17. C'est nous qui soulignons.

⁵⁵¹ D. HUME, « La justice », *op.cit.*, p. 52.

Hume voulait certainement se démarquer de Hobbes : ne plus fonder le droit sur la force physique de l'individu ou le contrat géniteur du Léviathan (État) le plus fort des forts. Pour lui, la souscription à la *convention* par les membres de la communauté est inconditionnelle, c'est-à-dire qu'elle ne présuppose pas de promesses comme dans le *contrat originel*, mais plutôt « un ajustement progressif des comportements les uns aux autres⁵⁵² ». Et cela n'est possible que grâce à l'intervention de l'intelligence et de la réflexion, reconnaît Hume: « Le remède, dès lors ne provient pas de la nature mais de l'artifice ou, pour parler plus exactement, la nature fournit, dans le jugement et l'entendement, un remède à ce qui est irrégulier et malencontreux dans ces affections⁵⁵³. » La raison vient palier les maladrotes des instincts. À ce niveau, s'introduit l'opposition entre le naturel et l'artificiel (le politique).

Contrairement au *contrat originel* qui serait ponctuel, la convention humienne pour la paix entre familles est plutôt progressive. Son établissement s'étend sur une longue période, le temps que l'homme comprenne qu'il est de « son intérêt de contraindre la passion de l'intérêt personnel pour mieux la satisfaire⁵⁵⁴ ». Une fois encore le spectre de l'égoïsme réapparaît.

Par ailleurs, il ressort clairement de cette citation que la convention humienne, qui engendre à la longue la société civile, a aussi une finalité ultime, à l'instar du contrat chez Hobbes. Pour les deux, en effet, il s'agit de mieux servir les intérêts égoïstes (Hume) ou les désirs égoïstes (Hobbes)⁵⁵⁵ de l'homme. Se contraindre pour mieux se servir reflète sans doute de l'égoïsme. Toutefois, on peut dire qu'en ce sens, la paix cosmopolitique serait possible mais sur une très longue durée, le temps que toutes les communautés humaines établissent éventuellement une seule et même convention juridique.

Mais, selon Bonicco, même la réflexion qui est à la base de la convention qui engendre la société civile et politique se fait sur fond de la sympathie fondée sur la ressemblance entre tous les hommes, à savoir l'unité de la nature humaine : « La convention est applicable dans la mesure où tous les hommes se ressemblent, où la nature humaine est une⁵⁵⁶ ». Si tel est le cas, l'on peut alors se demander comment Hume gère les dissemblances empiriques entre les

⁵⁵² C. BONICCO, « Une critique d'explication par les causes finales : l'anticontractualisme de Hume, une histoire naturelle du politique », *art. cit.*, p. 17.

⁵⁵³ D. HUME, *Traité de la nature humaine*, 3, 2, 2, NN, p.314..

⁵⁵⁴ C. BONICCO, *art. cit.*, 17.

⁵⁵⁵ T. HOBBS, *Léviathan*, *op.cit.*, chapitre XI. L'on trouve dans ce chapitre l'énumération de nombreux désirs égoïstes de l'homme qui le disposent à obéir à un pouvoir commun pour les satisfaire plutôt qu'interrompre leur poursuite par la mort. Rien ne sert d'accuser Hume de méconnaissance de la nature humaine quand il argumente sur la base de l'égoïsme.

⁵⁵⁶ C. BONICCO, *art. cit.*, p. 18.

hommes qui étaient à la base de guerres entre les familles. Pourquoi ces différences n'affecteraient-elles pas l'adoption des règles de justice dans la convention politique?

En tout cas, du point de vue empirique et selon les nouvelles connaissances de la théorie de l'évolution, la ressemblance entre les hommes n'est pas évidente. L'unité de la nature humaine est empiriquement problématique. Le seul concept empirique de l'unité de l'humanité actuellement admis par les naturalistes est fondé sur l'interfécondité des humains si diversifiés. Cela est à souligner fortement, car Bonicco, dans son récit de « l'histoire naturelle du politique » selon Hume, pour motiver l'engagement de l'homme, argumente que celui-ci pense satisfaire « mieux son intérêt et celui de sa famille en souscrivant une convention car il suppose que les autres membres raisonnent de la même manière⁵⁵⁷ ». Elle ne dit pas que les membres se perçoivent tous sympathiquement de la même manière.

Il semble, dès lors, qu'au niveau de la convention politique, le moteur de la coopération n'est plus, la sympathie sous toute ses formes, mais la confiance en la rationalité de tout un chacun. On n'est plus au niveau de sentir comme l'autre, mais de raisonner comme l'autre. C'est même le point de départ du courant de la politique délibérative. Par conséquent, la rationalité devient le fondement de l'unité de l'humanité et non la sympathie, devenue dangereuse pour les familles.

En tout cas, même pour De Waal qui a récemment revalorisé les sentiments sociaux, l'empathie qui, chez lui, s'apparente à de la sympathie, « place l'espèce humaine sur la voie menant à des *sociétés à petite échelle* qui insiste sur l'égalité et la solidarité⁵⁵⁸ ». Il note que l'insistance sur ces valeurs, sur la base de cette même faculté (l'empathie), devient difficile à maintenir dans des sociétés plus larges ou cosmopolitiques, où la proximité, la similitude empirique n'est pas évidente. Par conséquent, conclut-il, « nous devons compter sur notre intellect bien développé pour déterminer un équilibre entre intérêt individuel et intérêt collectif à cette échelle⁵⁵⁹ » cosmopolitique. Dans cette tâche, il réserve à l'empathie la fonction d'enrichir la réflexion, ainsi que l'indiquait Kant du point de vue moral.

Ce fondement de la *convention* sur la rationalité est lourd de conséquences philosophiques. Ce présupposé selon lequel les hommes raisonnent tous de la même manière

⁵⁵⁷ *Id.*

⁵⁵⁸ F.de WAAL, *L'âge de l'empathie*, *op.cit.*, p. 326. C'est nous qui soulignons.

⁵⁵⁹ *Id.*

n'est-il pas métaphysique ? Croire que les autres hommes feront de même que soi « pour les mêmes raisons⁵⁶⁰ » n'est pas une donnée empirique mais plutôt une conviction, une foi. Et la foi même en l'homme est métaphysique. Par conséquent, l'illustration humienne de sa convention par l'exemple des rameurs qui « peuvent ajuster leur mouvement l'un à l'autre, dans la mesure où ils veulent aller spontanément dans la même direction parce qu'(...) il y a une ressemblance entre eux⁵⁶¹ » fonctionne sur la base d'un arrière-fond métaphysique, des *a priori* qui sont la rationalité et l'intentionnalité. Si Hume argumente comme cela, alors la justice politique n'est plus à réduire à un simple jeu de synchronisation, par habitude, des mouvements, comme chez les chevaux qui tirent sur une même charrette⁵⁶². Les normes positives du droit vont très souvent contre les sentiments répandus des gens. Parfois, on les adopte publiquement parce que la raison les impose contre nos sentiments les plus obscurs.

Par conséquent, l'ambition humienne – défendue par Bonicco⁵⁶³ – de ne pas fonder la légitimité de la coopération sociale sur un *a priori* vole en éclat. Le principe empirique et immanent (la sympathie) sur lequel il misait est limité. Il finit par recourir à un autre, mais *a priori*, à savoir la rationalité et le dessein. Et, si telle est la théorie humienne de la justice du point de vue de l'histoire naturelle de la société civile, alors elle a échoué à sortir de la métaphysique.

Dès lors, il ne suffit plus à Hume de substituer la *convention* au *contrat* en jouant sur les mots pour sortir des spéculations philosophiques de ceux qu'il traite de « raisonneurs⁵⁶⁴ ». Déplacer l'égoïsme des individus vers les familles ne suffit pas. Chez Hobbes, dont Hume voulait s'écarter, *contrat* et *convention* sont synonymes⁵⁶⁵. Aussi l'accusation de Bonicco, selon laquelle Hobbes a oublié que les individus contractants viennent des familles avec une certaine expérience, n'est pas fondée; car on peut lire dans le *Léviathan* ce qui suit : « Partout où les hommes ont vécu en petites familles, se voler l'un l'autre, se dépouiller l'un l'autre a été un métier (...). Et les cités et les royaumes [qui ne sont que de grandes familles] font aujourd'hui ce que faisaient alors les petites familles⁵⁶⁶. » Il décrit par-là les guerres entre

⁵⁶⁰ C. BONICCO, « Une critique d'explication par les causes finales : l'anticontractualisme de Hume, une histoire naturelle du politique », *art. cit.*, p. 18.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁶² Cf. F. de WAAL, *L'âge de l'empathie*, *op.cit.*, p. 81.

⁵⁶³ Cf. C. BONICCO, « Une critique d'explication par les causes finales : l'anticontractualisme de Hume, une histoire naturelle du politique », *art. cit.*, p. 4.

⁵⁶⁴ D. HUME, « Du contrat originel », in *Discours politiques*, Traduit de l'anglais, par Fabien, S.L., Mauvezin 1993, p. 192.

⁵⁶⁵ T. HOBBS, *Léviathan*, *op.cit.*, chapitres XVII et XVIII.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 7.

familles dont parle aussi Hume. Dans sa description de la monarchie, Hobbes constate que son organisation ressemble à celle de la famille : intérêts privé et commun se confondent : « Il s'en suit que là où l'intérêt public et l'intérêt privé sont étroitement unis, c'est l'intérêt public qui gagne. Or, en monarchie, l'intérêt privé est le même que l'intérêt public⁵⁶⁷. » Pour Hobbes, la famille est une petite monarchie. Et en réfléchissant sur la façon d'acquérir le pouvoir, il note qu'il y a deux façons : « La première est la force naturelle : comme quand un homme parvient à faire en sorte que ses enfants, et leurs enfants se soumettent à son gouvernement⁵⁶⁸. » L'autre façon consiste à se mettre d'accord sur un homme ou un groupe d'hommes à qui l'on confie le pouvoir de la magistrature suprême par confiance⁵⁶⁹. Il est clair que Hobbes voulait commencer une nouvelle façon de s'organiser politiquement avec des représentants désignés et voulus par le peuple.

Comme annoncé plus haut, le deuxième argument de Hume pour remplacer le *contrat* par la *convention* vient de l'expérience politique de son époque. D'emblée, il faut noter qu'il ne nie pas la possibilité de fonder une société sur le *contrat social*. C'est explicite, car avait-il écrit : « Mon intention n'est pas ici de nier que le consentement populaire, lorsqu'il a lieu, soit une façon légitime de fonder le gouvernement. Il est sûrement le fondement le meilleur et le plus sacré de tous⁵⁷⁰. » À ce niveau, il est très intéressant de constater que Hume reconnaît le caractère *idéal* du contrat social. Ce qui le déconcerte c'est sa perfection, son décalage par rapport aux capacités humaines. Puisqu'on parle de *contrat originel*, il estime que les sauvages n'en étaient pas intellectuellement capables. Même à son époque, il estime que « c'est un état de perfection dont la nature humaine est à juste titre estimée incapable⁵⁷¹. » C'est alors qu'il poursuit d'une manière bien nuancée : « Je prétends seulement qu'il [le consentement] n'a que fort rarement eu lieu, même, à un faible degré, et presque jamais dans sa pleine extension; et qu'il faut bien, par conséquent, reconnaître aussi quelque autre façon de fonder le gouvernement⁵⁷². » Hume illustre alors son scepticisme par l'expérience politique de son époque. Il ne trouve nulle part au monde un gouvernement fondé sur un contrat aussi parfait que celui que décrivent les philosophes. Même la célèbre démocratie d'Athènes n'a pas atteint cette perfection. Tous ses membres n'étaient pas égaux. Il pointe du doigt la discrimination des femmes et des prétendus esclaves par nature, la conquête des autres îles par la guerre, etc.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁶⁹ Cf. *Id.*

⁵⁷⁰ D. HUME, « Du contrat originel », *op.cit.*, p. 196.

⁵⁷¹ *Id.*

⁵⁷² *Id.*

Ainsi pour lui, « quand nous soutenons que tout gouvernement légitime provient du consentement du peuple, nous lui faisons certainement bien plus d'honneur qu'il n'en mérite, ou même qu'il n'en attend et n'en demande de notre part⁵⁷³. »

En ce sens, selon Hume, tel que lu par Bonicco, si le peuple se fixe un pareil gouvernement comme sa finalité ultime, il commet une faute épistémologique et logique car sa réalisation est au-delà de ses moyens, de ses capacités humaines. Il y aurait un écart entre la cause (*idée* du contrat parfait) et l'effet (la société imparfaite concrète), la conclusion est plus large que les prémisses.

À ce niveau, Bonicco estime que Hume a réfuté épistémologiquement le contractualisme de la même façon qu'il a réfuté la théologie naturelle dans les *Dialogues sur la religion naturelle* entre *Cléanthe* et *Philon*. Dans ces dialogues, *Philon* montre à *Cléanthe* que conclure analogiquement de l'ordre du monde à l'existence d'un Être parfaitement intelligent, qui l'aurait ainsi intentionnellement créé, ne tient pas la route. Il estime que le monde, plein de maux injustifiables et de ratés, n'est pas aussi parfait ou ordonné que le présupposé Créateur postulé par analogie à l'homme et ses créations humaines finalisées, reflets de son intelligence et de son intention. Entre le Créateur parfait et le monde avec ses maux, il y aurait peu de ressemblance qui fonderait l'analogie. Par conséquent, un créateur aussi intelligent et parfait qu'on le décrit ne peut être la cause de ce monde peu ordonné. Ainsi, *Cléanthe*, qui avait accepté au début de la discussion la prémisse selon laquelle « des effets semblables sont produits par des causes semblables⁵⁷⁴ », se trouve au pied du mur. Il ne peut plus défendre efficacement la validité explicative des causes finales.

Puisque, dans le *Léviathan*, Hobbes dit que « la cause finale, la fin, l'intention des hommes » en établissant un *contrat* grâce auquel ils vivent dans des Républiques, « est la prévision de leur propre préservation, et, par là d'une vie plus satisfaisante⁵⁷⁵ », Hume estime que l'écart entre le parfait contrat décrit par les philosophes et les sociétés historiques est tellement grand que celles-ci ne peuvent pas être son effet. Il y a une grande disproportion.

Notons cependant que cet argument n'est valable que si l'on donne au *contrat originel* un caractère historique. Or, ce n'est pas le cas. Qu'en est-il alors si l'on considère le caractère normatif du contrat ? Hume réagirait certainement de la même façon. Il dirait qu'il y a toujours

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 200.

⁵⁷⁴ C. BONICCO, « Une critique d'explication par les causes finales : l'anticontractualisme de Hume, une histoire naturelle du politique » *art. cit.*, p. 4.

⁵⁷⁵ T. HOBBS, *Léviathan*, *op.cit.*, chap. XVII, p. 173.

une disproportion entre la nature humaine en tant que cause et le contrat social en tant qu'effet de son intention. L'intention est parfaite, mais l'effet est imparfait. Selon Bonicco, pour Hume cette faute relève d'une sorte d'enthousiasme des philosophes quant à la nature de l'homme.

L'esprit humain est sujet à une élévation et une présomption inexplicables qui viennent d'un heureux succès, d'une santé florissante, d'un caractère fort ou d'une disposition hardie et confiante. Dans un tel état d'esprit, l'imagination s'enfle de grandes mais confuses conceptions, auxquelles aucune beauté ni aucune jouissance sublunaire ne peuvent correspondre⁵⁷⁶.

Selon Hume, dans son pessimisme, le contractualisme nous fait attendre de l'homme un ouvrage qu'il ne peut réaliser ; l'homme est incapable d'un pareil artifice.

Comment sortir de ce pessimisme ? Pour le surmonter, il nous faut évoquer l'optimisme de Kant. Notons que Hume, dans son argumentation, n'est plus loin de la conviction kantienne, celle de l'inexistence de l'idéal dans l'expérience.

Vouloir réaliser l'idéal dans un exemple, c'est-à-dire dans le phénomène, comme le sage dans un roman, c'est ce qui est impraticable et paraît en outre peu sensé et peu édifiant en soi, puisque les bornes naturelles, en ruinant continuellement l'intégralité qui est dans l'idée, rendent toute illusion impossible dans une pareille tentative, et par là nous conduisent à regarder comme suspect et comme purement fictif le bien même qui est dans l'idée⁵⁷⁷.

Le contrat social en tant qu'idéal social ne peut exister parfaitement dans l'expérience. Chez Kant, sa réalisation parfaite n'est pas un acte ponctuel de quelques individus, mais plutôt une tâche de toute l'humanité si celle-ci, au cours de son histoire, le choisit comme fondement de son ordre social. La réduction de l'écart entre l'idéal contractualiste et la réalité sociopolitique de l'histoire est une tâche continue de génération en génération. Aujourd'hui, on ne peut pas sous-estimer les efforts de plusieurs États à travers le monde de construire un ordre social reposant sur la volonté générale des citoyens présumés égaux, un ordre social que chacun peut revendiquer comme son choix.

Par conséquent, entre scepticisme et optimisme, il est question de choix. Si l'empirisme sceptique ne perçoit pas la force mobilisatrice de l'idéal contractualiste pour améliorer le droit, nous nous réservons le droit de recourir à Kant qui y croit. La science n'avance pas par scepticisme démobilisateur. Au contraire, elle relève d'un point de vue dogmatique. Puisque nous reviendrons plus tard à la question de la téléologie chez Kant dans la dernière partie de notre dissertation, revenons aux promesses de la morale par le sentiment

⁵⁷⁶ D. HUME, *Essai sur la superstition et l'enthousiasme*, traduction de Philippe Folliot, Coll. « Classiques des sciences sociales », Éditions électroniques, Chicoutine-Québec, 2010, p. 5.

⁵⁷⁷ E. KANT, *Critique de la raison pure*, *Œuvres philosophiques I*, p. 1194.

de sympathie selon Smith, que Darwin n'a pas beaucoup exploité après lui avoir inspiré la loi de la sélection naturelle.

6. 3. Adam Smith : le spectateur impartial est-il un citoyen du monde?

Smith part du même constat que Hume, selon lequel le degré d'affectation d'un spectateur par le sentiment de sympathie générateur de la morale, est fonction de la distance (spatio-temporelle, affective, génétique, culturelle, etc.) qui le sépare de la personne concernée. Pour cela, il s'est préoccupé de mettre sur pied une autre méthode par laquelle la sympathie peut générer la moralité ou la vertu. Notons que, chez lui, la sympathie n'est pas en soi la vertu. Loin de la considérer non plus comme une émotion, il l'élève au titre d'une sorte d'activité sociale génératrice de la morale sociale courante. Pour tenter de surmonter, probablement, la lacune de son ami Hume, il insère, entre le spectateur et la personne concernée, une tierce personne imaginaire qu'il nomme le *spectateur impartial*. Chez Smith, le point de vue objectif, public ou vertueux n'est pas chez le spectateur réel ni chez la personne concernée dont il faut épouser complètement le point de vue, comme chez Hume. Il est plutôt chez le spectateur impartial, personnage imaginaire, qui représente le point de convenance entre les deux. L'on peut dire que le point de vue vertueux publiquement acceptable est l'entre-deux. C'est ce qui est « intersubjectivement » fixé. Ainsi sa méthode consiste en une sorte de dialectique entre le spectateur réel et la personne concernée d'où émerge le point de vue du spectateur impartial. Et si cette interprétation est acceptable, l'on peut même dire que le point de convenance est la moyenne de la distance qui sépare les deux: le spectateur et la personne concernée.

Pourquoi Smith en arrive-t-il là? Il aurait constaté que le point de vue objectif de Hume est faux dans la mesure où l'imagination, ce véhicule qui transporte le spectateur chez la personne concernée pour sentir comme elle en se mettant à sa place, ne l'emmène pas toujours au même degré de souffrance ou de joie escompté. Le degré d'affectation du spectateur peut être supérieur ou inférieur à celui de la personne concernée : « Parfois nous sentons pour autrui une passion qu'il semble entièrement incapable de sentir lui-même; car, lorsque nous nous mettons à sa place, l'imagination fait naître cette passion dans notre cœur, alors que la réalité ne la fait pas naître dans le sien⁵⁷⁸. » Il y a un décalage entre le produit de l'imagination et la réalité ressentie. Smith constata que parfois l'on sympathise même avec les morts qui, nous le

⁵⁷⁸ A. SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, op. cit.

croyons, ne sentent plus rien. S'il en est ainsi, comment alors la sympathie peut-elle générer un jugement objectif ? Comment parler des « neurones miroirs » dans ce contexte précis ?

Le lecteur de Smith peut repérer deux étapes importantes qui sont, selon Forman Barzilai, la surveillance et la discipline⁵⁷⁹. Dans la morale des sentiments, la conviction de Smith est que tout spectateur est naturellement partial dans ses jugements sur des personnes distantes de lui. Cette distance est à penser comme chez Hume dans un espace physique, génétique, affectif, culturel, etc. Etant, littéralement, une autre personne, incapable de quitter sa peau et son esprit pour entrer en l'autre, le spectateur ne peut que le faire en imagination, avec les conséquences de la partialité déjà évoquées. Cependant, selon Forman-Barzilai, le spectateur réel de Smith a un effet de surveillance sur la personne concernée: « Dans la théorie de Smith, dit-il, la sympathie produit un effet de surveillance dans un espace physique fermé et exerce un certain pouvoir disciplinaire sur ceux qui sont observés⁵⁸⁰. » Cette autodiscipline, dans laquelle s'engage le concerné dans l'espace fermé, est l'effet de surveillance qui serait fondée sur le désir qu'a chaque être humain d'être apprécié des autres. Elle motive la personne concernée à modifier son comportement pour se hisser ou s'abaisser au niveau où ce spectateur surveillant peut l'atteindre. En faisant ainsi, la personne concernée améliore son image auprès du spectateur. La surveillance de celui-ci provoque chez la personne concernée une discipline qui résulte dans un ajustement de son comportement lorsqu'il essaie d'atteindre, à son tour, le niveau d'affectation par la passion du spectateur surveillant et sympathisant avec lui. C'est dans cet effort réciproque de rencontre sympathique que Smith situe l'attitude vertueuse, la norme morale publiquement acceptable, et donc le spectateur impartial.

De ce fait, certains tenants de la morale des sentiments tendent à confier à cette tierce personne, l'homme intérieur et juge impartial, le titre de gloire de « citoyen du monde », cher aux théoriciens du cosmopolitisme. Qu'est-ce qui l'en empêcherait alors que la méthode de Smith semble en fait réussir l'élargissement de perspective du spectateur ?

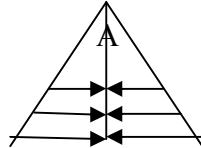
La théorie smithienne de la sympathie accorde beaucoup d'importance à l'espace et à la proximité physique. La sympathie y est fonction de la proximité physique du spectateur à la personne concernée. L'observateur le plus proche physiquement de la personne concernée sent et sympathise mieux avec lui qu'un observateur éloigné physiquement. Cette proximité est un

⁵⁷⁹ Cf. FONNA FORMAN-BARZILAI, « Sympathy in Spaces. Adam Smith on proximity », *art. cit.*, p. 195.

⁵⁸⁰ *Id.* : « Sympathy serves in the theory of Smith as an act of surveillance in a closed physical space that exerts a certain kind of disciplinary power over those being watched »

facteur d'intercompréhension qui varie en fonction de la distance. Ainsi, pour mieux sympathiser, il est nécessaire d'être à proximité physique raisonnable avec la personne concernée en vue de mieux l'observer et de mieux la juger. Ni trop près, ni trop loin, comme devant une peinture pour apprécier sa beauté. Il faut une distance idéale pour une observation objective. Puisque le spectateur impartial émerge d'une réciprocité sympathique, disons alors que son point de convenance se trouve à une distance égale entre les deux individus, c'est-à-dire à leur lieu de rencontre dans leur réciprocité marcher sympathique vers un point commun. La discipline déployée du concerné étant aussi proportionnelle à la surveillance du spectateur.

(A) Point de convenance



L'on peut dire que le traitement de la personne est fonction du lieu de rencontre sympathique. Il reste que la sympathie est plus directe et intense pour certains que pour d'autres, selon la distance originelle de séparation.

Pour les cas des physiquement plus éloignés, Smith estimait cependant que l'on peut surmonter l'obstacle de la distance physique par des lectures relatant leurs situations jusqu'à percevoir ce qu'ils vivent. Et comme le note Forman-Barzilai⁵⁸¹, cela semble davantage possible aujourd'hui, que la technologie de pointe fait déferler, d'une manière instantanée, les images du monde éloigné dans notre intimité domestique, qu'au siècle de Smith. En ce sens, la distance physique ne semble pas s'ériger en obstacle insurmontable. Mais, elle reste subordonnée à la proximité affective.

La proximité physique chez Smith n'est pas suffisante pour sympathiser dans la mesure où l'on peut être physiquement près d'une personne mais affectivement éloigné, physiquement loin d'une autre mais affectivement très près. « Près des yeux loin du cœur, loin des yeux près du cœur » dirait-on. Ainsi donc, à la distance physique idéale à garder, Smith ajoute la nécessaire proximité affective qui naît généralement dans un contexte de proximité physique. La sympathie résulte d'une connexion durable entre individus dans un espace physique ou une expérience de vie partagés avec les autres. Si, dans l'espace physique, il y a nécessité de prendre une certaine distance pour mieux observer, pour comprendre et mieux juger, dans l'espace affectif par contre, il faut être le plus près possible pour mieux comprendre l'autre. Plus l'on est proche de quelqu'un, mieux on le comprend. D'où une tension dans la théorie

⁵⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 200.

smithienne entre l'exigence de garder une certaine distance de proximité physique et celle de se rapprocher affectivement le plus étroitement possible de la personne concernée. Smith pensait que le spectateur impartial doit s'en sortir sans peine grâce à l'habitude :

Je ne peux faire une juste comparaison entre ces grands objets et les petits objets qui m'entourent qu'en me transportant, du moins par fantaisie, dans une situation différente, d'où je peux les examiner à distance presque égale, et juger ainsi leurs proportions réelles. L'habitude et l'expérience m'ont appris si aisément et si facilement à le faire que j'en suis à peine conscient⁵⁸²

Pourtant, l'on s'aperçoit que le spectateur impartial est certainement tiraillé entre l'exigence de garder la distance qu'il faut pour mieux observer et mieux juger dans un espace physique et celle d'être affectivement aussi près que possible pour mieux comprendre pour juger. Une double tâche difficile ainsi demandée à l'imagination humaine dont la puissance n'est pas illimitée, surtout que, comme le fait observer Forman-Barzilai, l'espace affectif correspond généralement à un espace culturel ou historique que Smith n'a quasiment pas étudié. C'est dans la proximité physique, culturelle et donc historique que se développe la proximité affective.

Forman-Barzilai nous rappelle que la théorie smithienne de la sympathie plonge ses racines dans la tradition stoïcienne, notamment dans leur idée de l'*oikeosis*, dérivée de la racine grecque *oikos* (maison), renvoyant à la sphère privée dans l'antique démocratie grecque : « *oikeosis*, écrit-il, était une extrapolation stoïcienne de la familiarité que quelqu'un développe avec le temps avec ceux qui habitent son *oikos*, avec ceux qui partagent son espace physique⁵⁸³. »

À force de vivre ensemble, les individus tissent des liens qui favorisent la compréhension mutuelle, construisent des schèmes d'intercompréhension et fixent des critères contextuels d'évaluation des comportements différents de ceux qui ne sont pas membres de ce cercle de familiarité et que leur spectateur impartial intériorise pour arbitrer. En bref, ils produisent une culture au sens « d'un ensemble de signes où s'exprime une société⁵⁸⁴. » Ils produisent un système d'interprétation dont la caractéristique principale est d'être clos.

⁵⁸² A. SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, op.cit., p. 198.

⁵⁸³ FONNA FORMAN-BARZILAI, art. cit., p. 200. Nous soulignons.

⁵⁸⁴ P. WATTE, « Nature, culture et anthropologie », in *Le Supplément. Revue d'Ethique et Théologie morale*, n°182-183 (1992), p. 136.

En ce sens le spectateur impartial de Smith ressemblerait progressivement au *moi* de Sigmund Freud. L'objectivité de l'arbitrage du *moi* entre *ça* et *sur-moi* freudien étant fonction du contenu du *ça* et du *sur-moi*, un *sur-moi* formé dans une culture spécifique. L'objectivité du jugement du spectateur impartial est aussi fonction du contenu culturel de la personne concernée et du spectateur. Autrement dit, l'objectivité du spectateur impartial que Smith nomme parfois conscience, comme on le verra plus bas, est relative à la production culturelle du cercle de familiarité.

En ce sens, il nous semble incorrect d'identifier son spectateur impartial au citoyen du monde de l'idéal cosmopolitique. D'ailleurs, Smith lui-même, tout en puisant dans le stoïcisme, s'est inscrit en faux contre la méthode de ce courant philosophique, consistant à corriger l'inégalité naturelle liée aux passions humaines, notamment sa recommandation d'égaliser les sentiments en vue de se regarder sans distinction comme des *citoyens du monde* tout court. Il dénonce explicitement les stoïciens et leur idéal cosmopolitique en disant :

Selon eux, l'homme doit se regarder, non pas comme un être séparé et isolé, mais comme un citoyen du monde, un membre de la vaste communauté de la nature. Il doit toujours vouloir que son petit intérêt soit sacrifié pour l'intérêt de cette grande communauté. Ce qui le concerne ne doit pas l'affecter plus que ce qui concerne toute autre partie également importante de cet immense système. Nous devons nous regarder, non pas du point de vue que nos passions égoïstes sont susceptibles de nous faire adopter, mais du point de vue d'où tout autre citoyen du monde nous verrait⁵⁸⁵.

L'on peut donc percevoir une difficile transculturalité du spectateur impartial à qui Smith accorde tout pouvoir dans la direction de la conduite humaine. Son impartialité ne consisterait-elle pas dans le fait de juger chacun en fonction de sa capacité de susciter de la sympathie chez soi? Ce qui nous ramènerait à l'inégalitarisme admis par Ruse.

L'espace affectif qui n'a pas son origine dans le sang se crée à force de vivre ensemble, à partir d'une histoire commune. Smith, qui avait constaté, à la suite des stoïciens, qu'une distance physique qui se creuse entre acteurs intensifie aussi la distance psychologique entre eux, n'a pas voulu épouser leur idéal fondé sur l'apathie envers tout le monde pour une égale considération de l'humain. Pour Smith, le garant de l'impartialité devant la réalité de l'effet de perspective moral reste le spectateur impartial, qu'il décrit comme suit : « C'est un pouvoir plus fort, un motif plus puissant, qui s'exerce en de telles occasions. Il s'agit de la raison, des principes, de la conscience, de celui qui réside au-dedans du cœur, de l'homme intérieur, du

⁵⁸⁵ A. SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, op. cit., p. 203.

grand juge et arbitre de notre conduite⁵⁸⁶. » Mais, ses critères, ajouterions-nous, sont ceux qui sont culturellement codifiés et intériorisés au cours d'une histoire particulière commune. Ces critères peuvent se révéler non appropriés pour juger ceux avec qui l'on ne partage pas un même passé historique, un même code culturel. Comme le souligne Forman-Barzilai, le spectateur impartial ne nous transporte pas au-delà de la culture qui nous a façonnés.

Dans ce cas, une éthique de la discussion semble la plus appropriée pour trouver des points de convenances dans un raisonnement public qui est aussi un lieu d'apprentissage réciproque les uns et des autres. Sen, nous le verrons dans la troisième partie, a récemment bien exploité cette piste consistant à discuter les sentiments. Elle épargne, notamment aux protagonistes du voyage imaginaire dans la situation de l'autre, une tâche herméneutique très lourde, sinon désespérée. Pour s'en convaincre, il suffirait de considérer la recommandation de Smith aux parents qui voudraient sauvegarder la cohésion sympathique entre leurs enfants, laquelle serait menacée s'ils devaient vivre éloignés les uns des autres :

L'éducation des garçons dans des écoles éloignées, de jeunes gens dans des collèges éloignés, des jeunes filles dans des couvents ou des pensionnats éloignés, paraît avoir essentiellement avoir nui, dans les rangs élevés, à la morale domestique, et donc au bonheur domestique en France et en Angleterre. Souhaitez-vous apprendre à vos enfants à se soucier de leurs devoirs envers leurs parents et à être bons et affectueux avec leurs frères et leurs sœurs ? Mettez-les dans la nécessité d'être des enfants soucieux de leurs devoirs, d'être des frères et des sœurs bons et affectueux ; éduquez-les dans votre propre maison. De la maison de leurs parents, ils peuvent convenablement et à leur avantage rejoindre tous les jours les écoles publiques ; mais que leur demeure soit toujours la maison⁵⁸⁷.

Sceptique quant à l'existence de « la force du sang » qu'il attribue aux légendes, aux tragédies et aux romans, Smith ne dit pas que le spectateur impartial pourvoira en eux au manque de liens affectifs qui se seraient noués entre eux au cours d'une histoire commune. Il souligne fortement la nécessité de vivre à proximité pour se comprendre mieux avec plus de sympathie spontanée.

De la sorte, aucune morale des sentiments ne saurait porter l'idéal cosmopolitique. La seule voie de sortie pour transcender la nature humaine vers un traitement fondé sur l'humanité nous semble être le droit, comme le reconnaît d'ailleurs Smith dans les deux extraits suivants :

Dans les pays pastoraux, et dans tous les pays où l'autorité du droit n'est pas suffisante pour offrir seule une parfaite sécurité à tous les membres de l'État, toutes les différentes

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 199-200. Notons que les traducteurs ont précisé que si les auteurs de la tradition des sentiments moraux se permettent d'utiliser le mot « raison » c'est pour désigner l'instance morale et non en son sens technique qui l'oppose aux sentiments ou aux passions comme on s'y attendrait.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 309.

branches d'une même famille choisissent communément de vivre dans le voisinage les unes des autres. Leur association est souvent nécessaire à leur défense commune⁵⁸⁸.

Par contre :

Dans les pays commerçants, où l'autorité du droit suffit toujours parfaitement à protéger le plus humble des membres de l'État, les descendants d'une même famille, n'ayant aucun motif semblable pour rester ensemble, se séparent et se dispersent naturellement selon leur intérêt ou leur penchant. Ils cessent bientôt d'avoir de l'importance les uns pour les autres et, en quelques générations, non seulement perdent souci les uns des autres, mais même tout souvenir de leur commune origine et du lien qui unissait leurs ancêtres. Le souci des parents éloignés s'estompe de plus en plus dans les pays, à mesure que cet état de civilisation y est depuis longtemps et complètement établi⁵⁸⁹.

C'est la garantie du droit qui peut permettre d'aller au loin de sa famille, dans le monde en toute sécurité où l'on n'est pas traité comme fils ou fille de... mais tout simplement comme un *citoyen du monde*, un être humain. Certes, Smith qui venait de recommander l'éducation des enfants sous le toit familial, ne manquerait pas de regretter que l'État de droit finisse par émousser la force des liens affectifs et les obligations qui, sympathiquement, en naissent. Il déplore l'altération des liens familiaux au cours des générations civilisées. Au-delà de cela, il reconnaît que l'autorité du droit sécurise tout le monde. Les commerçants, qui vont loin de leur pays, trouvent sécurité et justice dans le pays de leur choix. Les membres les plus humbles ou les faibles de l'État de droit sont protégés indépendamment de tout lien affectif, alors que dans la morale des sentiments, tout traitement y est relatif. En ce sens, l'État de droit, cher à Kant, s'impose comme premier palier vers la réalisation de l'*idée* de paix cosmopolitique.

Avant de passer au prochain chapitre, rappelons que nous avons rencontré trois versions de la morale des sentiments. Toutes les trois sont caractérisées, d'une manière ou d'une autre, par un *effet de perspective* ne permettant pas le traitement équitable de tout être humain sur la base du principe d'humanité.

Alors que Hume et Smith, qui ont inspiré Darwin, avaient cherché les conditions de possibilité d'un point de vue moral impartial, les spécialistes de la morale évolutionniste estiment que son perspectivisme moral est inévitable, voire normal. En fait, dans le darwinisme, le jugement moral sur une situation peut être considéré comme une sélection des individus les plus proches.

⁵⁸⁸ *Id.*

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 310.

D'après la méthode de Hume, le point de vue moral impartial est une sorte de « consommation », par identification totale, du point de vue de l'autre. L'autonomie de l'individu pose problème. Au niveau politique, la sympathie, en tant que principe immanent de la configuration de la société familiale, n'est pas à la hauteur de grandes sociétés cosmopolitiques. Elle doit céder la place à la rationalité. L'éthologue De Waal l'a clairement admis.

Chez Smith, le point de vue moral impartial sur une situation est une sorte de « marchandage » entre le spectateur et l'individu concerné. Le spectateur impartial (imaginaire) est tiraillé entre la nécessité d'une proximité affective serrée pour mieux comprendre l'autre et celle de se tenir à une bonne distance physique pour rendre un jugement objectif. Aussi, chez Smith, comme chez Hume, la sphère de la sympathie est la société familiale. Smith a explicitement écarté les ambitions cosmopolitiques de sa morale. Pour penser le vivre ensemble, le droit positif rationnellement fondé s'impose. Face aux limites de ces morales des sentiments, examinons le potentiel de la morale déontologique de Kant par rapport au projet cosmopolitique.

Chapitre septième

Morale déontologique: universalisme et cosmopolitisme

Le problème d'une constitution, fut-ce pour un peuple de démons (qu'on me pardonne ce qu'il y a de choquant dans l'expression) n'est pas impossible à résoudre, pourvu que ce peuple soit doué d'entendement. Pourquoi ce problème serait-il insoluble ? Il n'exige pas qu'on obtienne l'effet désiré d'une réforme morale des hommes⁵⁹⁰.

Au chapitre précédent, nous avons constaté l'incapacité des morales des sentiments de la tradition humienne à nous rapprocher de l'idéal cosmopolitique. Qu'en est-il alors de la morale rationnelle de Kant théorisée en réaction contre la tradition empiriste de Hume (1711-1776) qui sous-tend le darwinisme?

Hume, l'ascendant de Darwin, avait réveillé le philosophe de Königsberg de son paisible « sommeil dogmatique », notamment par sa critique sceptique de la connaissance de la causalité, tant au niveau théorique que pratique. Cela se retrouve respectivement dans ses *Enquêtes sur l'entendement humain* (1745) et les *Principes de la moralité* (1751), une version revue et raffinée de son *Traité sur la nature humaine* (de 1739-1740), selon Roger-Pol Droit traité resté pendant longtemps quasiment sans audience au point que son auteur l'aurait lui-même considéré plus tard comme « un mort-né de la presse⁵⁹¹. »

Il s'agit maintenant d'examiner les potentialités de la morale universaliste de Kant vis-à-vis de la tâche consistant à réaliser l'*idée cosmopolitique* qu'il avait reformulée. Nous essayons de déterminer laquelle, de la morale darwinienne ou de la morale kantienne, se prête le mieux à traduire cet idéal en réalité historique, et de percevoir quelles en sont les limites et les issues.

7. 1. Universalisme et nécessité des lois scientifiques : Kant versus Hume

L'on peut, avec raison, considérer la philosophie critique de Kant comme une œuvre de circonstance, une œuvre née d'une crise de la théorie de la connaissance en gestation, crise provoquée par le scepticisme humien. « Je l'avoue franchement, dit Kant: ce fut

⁵⁹⁰ E. KANT, *Projet de paix perpétuelle* (VIII, 366), in *Œuvres philosophiques III*, p. 360.

⁵⁹¹ R.-P. DROIT, « Hume le sceptique », in HUME, *Enquête sur l'entendement humain et Enquête sur les principes de la morale*, traduction par Philippe Béranger et Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 2008, p. IX.-XXII.

l'avertissement de David Hume qui interrompit [...], mon sommeil dogmatique et qui donna à mes recherches en philosophie spéculative une tout autre direction⁵⁹². »

La réaction rigoureuse de Kant consista notamment à réaffirmer la possibilité de la connaissance rationnelle objective et à articuler l'usage pratique de la raison pure mise en doute par le « lumière écossais » Hume, alors en lutte contre le rationalisme classique. Un de ses présentateurs témoigne : « Hume s'emploie à désagréger et à dissoudre l'édifice de la métaphysique occidentale. C'est contre cette dissolution, contre le scepticisme qui la rend possible, que Kant essaiera bientôt de dresser des digues⁵⁹³. » Kant s'emploiera à « réédifier autrement la rationalité⁵⁹⁴. » Les critiques ravageuses de Hume ont défié le dogmatisme métaphysique qui étendait ses connaissances présumées certaines, au-delà du monde sensible. La critique de Hume porte sur l'origine de nos idées et de nos connaissances, la causalité naturelle et volontaire, le pouvoir de la raison à connaître les lois de la nature, le statut du sujet connaissant et la rationalité des normes morales.

Alors que dans la métaphysique classique remontant à Platon, les idées sont magnifiées et les sensations méprisées, Hume en vient à soutenir que toutes nos connaissances ont comme origine nos sensations. Il insiste, à la suite d'Epicure et Locke, sur l'absence d'idées innées. Toutes nos idées trouvent leur origine dans nos sensations. Pour lui, notre entendement est comparable à une table rase sur laquelle rien n'est écrit mais sur laquelle toutes les données transmises par nos sens peuvent s'inscrire. L'expérience, seule source de nos connaissances, nous donne deux types de réalités : les impressions et les idées. Les impressions sont les perceptions premières, les perceptions les plus fortes et vives alors que les idées, auxquelles la métaphysique avait accordé beaucoup d'importance, ne seraient que des impressions secondes, affaiblies voire quasiment estompées. Les idées, c'est ce qui reste des impressions. En dehors de la sensibilité il n'y aurait point d'idées.

Hume a aussi remis en doute la notion de cause, entendue comme la puissance qu'a quelque chose A d'engendrer inéluctablement ou nécessairement un effet B. Pour lui, étant donné que toute connaissance passe par les sens, il est impossible d'établir un lien nécessaire entre A et B. Le lien nécessaire que nous établissons entre la cause A et son effet B ne serait qu'une conséquence de notre habitude de voir B se produire soit à côté de A, soit après B, soit

⁵⁹² KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique*, in *Œuvres Philosophiques II*, p. 23.

⁵⁹³ R.-P. DROIT, « Hume le sceptique », *op.cit.*, p. X.

⁵⁹⁴ *Id.*

encore sa ressemblance avec A. Suite à l'association de ces éléments, nous croyons qu'il y a une connexion nécessaire entre A et B, c'est-à-dire entre ce que nous appelons cause et effet. La pluie n'est pas une conséquence nécessaire des nuages qui se sont formés préalablement. C'est l'habitude de les voir se succéder ainsi qui aurait conduit notre raison à y établir un lien nécessaire. Pour Hume, il faut absolument distinguer l'accoutumance de la raison d'une prétendue nécessité interne aux choses que nous observons dans ces dispositions ou ordre de succession alors qu'elles nous restent tout à fait inconnues.

J'oserai affirmer, dit-il, comme une proposition générale qui n'admet pas d'exception, que la connaissance de cette relation ne s'obtient, en aucun cas, par des raisonnements a priori ; mais qu'elle naît entièrement de l'expérience, quand nous trouvons que des objets particuliers sont en conjonction constante l'un avec l'autre⁵⁹⁵.

La nécessité serait inaccessible à la raison. Elle ne serait qu'un effet de la contiguïté spatio-temporelle ou de la ressemblance entre des objets. L'affirmation de la nécessité n'est donc possible que grâce à un saut en dehors de l'expérience humaine. Chose impossible. Hume a étendu ses convictions sur la cause et l'effet naturel aux rapports entre la volonté libre et les actions qu'on lui attribue. Là non plus point de lien nécessaire.

Est liée à ce qui précède, la troisième critique, celle de l'induction, cette déduction des lois générales d'une multitude d'expériences. À force de voir le soleil se lever, nous concluons qu'il se lèvera encore demain et toujours puisqu'il s'est toujours levé. En fait, il n'y a pas de nécessité pour cela, mais seulement une probabilité et jamais une certitude absolue. Il n'y a pas de lois constantes de la nature, la régularité des phénomènes naturels n'est qu'une croyance de la raison humaine à distinguer des vérités certaines. La raison en aurait besoin pour organiser notre quotidien. La seule chose dont l'on est sûr est que deux et deux font et feront toujours quatre. En dehors des mathématiques, il n'y aurait point de certitude sinon des croyances. En ce sens, non seulement la vérité scientifique, les mathématiques exceptées, est niée mais aussi la capacité de la raison de démontrer la vérité selon les lois de la nature. La raison qui selon Hume, aurait elle-même très peu d'intelligibilité, perd aussi sa pureté.

Aussi, – quatrième critique –, le moi, en dehors de ses sensations, est nié dans son existence permanente. Le moi étant toujours et déjà affecté par une quelconque sensation, il n'y aurait jamais un seul qui soit vraiment pur ou substantiel au sens d'un support des pensées et des sensations.

⁵⁹⁵ HUME, *Enquête sur l'entendement humain et Enquête sur les principes de la morale*, op.cit., p. 54.

Après la critique de la pertinence de la causalité, des lois universelles des sciences de la nature, de la raison pure et du moi-sujet substantiel, la morale et la religion ne sont pas épargnées. Hume nie non seulement l'existence de toute justification rationnelle de normes morales et juridiques, mais aussi sa simple possibilité. Bien et mal sont fonction de la sensibilité, des émotions, des conventions, de l'utilité. La moralité n'est et ne sera jamais avec légitimité l'affaire de la raison car, commente Roger-Pol Droit, « il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction de l'humanité à une écorchure à son pouce !⁵⁹⁶. » En morale, calcul et puissance logique ne sauraient faire basculer la balance d'un côté vers l'autre. Notons que, c'est le pouvoir du savoir et de la volonté humaine qui est remis en question de sorte qu'éthique et rationalité sont carrément séparées.

Tels sont les principaux coups foudroyants infligés par Hume à la tradition philosophique et scientifique de son temps. Ce sont ces coups foudroyants qui ont réveillé le philosophe de Königsberg de son « sommeil dogmatique », et l'ont finalement déterminé à dresser des « digues » – telle est l'expression de Roger-Pol Droit – contre les vagues du cyclone du scepticisme qui s'abattait sur ses fondations, mais aussi à dresser des balises de la raison dans ses écrits critiques notamment : la *Critique de la raison pure* (1781-1787), la *Critique de la raison pratique* (1788) et son aîné, le *Fondement de la métaphysique des mœurs* (1785) et la *Critique de la faculté de juger* (1790).

Tous ces problèmes soulevés par Hume en réaction contre le dogmatisme métaphysique, – entendu comme toute philosophie qui affirme à outrance, c'est-à-dire avec arrogance et sans critique, la capacité humaine quasi illimitée d'atteindre la vérité au-delà du monde sensible – ont été la préoccupation du philosophe critique de la connaissance de Königsberg, en commençant par le plus prégnant, celui de la causalité.

D'accord avec Hume sur sa critique des prétentions de la métaphysique à tout connaître *a priori* sans aucune critique des capacités de la raison, Kant lui reprochera, cependant, de passer à l'autre extrême: le scepticisme et la réduction à l'empirique des capacités humaines de connaître. Pour Kant, si le dogmatisme est exécration, le procédé dogmatique de la raison dans sa connaissance pure, en tant que science, reste de mise dans la mesure où elle doit être « strictement démonstrative à partir des principes *a priori* sûrs⁵⁹⁷. » Par ce fait, le dogmatisme est limité au procédé dogmatique de la raison pure, qui ignore « la critique préalable de son

⁵⁹⁶ R.-P. DROIT, « Hume le sceptique », *op. cit.*, p. XVIII.

⁵⁹⁷ R. EISLER, *Kant-Lexicon*, *op. cit.*, p. 293.

propre pouvoir⁵⁹⁸ » de connaître. Ainsi, Kant cherchera à se frayer une voie médiane de sortie entre les deux extrêmes, à savoir le dogmatisme rationaliste de Wolff, héritier de Leibniz, dont Kant lui-même était pétri, et le scepticisme empiriste de Hume. Il soupçonnait un malentendu entre les deux courants de pensée qu'il suffirait alors de lever pour « faire place au règne tranquille et durable de la raison sur l'entendement et les sens⁵⁹⁹. » Faire tomber les prétentions orgueilleuses de deux courants extrémistes a été la mission de la *Critique de la raison pure*. En réponse à sa première question du *Que puis-je savoir ?* », Kant est conduit, dans son étude, à diviser les objets de la connaissance en *phénomènes* (seuls connaissables) et en *noumènes* (inconnissables mais tout aussi difficiles à disqualifier).

Kant, qui s'est accordé avec Hume pour affirmer que la croyance aux idées innées et aux vérités absolues reçues de Descartes, Leibniz et Wolff est une erreur du rationalisme métaphysique construit sur des incertitudes, ne cède pas cependant à son scepticisme qui tente de balayer du revers de la main toutes les préoccupations de la métaphysique : « Il est bien vain de vouloir affecter de l'*indifférence* pour des recherches dont l'objet *ne* saurait être *indifférent* à la nature humaine⁶⁰⁰. » Ces questions inévitables sur lesquelles la raison s'est traditionnellement cramponnée d'une façon *a priori* mais sans succès, c'est-à-dire sans aboutir à des conclusions universellement acceptées sont : l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la liberté de l'homme dans le monde régi par la nécessité. Pour Kant, la difficulté réelle sur laquelle nous butons devant ces objets qu'il appelle *noumènes* pour être en dehors de l'expérience, ne peut pas nous empêcher de les poser, moins encore justifier notre attitude de faire semblant de les ignorer en tant que problèmes. Il suffirait de reconnaître que notre raison ne saurait se borner à l'expérience, puisque dans l'étude même de celle-ci, les principes dont elle a besoin dans la connaissance expérimentale l'entraînent inévitablement à aller au-delà des limites de l'expérience jusqu'à concevoir des réalités transcendantes comme l'âme, le monde et Dieu, réalités où la raison, privée de toute expérience, est livrée à ses propres forces.

Tel est le sort particulier de la métaphysique traitant de ces objets, mais qui n'est plus celui des disciplines comme la logique (d'Aristote), surtout les mathématiques (de Thalès ou autres) et la physique (de Galilée), qui retrouvent dans la nature les exigences *a priori* de la raison grâce aux révolutions opérées par ces quelques hommes au cours de l'histoire. Pour Kant, la métaphysique, discipline aînée de ces sciences, connaît tout simplement un retard sur

⁵⁹⁸ *Id.*

⁵⁹⁹ *Id.*

⁶⁰⁰ E. KANT, *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques I*, p. 727.

celles-ci, un retard non fatal, car elle partage avec ces sciences la formation des jugements *a priori*. C'est avec cette conviction qu'il a ajourné la métaphysique en formulant des « prolégomènes » à sa reconnaissance « comme science⁶⁰¹. »

La logique formelle a réussi à suivre le chemin sûr que Kant établit. En effet, selon lui, depuis Aristote, elle n'a fait un seul pas en arrière, même si par ailleurs elle n'en a pas fait non plus en avant au point d'apparaître comme « close et achevée⁶⁰². » Elle tire cet avantage sur la métaphysique de la « délimitation qui l'autorise et même l'oblige à faire abstraction de tous les objets de la connaissance et de leur différence, si bien qu'en elle l'entendement n'a affaire à rien d'autre qu'à lui-même et à sa forme⁶⁰³. » Elle n'a affaire qu'à des concepts abstraits et à des jugements *a priori* mais sur lesquels l'on tombe universellement d'accord. Kant estimera qu'il serait même plus difficile pour la raison de se mettre sur le chemin sûr de la science en ayant à la fois affaire à « elle-même et aux objets de l'expérience⁶⁰⁴. » C'est pourquoi, guidé par sa « foi » au progrès en général et en celui de la connaissance, en particulier, il considère cette logique formelle non seulement comme la propédeutique, mais aussi le vestibule des sciences, une zone intermédiaire entre non-science et sciences. La mathématique ne serait sortie du tâtonnement que connaît encore la métaphysique que grâce à « l'heureuse idée d'un seul homme⁶⁰⁵ » qui l'aurait mise sur la voie sûre à suivre. Il fait remonter cette révolution au premier homme qui « démontra le triangle *isocèle* (qu'il s'appelât Thalès ou de tout autre nom)⁶⁰⁶ ». Selon Kant, ce révolutionnaire des mathématiques a dû avoir une illumination qui l'a arraché à ce qu'il voyait dans la figure dont il pouvait étudier les propriétés et se limiter au simple concept ou idée qu'il en avait. Cette illumination l'a plutôt entraîné à « produire cette figure par ce qu'il y pensait et présentait (par construction) *a priori* d'après les concepts eux-mêmes⁶⁰⁷. » Il a, à partir de là, appris que « pour connaître sûrement une chose *a priori*, il ne devait attribuer à cette chose que ce qui résultait nécessairement de ce qu'il y avait mis lui-même, conformément à son concept⁶⁰⁸ » ou idée. Ainsi, Kant conclut-il que la connaissance sûre des choses se construit à partir des *idées*.

⁶⁰¹ E. KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme sciences* in *Œuvres philosophiques II*, p. 29-172.

⁶⁰² E. KANT, *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques I*, p. 734.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 735.

⁶⁰⁴ *Id.*

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 736.

⁶⁰⁶ *Id.*

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 737.

⁶⁰⁸ *Id.*

La physique, elle aussi, poursuit-il, n'a découvert sa voie sûre qu'après des tâtonnements. Les physiciens auraient fini par apprendre des expériences, entre autres, celles de Galilée qui a descendu sur « un plan incliné des boules avec une pesanteur choisie par lui-même », que « la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après son projet, qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements suivant des lois constantes, et forcer la nature à répondre à ses questions, au lieu de se laisser conduire par elle comme à la laisse⁶⁰⁹. » Les physiciens ont toujours besoin d'un plan tracé à l'avance pour échapper à une observation livrée au hasard. L'*idée* qu'on se construit à l'avance anticipe ce que l'on va trouver dans l'expérience. Elle rassemble les observations en une loi nécessaire. Le physicien va vers la nature avec des principes dont il attend la confirmation dans ses expériences : « Cette raison doit se présenter à la nature tenant d'une main ses principes, d'après lesquels seulement des phénomènes concordants peuvent valoir comme lois et de l'autre les expériences qu'elle a conçues d'après ces mêmes principes⁶¹⁰. » Pour Kant, le physicien demande à la nature de l'instruire non pas comme un écolier qui gèrerait de son maître tout ce qui lui passe par la tête, mais comme un juge d'instruction forçant les témoins, avec une certaine autorité, à répondre aux questions qu'il leur pose.

En argumentant ainsi, Kant réhabilite non seulement le sujet connaissant, hypothéqué par Hume, et opère sa révolution copernicienne, mais aussi, il théorise la possibilité des connaissances objectives *a priori*. Notre connaissance des objets dépend largement du sujet connaissant muni des *idées* préalablement conçues.

On admettait jusqu'ici que toute notre connaissance devait se régler sur les objets ; mais tous les essais pour établir à leur endroit quelque chose *a priori* par des concepts, par quoi notre connaissance eut été étendue, n'aboutissait dans cette hypothèse, à rien. Que l'on essaie donc une fois de plus de voir si nous ne serions pas plus heureux dans les tâches de la métaphysique, en admettant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité demandée d'une connaissance *a priori* de ces objets, qui doit établir quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme de l'idée première de Copernic : voyant qu'il ne pouvait venir à bout de l'explication des mouvements du ciel en admettant que toute l'armée des astres tournait autour du spectateur, il essaya de voir s'il ne réussirait pas mieux en faisant tourner le spectateur, et en laissant en revanche les astres en repos⁶¹¹.

De cette façon, Kant s'oppose au réalisme de son temps qui admettait que la réalité, qu'elle soit d'ordre empirique ou intelligible, nous était donnée. Le sujet n'aurait qu'à y modeler passivement sa connaissance. Pour Kant, l'esprit humain intervient activement dans la construction de la connaissance. Le réel est le résultat d'une construction. C'est le sens de cette

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 737.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 737-738.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 739-740.

proposition : « La raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après son projet⁶¹² » ou encore « nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes⁶¹³. » L'objet de connaissance *a priori* est, en partie, notre œuvre.

Que faut-il entendre par cette notion d'*a priori* ? Kant distingue deux dimensions dans notre connaissance des objets. Il y a la dimension qui dépend de l'objet lui-même et celle qui dépend du sujet. La dimension qui dépend de l'objet s'appelle *matière* de la connaissance et celle qui dépend du sujet s'appelle *forme* de la connaissance. La matière est *a posteriori*, c'est-à-dire dépendante de l'expérience, alors que la forme est *a priori*, c'est-à-dire dépendante de l'esprit du sujet. Connaître quelque chose, c'est mettre en *forme* sa *matière* qui est variable d'un objet à l'autre alors que la forme imposée par le sujet, c'est-à-dire tout être rationnel, est constante chez tous les objets. Ainsi, il y aurait deux types de connaissances : les connaissances *a priori* et les connaissances *a posteriori*. Les deux connaissances se distinguent sur la base d'un critérium rigoureux : la nécessité et l'universalité : « Nécessité et universalité rigoureuses sont donc des caractéristiques certaines d'une connaissance *a priori*, et sont aussi inséparables⁶¹⁴. » Si l'expérience nous permet de constater qu'une réalité nous est donnée d'une certaine manière, elle ne justifie pas pourquoi elle nous est ainsi donnée et pas autrement.

De cette manière, l'expérience avancée par Hume comme la seule source de connaissance, se montre comme limitée à ne fonder que des propositions contingentes, variables, relatives aux sens du sujet. Si l'on s'en tient à cette seule expérience, l'on se met dans l'impossibilité d'énoncer des propositions universelles et nécessaires. Dans ce cas, la certitude est limitée aux seuls cas observés :

L'expérience ne donne jamais à ses jugements une véritable et stricte *universalité*, mais seulement une *universalité* supposée et relative (par induction), qui n'a d'autre sens que celui-ci : nos observations, pour nombreuses qu'elles aient été jusqu'ici, n'ont jamais trouvé d'exception à telle ou telle règle. Par conséquent, un jugement pensé avec stricte universalité, c'est-à-dire de telle sorte qu'aucune exception n'est admise comme possible, ne dérive point de l'expérience, mais est valable absolument *a priori*⁶¹⁵.

Les conclusions générales issues de l'expérience n'auraient qu'un semblant d'objectivité. C'est par abus de langage qu'elles sont considérées comme *lois* alors qu'elles ne

⁶¹² *Ibid.*, p. 737.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 741.

⁶¹⁴ E. KANT, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I*, p. 759.

⁶¹⁵ E. KANT, *Critique de la raison pure*, Traduit de l'allemand par A. Tremesaygues et B. Pacaud, 10^{ième} Edition, Paris, PUF, 1984, p. 33.

sont, selon le vocabulaire kantien, que des *règles* particulières relatives à un grand nombre de cas observés. Ainsi, se révèle-t-il tout à fait arbitraire de passer d'une affirmation générale seulement valide pour la plupart des cas observés à une affirmation universelle valable pour tous les cas. Selon Kant, « l'universalité empirique n'est qu'une élévation arbitraire de la valeur; on fait d'une règle valable dans la plupart des cas une loi qui s'applique à tous, comme, par exemple, dans la proposition : Tous les corps sont pesants⁶¹⁶. » Il y aurait là erreur de faire passer une *règle* pour une *loi* dont la caractéristique est la nécessité et l'universalité.

Face à l'incapacité de tirer des *lois* dignes de ce nom des observations empiriques, Kant peut conclure avec raison qu'il n'y a que la raison qui puisse être la source des propositions non seulement universelles et nécessaires, mais aussi, et surtout, *a priori*. Et si la raison en est capable, alors elle est aussi source des connaissances objectives.

C'est de cette manière que Kant opère une correction de la thèse humienne des sens présentés comme l'unique source de nos *idées* et de nos connaissances tant théoriques que pratiques. Kant a brandi comme preuve de l'existence des propositions *a priori*, c'est-à-dire universelles et nécessaires, les produits de la raison pure, qui sont les propositions mathématiques et celles de la physique et dénoncé explicitement l'erreur de Hume en disant :

Or, qu'il y ait réellement dans la connaissance humaine de tels jugements nécessaires et universels au sens le plus rigoureux par suite des jugements *a priori*, il est facile de le montrer. Veut-on un exemple pris dans les sciences, on n'a qu'à regarder toutes les propositions de la mathématique ; en veut-on un pris de l'usage le plus commun de l'entendement, la proposition que tout changement doit avoir une cause peut servir à cela ; et même dans cette dernière proposition, le concept d'une cause contient lui-même si manifestement le concept d'une nécessité de la liaison avec un effet et une rigoureuse universalité de la règle, que ce serait sa perte complète, si on voulait la dériver, comme le faisait Hume, d'une association fréquente de ce qui suit avec ce qui précède, et d'une habitude qui en résulte (une nécessité par suite seulement subjective) de lier des représentations⁶¹⁷.

La production *a priori* ne concerne pas seulement les jugements mais aussi les concepts. Kant s'est employé à prouver que même dans les concepts, en général, et les concepts empiriques, en particulier, un concept comme le *corps*, il y a de l'*a priori*. Un corps comme la cire, qui a de la couleur, une odeur, un poids, un volume, etc., qui avait été analysé par Descartes peut avoir été pour lui très suggestif dans cette quête des preuves de l'*a priori* conceptuel nié par Hume.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁶¹⁷ E. KANT, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I*, p. 760.

Mais ce n'est pas simplement dans des jugements, c'est aussi dans des concepts, que certains montrent une origine *a priori*. Ecartez peu à peu de votre concept d'expérience d'un corps tout ce qui est en lui empirique : la couleur, la dureté ou la mollesse, la pesanteur, même l'impénétrabilité, il reste encore cependant l'espace qu'il occupait (lui qui est maintenant totalement disparu) vous ne pouvez l'écarter⁶¹⁸.

Dans l'esprit, l'on reste avec l'*idée* de ce corps qui a pourtant disparu dans l'expérience ; l'on reste avec ce par quoi on le pense comme substance ; l'on reste avec son espace dans l'esprit, ou plutôt il a de l'espace dans notre esprit. De cette manière, l'espace se révèle aussi comme un *a priori*.

De pareils concepts *a priori*, qui n'existent pas dans la nature mais qui sont susceptibles d'y prendre corps, tout au moins à quelque degré, par l'usage pratique de la raison, existent dans l'esprit. Ce sont notamment, d'une part les *idéaux* comme *la justice*, *la paix perpétuelle*, et d'autre part, des questions inévitables dont nous avons parlé précédemment : *Dieu*, *l'immortalité* et la *liberté*, dont se préoccupe la métaphysique alors qu'ils ne correspondent à aucun objet de l'expérience. Ces dernières connaissances qui quittent le monde de l'expérience nous donnent l'impression d'élargir l'étendue de nos jugements alors qu'il n'en est pas ainsi. Cela n'est qu'en apparence, estime Kant, en accord avec Hume. Ainsi toutes nos connaissances *a priori* ne sauraient avoir une même valeur. Une discrimination s'impose à Kant. Il ne retient que les jugements mathématiques et physiques comme de véritables connaissances, puisqu'elles réalisent l'accord universel des esprits autour d'elles à l'exclusion de celles de la métaphysique, du moins dans sa forme présente. D'où deux types de jugements : « le jugement analytique » ou « explicatif » et « le jugement synthétiques » ou « extensif⁶¹⁹. »

Le jugement analytique ou explicatif est celui qui se contente d'explicitier un concept par décomposition en concepts partiels qui y étaient, quoique confusément, déjà pensés. Il se contente de l'analyse de son contenu sans faire appel à un élément nouveau de sorte que le prédicat est tout simplement extrait du sujet. Un pareil jugement ne saurait faire avancer la connaissance. L'exemple donné par Kant est celui de « tout corps » alors défini comme « étendu ». Dans la mesure où l'extension spatiale est d'avance supposée dans le concept de corps, il estime que cette proposition qui définit le corps par l'étendue n'ajoute rien à la connaissance en cours. Un corps, qu'il ait différentes formes ou qu'il soit sans poids quelconque est inconcevable sans étendue. Mais puisque seule la compréhension du concept corps est l'enjeu prévalent, ce jugement analytique est quand même *a priori*, c'est à-dire

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 760.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 765.

formulé avant ou sans même toute expérience. On n'a pas eu besoin de recourir à l'expérience pour lier le concept d'étendue à celui de corps. C'est dans cette catégorie qu'il range les connaissances rationnelles de la métaphysique.

Le jugement synthétique quant à lui, cette découverte de la révolution copernicienne accomplie par Kant, est celui où le prédicat ajoute quelque chose de neuf au concept du sujet. Tel est, selon Kant, le jugement suivant : « tous les corps sont pesants ». Cette proposition ajoute au concept de « corps » celui de « poids ». Le prédicat « poids » n'est pas inclus dans le sujet. Au lieu d'une simple analyse, un élément nouveau a été ajouté. Il y a une sorte de synthèse entre le sujet et le prédicat. C'est l'expérience qui nous a appris à ajouter le caractère de pesanteur (poids) au concept de corps. Ainsi, Kant conclut-il que tous les jugements d'expérience sont synthétiques dans la mesure où celle-ci nous apprend à ajouter certaines propriétés à certains concepts que nous avions préconçus *a priori*. Ces jugements synthétiques qui nous permettent d'étendre nos connaissances sont de deux sortes : certains sont synthétiques *a posteriori* (c'est-à-dire après expérience), d'autres sont synthétiques *a priori* (c'est-à-dire avant ou sans expérience).

Selon Kant, les deux se différencient sur la base du type d'intuition qui les aurait engendrés. Le jugement synthétique *a posteriori* se forme sur la base d'une intuition sensible tandis que le jugement synthétique *a priori* se forme sur la base de l'intuition de la raison pure. Il illustre ces dernières par les propositions des mathématiques (arithmétique et géométrie) et celles de la physique.

L'hypothèse idéaliste, ainsi illustrée, a permis à Kant de comprendre qu'il y a bien des connaissances *a priori* des choses en dehors des mathématiques. C'est alors qu'il appellera *connaissance transcendantale* ou « connaissance pure » celle qui, généralement, ne porte pas sur les objets, mais surtout sur « nos concepts a priori des objets⁶²⁰. » Et il appelle le système qui étudie ces concepts a priori « *philosophie transcendantale*⁶²¹ » par opposition à l'empirique. Cette philosophie transcendantale fait une sorte d'inventaire des formes *a priori* de l'esprit, c'est-à-dire une sorte de cadre nécessaire et universel sans lequel l'esprit ne peut saisir le monde. Dans notre faculté de connaître il a distingué deux voies : la réceptivité,

⁶²⁰ E. KANT, *Critique de la raison pure*, Traduit de l'allemand par A. Tremesaygues et B. Pacaud, 10^{ième} Edition, Paris, PUF, 1984, p. 46.

⁶²¹ *Id.*

appelée aussi sensibilité ou faculté des intuitions empiriques, et la spontanéité ou faculté des concepts.

Espace et temps sont les formes a priori de la sensibilité. Ce sont les cadres universels sous lesquels l'esprit humain perçoit les choses. C'est à travers ces cadres que l'humain perçoit les intuitions empiriques telles que l'odeur, la chaleur, les couleurs, les saveurs, les sentiments chers à Darwin (joie, peur, sympathie, etc.). Alors que l'espace est la forme a priori du sens externe, le temps est celui du sens interne. Ainsi, les choses sont perçues dans l'espace et les états d'âme dans le temps. Les choses occupent de l'espace et les états d'âmes ont une durée quelconque. C'est comme s'il y avait de l'espace ou du temps dans tout ce que nous pouvons percevoir alors qu'ils ne sont que des conditions subjectives de notre perception. Tout ce que nous pouvons percevoir est régi par des lois universelles et nécessaires.

En ce sens, l'on comprend bien que les sentiments moraux sur lesquels s'était basé Darwin, à la suite de Hume, peuvent donc être étudiés d'une façon expérimentale par des neurosciences, par exemple. C'est une approche externaliste, que réclamait Schaeffer.

Les formes a priori de l'entendement (lieu de la spontanéité ou des concepts purs), quant à elles, sont des catégories ou des façons propres de l'esprit de concevoir les choses. C'est la façon d'ordonner les divers éléments dans l'esprit. On peut les y ordonner d'une façon substantielle ou causale. Dans ce cas, substance et causalité sont des façons d'ordonner les données de l'intuition. Ainsi par exemple, l'on peut concevoir que les qualités sensibles sont nécessairement inhérentes à des substances et la succession des phénomènes comme une succession nécessairement causale. Grâce aux catégories, l'entendement met des liens ou des relations entre les phénomènes que l'expérimentation peut confirmer ou infirmer. C'est ainsi que, selon Kant, le physicien sait *a priori* (avant toute expérimentation) que « tout phénomène a une cause⁶²². »

À ce niveau, la causalité niée par Hume est désormais réhabilitée par Kant comme une notion tout à fait transcendante, c'est-à-dire *a priori*, dans la mesure où elle concerne notre connaissance indépendamment (ou avant) des choses elles-mêmes. Elle concerne d'abord notre façon de les connaître en attendant sa confrontation avec l'expérience. Conscient de l'existence des choses hors de nous-mêmes, il soutient un idéalisme simplement gnoséologique et non

⁶²² *Ibid.*, p. 33.

ontologique. C'est le sujet qui impose aux choses qu'il connaît les formes a priori de notre faculté de connaître.

C'est de cette manière que Kant a cru relever les défis de la critique humienne lancés à la théorie de la connaissance théorique. Tout son combat a consisté à réaffirmer l'existence des lois universelles et nécessaires dans la nature, et la capacité humaine de connaître *a priori* c'est-à-dire avant toute expérimentation. Il releva l'intérêt pratique des connaissances.

Nous l'avons signalé plus haut, Hume avait étendu sa critique de la causalité aux rapports entre volonté libre et action, c'est-à-dire à la moralité. Autant il avait douté de la capacité humaine de connaître *a priori*, autant avait-il douté de la fondation rationnelle des normes morales. Il penchait vers un fondement empirique des normes. Ce qui obligea Kant à se pencher sur les conditions de possibilité de l'usage pratique de la raison pure sur la base d'une loi rationnelle, universelle et donc nécessaire. Voyons comment il s'y est pris.

7. 2 . De la légitimité d'une législation morale universelle a priori

7. 2 .1 . Liberté et autonomie, conditions de la responsabilité morale

Le précédent chapitre nous a présenté un Hume s'efforçant de mettre sur pied une méthode susceptible de générer des normes morales objectives face au perspectivisme naturel du sentiment de sympathie, sentiment générateur des jugements moraux. Il s'était senti dans l'obligation de s'y exercer, en partant de sa distinction du domaine théorique et du domaine pratique. Il constata bien avant Kant une discontinuité entre *être* et *devoir être*, *fait* et *norme*.

Selon Kant, nous l'avons vu, Galilée se serait représenté d'une manière sensible la loi de la chute des corps par la méthode consistant à faire rouler des billes sur un plan incliné. Cette schématisation a facilité l'intelligibilité de la loi de la pesanteur. Cette démarche, qui consiste à tirer une loi des faits observés, se révèle pratiquement dépourvue de sens en morale. Alors que, dans les sciences de la nature la représentation schématique d'une loi contribue non seulement à son intelligibilité mais aussi à sa légitimation, il n'en serait pas ainsi des observations dans le domaine pratique. Comme l'indique Monique Castillo, « je peux constater qu'un grand nombre d'individus cupides ont réussi à faire fortune, je ne peux en tirer la règle selon laquelle être cupide est un devoir. [...] ; je peux fort bien constater que la peur est un

puissant moteur d'obéissance, je n'en peux tirer un impératif du type: tu dois avoir peur⁶²³ ». Il y a bien un écart, sinon un fossé entre ce que je sais (*Que puis-je savoir ?*) et ce que je dois faire (*Que dois-je faire ?*) Ici la tentative d'une fondation empirique s'avère peu sensée.

Mais Hume, de par sa conviction que la connaissance théorique est incapable de fournir des motifs d'action, n'a pu avoir qu'une approche empirique. Comme le témoigne M. Castillo, pour lui, « les ressorts de l'agir humain ne peuvent être que des sentiments, propres à engendrer des incitations, à déterminer des préférences – répugnances ou adhésions suscitées par le spectacle des actions dans le monde – que la théorie est impuissante à provoquer⁶²⁴. » Cette approche qui soustrait le domaine de l'action au pouvoir de la raison théorique plonge la moralité dans une sorte de spontanéité affective et mécanique qui a beaucoup gêné Kant quant à la responsabilité de l'homme devant ses actes et « l'impossible fondation empirique de la moralité⁶²⁵. »

Dans la mesure où Kant, dans la *Critique de la raison pure*, a classé les sentiments parmi les objets d'étude des sciences de la nature (du monde sensible) dont les connaissances n'arrivent pas à fonder la moralité, il a dû explorer les conditions de possibilité d'un agir rationnellement motivé dans la nature, d'un acte spontané et libre dans la nature pourtant soumise au déterminisme. Il a alors exploré ces conditions dans la capacité humaine de concevoir des idées ou des choses inexistantes dans le monde. Pour ce faire, il se tourne vers la métaphysique, puisque c'est là qu'il a renvoyé l'inconnaissable liberté. Non pas la métaphysique au sens ancien, entendue comme l'étude des choses en elles-mêmes, mais plutôt au sens d'une étude du réel de façon a priori. L'on comprendra donc que son dédoublement de la nature en monde sensible et monde intelligible, dédoublement hérité visiblement du platonisme, faute de mieux, lui a servi de porte de secours pour concilier liberté (volonté libre) et déterminisme de la nature (nécessité).

Qu'on le comprenne bien. Kant est bien conscient de l'impertinence de cette distinction dualiste qu'il qualifie d'ailleurs lui-même de grossière: « De là nécessairement une distinction, établie assez grossièrement il est vrai, entre un monde sensible et un monde intelligible⁶²⁶. » Sinon, le philosophe de Königsberg définit l'homme avec une certaine précision « comme un

⁶²³ M. CASTILLO, *La responsabilité des modernes. Essai sur l'universalisme kantien*, Paris, Kimé, 2007, p. 30.

⁶²⁴ M. CASTILLO, « Kant », in Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, op. cit., p. 796.

⁶²⁵ M. CASTILLO, *La responsabilité des modernes*, op. cit., p. 30.

⁶²⁶ E. KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs* (III^e section), in *Œuvres philosophiques II*, p. 321.

être naturel raisonnable⁶²⁷ », capable d'être déterminé par la raison à la manière d'une cause naturelle du monde sensible. Dans l'étude des obligations humaines, il insiste davantage sur son humanité et sa spécificité. À l'occasion, par la force des choses, il prend la liberté de recourir au dualisme mais sans jamais donner une position tranchée sur la nature de l'âme, sinon de dire que celle-ci est source de la pensée.

Le sujet obligé aussi bien que le sujet obligeant *n'est* jamais *que l'homme*, et bien que dans une perspective théorétique, il nous soit permis de distinguer en l'homme l'âme et le corps comme *propriétés naturelles* de l'homme, il n'est pourtant pas permis de les penser comme deux substances différentes obligeant l'homme, qui autoriseraient la division en devoirs envers le corps et devoirs envers l'âme. Ni l'expérience ni aucune conclusion de la raison ne nous apprennent suffisamment s'il y a dans l'homme une âme (comme demeurant en lui, distincte du corps et capable de penser indépendamment de lui, c'est-à-dire une substance spirituelle), ou si la vie ne serait pas plutôt une propriété de la matière; et quand bien même il en irait selon la première hypothèse, aucun devoir de l'homme envers un *corps* (en tant que sujet obligeant) ne serait concevable, alors même que ce serait un corps humain⁶²⁸.

Il nous semble que l'intention de Kant ne consiste pas à expulser l'homme en dehors de la nature, mais de l'y situer vraiment. Chez lui, le monde intelligible, le suprasensible, n'est pas le monde supranaturel ou surnaturel.

Ne peut-on pas même considérer que son refus de reconnaître quelque devoir de l'homme séparément envers son corps et son âme reflète un certain monisme ou, disons mieux, une approche unitaire de l'humain ? Ce qui serait de nature à atténuer l'accusation de rupture ontique et ontologique dont il est accablé par les tenants du monisme. L'on constatera d'ailleurs que Kant, d'habitude, ne demande pas de permission pour utiliser une donnée dont il est certain. En tout cas, à considérer ce passage, l'on peut conclure que son anthropologie a laissé le débat actuel entre monistes et dualistes très ouvert. Et le débat reste, en effet, très houleux entre néo-darwiniens et néo-kantiens. Nous pensons, notamment à la discussion des thèses déterministes des neurologues, dont Benjamin Libet, par le « néo-kantien » Habermas, recherches qui « partent de la prémisse selon laquelle la conscience de liberté que les acteurs s'imputent à eux-mêmes repose sur une illusion. La manière dont chacun vit ses décisions n'est en quelque sorte qu'une roue tournant dans le vide⁶²⁹. » Ce qui constitue, à vrai dire, comme le relève Habermas, une offense à la démocratie, cette forme d'organisation sociale fondée sur la liberté, objet de nos luttes et revendications. La démocratie étant une expérience sociale qui fait ses preuves, Habermas n'hésite pas à se demander si cette conception déterministe de l'homme

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁶²⁸ E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, in *Œuvres philosophiques III*, p. 702-703. C'est nous qui soulignons « propriétés naturelles ».

⁶²⁹ J. HABERMAS, « Déterminisme et liberté », in *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris Gallimard, 2008, p. 63-64.

qui fait de la liberté un épiphénomène est vraiment « une théorie fondée dans son ensemble selon les procédures des sciences de la nature⁶³⁰. » Il tend à penser que c'est plutôt une image du monde résultant d'une spéculation sur les informations livrées par les sciences de la nature. Face à « l'évidence incontestable, à savoir que toutes nos actions sont accompagnées performativement d'une conscience de liberté⁶³¹ », et au besoin de se faire « une image cohérente du monde » où l'homme est inclus « comme un être naturel », Habermas estime qu'il y a la nécessité de concilier ce que « nous avons appris de Kant sur les conditions transcendantales de notre connaissance et ce que nous avons appris de Darwin sur l'évolution⁶³² ». Il y a donc là deux acquis qu'il faut harmoniser et non opposer.

L'hypothèse de Habermas critiquant les recherches réductionnistes est qu'elles ne peuvent échapper au dualisme qu'au prix de « l'épiphénoménisme ». C'est pourquoi il opte pour un dualisme de perspectives anthropologiquement enraciné, mais qui se veut compatible avec la vision moniste de la théorie de l'évolution. Il se propose de défendre un dualisme philosophique dit « faible », c'est-à-dire non scientiste, dans un naturalisme atténué. Cela lui semble pertinent aussi longtemps que la réalité ne s'épuise pas dans l'ensemble des seuls énoncés vrais régionalement restreints des sciences expérimentales. Ce dualisme de perspectives serait, selon lui, le produit de l'expérience philosophique. Écoutons-le : « L'image plus complexe de l'interaction entre un cerveau qui détermine l'esprit et un esprit qui programme le cerveau résulte d'une réflexion philosophique et n'est pas elle-même une connaissance attribuable à la science de la nature⁶³³. » Son dualisme faible dans le naturalisme modéré, le conduit à développer un concept de liberté d'action conditionnée à la fois par les raisons et la nature. Ce concept est fondé sur une nuance entre *cause* de la sphère physique et *raison* de la sphère de l'agir. C'est ainsi que Habermas repense la double causalité kantienne, celle de la nature (causes) et celle de la liberté (raison). Il y a des « causes » ou des « raisons » à la base de ce qui arrive.

En ce sens, l'on comprend bien que l'usage du jeu du langage métaphysique par Kant n'annule point son intuition fondamentale à l'ère du darwinisme. Tout ce dont il était convaincu est la capacité humaine de « causer » quelque chose dans la nature par son agir. Il

⁶³⁰ *Id.*

⁶³¹ *Id.*

⁶³² *Id.*

⁶³³ *Ibid.*, p. 66.

est capable d'une activité pure, « c'est-à-dire ce qui arrive à la conscience non point par une affection des sens, mais immédiatement⁶³⁴. »

Pour approfondir cette question, Kant s'est mis à discuter les thèses rationalistes (dogmatiques) et les antithèses (empiriques) de la cosmologie de son temps⁶³⁵. Les premières affirment l'existence d'un « monde fini », avec une cause nécessaire absolument libre et des êtres libres. Les deuxièmes posent un « univers infini », c'est-à-dire opposé à l'existence de tout être absolument nécessaire. Ils affirment l'existence d'un univers où tout arrive selon des lois naturelles. Kant, soucieux de la paix au sein de la raison, a arbitré ces thèses et antithèses à partir d'une nouvelle théorie, celle de « *l'intérêt de la raison* ». Pour concilier les deux parties en conflit, Kant comme un juge de paix, cherche le fondement respectif de deux positions, pourtant contradictoires. Il cherche à trouver l'intérêt de l'engagement de la raison dans chacune de ces deux directions. Habermas, qui vient de parler de *causes* et des *raisons* avait prolongé cette approche kantienne dans un de ses célèbres ouvrages, *Connaissance et intérêts*, où il plaide à la fois pour la reconnaissance de la rationalité des sciences morales et des sciences critiques ainsi que pour la reconnaissance des intérêts humains respectifs au fondement des sciences de la nature, des sciences morales et des sciences critiques.

Selon Kant, le rationalisme dogmatique soutient la causalité, absolue ainsi que la liberté, en raison d'un intérêt pratique : « l'immortalité de l'âme, dérivant de la simplicité du moi, la liberté, l'existence de Dieu sont ordinairement considérées comme les fondements de la morale et de la religion⁶³⁶. » Les empiristes, quant à eux, soutiennent les antithèses en raison d'un intérêt spéculatif. Cela se justifie, car l'entendement ne sort pas de son champ, celui de l'expérience. Les deux positions, selon Kant, répondent toutes deux aux intérêts de la raison humaine: l'intérêt pratique et l'intérêt spéculatif. Les premières répondent aux exigences de la raison et les secondes à celles de l'entendement, soucieux de connaissance objective. Les oppositions entre les deux intérêts naissent, selon Kant, quand les rationalistes traitent ces objets de la raison (âme, liberté, Dieu) comme des réalités en soi. À ce propos, Georges Pascal précise dans son commentaire de Kant que « dans le monde des phénomènes, en effet, toute cause requiert indéfiniment une cause⁶³⁷. » Mais, si ces objets de la raison, « on les considère

⁶³⁴ E. KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs* (IV, 451, III^e section), *Œuvres philosophiques*, p. 322.

⁶³⁵ Voir E. KANT, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I*, p. 1072-1192.

⁶³⁶ G. PASCAL, *Pour connaître Kant*, Paris, Bordas, 1966, p. 95.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 97.

comme des noumènes, il n'y a aucune contradiction à admettre une cause libre et un être nécessaire⁶³⁸. »

Cette distinction de deux plans, à savoir le plan phénoménal et le plan nouménal sur lequel l'homme serait à cheval, a été certes, la seule façon pour Kant de pouvoir concilier la liberté humaine avec le déterminisme rigoureux de la nature, les causes libres avec le strict déterminisme. Selon l'entendement, toute cause est effet d'une autre, mais selon la raison, il y a exigence de liberté pour que l'homme soit tenu pour responsable de ses actes. L'agir moral autonome et responsable exige la liberté transcendantale, une volonté libre. La liberté, difficile à démontrer théoriquement, passe alors pour un postulat de toute responsabilité morale. C'est la condition de toute imputation d'un acte à un agent, c'est la condition de toute responsabilisation.

D'où la thèse kantienne de deux sortes de causalité dans tout ce qui arrive: « On ne peut concevoir relativement à ce qui arrive que deux espèces de causalités: l'une suivant la nature, l'autre par la liberté⁶³⁹. » Kant entend alors par liberté le pouvoir de l'homme « de commencer de soi-même un état dont la causalité n'est pas soumise à son tour, suivant la loi de la nature, à une autre cause qui la détermine quant au temps⁶⁴⁰. »

Ainsi, si les sentiments appartiennent à l'ordre phénoménal, où la cause d'un état est toujours l'effet d'une autre cause, ils ne peuvent pas être considérés comme mobiles d'un acte responsable ou autonome, car l'agent y est toujours comme agi. Pour résoudre ce problème de responsabilité, il est raisonnable de reconnaître que « la raison se crée l'idée d'une spontanéité qui peut commencer d'elle-même à agir, sans qu'une autre cause ait dû précéder pour la déterminer à son tour à l'action suivant la loi de la liaison causale⁶⁴¹ ».

C'est donc de la causalité de la liberté et non de la sensibilité que relève l'agir moral imputable à un agent et où l'on ne remonte pas indéfiniment dans la chaîne causale. L'agent libre est celui qui résiste, de par son pouvoir rationnel, aux sentiments. « *La liberté dans le sens pratique* est l'indépendance de l'arbitre par rapport à la *contrainte* des impulsions de la sensibilité⁶⁴² », aux mobiles de la sensibilité. Cette indépendance n'est possible que parce qu'il

⁶³⁸ *Id.*

⁶³⁹ E. KANT, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I.*, p. 1167.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 1168.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 1168.

⁶⁴² *Id.*

a une autre source de motivation, la raison pure. À l'homme que Kant définit explicitement comme un animal, il reconnaît la spécificité « d'un pouvoir de se déterminer de lui-même indépendamment de la contrainte des impulsions sensibles⁶⁴³. » La sensibilité de son arbitre, qu'il partage avec les autres animaux, ne rend pas nécessaire son action. Il peut choisir autrement à partir d'autres motifs alternatifs. Selon Kant, « un arbitre est sensible, en tant qu'il est *pathologiquement affecté* (par les mobiles de la sensibilité) ; il s'appelle animal (*arbitrium brutum*) quand il peut être *pathologiquement nécessité*. L'arbitre humain est, il est vrai, *arbitrium sensitivum*, mais non *arbitrium brutum* ; c'est un *arbitrium liberum*⁶⁴⁴. » Autrement dit, la raison pure pratique est capable de déterminer la volonté de l'agent par des motifs rationnels. La liberté en tant que pouvoir de commencer un état nouveau de choses est la condition de toute responsabilité morale. Ce pouvoir est donc reconnu à tout homme tenu pour responsable de ses actions. Le fait de le considérer comme responsable de ses actes implique qu'on lui reconnaît le pouvoir de commencer par lui-même, d'agir par lui-même sans pour autant le prouver. Quant à celui qui agit selon les sentiments, il peut être considéré comme pathologiquement déterminé.

Ainsi donc, de par sa liberté, l'homme a le choix de déterminer sa volonté, soit par les sentiments (impulsions), – dans ce cas l'action qui en découle n'est pas proprement sienne mais attribuable à une chaîne causale indéterminée –, soit par les raisons qui sont ses propres produits, – et, dans ce cas, il est responsable de ses actes en tant qu'agent autonome. Kant prouve le pouvoir causal de la raison par les impératifs d'action que l'on donne aux règles de celle-ci : « Or, que cette raison soit douée de causalité, ou que du moins nous nous représentions en elle une telle causalité, c'est ce qui résulte clairement de ce qui est pratique aux facultés actives⁶⁴⁵. » Il a perçu dans le devoir moral l'expression d'une autre espèce de nécessité et de fondement, absente dans la nature. Le devoir est l'expression d'une action possible sous les conditions naturelles dont le fondement est un concept, une idée (une raison) alors que le fondement d'une action naturelle est toujours un phénomène. L'agent moral agit dans les limites des conditions naturelles sans être naturellement déterminé. Il est capable de résister aux déterminations naturelles.

Quelque nombreuses que soient les raisons naturelles qui me poussent à *vouloir*, quelque nombreuses que soient les incitations sensibles, elles ne peuvent produire le *devoir*, mais seulement un vouloir qui est loin d'être nécessaire, mais est toujours conditionné, et auquel

⁶⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 1169 -1177.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 1168.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 1178.

au contraire le *devoir*, qu'énonce la raison, oppose une règle et une mesure, même une défense et une autorité⁶⁴⁶.

Il ressort de cet extrait que Kant conteste explicitement l'origine sentimentale du *devoir* digne de ce nom, origine théorisée par Hume, l'ascendant de Darwin. Le devoir moral sentimentalement fondé sombre inévitablement dans le particularisme, le perspectivisme. Chez Kant, le devoir moral est un concept transcendantal et non empirique. La volonté bonne, dont la visée est le devoir, ne se laisse pas déterminer par un objet d'une simple sensibilité, quelque agréable qu'il soit. Il n'y a obligation que là où il y a nécessité. Or, estime Kant, la raison étant un pouvoir de détermination de la volonté, elle a autorité sur la sensibilité dans le domaine pratique. En ce sens, elle est prometteuse d'une législation morale à validité universelle à condition de se doter d'une méthode. Laquelle ?

7. 2. 2. De la « typique » d'une législation à validité universelle

Sur le plan théorique, Kant a souligné le risque de partir de l'expérience dans la recherche d'une loi scientifique universellement valide. Ce risque consiste à ne formuler que des propositions contingentes, variables et relatives aux sens ou à la sensibilité du sujet, mais que l'on universalise par défaut. Le même risque guette le philosophe, dans le domaine pratique, quant à la recherche d'une loi morale qui soit vraiment universelle. Ce n'est donc pas pour rien que Kant ait choisi de commencer, dans la *Critique de la raison pure*, par réaffirmer l'existence effective des lois naturelles nécessaires et universelles qui régissent tout ce qui arrive dans le monde et qui relève de la raison pure théorique. Le caractère nécessaire et universel des lois naturelles lui a servi de typique dans sa quête d'une méthode à l'intention de la raison pure pratique de tout agent moral, dans la *Critique de la raison pratique*. Il lui fallait trouver un analogue dans le domaine pratique. Face au risque de schématisation dans la raison pratique, qui ferait passer l'*être* pour le *devoir être*, Kant estime que la forme de la loi de la liberté suffirait pour déterminer *a priori* une bonne volonté à commencer des actions sur lesquelles il y a accord universel des esprits en tant que bien moral jusque là sans correspondant préalable. À une *idée* de la raison pratique, au lieu d'un schème comme dans les sciences de la nature, il faut donner une loi pour sa représentation concrète :

L'entendement peut, en vue du jugement, donner pour fondement (unterlegen als Gesetzes) à une idée de la raison, non un schème de la sensibilité, mais une loi, telle toutefois qu'elle puisse être représentée in concreto dans les objets des sens, partant d'une loi naturelle, mais

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 1178-1179.

seulement quant à la forme : par conséquent nous pouvons appeler cette loi, le type de la loi morale⁶⁴⁷.

La forme de la loi de la nature, sa validité universelle est ce que Kant prend comme typique de tout jugement de valeur morale. C'est la règle de la faculté de jugement sur le bien à faire et le mal à éviter. La question de routine et de méthodologie à se poser pour déterminer la volonté par une maxime valide est celle-ci : « demande-toi toi-même si, en considérant l'action que tu as en vue comme devant arriver d'après une loi de la nature dont tu serais toi-même une partie, tu pourrais encore la regarder comme possible pour la volonté⁶⁴⁸. »

Il faut donc que la maxime qui détermine la volonté ait la forme d'une loi naturelle, c'est-à-dire qu'elle soit d'application universelle. Les cas du mensonge, du suicide et de l'insouciance devant la misère des autres sont, selon Kant, très suggestifs pour comprendre, en fait, que cet exercice de questionnement est accessible à tout le monde. Discerner le décentrement de soi dans l'agir n'est pas l'apanage d'une élite hautement formée à la spéculation philosophique. Se demander si se permettre un mensonge en secret en vue d'un avantage personnel, se suicider à cause du poids de la vie ou rester insouciant devant la misère des autres peuvent être adoptés comme comportements voulus par chacun qui s'en apercevrait. Ce questionnement sert de guide au jugement moral de celui qui aurait envie d'agir de façon égoïste. En fin de compte, l'on peut apercevoir que même si l'on se permet quelque mensonge pour un intérêt personnel, tout le monde n'agira pas pour autant pour les mêmes raisons.

La comparaison de la maxime de l'action à une loi universelle de la nature fait partie de la méthodologie de la raison pratique : « Si la maxime de l'action n'est pas constituée de façon à soutenir l'épreuve consistant à revêtir la forme d'une loi de la nature en général, elle est moralement impossible⁶⁴⁹. »

Faute d'exemple du Bien ou du Mal absolus dans l'expérience ou dans la nature, le sens commun, selon Kant, prend la loi de la nature pour type de la loi de liberté et la loi de la liberté pour guide de l'action. Seule l'action qui découle de la maxime qui a la forme d'une loi de la nature a la valeur de *devoir* moral, c'est-à-dire d'une obligation : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation

⁶⁴⁷ E. KANT, *Critique de la raison pratique*, Traduit de l'allemand par François Picavet, 8^{ie} Edition, Paris, PUF, 1984, p.72.

⁶⁴⁸ E. KANT, *Critique de la raison pratique*, in *Œuvres philosophiques II*, p. 692.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 691.

universelle⁶⁵⁰. » La maxime qui a la forme de cette loi fondamentale s'impose catégoriquement à la volonté pour réaliser, éventuellement cette action. Cette maxime « si elle était accompagnée (*begleitet*) d'un pouvoir physique proportionné à elle-même produirait le souverain bien⁶⁵¹. »

Puisque les moyens ne suivent pas nécessairement la bonne volonté, la morale déontologique de Kant est une morale de l'intention. C'est une morale de la bonne volonté humaine qui, dans ses limites, fait, cependant, de son mieux en vue de concrétiser l'intention. Ce n'est pas une velléité passive, mais une volonté active. Toutefois, s'il n'y a pas assez de pouvoir pour agir dans ce monde de nécessité, l'on s'en tient à la bonne volonté, à l'intention. Disons qu'à l'impossible nul n'est tenu.

Il ressort que, pour Kant, le Bien et le Mal ne sont pas des objets de l'expérience mais des *idées*. Notre action vise à s'approcher du souverain Bien et à s'éloigner du Mal radical dont nous n'avons que des idées. En ce sens, l'homme n'est ni un ange ni un diable. La sainteté, la perfection est une visée inatteignable dans son état pur. Bien et Mal sont des concepts pratiques et non empiriques: « Au contraire, le bien moral est quelque chose de suprasensible quant à l'objet, et, par conséquent, on ne peut trouver dans aucune intuition sensible rien qui y corresponde⁶⁵². » C'est une perfection.

Les philosophies morales conséquentialistes (parmi lesquelles on peut ranger le darwinisme) qui situent le bien et le mal respectivement dans l'agréable et le désagréable, l'utile et l'inutile, la reproduction maximale et l'absence de reproduction, la bonne et la mauvaise santé et celles hédonistes qui confondent le bonheur avec la loi universelle sont interpellées en même temps que le spectateur impartial par cette approche transcendantale de la morale dans ce qui suit :

Le pouvoir, la richesse, la considération, même la santé, ainsi que le bien-être complet et le contentement de son état, ce qu'on nomme le *bonheur*, engendre une confiance en soi qui souvent aussi se convertit en présomption, dès qu'il n'y a pas une bonne volonté pour redresser et tourner vers des fins universelles l'influence que ces avantages ont sur l'âme, et du même coup tout le principe de l'action; sans compter qu'un spectateur raisonnable et impartial ne saurait jamais éprouver de satisfaction à voir que tout réussisse perpétuellement à un être que ne relève aucun trait de pure et bonne volonté, et qu'ainsi la

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 691.

⁶⁵¹ E. KANT, *Critique de la raison pratique*, Traduit de l'allemand par F. Picavet, 8^eÉdition, Paris, PUF, 1984, p. 43.

⁶⁵² E. KANT, *Critique de la raison pratique*, in *Œuvres philosophiques II*, p. 691.

bonne volonté paraît constituer la condition indispensable de ce qui nous rend dignes d'être heureux⁶⁵³.

Par ailleurs, estime Kant, ordonner à chacun de se rendre heureux est tout simplement insensé et constitue une perte de temps. Selon lui, le bonheur se cherche automatiquement ; et les instincts seraient d'ailleurs les mieux placés pour nous le procurer avec beaucoup plus de précision que la raison. On ne peut commander à quelqu'un de faire ce qu'il veut déjà faire. Mais, puisque l'on ne peut réaliser tout ce que l'on veut, il faut plutôt suggérer les moyens pour le faire. C'est ainsi que Kant trouve que situer la moralité dans le *devoir* est assez raisonnable ; « car d'abord personne n'en suit volontiers le précepte, s'il est en contradiction avec ses penchants et, en ce qui concerne les moyens par lesquels on peut obéir à cette loi, il n'est pas nécessaire de les enseigner ici, puisque chacun peut à ce point de vue, ce qu'il veut⁶⁵⁴ » dans la limite des libertés des autres. La moralité consiste à aller au-delà du naturel, de ce qui nous est automatiquement, viscéralement donné. La moralité consiste à le contrôler, le diriger et au besoin, à le surmonter et lui résister. La moralité consiste à se cramponner sur la loi « fondamentale de la raison pure »

Cette approche transcendantale a été la seule façon pour Kant de surmonter d'une part l'empirisme et, d'autre part, de sortir du mysticisme critiqué par Hume:

Celle-ci donc, comme typique de la faculté de juger, nous préserve de l'empirisme de la raison pratique, lequel place les concepts pratiques du Bien et du Mal uniquement dans les conséquences empiriques (ou dans ce qu'on appelle le bonheur) quoiqu'il soit vrai de dire que le bonheur et le nombre infini des conséquences utiles d'une volonté déterminée par l'amour de soi, si cette volonté se constituait en même temps elle-même en loi universelle de la nature, pourrait servir de type parfaitement approprié au bien moral, sans toutefois se confondre aucunement avec elle⁶⁵⁵.

Le mysticisme de la raison pratique qui « fait reposer l'application des concepts moraux sur des intuitions réelles, et pourtant non sensibles (d'un royaume invisible de Dieu), et s'égare dans le transcendant⁶⁵⁶ » en prenant des symboles pour des schèmes est aussi, l'avons-nous dit, désavoué. De deux choses l'une. Kant estimait que c'est surtout de l'empirisme qu'il importe de se garder dans la mesure où il « extirpe jusqu'à la racine la moralité dans les intentions (dans lesquelles cependant, et non simplement dans les actions, consiste la haute valeur que l'humanité peut et doit se procurer la moralité) ; il substitue au devoir quelque chose de tout à

⁶⁵³ E. KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, (1^{ère} section), in *Œuvres philosophiques II*, p. 251.

⁶⁵⁴ E. KANT, *Critique de la raison pratique*, Traduit de l'allemand par F. Picavet, 8^e Édition, Paris, PUF, 1984, p. 37.

⁶⁵⁵ E. KANT, *Critique de la raison pratique*, in *Œuvres philosophiques II*, p. 693-694.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 694.

fait différent, c'est-à-dire un intérêt empirique avec lequel se liguent secrètement les penchants en général⁶⁵⁷ » alors que « le mysticisme n'est pas encore absolument incompatible avec la pureté morale » bien qu'il « pousse son imagination jusqu'aux intentions suprasensibles⁶⁵⁸. » Selon Kant, le mysticisme représente moins de danger que l'empirisme. Car ce dernier dégrade l'humanité en élevant les inclinations à la dignité d'un principe pratique alors qu'elles dépendent de la façon de sentir de chacun. L'on peut se demander jusqu'à quel point l'empirisme moral de Darwin échappe à cette critique kantienne.

Face au danger de l'empirisme moral, Kant avait senti le besoin de déterminer l'essentiel pour une morale universellement valide : la détermination immédiate de la volonté, qui doit être bonne de par la loi morale qu'on se donne. Il reconnaît que la faculté de se déterminer en vue d'une action peut l'être de deux façons : soit par un principe subjectif du désir, soit par un principe objectif du vouloir, qu'il appelle respectivement *mobile* et *motif*. Des *mobiles* procèdent des fins subjectives qui fondent des impératifs hypothétiques, alors que des *motifs* procèdent des fins objectives sur lesquels il y a accord des esprits pour tous les êtres raisonnables. Ces dernières fins fondent les impératifs catégoriques universellement valides. Ces fins objectives sont des valeurs absolues. Seule quelque chose dont l'existence *en soi* a une valeur absolue peut donner un fondement à des lois pratiques. Pour Kant, ce quelque chose qui existe comme *fin en soi*, s'il y a en un, ne saurait être autre, pour toute bonne volonté, que l'être humain, sinon tout être raisonnable. L'impératif pratique dans ce cas s'énonce comme suit : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de toute autre toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen⁶⁵⁹. » Sinon, tous les autres objets du désir ou des inclinations n'ont qu'une valeur conditionnelle.

Cependant, de sa connaissance des morales des sentiments, Kant a vite constaté que le discernement entre *mobile* et *motif*, s'il est facile dans une action non conforme au devoir est, par contre, très difficile dans le cas d'un devoir comme la bienfaisance. Il y a risque de confusion et d'erreur. Il n'est pas au clair du point de vue d'un observateur extérieur. Il s'agit

⁶⁵⁷ E. KANT, *Critique de la raison pratique*, Traduction française de François Picavet, 8^e Edition, Paris, PUF, 1984, p. 73-74.

⁶⁵⁸ E. KANT, *Critique de la raison pratique*, in *Œuvres philosophiques II*, p. 694.

⁶⁵⁹ E. KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs (IV, §429, deuxième section)*, in *Œuvres philosophiques II*, p. 295. « Or je dis : l'être humain, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen pour l'usage que pourrait en faire, à son gré, telle ou telle volonté, mais il faut qu'il soit toujours considéré dans toutes ses actions – aussi bien celles qui sont orientées vers d'autres êtres raisonnables – en même temps comme fin », *Ibid.*, p. 293.

d'un cas où la détermination de la volonté s'effectue conformément à la loi morale de bienfaisance, c'est-à-dire dans le langage kantien, il s'agit d'une action *légale*, c'est-à-dire conforme à la loi morale. Mais il n'est pas exclu que cette action de bienfaisance, pourtant louable, soit plutôt l'œuvre d'une volonté déterminée par un sentiment comme la sympathie. Dans ce cas, Kant estime qu'il s'agit d'une volonté pathologiquement déterminée. La louange ou l'approbation que cette action peut susciter dans l'entourage ne suffirait pas pour la faire passer de la *légalité* à la *moralité* (légitimité), si la motivation est vraiment un sentiment. Écoutons-le :

Etre bienfaisant quand on le peut est un devoir, et de plus, il y a de certaines âmes si portées à la sympathie, que, même sans aucun autre motif de vanité ou d'intérêt, elles éprouvent une satisfaction intime à répandre la joie autour d'elles, et peuvent jouir du contentement d'autrui, en tant qu'il est leur œuvre.

Mais je prétends, dit-il, que, dans ce cas, une telle action, si conforme au devoir, si aimable qu'elle soit, n'a pas cependant de valeur morale véritable, qu'elle va de pair avec d'autres inclinations, avec l'ambition par exemple qui, lorsqu'elle tombe heureusement sur ce qui est réellement en accord avec l'intérêt public et le devoir, sur ce qui par conséquent est honorable, mérite louange et encouragement, mais non estime ; car il manque à la maxime la valeur morale, autrement dit que ces actions soient faites, non par inclination, mais *par devoir*⁶⁶⁰.

À part le défaut de teneur morale dans la maxime, il est apparu à Kant que la sympathie n'est pas également partagée entre les hommes. Un individu pourvu naturellement de peu de sympathie dans son cœur, froid et indifférent aux souffrances d'autrui, puisque pourvu par la nature d'un autre don particulier de patience et d'endurance dans ses propres misères, tout en étant un honnête homme, exigera ou attendra certainement des autres personnes les mêmes capacités mais avec le risque d'être considéré comme un spectateur insouciant quelconque. Cet homme, estime Kant, a toutefois une autre faculté qui lui prescrit son devoir indépendamment de toute sensibilité : la raison, une faculté alternative et complémentaire à la sensibilité. Pour Kant, toutes les actions bienveillantes qui relèvent de la sensibilité, disons mieux des sentiments, sont relatives à la subjectivité et ne sont pas libres et autonomes.

Ainsi, Kant problématise-t-il la morale des sentiments et insiste davantage sur l'intériorité de la moralité, c'est-à-dire sur l'intention ou la volonté bonne. Ce qui complique davantage l'exercice de distinguer les mobiles des motifs dans l'action, surtout que Kant lui-même confesse qu'« il n'y a point d'exemples certains que l'on puisse rapporter de l'intention d'agir par devoir, que mainte action peut être réalisée *conformément* à ce que le *devoir* ordonne, sans qu'il cesse pour cela d'être encore douteux qu'elle soit réalisée proprement par

⁶⁶⁰ *Ibid.*, (§398), p. 256-257.

devoir, et qu'ainsi elle ait une valeur morale⁶⁶¹. » Il est difficile de se prononcer sur l'effectivité de la liberté intérieure des individus.

Jusque-là, nous sommes en train de côtoyer un Kant qui s'efforce de distinguer, dans le *Fondement de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique*, l'action proprement *morale* de celle simplement *légale*, simplement conforme à la loi morale. Nous côtoyons un Kant préoccupé de circonscrire les conditions de la liberté intérieure vis-à-vis des penchants ou forces internes régies par des lois mécaniques. Il s'agit de l'étude des rapports de l'être raisonnable avec les forces qui lui sont quelque peu étrangères. Et cela en vue de résoudre ce que nous pouvons appeler la question humienne de la volonté libre.

Cependant, la philosophie morale de Kant se préoccupe aussi de la cohabitation de ces êtres capables d'agir librement, de façon autonome sur la base de leurs propres maximes. En ce sens sa doctrine de la vertu voit, à l'horizon de *l'agir par devoir* de tous, la réalisation d'une communauté éthique des êtres raisonnables qui s'obligent mutuellement. En effet, il est évident que si tout le monde agit par devoir, suit une loi à validité universelle dans son agir, c'est-à-dire s'interdire de jamais traiter l'autre seulement comme simple moyen mais toujours comme fin, le vivre ensemble ou la cohabitation des libertés individuelles ne poserait aucun problème. L'on réaliserait réellement la communauté éthique jouissant de la paix perpétuelle. Cela relève chez Kant de la bonne volonté des êtres humains.

Mais le fait que Kant postule que, depuis que le monde existe, il nous est impossible d'affirmer qu'un être humain ait agi par devoir, rend aussi incertaine la réalisation future de la communauté éthique perpétuellement pacifique, et donc l'effectivité de la bonne volonté. Chez les êtres doués de sensibilité et de rationalité que nous sommes, l'hétéronomie demeure comme une menace permanente.

Mais alors, quelle leçon tirer de cette thèse kantienne de l'indiscernable autonomie pour le vivre ensemble, qui implique l'interaction des individus naturellement libres et enclins à jouir de leur liberté d'une façon illimitée ?

Le même égoïsme, qui se donne la priorité à déterminer la maxime de l'individu en son sein au détriment de la raison, se manifeste dans les rapports entre individus. Cette tendance

⁶⁶¹ *Ibid.*, (§407), p. 266.

universelle à exercer de façon illimitée sa liberté est le reflet de l'échec de se conduire toujours par devoir.

Face au scepticisme kantien quant à la possibilité de parvenir, en dépit d'un examen, aussi poussé soit-il, aux *mobiles* et aux *motifs* secrets de l'agent, il nous semble que ce qui compte le plus dans le vivre ensemble, en communauté, ce ne sont pas les principes intérieurs, les intentions insondables mais les actions conformes au devoir, à la loi, c'est-à-dire une conduite *légale*, non seulement au sens de la *Doctrine de la vertu* traitant de la législation éthique (intérieure), mais surtout à celui de la *Doctrine du droit* traitant de la législation juridique (extérieure). La collision des libertés extérieures en action dans une société sans lois extérieures – l'état de nature – ne peut s'estomper que grâce à l'autorité d'une législation extérieure à validité universelle, c'est-à-dire une législation rationnellement fondée: « l'État civil. »

À ce niveau, c'est le moment de rappeler encore une fois aux critiques naturalistes du kantisme, qui continuent à confondre son état de nature avec l'état social ordinaire ou précontractuel, que Kant n'oppose pas « l'état civil » à « l'état social », mais à l'état de nature, un état sans lois positives et publiques. Qu'il plaise au naturaliste, qui accuserait encore Kant d'ignorer que l'homme est un animal social, de redécouvrir cette distinction bien marquée dans sa *Doctrine du droit*. À l'état de nature, il y a le droit naturel privé par opposition au droit public.

De même que, pour les êtres pourvus de sensibilité, c'est-à-dire susceptibles d'être déterminés par l'amour de soi, l'amour de la gloire ou l'égoïsme, la loi morale est un pouvoir de contrainte et de coercition sur la volonté du sujet en vue de viser la vertu, de même la loi extérieure, publique, doit exercer un pareil pouvoir sur les volontés des individus hantés par le désir égoïste d'exercer leur liberté d'une façon illimitée. Le pouvoir de la loi publique consiste à les contraindre à viser le vivre ensemble, le vivre en communauté dans la paix, entre vertueux et non-vertueux. Il s'agit d'un pouvoir de limitation de leurs libertés, ou mieux de leur articulation ou harmonisation.

Le droit interdit formellement les conduites publiquement blâmables et commande avec force les conduites conformes au devoir, sans pour autant décourager les individus qui s'exercent à s'approcher de l'*idée* de la vertu. On a tout simplement affaire à des conduites

conformes aux lois que les membres de la société se donnent. Ils sont autonomes aussi longtemps qu'ils se sentent auteurs et destinataires de leurs propres lois qui les lient cependant.

De la sorte, si l'on ne peut se prononcer sur l'effectivité de la liberté intérieure, garantie par les maximes rationnelles à portée universelle et dont la condition reste problématique, l'on ne peut se tromper sur l'effectivité de la liberté extérieure. Il se révèle alors un décalage possible entre législation intérieure et législation extérieure, dans la mesure où « l'éthique ne donne pas de lois pour les actions, mais seulement pour les maximes des actions⁶⁶². »

Et puisque le projet kantien d'étudier la moralité se situe dans le cadre de son *idée* d'une destination communautaire de l'humanité, c'est-à-dire le cosmopolitisme, il vise à résoudre le conflit présumé entre individus extérieurement. La subsistance de l'humanité n'est possible que dans la communauté juridique.

7. 2. 3. Droit et éthique, conditions de passage de l'individu à la communauté

Les conditions de possibilité pour un individu de passer à la communauté, alors que sa tendance naturelle est de déterminer sa maxime par son égoïsme, souvent opposé aux autres individus, sont la morale et le droit. La morale, sans négliger la réalisation de l'action, accorde plus d'importance à l'intention de l'agent qu'à l'action, alors que le droit, de son côté, sans négliger l'intention, s'intéresse davantage aux actions vraiment accomplies ou à devoir être accomplies. Dans la mesure où, comme le dit Kant, l'on ne saura jamais avec certitude si, depuis le commencement de l'humanité, il y eût déjà une seule action accomplie vraiment par devoir, alors que l'on peut bien constater des actes conformes au devoir, c'est-à-dire à la loi morale, il apparaît que la communauté juridique (État civil) qui vise à faire cohabiter les libertés extérieures égoïstes précède et recoupe la communauté morale. Cette communauté juridique, en effet, favorise la possibilité de la continuité de l'humanité, une valeur morale en soi (en tant que communauté d'êtres raisonnables et libres, avec des droits et des devoirs réciproques)⁶⁶³, en mettant fin à des guerres d'extermination entre individus et groupes d'individus. Elle devient la condition de possibilité de la réalisation de la communauté morale.

⁶⁶² A. BRAZ, *Droit et éthique chez Kant : L'idée d'une destination communautaire de l'existence*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2005, p. 124.

⁶⁶³ A ce propos, voir le tableau dressé par Kant sur les différents rapports entre un sujet (individu) et les autres (individus) selon qu'ils ont des devoirs et/ou des droits ou non. E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, in *Œuvres philosophiques III*, p. 491.

En tout cas, dans sa réalisation, la communauté juridique semble prendre le devant sur la communauté morale.

Ainsi, la morale kantienne, qui a une communauté morale pour l'horizon, de par la nature humaine encline à l'égoïsme, est transcendée par le droit qui a pour l'horizon une communauté juridique cosmopolitique. La réalisation de la communauté morale dans le monde sensible est piégée par l'absurdité que constitue « toute tentative de forcer les gens à avoir des bonnes intentions⁶⁶⁴. » À ce propos, la lecture kantienne de Cheneval est vraiment radicale lorsqu'il relève que la réalisation du cosmopolitisme en tant que souverain bien « n'est pas possible dans le sens de l'idée de l'existence de l'humanité sous les lois de la moralité mais seulement en tant qu'idée de l'humanité sous le droit⁶⁶⁵. »

Face à l'indéniable existence des actions conformes à la loi morale, pour réussir la coexistence des libertés, pour ses lois, la communauté juridique a intérêt à emprunter à la morale la forme de son impératif catégorique, c'est-à-dire sa validité universelle et donc sa force d'obligation universelle, dans sa loi fondamentale, la constitution, afin « que la liberté de l'agent puisse s'accorder avec la liberté de tout autre selon une loi universelle⁶⁶⁶. » Cette loi fondamentale stipule cet impératif catégorique pour tout acteur public : « Agis extérieurement de telle sorte que le libre usage de ton arbitre puisse coexister avec la liberté de chacun suivant une loi universelle⁶⁶⁷. »

Cette exigence du caractère universel des lois du droit positif témoigne que celui-ci puise à la même source que la morale: la raison. Ethique et droit puisent dans l'impératif catégorique qui présuppose l'autonomie de l'agent. Au niveau moral, l'impératif catégorique assure l'autonomie de l'agent, au niveau juridique, celui de la communauté législatrice qui s'autodétermine. Dans la communauté éthique, la loi de la raison est celle de la bonne volonté de chacun des sujets alors que dans la communauté juridique, elle est la volonté générale des individus (les membres de la société), élaborée au cours d'une délibération.

Si la loi morale a comme typique la loi de la nature, la loi du droit public, susceptible de rendre possible la cohabitation des libertés d'êtres enclins à se repousser mutuellement a

⁶⁶⁴ F. CHENEVAL, *La cité des peuples. Mémoires de cosmopolitique*, Paris, Cerf, 2005, p.183.

⁶⁶⁵ *Id.*

⁶⁶⁶ E. KANT, *Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu*, *Œuvres philosophiques III*, p. 660.

⁶⁶⁷ E. KANT, *Métaphysique des mœurs. Introduction à la doctrine du droit*, *Œuvres philosophiques III*, p. 479.

comme typique la loi morale dont la vocation est d'arracher l'homme à l'hétéronomie et à l'immoralité.

Par conséquent, les législations civiles ou communautaires qui ne suivent pas cette typique poussent leurs administrés dans l'immoralité et provoquent le risque de collision des libertés. Une telle communauté est exposée au risque de périr. Par contre, la communauté qui modèle ses lois publiques sur cette typique a beaucoup de possibilités de se réaliser aussi comme communauté éthique.

En fin de compte, remarquons que Kant n'espérait pas la réalisation de l'*idée cosmopolitique* par le progrès moral mais plutôt par l'instauration d'un État de droit opposé à l'état de nature. C'est donc en vain que Darwin et Tort tentent de courir derrière Kant en naturalisant l'*idée cosmopolitique* sur la base de la morale des sentiments, une morale entachée par le perspectivisme. Et notre hypothèse, prônant que la morale darwinienne, plus que celle de Kant, mérite d'être transcendée par le droit, a été éprouvée et persiste.

Conclusion de la deuxième partie

Cette deuxième partie de notre étude s'est fixé deux objectifs : accéder un tant soit peu au contexte historique de Darwin afin de mesurer l'influence des opinions et des doctrines morales de son temps sur sa pensée et comparer la morale des sentiments à la morale déontologique de Kant concernant la réalisation de l'idéal cosmopolitique. Concernant le premier objectif, contrairement à Tort, qui pense probablement que reconnaître le poids des idéologies sur la science de Darwin c'est l'exposer davantage à la répulsion, nous soutenons que cela permet plutôt de comprendre que toute théorie scientifique est contextuellement située. Elle peut s'émanciper des idées reçues pour les dénoncer comme elle risque de les justifier. Elle peut s'en inspirer comme métaphore pour théoriser autre chose. À ce propos, il est admis que la théorie morale de Darwin est une version biologique de l'utilitarisme et celle de la sélection naturelle est une version biologique du libéralisme économique de Smith⁶⁶⁸.

Quant à l'étude comparative de ces deux morales, elle nous a confronté au perspectivisme des normes de la morale des sentiments. Ses normes sont inspirées des sentiments et donc relatives à ces mêmes sentiments et aux individus auxquels ils se rapportent uniquement. La seule possibilité de vivre loin des siens en toute dignité et sécurité comme un « citoyen du monde » se trouvait en fin de compte dans la force du droit, dont la source d'inspiration n'est autre que la raison. Chez Kant, par contre, la morale favorise la cohabitation pacifique par le simple respect du devoir ou de la loi morale. Au moins, tous les comportements conformes à la norme morale à validité universelle sont respectueux de la dignité humaine et promoteurs de la paix sans frontière, la source de motivation (sensible ou rationnelle) déconsidérée. Le seul bémol est la difficulté de reconnaître qui agit par devoir ou simplement conformément à la loi (au devoir). C'est ce qui rend incertaine la visée de la morale kantienne : la réalisation d'une communauté éthique. La voie de sortie pour maintenir l'espoir de former un jour une communauté éthique reste le droit public dont les lois puisent à la même source que la morale, à savoir la rationalité.

De cette manière, l'on aperçoit que la morale évolutionniste, qui est une morale des sentiments, de par son perspectivisme, sa préférence ou la sélection des plus proches, nécessite absolument plus que celle de Kant d'être transcendée par la force du droit pour une intégration

⁶⁶⁸ Voir B. FELTZ, « Le concept de sélection naturelle : entre science et idéologie » in *Revue des Questions Scientifiques*, Vol. 4, n°164 (1997), p. 361.

cosmopolitique réussie. Cette transcendance est en même temps celle de la nature humaine. Elle en appelle à des inventions rationnelles de formes d'organisation sociale susceptibles de promouvoir le vivre ensemble sans frontières affectives, culturelles et autres. Il se fait que la sensibilité sentimentale n'est pas la seule source des motivations déterminant la volonté de l'agir de l'humain. La raison et ses raisons sont là. Comme on le voit, au sens strict, la réalisation d'un État de droit ne saurait être l'affaire de la sélection naturelle qui agit, sans nous, à l'aveuglette.

Une question qui reste notre préoccupation est celle de savoir si Darwin et Tort, qui projettent l'avènement de la paix universelle à l'horizon du processus de l'évolution conduite par une sélection aveugle des sentiments sociaux, ont bien compris que la paix universelle ou cosmopolitique chez Kant est une *idée* de la raison pratique, un idéal dont on peut seulement se rapprocher dans l'action sans l'incarner vraiment. Chez Kant, il s'avère que ce qui n'existe pas encore dans le monde d'expérience, mais qui existe dans l'esprit comme possible, peut bien déterminer un agent et servir de motivation à la volonté bonne à agir dans sa direction. À partir d'un meilleur monde possible de l'esprit, l'on s'exerce à sa réalisation pour surmonter ce qu'il y a de pire. L'État de droit cosmopolitique de Kant est l'une de ces *idées*. Et tel est l'objet de la troisième partie de notre dissertation qui s'applique à l'étude de la nature des *idées* kantiennes, leur vertu civilisatrice et le problème de la téléologie.

Troisième partie

**De l'*idée* de l'État de droit cosmopolitique en tant que
condition de la paix, but et tâche de l'humanité**

Introduction de la troisième partie

Cette dernière partie de notre dissertation se propose de clarifier certains points névralgiques du malentendu entre naturalisme darwinien et philosophie contractualiste en général, celle de Kant en particulier. Face aux difficultés de les inventorier exhaustivement, nous nous limitons aux plus saillants, et que nous avons rencontrés dans notre problématique, à savoir :

- La question de l'existence et de la fonction des *idées* pures dans la pratique. Le naturaliste darwinien Tort tend à comprendre l'idéal comme un fait descriptible et réalisable à l'horizon de l'évolution. Ceci dénote l'oubli de sa fonction régulatrice dans l'appréciation des actions humaines.

- Le paradoxe de l'idée de l'État de droit comme « but » de la nature et « tâche » de l'humanité chez Kant. Un vrai paradoxe ! Nous discutons des limites et de la pertinence de l'explication téléologique afin de trouver un terrain de dialogue entre Kant et Darwin.

Nous concluons cette partie par l'examen de la vertu de l'*idée* de paix perpétuelle comprise comme tâche de l'humanité.

Chapitre huitième

De l'existence et de la fonction des Idées en tant qu'elles dépassent la possibilité de l'expérience

Le métaphysicien, le scolastique et l'expérimentateur procèdent tous par une idée, *a priori*. La différence consiste en ce que le scolastique impose son idée comme une vérité absolue qu'il a trouvée, et dont il déduit par la logique seule toutes les conséquences. L'expérimentateur, plus modeste, pose au contraire son idée comme une question, comme une interprétation anticipée de la nature, plus ou moins probable, dont il déduit logiquement des conséquences qu'il confronte à chaque instant avec la réalité au moyen de l'expérience⁶⁶⁹.

L'auteur de cette épigraphe, Claude Bernard (1813-1878), reconnaît l'idée *a priori* comme point de départ commun au métaphysicien, au scolastique et à l'expérimentateur. Théoricien de la méthode expérimentale en médecine, il est pourtant un contemporain de Darwin (1809-1882) avec qui nous voulons discuter en particulier la conviction kantienne de l'existence des *idées* pures pratiques et leur fonction régulatrice de l'action humaine. En ce sens, C. Bernard, théoricien de la méthode expérimentale, peut nous aider quelque peu à jeter un pont entre Hume, l'inspirateur de la morale darwinienne, et Kant son opposant, quand il conclut, après tout, que « l'idée expérimentale est donc aussi une idée *a priori* », une « hypothèse dont les conséquences doivent être soumises au critérium expérimental afin d'en juger la valeur⁶⁷⁰. » Du moins pour C. Bernard et Kant, c'est l'idée *a priori* confirmée par l'expérience qui a statut de connaissance scientifique.

Puisque, selon Kant, l'esprit humain n'a pas que des idées expérimentales, nous ne voudrions pas nous engager dans le débat difficile sur la vraie démarche scientifique. Nous voudrions plutôt plaider avec Kant pour la réhabilitation des idées morales et sociales comme « la paix perpétuelle » en retraçant la voie par laquelle elles émergent dans l'esprit et la fonction qu'elles peuvent jouer dans l'action. Pour ce faire, nous voudrions faire nôtre cette supplique de Kant :

Cependant, avant de quitter cette introduction, je supplie ceux qui ont la philosophie à cœur (le cas est moins fréquent qu'on ne le dit), je les supplie, s'ils devaient se trouver convaincus par ce que je viens d'écrire et par ce qui suit, de prendre sous leur protection l'expression d'idée ramenée à son sens primitif afin qu'on ne la confonde plus désormais avec les autres dont on a coutume de se servir pour désigner toutes les sortes de représentations dans le plus insouciant désordre, et que la science n'y perde plus⁶⁷¹.

⁶⁶⁹ C. BERNARD, *Introduction à l'étude de la méthode expérimentale*, op.cit., p. 59-60.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁷¹ E. KANT, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I*, p. 1031.

Comme Kant le souligne, ces *idées* méritent une certaine protection en les démarquant d'autres représentations, notamment de la chimère, de l'idéologie, de l'utopie et de la fiction au sens péjoratif ou populaire. Cela nous conduira à souligner la spécificité de la démarche philosophique quant à la critique sociale. Elle fait usage des fictions (en forme de postulats acceptés comme tel) qui ne s'accordent pas nécessairement avec les données de l'empiriste. Cela est bien manifeste notamment en droit et en philosophie du droit.

8. 1. Darwin, ami des faits et ennemi de l'abstraction

Selon plus d'un témoignage, dont celui de notre contemporain Ruse, c'est dans la tradition, ou encore mieux, sous l'ombre de Hume, lequel avait du mal à reconnaître l'existence des idées pures, que Darwin a cherché le fondement naturel de la morale évolutionniste. Il n'a pu le trouver ailleurs que dans les instincts et les sentiments sociaux. Ces derniers avaient pourtant déjà été écartés par Kant dans la construction de sa morale de l'idéal en faveur de l'intention bonne et des concepts de raison. Par ailleurs, il est surprenant de constater que Darwin cite parcimonieusement Hume (à qui il doit beaucoup) dans *La filiation de l'homme*⁶⁷². C'est en notes que le nom de Hume apparaît une fois alors que celui du philosophe de Königsberg apparaît trois fois en corps du texte. Il paraît parfois là où l'on s'y attendrait le moins.

L'influence de l'empirisme humien sur la théorie de l'évolution morale de Darwin est certainement grande, lui qui nous confie dans son *Autobiographie* que sa « capacité à suivre un long raisonnement purement abstrait est très limitée⁶⁷³. » Il avoue qu'il n'aurait « jamais pu briller en métaphysique, ni en mathématiques⁶⁷⁴ », qui sont au contraire les points forts du philosophe de Königsberg. Le naturaliste anglais confesse, en effet, qu'en devenant un naturaliste, son « esprit semble être devenu une sorte de machine à moudre de grandes séries de faits pour en tirer des lois générales⁶⁷⁵ » au point même d'atrophier chez lui « la partie du cerveau qui commande le sens esthétique⁶⁷⁶. »

Façonné par l'induction qui l'a « tout naturellement rendu méfiant quant au raisonnement déductif dans les sciences naturelles⁶⁷⁷ », il a aussi perdu le sens du beau, surtout

⁶⁷² Voir C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p.196, note n°23 ou l'Index

⁶⁷³ C. DARWIN, *L'Autobiographie*, p.131.

⁶⁷⁴ *Id.*

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 130.

⁶⁷⁶ *Id.*

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 132.

de la beauté naturelle à laquelle il attribue une fonction utilitaire dans la reproduction des espèces animales. Chez les animaux, Darwin avait noté, en effet, dans la partie consacrée à la *Sélection liée au sexe* que, outre la force de se disputer les partenaires dans les parades nuptiales, c'est la beauté qui donne aux individus le plus de chance que d'autres de s'accoupler et donc de se reproduire⁶⁷⁸. En ce sens, il donnait une certaine fonction adaptative à la beauté naturelle en tant que facteur très important dans la reproduction.

Chez Darwin, cette atrophie des capacités mentales de s'élever à la « gratuité » de la beauté naturelle et à l'abstrait semble s'être étendue à toute la sphère pratique. Il sera tenté de réduire la réalisation de l'idéal kantien de paix cosmopolitique, qui est de l'ordre redoutable de l'abstraction, à des faits observables dans les mécanismes affectifs. Le lien entre sa perte du sens esthétique et sa réduction de l'idéal aux faits pourrait se comprendre par la considération suivante. Selon François Julien, le substantif « idéal » s'est imposé dans le lexique des langues européennes au dix-huitième siècle, « en rapport à l'esthétique naissante », pour connaître « son apogée avec le romantisme⁶⁷⁹. » Celui-ci a fait éclater les normes classiques du beau pour laisser place à la liberté d'expression des sentiments littéraires et artistiques. L'origine du mot idéal serait le beau réglementé et son déclin, à savoir la libéralisation de l'expression des sentiments. On le verra, le mot *idéal* ne se trouvait pas chez Platon même si sa pensée en a ménagé les conditions de possibilité. C'est donc dans le contexte de l'*Aufklärung* soucieux des règles rationnelles et logiques que Kant va circonscrire son concept d'idéal, relativement au beau et à la morale.

À ce propos, dans son plaidoyer pour Darwin, Tort va jusqu'à dire : « le fait que la morale kantienne fixe, dans l'obéissance au devoir, un horizon universel est lui-même le symptôme d'un fait d'évolution du même ordre que celui que décrit Darwin⁶⁸⁰ », c'est-à-dire l'élargissement dans les consciences humaines de « la reconnaissance de la valeur de l'autre

⁶⁷⁸ C. DARWIN, *La filiation de l'homme*, p.511 : « Lorsque les sexes diffèrent par leur beauté, ou pour leur capacité de chanter, ou de reproduire ce que j'ai appelé de la musique instrumentale, c'est presque invariablement le mâle qui surpasse la femelle. Ces qualités, comme nous venons de le voir, sont évidemment d'une grande importance pour le mâle. Lorsqu'elles ne sont acquises que pour une partie de l'année, c'est toujours la période qui précède la saison de reproduction. C'est le mâle seul qui étale soigneusement ses attraits variés, se livrant souvent à de curieuses acrobaties sur le sol ou dans les airs, en présence de la femelle. Chaque mâle vise à chasser ou, s'il le peut, à tuer ses rivaux. Nous pouvons donc en conclure que le but du mâle est d'inciter la femelle à s'accoupler avec lui, et que pour cela il tente de l'exciter ou de la charmer de diverses façons ; telle est bien l'opinion de tous ceux qui ont soigneusement étudié sur le vif les habitudes des oiseaux ».

⁶⁷⁹ F. JULIEN, *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe*, Paris, Seuil, 2009, p. 23.

⁶⁸⁰ TORT, *L'effet Darwin*, p. 106.

jusqu'au respect de chaque être sensible⁶⁸¹. » Nous ne sommes plus loin du progressisme philosophique des Lumières. Kant c'est l'évolué.

Certes, l'homme en quête d'une morale universaliste est effectivement le produit de l'évolution. Quant à penser que l'avènement d'une communauté universelle éthique et pacifique sera possible si les circonstances ayant prévalu restent les mêmes, voilà qui reflète l'oubli de la fonction régulatrice de l'*idéal*, cette *idée* qui, chez Kant, n'a jamais de correspondant dans l'expérience.

L'on serait tenté de penser que Kant lui-même était devenu par moment un « broyeur des faits » à la manière de Darwin si l'on considère son interrogation, dans *Le conflit des facultés*, sur le bénéfice que le progrès peut procurer au genre humain. Penseur du progrès alors à la mode en son siècle des Lumières, Kant, sur la base des données dites empiriques, c'est-à-dire des actions observables des hommes et non pas sur la base de leurs intentions cachées, croit avoir observé « non pas un quantum toujours croissant de la moralité dans l'intention, mais une multiplication des produits de sa *légalité* dans des actions conformes au devoir⁶⁸². » Devant son incapacité de sonder les cœurs pour accéder aux intentions humaines, il n'a pu observer qu'une augmentation (quantitative) et une amélioration (qualitative) progressive des actions humaines conformes au devoir. C'est dans ces bonnes actions, phénomènes observables, que l'on peut situer le bénéfice de la culture humaine à l'humanité. Sur la base de ces données empiriques, faute d'accéder aux intentions ou à la cause morale des actions, Kant peut alors prédire ce qui suit et que Darwin semble transférer du progressisme des Lumières au processus de l'évolution naturelle:

Peu à peu il y aura moins de violence de la part des puissants, plus de soumission à l'égard des lois. Il se produira dans la société par exemple plus de bienfaisance, moins de contestations dans les procès, plus de sécurité dans le respect de sa parole, etc., en partie par amour de l'honneur, en partie par intérêt personnel bien compris, et finalement cela s'étendra aussi aux peuples dans les relations extérieures les uns avec les autres, jusqu'à la société cosmopolitique, sans que pour cela le fondement moral dans l'espèce humaine doive le moins du monde être accru, dans la mesure où à cette fin serait requise aussi une sorte de nouvelle création (une influence surnaturelle)⁶⁸³.

Dans ces prédictions, Kant est sceptique quant à la croissance future de la moralité, tout en espérant l'avènement d'une société cosmopolitique future. Il se limite à constater quelques faits conformes à la légalité qui nourrissent cet espoir.

⁶⁸¹ *Id.*

⁶⁸² E. KANT, *Le Conflit des facultés* (Ile Section, 9), in *Œuvres philosophiques* III, p. 902.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 903.

Mais alors, Kant est-il aussi devenu un « broyeur de faits » ? Ne faut-il pas plutôt comprendre, comme nous l'avons dit plus haut, que les actions conformes au devoir suffiraient pour vivre ensemble? Kant voulait s'interdire de trop « nous promettre des hommes dans leurs progrès vers le mieux, pour ne pas nous exposer à juste titre aux moqueries du politicien qui tiendrait volontiers cette espérance pour la rêverie d'un cerveau exalté⁶⁸⁴. » Une pareille promesse ne lui semblait tenable que s'il y a une nouvelle création, une re-crédation par l'intervention d'une main surnaturelle. Puisqu'il n'y a pas de raison de l'espérer, ce que l'humain peut faire c'est de s'efforcer de construire un État de droit dont les lois se régissent sur la loi morale. Sous cet État de droit, il peut continuellement chercher à refonder sa moralité pour se rapprocher de l'idéal moral, et donc de faire son devoir moral de toutes ses forces.

Pareils propos sont certainement déconcertants pour tout darwinien qui croit à l'émergence de nouvelles variations améliorées, au progrès et à la croissance future de la moralité par sélection naturelle. La nature améliore l'homme. Tort peut alors préciser que si Kant exprimait « l'idéal ou l'exigence philosophique d'un bien universellement souhaitable et "absolu", Darwin décrit une tendance évolutive objectivement analysable, qui a la teneur d'un fait⁶⁸⁵. » Pour Tort, même si ce naturaliste approuve rationnellement cette tendance évolutive et en souhaite la poursuite, il ne saurait, cependant, légitimement la prescrire comme un devoir de l'humanité, car cela ne dépend pas de celle-ci, mais plutôt du moteur et principe aveugle de l'évolution : la sélection naturelle. Selon Tort, pour Darwin, l'idéal cosmopolitique ne saurait être prescrit comme tâche de l'humanité. C'est l'évolution qui nous y conduira si la tendance évolutive reste la même.

Si cette interprétation tortienne traduit légitimement l'attitude de Darwin – pour qui le monde de l'abstrait est, selon son propre aveu, resté quasiment fermé –, alors il est tout à fait probable que la fonction heuristique des *idées* et *idéaux* kantien – lesquels sont de l'ordre de l'abstrait – lui ait bien échappé. En effet, si ce que Kant a donné comme idéal est désormais descriptible et analysable comme fait, alors, il n'y a plus d'idéal au sens où Kant l'entendait. L'action humaine fondée sur la liberté devient problématique. Pourtant, la poursuite d'un idéal tel que la paix exige un engagement délibéré et soutenu. En effet, en l'an 2000, au cours d'un congrès à Bologne consacré à la paix, plusieurs spécialistes, après avoir longuement réfléchi sur ses conditions du point de vue philosophique, en sont venus à conclure ce qui suit :

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 903.

⁶⁸⁵ P. TORT, *L'effet Darwin*, p. 106.

La paix entendue comme intelligence dans la liberté et liberté dans la justice est aussi raison d'espérer. Certes, elle dessine un objectif difficile et exigeant : elle naît de la tolérance méthodique et acquiert toute sa force quand elle reprend chaque élément de la rationalité selon les perspectives⁶⁸⁶.

Cette déclaration contient quasiment toutes les convictions de Kant sur la paix, cette perle rare et évasive, toujours fuyante à l'horizon, qu'il situait dans un état social caractérisé par le maximum possible de liberté, à la fois octroyée et limitée par le droit positif de l'État. L'invocation d'une « tolérance méthodique » comme mère de la paix présuppose inévitablement le déploiement de la rationalité dans le choix des voies et moyens appropriés pour l'engendrer dans un contexte précis. La poursuite de la paix en tant qu'objectif nécessite une méthode. Et Kant en a trouvé une, dont nous allons traiter sous peu.

La méthode en vue de la paix ou chemin vers la paix n'a de chance de réussir que si elle intègre des éléments de la rationalité en fonction de voies ouvertes ou de circonstances. Et le fait de considérer la paix comme « raison d'espérer » par ces experts traduit son appartenance à l'ordre du possible, un monde possible idéal, avec une perfection inégalée et introuvable dans les faits. Que la paix soit possible en fait un objectif pour l'humanité. Quant à sa perfection, elle en fait un objectif très exigeant mais digne d'être poursuivi. D'où la nécessité de clarifier le sens de l'idéal selon Kant ainsi que ses caractéristiques, de relever les vertus pratiques et épistémologiques de son existence dans l'esprit (en tant que monde possible, un monde contrefactuel).

8. 2. De l'idée platonicienne à l'idéal kantien

Comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, Kant a réaffirmé l'existence des propositions synthétiques *a priori* alors ignorées par Hume dans sa critique de la métaphysique de son temps. Kant n'avait pas commencé par affirmer l'existence des propositions *a priori* mais celle des concepts purs aussi bien dans l'entendement que dans la raison, la faculté la plus élevée de la connaissance humaine. Pour lui, si la connaissance commence en effet par les sens, puis passe de là à l'entendement qui ramène les phénomènes perçus à l'unité au moyen des concepts purs appelés catégories, elle culmine cependant dans la raison qui a aussi ses concepts purs qu'il nomme « *idées transcendantales*⁶⁸⁷. » En parlant d'*idées*, l'on peut déjà s'apercevoir que Platon, l'idéaliste antique est passé par là.

⁶⁸⁶ W. TINGA, et al. (dir), *La philosophie et la Paix*, Congrès de Bologne 2000, Paris, Vrin, 2002, 4^e p.

⁶⁸⁷ E. KANT, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I*, p.1025

Kant a été confronté à la difficulté de nommer ces concepts purs (*a priori*) de la raison dont il affirme l'évidente existence. Il lui fallait normalement un nouveau mot, une nouvelle expression verbale. Néanmoins, convaincu que « forger de nouveaux mots est une prétention de légiférer dans les langues qui réussit rarement⁶⁸⁸ », il se garde de créer forcément un néologisme. L'expérience lui suggère de chercher d'abord dans une langue morte une expression pour mieux traduire cette réalité. Si le sens de l'expression a été entre-temps modifié par l'usage, il lui suffirait de restaurer ou d'affermir son sens primordial pour l'utiliser à l'abri de tout risque de contresens.

Kant ne va pas seulement puiser dans une langue morte, le grec, mais aussi dans une tradition philosophique: le platonisme. C'est Platon qui retient son attention. En scrutant son lexique philosophique grec, il y trouve le mot εἶδος (*eidos*) capable de véhiculer sa découverte. À ce propos, il note :

Platon se servait du mot *idée* de telle sorte qu'on voit bien qu'il a entendu par là quelque chose qui non seulement ne dérive jamais des sens, mais dépasse même de loin les concepts de l'entendement dont s'est occupé Aristote, puisqu'on ne saurait rien trouver dans l'expérience qui y corresponde. Les idées sont chez lui les originaux des choses en elles-mêmes, et non de simples clefs pour des expériences possibles comme les catégories⁶⁸⁹.

En effet, l'on se souviendra que Platon lui-même a développé la théorie des *idées* pour résoudre un problème épistémologique et pratique analogue à celui que devait résoudre Kant après le scepticisme empirique de Hume au sein de la théorie de la connaissance du temps moderne. Il s'agit du relativisme de la connaissance. Alors que Parménide affirmait que seul « l'Être est, le non-Être n'est pas », le *panta rei* d'Héraclite tendait à faire sombrer tout l'édifice de la théorie de la connaissance dans le relativisme et le subjectivisme chez ses disciples. L'un d'eux, Protagoras soutint que si le mouvement est perpétuel et universel, si tout est pris dans un flux permanent, il est alors impossible de parler de réalité stable. Il est impossible, par conséquent, de parler du *Vrai*, du *Bien* et du *Juste*. Et nous n'avons alors comme mesure d'appréciation que nos sensations et nos plaisirs. L'homme, ou plutôt l'individu humain, est pris pour la mesure de toute chose. Si vérité il y a, elle ne peut être que dans les *impressions*, les sensations qui sont, de fait, subjectives. C'est alors que science et éthique n'ont plus de fondement universel et objectif, mais elles sont relatives aux sens de l'individu.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 1026.

⁶⁸⁹ *Id.*

Platon a eu la lourde tâche de réaffirmer l'objectivité des connaissances, indépendantes des points de vue sensibles dans un monde aux réalités changeantes. Si nous pouvons constater du changement dans les choses, nous pouvons aussi observer, dans les espèces des choses changeantes, des caractères permanents. Ainsi, si chaque homme change tout au long de sa vie, et si par ailleurs aucun homme n'est identique à un autre, tous les hommes ont en commun certaines caractéristiques qui font qu'on les appelle tous des hommes. Il y a donc, au-delà de toutes les différences visibles entre les hommes, quelque chose d'invisible et d'abstrait qui fait qu'on les identifie comme des hommes malgré toutes les différences sensibles. Ce quelque chose, c'est l'εἶδος (*l'idée*), c'est-à-dire la forme de l'homme à laquelle tous les hommes participent dans leur individualité. Dans toutes les choses du monde sensible appartenant à une même espèce, il y a quelque chose de commun que Platon appelle forme. C'est l'objet du vrai savoir opposé à l'ombre du monde sensible.

Ainsi par exemple, le triangle rectangle dessiné par le géomètre pour en démontrer les propriétés n'est qu'une représentation imparfaite du vrai triangle rectangle du monde des *idées* (ou des formes). D'où l'estime de Platon pour les mathématiques en tant qu'elles nous élèvent des sensations et des images jusqu'aux formes éternelles. Il alla jusqu'à ériger les mathématiques comme propédeutique dans son académie philosophique. Nombre et figure géométrique nous font accéder à ce qui est, au non-changeant et qui est objet de la connaissance objective. De même que le nombre 3 ne se réduit pas à ne désigner que les 3 chèvres ou les 3 hommes devant nous, le triangle n'est ni en bois ni en marbre. Bois ou marbre sont de la matière du triangle. Triangle et nombre sont plutôt des formes (εἶδοι), de pures abstractions. Ce sont des réalités intelligibles qui ne sont pas de ce monde sensible mais qui sont les seules vraies réalités. Ce sont des *idées*. L'arithmétique et la géométrie nous permettent d'accéder aux *idées*, objets de la connaissance objective et sûre, estimait Platon.

Ce qui est dit du *Vrai* dans le domaine théorique vaut pour le *Bien* et le *Juste* dans le domaine pratique. Le *Bien* et le *Juste* ne sont pas dans les divers faits sociaux observables, mais plutôt dans les idées respectives du *Bien* et du *Juste*. Ainsi, tout acteur social qui viserait le *Bien* et le *Juste* en tant qu'objectifs de son action aurait intérêt à s'élever à ces *idées* pour les imiter ou y conformer son agir. Pour ce faire, il devra donc devenir philosophe. L'*idée* platonicienne est donc quelque chose d'abstrait, d'immuable et d'éternel. Sa fonction est de servir de modèle à imiter ou d'archétype à un ensemble de choses changeantes, périssables et imparfaites du monde sensible.

Ce terme platonicien d'*idée*, qui non seulement exprime ce qui ne dérive pas des sens mais aussi ce qui dépasse l'entendement, convenait bien à Kant. Il lui restera cependant à affirmer l'origine rationnelle (purement humaine) de ces *idées* pour se démarquer de Platon et de sa croyance selon laquelle les idées dériveraient de la « *raison suprême*⁶⁹⁰ » d'où elles auraient passé dans la raison humaine, laquelle malheureusement, ne se trouverait plus aujourd'hui dans l'état originnaire du temps immémorial. En effet, pour Platon c'est avec beaucoup de peine que l'homme se rappelle, par l'activité de réminiscence appelée philosophie, ses propres idées contemplées antérieurement dans le monde suprasensible mais ternies ou obscurcies de par sa descente dans le corps où son âme est emprisonnée.

Il y a donc dans tout cela un récit que Kant ne saurait reconduire. Néanmoins, partant du principe herméneutique selon lequel il est possible de comprendre un auteur mieux qu'il ne se comprend lui-même, Kant, en réinterprétant Platon sans le suivre dans ses déductions mystiques des idées (jusqu'à la raison suprême), estime que celui-ci voyait toutefois très bien que notre « *raison s'élève naturellement à des connaissances trop hautes pour qu'un quelconque objet que l'expérience puisse donner soit jamais susceptible d'y correspondre, mais qui n'en ont pas moins leur réalité et ne sont aucunement de pures chimères*⁶⁹¹. »

Son étude des facultés humaines de la connaissance et leurs différentes fonctions témoigne de son effort pour humaniser les idées et sortir du récit platonicien tout en gardant sa pertinente intuition de leur indépendance des sens. Voyons brièvement comment il est parvenu à définir l'idéal de la raison pratique.

Dès sa première critique, la *Critique de la raison pure*, précisément dans l'*Esthétique transcendantale*, Kant tenait à la distinction dans le phénomène connaissable entre la *matière* et la *forme*. « Ce qui, dans le phénomène, correspond à la sensation, dit-il, je l'appelle sa *matière* ; mais ce qui fait que le divers du phénomène peut être ordonné suivant certains rapports je le nomme la *forme* du phénomène⁶⁹². » Tandis que la matière du phénomène est donnée *a posteriori*, la forme l'est *a priori*. Celle-ci est toujours déjà prête dans l'esprit avant toute sensation. Sur cette considération, il pouvait dégager, *le temps* et *l'espace* comme des *formes a priori* (pures) de l'intuition sensible considérée alors comme la faculté inférieure de la

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 1025

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 1027

⁶⁹² *Ibid.*, p. 782.

connaissance. Déjà, il affirme que la réalité de ces deux formes du phénomène est de l'ordre de « l'idéalité transcendante⁶⁹³. »

Dans son étude de ce qu'il considère alors dans *l'Analytique transcendante* comme facultés supérieures de la connaissance, il distinguera nettement les intuitions de la *sensibilité* des concepts de *l'entendement*. Si l'intuition est particulière et se rapporte immédiatement à l'objet, le concept est général et se rapporte médiatement à l'objet. Il y a une faculté de connaître le phénomène par intuition, c'est la sensibilité ; et une autre par concept, c'est l'entendement. La connaissance de cette deuxième faculté humaine n'est pas intuitive comme celle de la première mais plutôt discursive. L'entendement connaît discursivement. Alors que les intuitions reposent sur les affections de la sensibilité, les concepts reposent sur la fonction unificatrice des intuitions par l'entendement. La généralité du concept procède du divers particulier de l'intuition grâce à la fonction synthétisante (unificatrice) de l'entendement: « [...] J'entends, écrit Kant, par fonction l'unité de l'action qui ordonne des représentations diverses sous une représentation commune⁶⁹⁴. » L'on peut alors définir simplement le concept comme le résultat de la synthèse des diverses représentations de la sensibilité par l'entendement. Autrement dit, c'est une représentation commune du divers, ce selon quoi le divers est ordonné.

Mais alors, quelle fonction Kant attribue-t-il à ces concepts ? Juger les diverses représentations, car « l'entendement ne peut faire autre usage de ces concepts que de juger par leur moyen⁶⁹⁵. » La faculté de juger se sert de ces représentations unies par et dans l'entendement pour juger les diverses représentations particulières. Telle est la conviction de Kant. Les concepts ou idées servent en général de mesure ou de règle : « Toute connaissance exige un concept, si imparfait ou si obscur qu'il puisse être ; mais ce concept est toujours, quant à sa forme, quelque chose de général et qui sert de règle⁶⁹⁶. » Par exemple, le concept de corps sert de règle de jugement à notre connaissance de tous les phénomènes extérieurs. Il sert de règle à nos intuitions sensibles dans la mesure où il représente « dans les phénomènes donnés, la reproduction nécessaire de leur divers, et par conséquent l'unité synthétique dans la conscience que nous en avons⁶⁹⁷. »

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 790.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 825.

⁶⁹⁵ *Id.*

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 1411.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 1411.

D'où l'idée que les concepts empiriques servent de règles d'application aux objets singuliers. Les caractéristiques communes aux différents objets singuliers de l'expérience sont retenues en tant que règle rendue dans un concept. Ainsi, dira Kant, « le concept de chien signifie une règle d'après laquelle mon imagination peut tracer de manière générale la figure d'un quadrupède, sans être restreinte à quelque figure particulière que m'offre l'expérience, ou encore à quelque image possible que je peux présenter *in concreto*⁶⁹⁸. » Différents individus sont susceptibles de tomber sous le concept de chien. Sans cette règle, il est impossible de reconnaître un chien. De tous les divers chiens, nous gardons une certaine « forme » qui nous sert de règle pour qualifier quelques chiens.

Or, pour Kant, l'entendement n'est pas seulement capable de concepts empiriques (a posteriori). Il est aussi capable de concepts purs (a priori) qu'il appelle des *catégories*, à la suite d'Aristote. Celles-ci résultent aussi du travail de synthèse de l'entendement. Cette synthèse qui est « un acte d'ajouter les unes sur les autres des représentations différentes et de saisir leur diversité en une connaissance » est dite pure, « si le divers est donné non empiriquement mais a priori (comme celui qui est donné dans l'espace et le temps)⁶⁹⁹. »

Les représentations conduisant aux concepts purs sont données d'avance. Il s'agit des divers de l'intuition pure qui sont d'abord synthétisés par l'imagination, puis les concepts issus de cette synthèse sont, une fois synthétisés à leur tour par l'entendement, générateurs des concepts purs : les catégories⁷⁰⁰. Le pouvoir de faire entrer un concept dans sa catégorie appropriée, c'est la connaissance. Ainsi par exemple le concept d'un nombre qui nous est donné a priori appartient à la catégorie de la *totalité*, un concept pur, nous dit Kant.

La synthèse pure, représentée de manière générale, donne le concept pur de l'entendement. Or, j'entends par cette synthèse celle qui repose sur un fondement de l'unité synthétique a priori : ainsi notre numération (on le remarque davantage surtout dans les plus grands nombres) est une synthèse d'après des concepts, puisqu'elle a lieu d'après un fondement commun de l'unité (par exemple de la dizaine)⁷⁰¹.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 887.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 832.

⁷⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p.827-833. Selon la quantité, la qualité, la relation et la modalité, toute abstraction faite au contenu des jugements établis entre les concepts, Kant constate que l'on aboutit en logique à douze sortes de propositions ou jugements qui sont respectivement les suivants: 1) universels, particuliers, singuliers ; 2) Affirmatifs, Négatifs, Infinis ; 3) Catégoriques, hypothétiques, disjonctifs, 4) Problématiques, assertoriques, apodictiques. C'est le classement de la logique générale. Kant estime les catégories au nombre de douze. Selon la quantité (Unité, Pluralité, Totalité), La qualité (la réalité, négation, limitation), La relation (Inhérence et subsistance, causalité et dépendance -cause et effet-), la modalité (possibilité ou impossibilité, existence ou non-existence, nécessité ou contingence).

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 833.

Disons qu'il y a une sorte de concepts qui méritent d'être classés dans la catégorie de la *totalité* et d'autres dans celle de la *causalité*. En ce sens, la *totalité* et la *causalité* sont ou ont des règles de classement de quelques concepts *a priori*. Les catégories sont, selon Kant, des conditions générales de possibilité des objets de l'expérience, et donc du connaissable. « Or, la représentation d'une condition générale, suivant laquelle un certain divers peut être posé (d'une manière homogène par conséquent) s'appelle une *règle* et elle s'appelle une *loi* quand ce divers doit être posé ainsi⁷⁰². »

À travers cette nuance entre *règle* et *loi*, on entrevoit que les catégories peuvent être comprises comme des lois de l'entendement. En tant que lois, elles sont la mesure du connaissable et sa condition. Ceci est capital dans notre effort d'identifier la fonction de l'idéal chez Kant. Rappelons-nous que ce dernier distingue par ailleurs les concepts purs de l'entendement de ceux de la raison. Selon lui en effet, Platon, par son usage du mot *idée*, avait compris qu'il y « a quelque chose qui non seulement ne dérive jamais des sens, mais dépasse même de loin les concepts de l'entendement dont s'est occupé Aristote, puisqu'on ne saurait rien trouver dans l'expérience qui y corresponde ». Quels sont ces concepts dont s'était occupé Aristote ? Ce sont les catégories que Kant a revisitées et complétées.

Mais alors, de quoi la pensée humaine est-elle capable qui ne puisse rentrer dans les catégories ? Nous avons tout au moins compris que les concepts purs se rapportent indirectement à l'expérience, à travers une image par exemple. Ainsi, le nombre cinq peut avoir tout au moins une image lui correspondant, par exemple ces cinq étoiles *****. Nous avons une image nombre 5 parmi tant d'autres. Nous avons aussi compris que Kant admet le réalisme des *idées* platoniciennes à condition de reconnaître qu'elles sont le produit de la raison humaine en tant que faculté de connaissance plus élevée que l'entendement. Grâce à sa distinction hiérarchique entre la sensibilité, l'entendement et la raison, Kant a défini le concept pur, comme l'introuvable dans l'expérience sensible, mais seulement présent dans l'entendement et la raison : « Le *concept* est soit un concept empirique, soit un concept pur, et le concept pur en tant qu'il a sa source uniquement dans l'entendement (non dans une image pure de la sensibilité) s'appelle *notion*. Un concept provenant de *notions* et qui dépasse la possibilité de l'expérience est l'*idée*, c'est-à-dire le concept de la raison⁷⁰³. »

⁷⁰² *Ibid.*, p. 1416.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 1031.

C'est donc le concept de la raison pure, appelé aussi concept transcendantal, c'est-à-dire auquel aucun objet ne correspond dans l'expérience sensible, que Kant appelle *idée*. Dans la définition de l'*idée* (concept de la raison), la caractéristique principale est le dépassement de la possibilité de l'expérience conditionnée.

De même que l'entendement dans la construction de la connaissance établit des rapports entre ses objets au moyen des catégories, la raison pure quant à elle, en tant que faculté la plus élevée de la connaissance, cherche à chaque fois un inconditionné, un absolu pour établir ses jugements d'un conditionné quelconque, d'un objet de l'expérience. La raison, estime Kant, a besoin d'une référence parfaite, l'inconditionné, lequel remplit toutes les conditions nécessaires pour juger le conditionné, l'imparfait de l'expérience. Ainsi, par exemple, dans son usage pratique de la raison pure, l'homme face au mortel, cherche l'immortel (l'âme), face à la liberté conditionnée, cherche la liberté absolue, face à un être de bien et de mal, cherche un être qui n'est que Bonté (Dieu).

Alors que, comme nous l'avons vu plus haut (deuxième partie), les propositions de la raison pure se caractérisent par l'universalité, ses concepts purs ou ses *idées* se caractérisent, quant à eux, par l'inconditionnalité, le remplissage de la totalité des conditions nécessaires, la plénitude, la perfection ou l'absolu : « Le concept transcendantal de la raison n'est donc que celui de la totalité des conditions pour un conditionné donné⁷⁰⁴. » En ce sens, il est le modèle et la mesure de tout conditionné donné dans l'expérience.

Ce qui nous conduit progressivement vers l'acte de penser. Selon Ricardou, étymologiquement, « la pensée consiste essentiellement, ainsi que l'indique le mot *pensare*, dans un acte par lequel nous *pesons* ce qui est, en le comparant à ce qui doit être⁷⁰⁵. » Ce qui doit être, l'inconditionné mais qui n'est que dans l'esprit, est la mesure de ce qui est, du conditionné.

Mais dès que l'inconditionné est spécifié, alors dans le langage kantien, l'on ne parle plus simplement d'*idée* mais d'*idéal* comme il ressort de ce qui suit : « Ce que j'appelle *idéal* paraît être encore plus éloigné de la réalité objective que l'idée, et par là j'entends l'idée non seulement *in concreto*, mais *in individuo*, c'est-à-dire en tant que chose singulière

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 1033.

⁷⁰⁵ A. RICARDOU, *De l'idéal : étude philosophique*, Paris, Germer Baillière et C^{ie}, 1890, p.45.

déterminable, ou absolument déterminée par l'idée⁷⁰⁶. » Quand une idée transcendante se rapporte à quelque chose de singulier, alors Kant parle d'un *idéal*. C'est à ce niveau que Kant se démarque davantage de Platon en précisant: « Ce qui pour nous est un idéal était pour Platon une *idée de l'entendement divin*, un objet singulier dans la pure intuition de cet entendement, la perfection suprême de chaque espèce des êtres possibles, le fondement originaire de toutes les copies dans le phénomène⁷⁰⁷. »

Ainsi, par exemple, dans la sphère pratique, si la vertu et la sagesse humaines sont des *idées*, l'homme vertueux et l'homme sage en tant que singularités sont des idéaux en tant que déterminations respectives de ces *idées*. Ces hommes, le vertueux comme le sage, n'existent que dans notre pensée et jamais dans la réalité concrète.

Mais alors, si les *idées* et les idéaux n'existent pas dans l'expérience, quelle serait leur valeur ou leur fonction pratique pour l'homme doué d'une volonté libre, un pouvoir créateur au sein de l'expérience ? À quoi sert un concept pur qui n'est que dans la raison ou dans la pensée ?

8. 3. La fonction pratique de l'idéal

Le fait que l'*idée* ou l'idéal se caractérise principalement par la non-existence dans l'expérience risque de faire vite passer cette notion, soit du côté de l'idéologie avec quoi elle partage une même racine linguistique, soit du côté de la fiction ou encore de l'utopie dans leurs sens respectifs populaires modernes, surtout dans les esprits broyeurs des faits de l'expérience à qui répugne toute abstraction philosophique.

8. 3. 1. L'idéal : idéologie, fiction ou utopie ?

L'histoire du mot « idéologie », un mot quasiment absent du lexique kantien, montre que son sens de « sciences des idées », idées en tant que moyens de connaître⁷⁰⁸, que lui avait donné son inventeur Destutt de Tracy en 1798, n'avait rien de péjoratif. Le terme désignait tout simplement une nouvelle science positive qui naissait des recherches de Destutt de Tracy sur la faculté de penser. À cette nouvelle discipline scientifique, il devait donner un nom comme

⁷⁰⁶ E. KANT, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I*, p. 1193.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 1193.

⁷⁰⁸ Cf. Y. ROUCAUTE, « Destutt de Tracy, 1754-1836 », in D. HUISMAN (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, A.-J., Paris, PUF, 1984, p. 730.

Kant devait en trouver un à ses concepts *a priori* de la raison. Destutt de Tracy avait plusieurs suggestions. Il avait écarté le nom de métaphysique à cause de ses ambiguïtés historiques, puis la périphrase « analyse des sensations et des idées » qui n'est pas un nom, en faveur de la création d'un mot nouveau, contrairement à Kant, celui d'*idéologie* à partir des deux mots grecs εἶδος et λόγος. En fait, il étudiait les sensations et les perceptions⁷⁰⁹. En ce sens, dans la mesure où le mot idéologie désigne l'étude de la faculté de penser, il pouvait donc bien s'appliquer légitimement aussi bien au *Traité de l'entendement humain* de Hume qu'à la *Critique de la raison pure* de Kant. Les deux œuvres qui traitent des sensations et des perceptions pouvaient être qualifiées d'idéologie en tant qu'étude de la faculté de penser.

Que peut-on alors craindre pour l'idéal face à la méfiance réciproque entre darwiniens et kantien ? Selon Karl Mannheim qui a approfondi l'histoire de ce mot, « la méfiance et le soupçon dont les hommes, en tout lieu, font preuve envers leurs adversaires à toutes les phases du développement historique, peuvent être considérés comme les antécédents immédiats de la notion d'idéologie⁷¹⁰ » au sens péjoratif moderne. Ce terme serait rapidement devenu péjoratif avec Bonaparte et Karl Marx.

Du vivant de Destutt de Tracy, son inventeur, Napoléon Bonaparte serait le premier à avoir donné au mot idéologie une connotation négative. Les idéologues étaient pour lui « des doctrinaires abstraits, nébuleux, idéalistes et dangereux pour le pouvoir (...), ils méconnaissaient les problèmes concrets et prônaient une perfectibilité indéfinie⁷¹¹. » Notons bien ici que l'idéologie est rapprochée de l'idéal par Napoléon ; les idéologues sont traités d'idéalistes et de perfectionnistes.

Toutefois, les spécialistes de cette époque révèlent qu'en réalité, les idées politiques de Destutt de Tracy, défenseur des droits humains, s'opposaient à la politique de Napoléon qui voulait, se débarrasser de l'influence dans le peuple de tous les défenseurs de ces droits (les idéalistes)⁷¹². Dans ce conflit, Destutt de Tracy comme sénateur, en 1814 aurait d'ailleurs finalement voté pour la déchéance de Napoléon.

⁷⁰⁹ Cf. DESTUTT de TRACY, *Eléments d'idéologie 1: Idéologie proprement dite*, Paris, Vrin, 1970.

⁷¹⁰ K. MANNHEIM, *op. cit.*, p. 27.

⁷¹¹ O. REBOUL, *Langage et idéologie*, Paris, PUF., 1980, p. 18.

⁷¹² Cf. Y. ROUCAUTE, « Destutt de Tracy, 1754-1836 », *art. cit.*

Quant à Marx et Engels dans *L'idéologie allemande*, ils déprécient l'idéologie en tant qu'« une manière de voir abstraite⁷¹³ » et lui donnent un portrait caricatural en ces termes : « Si dans l'idéologie, les hommes et leurs rapports apparaissent placés la tête en bas comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur vie historique, tout comme le renversement des objets sur la rétine découle de leur vie directement physique⁷¹⁴. » C'était donc là une façon de ridiculiser ceux qui comptent sur le produit de la « tête » en tant que siège présumé des idées. À partir de ces attaques, le mot idéologie a été détourné de son sens originel pour devenir péjoratif, à savoir comme « analyse ou discussion creuses d'idées abstraites, qui ne correspondent pas aux faits réels⁷¹⁵. »

Le sens populaire et moderne du mot idéologie serait donc né des rapports de méfiance réciproque entre les différents protagonistes. L'idéologie est prise pour la pensée de l'adversaire. Nous redoutons pour les *idées* kantienne une fois dépréciées en faveur des faits par le darwiniste Tort, l'application de ce sens du mot idéologie. Il y a de quoi craindre, surtout que, comme nous l'avons fait remarquer au début de cette recherche, certains tiennent Kant pour « l'ennemi paradigmatique de l'évolution » qui, elle, se base sur des faits mais surestimés par les naturalistes au détriment de l'idéal.

Nous le savons déjà, l'effort de Kant a consisté à revaloriser les idées sans déprécier les faits. L'idéal, s'il n'est pas un fait, est plutôt un acte de l'esprit; s'il n'a pas d'objet dans la réalité, il n'est pas non plus une chimère. Ce n'est pas une fiction au sens de « ce qui est feint (fictum), ou fabriqué par l'esprit⁷¹⁶ », notamment par l'imagination. Ce n'est pas une fantaisie de l'imagination créatrice des illusions ou des chimères dans un quelconque pays de rêves où « vivent des êtres affranchis des conditions qui nous dominent, là où se sont évanouies les contraintes matérielles, les infirmités de la pensée, les aberrations du cœur, les défaillances de la volonté...⁷¹⁷. »

En tant qu'*idée* de la raison, l'idéal est plutôt *comme* une fiction heuristique, une abstraction permettant de découvrir d'autres mondes possibles, alternatifs à celui qui est le nôtre actuellement. Lui-même fait partie « des mondes possibles » dont l'existence est

⁷¹³ O. REBOUL, *Langage et idéologie*, Paris, PUF, 1980, p. 18.

⁷¹⁴ MARX et ENGELS cité par O. REBOUL, *Langage et idéologie*, op.cit, p. 9.

⁷¹⁵ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit.

⁷¹⁶ Id.

⁷¹⁷ A. RICARDOU, *De l'idéal*, op. cit., p. 20.

fortement défendue comme dans un inébranlable acte de foi par le défenseur des « mondes possibles ». David Lewis dit à ce sujet :

Je crois qu'il y a des mondes possibles autres que celui dans lequel il se fait que nous habitons. Si l'on veut une justification, la voici. Il est indiscutablement vrai que les choses pourraient être autrement qu'elles sont actuellement. Je crois, et vous aussi vous croyez, que les choses pourraient avoir été différentes d'innombrables manières [...]. Il y a beaucoup de manières dont les choses pourraient avoir été à côté de la manière dont elles sont en fait⁷¹⁸.

Ce sont les innombrables façons selon lesquelles les choses pourraient avoir été et peuvent encore devenir que Lewis appelle « mondes possibles » ou contrefactuels. Pour utiliser le langage aristotélicien, on pourrait parler des mondes non actualisés. Cela ne veut pas dire que leur actualisation est révolue. Il est des mondes qui peuvent encore advenir à condition d'en trouver les conditions.

Cette conviction selon laquelle notre monde aurait pu être autre de plusieurs manières, pire ou meilleur, jointe à la considération du pouvoir créateur de l'humain, c'est-à-dire sa liberté entendue comme la capacité d'innover, de commencer du neuf dans la nature, – ou au moins la transformer –, semble être celle de Kant dans sa philosophie sociale et politique. Il s'est donné la peine de chercher les conditions de possibilité dans lesquelles tous les êtres humains peuvent vivre dans une paix perpétuelle. Pour s'y prendre, il a fait usage des fictions heuristiques. Nous y reviendrons. Avant cela, néanmoins, faisons remarquer qu'à force de trop insister sur la non-existence de l'idéal dans la réalité, l'on a tendance à le confondre avec l'utopie, cette cité qui n'existe nulle part (qui n'est en aucun lieu) que Thomas More a décrite et qui signifie désormais dans le langage courant une rêverie impossible à réaliser⁷¹⁹. S'il est permis de dire que les concepts de la raison « *ne sont que des idées*⁷²⁰ » – une expression de Kant lui-même –, ils ne sont pas pour autant à considérer comme superflus et vains dans l'action humaine. D'où la nécessité de rappeler encore une fois le rôle que Platon attribuait à ses *idées*, les types parfaits qui sont les idéaux kantien, ainsi que leur fonction heuristique.

⁷¹⁸ D. LEWIS, *Counter-factuals*, Oxford, Basil Blackwell, 1973, p. 84. Notre traduction de : « *I believe that there are possible worlds other than the one we happen to inhabit. If an argument is wanted, it is this. It is uncontroversially true that things might be otherwise than they are. I believe and so do you, that things could have been different in countless ways. [...] There are many ways things could have been besides the way they actually are* ».

⁷¹⁹ Certes, Thomas More qui était un opposant politique en Angleterre ne jugeait pas sa cité « utopia » irréalisable car dire « qui n'est en aucun lieu », ne signifie pas qui « ne sera jamais en aucun lieu ».

⁷²⁰ E. KANT, *Critique de la raison pure*, *Œuvres philosophiques I*, p. 1037.

8. 3. 2. De l'usage pratique de l'idéal

Selon Kant, outre les connaissances spéculatives et mathématiques, « Platon trouvait ses idées surtout dans tout ce qui est pratique, c'est-à-dire dans ce qui repose sur la liberté⁷²¹ » et la volonté humaine. Dans cette sphère, d'une façon privilégiée, l'homme dans son action se réfère à l'original, l'*idée*, qui n'existe pas dans l'expérience mais seulement dans sa raison. Quiconque chercherait le modèle de la vertu dans l'expérience, « celui-là ferait de la vertu une chimère⁷²² », il courrait le risque de la prendre pour quelque chose d'équivoque et de variable dans le temps et selon les circonstances. Son grand risque est de se référer à quelque chose d'inutilisable comme règle ou comme modèle.

Autrement dit, si on nous présentait un homme concret qu'on estime être vertueux, c'est toujours dans notre propre esprit que nous posséderions le véritable original, le prototype du vertueux auquel nous comparons ce prétendu vertueux de l'expérience et c'est toujours d'après cette *idée*, cet original en nous que nous jugeons par nous-mêmes cet homme « vertueux ». Les objets de l'expérience ne peuvent servir que d'illustrations de l'idéal, jamais comme modèle ou règle.

Kant établit ici un contraste entre la valeur de l'expérience du point de vue des sciences de la nature et du point de vue de la morale, entre l'être et le devoir-être, ainsi que nous en avons longuement discuté plus haut avec la tradition humienne et évolutionniste. « En effet, si, à l'égard de la nature, c'est l'expérience qui nous donne la règle, et qui est la source de la vérité, à l'égard des lois morales c'est l'expérience, hélas ! qui est la mère de l'apparence et il est suprêmement répréhensible de tirer de *ce qui se fait* les lois de *ce que je dois faire* ou de vouloir les y restreindre⁷²³. » Ce qui est mis en exergue par Kant c'est la tentation de donner à la morale comme fondement naturel quelques faits de l'expérience qu'on estime plus élevés que les autres.

Il lui est apparu que si aucun homme n'agit d'une manière parfaitement conforme à l'idée pure de la vertu, cela ne peut prouver que la vertu en tant que pensée soit une chimère. Cette idée de vertu renferme tout simplement une perfection inégalable dans l'expérience. En ce sens, il paraît progressivement clair que chez Kant « tout jugement sur la valeur ou la non

⁷²¹ *Ibid.*, p. 1027

⁷²² *Id.*

⁷²³ *Ibid.*, p. 1030.

valeur n'est néanmoins possible qu'au moyen de cette idée⁷²⁴. » Considérer une opinion comme fausse, une action comme malhonnête, c'est les déclarer respectivement contraires aux modèles du vrai et de l'honnêteté que l'on a dans la pensée. Nous apercevons la réalité des hommes et des institutions sociales à travers une *idée* qui est en nous et nous les jugeons en fonction de celle-ci. C'est à travers l'*idée* parfaite des choses et conformément à celle-ci que nous les jugeons. Ainsi, qualifier une réalité est un acte de l'esprit qui implique l'idéal, immanent en l'esprit humain. Selon Kant, cette faculté de juger est la manifestation de « ce qu'on nomme le bon sens, au manque de quoi aucune école ne peut suppléer⁷²⁵. »

Si tel est le cas, il y a pour le moins de quoi relativiser la thèse de François Julien selon laquelle l'idéal serait une invention européenne exportée par le phénomène de la mondialisation⁷²⁶. Car l'*idée* de perfection qu'on peut tenir pour l'âme de l'idéal, l'*idée* de l'indéterminé ou de la totalité est exprimée dans les langues des autres cultures non européennes, selon leur environnement linguistique respectif.

Chez Kant, l'idéal « sert de fondement à tout progrès vers la perfection morale, si loin d'ailleurs, que les obstacles, dont le degré est impossible à déterminer, rencontrés dans la nature humaine nous en tiennent écartés⁷²⁷. » Il sert aussi de fondement dans « l'esquisse d'une constitution politique⁷²⁸ » à tous les niveaux et à toutes ses lois. Cet idéal, dans la mesure où il ne correspond présentement à rien de réel, ressemble à la fiction littéraire à la seule différence qu'il est progressivement réalisable bien qu'à quelque degré seulement. Tout en insistant sur le fait que l'idéal est un être de raison qui n'a aucun objet lui correspondant dans l'expérience, Kant maintient que ce concept ne désigne pas pour cela « des objets inventés » alors admis simplement comme possibles. Mais, en tant qu'« être » de la raison, ces objets sont pensés « problématiquement, afin de fonder en relation avec eux (en les prenant comme des fictions heuristiques) des principes régulateurs de l'usage systématique de l'entendement dans le champ de l'expérience⁷²⁹. » La perfection de l'idéal le rend alors approprié à fonder les principes de l'ordre moral et social à prétention universelle.

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 1028.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 881.

⁷²⁶ Cf. F. JULIEN, *L'invention de l'idéal*, op. cit., p. 17.

⁷²⁷ E. KANT, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I*, p.1028

⁷²⁸ *Id.*

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 1340.

Notons qu'il n'y a pas une identité entre idéal et fiction heuristique mais seulement une ressemblance. Il s'agit d'une simple analogie. L'idéal est *comme* une fiction heuristique. L'expression « comme si » est très importante, surtout quand il s'agit de la moralité. L'usage de la fiction heuristique par le scientifique qui utilise un langage emprunté à un domaine familier, mieux connu par ses auditeurs, afin de décrire ou expliquer un autre domaine moins familier ou moins connu par eux, nous sert ici d'exemple pour comprendre avec les naturalistes la fonction de l'idéal moral par rapport à l'expérience. Cet idéal moral fonctionne comme une fiction heuristique pour le philosophe qui doit penser le passage à l'action dans l'expérience. Là, on se sert de l'idéal en nous comme d'une métaphore de l'expérience pour juger et transformer au mieux celle-ci. Sa fonction heuristique consiste à ouvrir au « mieux possible » à partir duquel l'on interprète l'expérience présente et l'on détermine la volonté à la transformer. L'on aperçoit l'inapproprié, l'imparfait à travers l'exemplaire, le modèle, l'inconditionné ou le parfait qui est dans notre esprit.

La réalisation partielle et progressive de l'idéal repose sur la conscience de notre conditionnement, la prise en compte des difficultés réelles qu'il faut progressivement surmonter. L'idéal est donc seulement un indéfiniment possible à quelques degrés toujours supérieurs même si une de ses caractéristiques est de n'être jamais totalement réalisé par notre volonté quelle que soit sa bonté. Vaine prédiction d'un Darwin interprété par Tort, qui pourrait le projeter à l'horizon d'une évolution sans plan. Kant n'a pas manqué de dénoncer l'illusion de celui qui voudrait le réaliser en lui ou dans tout autre être sensible :

Mais vouloir réaliser l'idéal dans un exemple, c'est-à-dire dans le phénomène, comme le sage dans un roman, c'est ce qui est impraticable et paraît en outre peu sensé et peu édifiant en soi, puisque les bornes naturelles, en ruinant continuellement l'intégralité qui est dans l'idée, rendent toute illusion impossible dans une pareille tentative, et par là nous conduisent à regarder comme suspect et comme purement fictif le bien même qui est dans l'idée⁷³⁰.

Ceci différencie l'idéal kantien des utopies socialistes que d'aucuns considèrent comme des idéologies au sens moderne. Ni illusoire ni parfaitement réalisable, l'idéal nous sert, selon l'expression de François Julien de « foyer d'incandescence, jamais éteint de la pensée⁷³¹. » C'est à partir de lui et avec lui que la pensée critique et constructive se renouvelle et s'oriente. En tant que fondement vers la perfection morale et sociale, l'idéal nous sert d'original pour évaluer nos actions, notre conduite, corriger continuellement nos défauts sans jamais atteindre sa perfection. Comme le dit bien François Julien, « sa fonction de modèle requiert qu'il soit

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 1194.

⁷³¹ F. JULIEN, *L'invention de l'idéal*, *op.cit.*, p. 16.

imité, mais il ne se réalisera jamais complètement, pour autant, ou ne se rencontrera dans l'expérience ; voire, il se fortifie de cet écart et de cet arrachement⁷³². » Or la sélection naturelle agit sans plan et sans modèle.

Dans la sphère pratique, l'idéal a une vertu justificatrice des actions et des jugements de valeur ; il sert de règle et de modèle pour l'action ainsi que de mesure pour les jugements d'appréciation.

Pour Kant, personne ne peut nier une valeur quelconque à quelque chose sans en avoir une référence parfaite qui peut être un substrat transcendantal. C'est l'affirmation opposée qui détermine la négation de quelque chose. Ainsi, Kant pensait-il avec raison que, dans le cas des concepts empiriques, « l'aveugle-né », « le sauvage » et « l'ignorant », dans la mesure où ils n'ont respectivement pas la moindre représentation de la lumière, de l'opulence et de la science, ne peuvent non plus respectivement avoir celle de l'obscurité, de la misère et de l'ignorance⁷³³. De même que notre conscience d'être dans l'obscurité, la misère ou l'ignorance est fonction de notre expérience antérieure de la lumière, de l'opulence ou de la science, de même dans le domaine pratique notre représentation du mal ou de l'injuste, estime Kant, sont fonction des *idées* a priori du Bien et du Juste en notre esprit, mais qui eux n'existent pas dans l'expérience. La réalisation d'une moralité plus haute en dépendrait. Ainsi, l'*idée* du souverain Bien sert de référence aux jugements critiques de notre normativité actuelle. Tout semble dire que notre esprit a besoin d'un pôle parfait de comparaison pour juger.

À considérer l'extrait d'un dialogue entre Socrate et un Athénien cité par Ricardou dans son étude philosophique de l'idéal, on est conforté dans la pensée que l'intuition de l'existence d'une norme idéale en nous, grâce à laquelle nous critiquons nos coutumes et nos législations, était présente chez Platon grâce à qui nous connaissons Socrate. Dans cet extrait, comme d'habitude, Socrate à l'aide de questions, conduit un Athénien à prendre conscience de l'existence en lui d'une règle suprême opposée au parricide même si celui-ci était autorisé par les coutumes et les lois en cours:

Que penses-tu du parricide Pausanias ?

– Assurément, il a eu tort.

– Il te semble donc qu'il ne faut pas tuer son père ?

– J'en suis sûr convaincu, comme tout citoyen ami du beau et du bien.

– Il y a donc une règle qui nous commande de respecter la vie de nos parents ?

– En effet, le parricide est puni par les lois.

⁷³² *Ibid.*

⁷³³ Cf. E. KANT, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I*, p. 1198.

- Mais si les lois ne le punissaient pas ?
- Il n'en faudrait pas moins respecter ses parents.
- Ainsi la règle dont je te parle devrait être observée alors même qu'elle ne serait pas ordonnée ?
- Oui.
- Et si la loi te commandait d'être mauvais fils, lui obéirais-tu ?
- Non certes.
- Et si tous nos concitoyens étaient mauvais fils, le serais-tu ?
- Pas davantage.
- Tu l'as dit, et je te remercie de me l'avoir appris, il y a une règle supérieure à la coutume, supérieure à la loi, et qu'il faudrait observer alors même que tous l'enfreindraient.
- Je reste étonné : tu retires cette vérité de mon esprit, et je ne l'y voyais pas⁷³⁴.

Dans une perspective naturaliste, on dirait que l'acceptation comme normale du parricide, de l'infanticide, tout comme celle du cannibalisme dans certaines communautés primitives, peuvent avoir un fondement adaptatif. Darwin, au cours de ses voyages autour du monde, a enregistré des faits qui vont dans ce sens. Certaines tribus comme les Fuégiens, avaient normalisé, accepté comme normale la consommation de la chair humaine en certaines saisons, comme lors des guerres tribales ou en hiver. Il nous dit : « Lorsqu'ils sont vivement pressés par la faim en hiver, ils mangent les vieilles femmes avant de manger leurs chiens⁷³⁵ ». À la question de savoir pourquoi manger les vieilles femmes, leurs parents, avant les chiens, les Fuégiens auraient répondu simplement: « Les chiens attrapent les loutres, et les vieilles femmes ne les attrapent pas⁷³⁶. » Ainsi, les victimes potentielles devaient, par conséquent, se cacher à l'approche de telles saisons pour échapper à la boucherie. La question de savoir pourquoi les vieux hommes, tout aussi incapables d'attraper les loutres, ne passent pas à la boucherie ne se pose pas. Car ce sont les hommes qui légifèrent, et jamais en leur défaveur. Aussi, c'était le principe d'utilité qui justifiait la règle du cannibalisme, en l'occurrence la survie des jeunes et des vieux hommes.

Socrate nous apprend l'existence d'une norme supérieure qui commande à l'ami du bien de renoncer au parricide même s'il est communément accepté dans sa société comme utile à la survie. Autrement dit, l'utilité ne justifie pas tout. S'il est vrai que ces *idées* existent dans notre esprit et peuvent inspirer le débat sur des situations concrètes d'injustice, l'agréable et le désagréable, l'utile et l'inutile, qui sont relatifs aux individus et aux circonstances, n'ont pas le monopole de critères du bien ou du mal.

⁷³⁴ A. RICARDOU, *De l'idéal*, op.cit., p. 83.

⁷³⁵ C. DARWIN, *Voyage d'un naturaliste autour du monde I*, op.cit., p. 234.

⁷³⁶ Id.

Nous avons dit que l'idéal kantien, dans la sphère pratique, fonctionne *comme* la fiction heuristique en science. Rappelons aussi que la pensée sociale et politique de Kant qui se situe dans le courant contractualiste, inauguré par Hobbes, utilise aussi des fictions heuristiques. C'est en fait une démarche caractéristique de ce courant de rechercher le fondement du droit et de la morale dans les fictions. Cela lui a valu des critiques de la part des naturalistes, notamment de Schaeffer. Ces critiques portent sur son opposition de la civilisation/culture à la nature et son incapacité à expliquer l'égalité proclamée des hommes. En quoi consistent ces fictions heuristiques ? Fournir une explication scientifique ? C'est la question de la prochaine sous-section.

8. 3. 3. Des fictions heuristiques pour quoi faire ?

Les critiques dirigées contre Kant, dont la pensée philosophique reste très féconde en critique sociale remontent inévitablement jusqu'à son ascendant Hobbes que l'on peut considérer à juste titre comme le père du contractualisme politique et moral. Pour comprendre la société politique, il a osé penser à l'encontre de la tradition aristotélicienne pour qui l'homme est un animal politique, c'est-à-dire dont l'état de nature est d'être social, coopératif. Hobbes va donner au concept antique d'état de nature un nouveau sens. Pour ce faire, son *De cive*, traduit en français par *Le citoyen, ou les fondements de la politique*, commence par une préface qui dénonce les erreurs que l'ancienne science politique des prétendus doctes, parmi lesquels on peut compter Aristote, a fait commettre aux gens (aux citoyens) au prix de leur vie.

Combien de milliers d'hommes a fait périr cette pernicieuse maxime, qu'un prince souverain peut être dépouillé de ses états en certaines occasions, & par certaines personnes ? À combien d'autres a coupé la gorge cette doctrine erronée, que les rois étaient ministres, & non pas au-dessus de la multitude ? En un mot, de combien de rébellions & d'étranges félonies a été causée l'erreur de ceux qui ont enseigné qu'il appartenait à des personnes privées de juger de la justice ou de l'injustice des édits d'un monarque, & que non seulement on pouvait avec raison, mais qu'on devait disputer de la qualité de ses commandements avant que de lui obéir ? (...). Je pense que ces anciens les avaient bien prévues, lorsqu'ils aimèrent mieux couvrir de fables la science du droit, que de l'exposer à l'agitation des disputes. Car, avant que ces questions séditieuses commençassent à être agitées, les princes exerçaient leur souveraine puissance sans être obligés à la demander⁷³⁷.

Il y a donc chez Hobbes la conviction que l'ancienne science politique a induit les gens en erreur en les flattant par des fables alors que la réalité vécue est tout autre. Des gens auraient été massacrés par des rois à cause des erreurs de la science politique en vigueur. Les princes que Hobbes connaît, par exemple, ne sont pas des ministres au sens de serviteurs comme le fait croire une certaine science politique à laquelle il s'oppose. Quant aux questions du juste et du

⁷³⁷T. HOBBS, *De Cive ou les fondements de la politique*, Traduit de l'anglais par Samuel Sobrière, présentation par Raymond Polin, Paris, Sirey, 1981, p. 61-62.

bien, il dénonce les doctrines philosophiques qui font croire aux citoyens qu'il y a des doctrines du juste et de l'injuste, du bien et du mal en dehors des lois en vigueur dans chaque État. Ce sont les lois en vigueur qui disent le juste et le bien et non les spéculations des gens ou des individus.

Dès lors, pour Hobbes, celui qui, avec des raisons solides, prendra la peine de dissiper pareils « nuages de mensonge » que comportent certaines doctrines philosophiques, « non seulement il montrera le grand chemin de la paix, mais il fera voir aussi les détours et les routes obscures de la sédition⁷³⁸. » Si Hobbes combat le relativisme par l'absolutisme du juge suprême, notons bien qu'au-delà du pouvoir absolu qu'il va défendre, il est soucieux de la paix. À ses yeux, les doctrines selon lesquelles n'importe qui parmi les citoyens peut dire ce qui est juste ou injuste en dehors des gouvernants qui ont la charge d'interpréter les lois de la République, sèment les dissensions dans ce qu'il appelle la « société civile⁷³⁹. »

Si la conception hobbesienne rend impossible toute réforme sociale par la base, elle brouille, cependant, la conception d'une politique naturelle. Au lieu de continuer à penser que la formation de la communauté politique va naturellement de soi, il faut plutôt la considérer comme quelque chose d'artificiel, que l'homme invente par nécessité. Pour opérer sa révolution dans la science politique, il a bien compris qu'il ne suffira pas de bien parler, mais qu'il lui faut surtout une méthode adéquate. Écoutons-le exprimer ce besoin de méthode:

Quant à ce qui regarde la méthode, j'ai cru qu'il ne me suffisait pas de bien ranger mes paroles, et de rendre mon discours le plus clair qu'il me serait possible: mais qu'il me fallait commencer par la matière des sociétés civiles, puis traiter de leur forme et de la façon qu'elles se sont engendrées, et venir ensuite à la première origine de la justice⁷⁴⁰.

Dans la méthode qui le préconise, il va rompre avec les conceptions en vigueur concernant la société naturelle. Il opère une espèce de table rase des idées reçues. Il doit tout déconstruire pour tout reconstruire comme on le fait pour une horloge dont on a du mal à comprendre le mécanisme de fonctionnement et la fonction de chaque pièce.

Ainsi, en la recherche du droit de l'État, et du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la faut pourtant considérer *comme si* elle était dissoute, c'est-à-dire, il faut bien entendre quel est le naturel des hommes, qu'est-ce qui les rend propres ou incapables de former des cités, et comment c'est que doivent être disposés ceux qui *veulent* s'assembler en un corps de république⁷⁴¹.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁷³⁹ *Id.*

⁷⁴⁰ *Id.*, p. 16.

⁷⁴¹ *Id.* C'est nous qui soulignons.

Dans sa reconstruction de la société civile considérée *comme si* elle était dissoute en individus isolés avec des intérêts particuliers (égoïstes), il instaurera une dichotomie entre l'état de nature (sans lois) et l'état politique (état de droit ou civil). Cependant, avec la formule *comme si*, la dissolution de la société civile en individus dans l'état de nature est une fiction heuristique et non une réalité historique. Ceci est à bien retenir. Il ne s'agit pas de nier la préexistence à l'État de droit positif des sociétés humaines. Cette fiction est posée comme un *postulat* pour tenter de découvrir le naturel des hommes. Qu'est-ce qui les motive à former des cités ? Quelles sont les dispositions requises (idéales) pour ceux qui veulent former un corps social nommé République ou État ? Hobbes cherchera alors quelques principes raisonnables et universellement acceptables sur la nature humaine en vue de la formation d'un État dont la finalité est la paix entre les membres. L'hypothèse générale est qu'en dehors d'un pouvoir (l'autorité) qu'ils craignent tous, les hommes ne peuvent se craindre l'un et l'autre. C'est-à-dire, ils se sentiraient tous *comme* libres et égaux. Ils s'affronteraient librement *comme* des égaux.

D'où la *liberté* et l'*égalité* – deux dispositions naturelles des hommes – qui restent jusqu'aujourd'hui des traits de l'humanité et des droits humains. Ceci est un héritage fictif fondamental du droit, voire de la déclaration universelle des droits de l'homme. Il ne s'agit pas d'une égalité de fait mais de droit, une égalité simplement présumée et acceptée comme un postulat indémontrable par ceux qui veulent vivre ensemble en tant qu'êtres raisonnables. Dans l'état de nature, chacun se sent comme l'égal de tous, prêt à attaquer le premier pour sa propre sécurité et ses proches familiers. Même le faible attaque le premier comme s'il était l'égal du fort. « Etant donné ces conditions, la thèse de Hobbes est qu'un état de nature tend inévitablement vers un état de guerre⁷⁴² » de chacun contre tous.

D'où, selon Hobbes, la nécessité d'un pouvoir absolu dissuasif, disant le droit pour tout un chacun pendant que chacun fait son devoir, notamment celui de lui obéir, la nécessité d'un pouvoir qui désarme tout le monde de sa liberté et instaure la paix par un contrat social entre égaux volontaires. Les membres font un pacte pour une question de vie ou de mort et acceptent de renoncer à leurs libertés respectives sans limites ainsi qu'à leur égalité et de s'en remettre à une puissance dissuasive qui agira en leurs noms. Cette puissance c'est le *Léviathan* (l'État), chargé de dire le juste et l'injuste, le bien et le mal pour tous les membres de la société.

⁷⁴²S. FREEMAN, « Le contractualisme », *art. cit.*, p. 326.

Nous sommes ainsi conduit à la notion de *représentation* politique, qui est chez Hobbes une relation à deux pôles : « celui de l'auteur (*author*), qui est représenté, et celui de l'acteur (*actor*), qui est le représentant, c'est-à-dire ici celui qui porte les intérêts du représenté⁷⁴³. » Ce que chacun devait faire pour se rendre justice est confié à une puissance actrice, le *Léviathan*. Celui-ci, comme un acteur, joue le rôle de chaque individu comme dans une représentation théâtrale, tandis que les citoyens « assistent en d'autres termes, à la mise en scène de leur propre activité politique, jouée par un autre⁷⁴⁴. » Le représentant porte le masque (*persona*) moral et juridique des représentés ; il incarne les intérêts de tous les membres de la société et prend avec lui toutes leurs forces particulières pour devenir le plus fort de tous en vue de la paix entre tous. Le *Léviathan* (l'État de droit) est ainsi à la fois une personne morale (celle qui connaît le bien de chacun) et juridique (celle qui connaît le droit de chacun) créée par les membres de la société. C'est une création humaine, plus forte que chaque individu, dans laquelle les membres de la société se reconnaissent non seulement comme leur œuvre mais aussi comme leur propre incarnation. Hobbes est assez clair à ce propos :

Il faut que chacun s'avoue et se reconnaisse comme l'auteur de tout ce qu'aura fait ou fait faire, quant aux choses qui concernent la paix et la sécurité communes, celui qui a ainsi assuré leur personnalité ; que chacun par conséquent soumette sa volonté et son jugement à la volonté ou au jugement de cet homme ou de cette assemblée⁷⁴⁵.

Que peut-on retenir de tout cela ? Que l'État en tant que personne morale et juridique repose sur une fiction ; l'État de droit est une initiative humaine ; les êtres humains sont rationnels, capables avec des calculs de mettre en place une structure chargée d'instaurer la paix, une structure plus morale et plus juste que les individus. Ce qui est contesté, c'est le fondement naturel de l'ordre politique. L'explication par contrat social n'est donc pas une explication à prétention scientifique, une explication basée sur des faits comme la sélection naturelle. Ses principes d'égalité et de liberté sont posés comme des postulats scientifiques.

C'est en vue de penser une République que Hobbes a fait table rase des théories anciennes. Son approche s'accorde bien avec la pensée contrefactuelle, très utile dans l'évaluation et la justification des structures sociales présentes et futures. Tout revient à se demander, comme l'indique Samuel Freeman, ce qui serait arrivé à l'humanité « en l'absence de pouvoir politique effectif⁷⁴⁶. » La réponse ou l'hypothèse de Hobbes est que les individus seraient voués à exercer sans limite leur liberté dans la poursuite de leurs intérêts égoïstes ;

⁷⁴³ J-M FERRY et J. LACROIX, *La pensée politique contemporaine*, Bruxelles, Bruylant, 2000, p. 261.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 262.

⁷⁴⁵ Cité par J-M FERRY et J. LACROIX, *La pensée politique contemporaine*, Bruxelles, Bruylant, 2000, p.263.

⁷⁴⁶ S. FREEMAN, « Le contractualisme », *art. cit.* p. 326.

personne ne craindrait personne devant la nécessité de la préservation de soi dans une nature aux ressources peu abondantes. Cette réponse qui fait allusion à la théorie malthusienne de la population n'est pas dépourvue de sens. La deuxième préoccupation de Hobbes portait sur les conditions de possibilité d'une société politique dans une telle situation originelle. Quelles dispositions doivent avoir ceux qui veulent s'assembler en un corps appelé République ? Sa réponse se trouve dans l'hypothèse du contrat social entre les individus qui s'en remettent avec leur liberté et égalité originelles à la représentation politique qu'ils créent sur injonction de la raison.

Le processus de création du Représentant est en même temps celui de l'institution de la République (la sortie de l'état de nature) où les individus, en obéissant à leur représentant n'obéissent toutefois qu'à eux-mêmes. On trouve déjà ici l'idée de l'autonomie que Kant après Rousseau développera. L'on présume que la société précontractuelle « est une société désarticulée qui ne mérite pas le nom de “société”⁷⁴⁷. » La société civile est la société idéale.

Par ailleurs, avec l'idée d'obéissance à soi-même, on n'est pas loin de l'idée de la représentativité démocratique que Hobbes n'a pas soutenue mais que les autres contractualistes, notamment Kant, développeront tout en gardant les principes fictifs de liberté et d'égalité de l'état de nature comme fondements du droit positif. Ils vont les tenir pour des droits fondamentaux de chaque être humain. Pour Kant, par exemple, contrairement à Hobbes, au lieu de ravir aux individus toutes leurs libertés en contrepartie de la paix, la société raisonnable est celle où les membres se reconnaissent un maximum d'égale liberté, dont les limites sont tracées non plus par la force de chacun, mais par les lois publiques, car sans le maximum de liberté la paix resterait toujours piégée. On pourrait dire en termes simples qu'il est inutile de vouloir chasser le naturel, car il reviendra au galop. C'est à partir de ces mêmes principes que Rawls, dans son hypothèse du voile originel va penser la structure étatique idéale, acceptable par tout être de raison.

Ainsi, d'une façon générale, par opposition à l'absolutisme de Hobbes, les contractualistes démocrates conservent le principe de liberté et d'égalité des personnes présumées morales, ils travaillent aux conditions de leur réciprocité. En ce sens, l'état de nature coïncide d'une certaine manière avec l'état civil. Cheneval nous apprend que Wolff, un des maîtres de Kant, estimait déjà que « l'état de nature et l'état civil ne sont que des modes

⁷⁴⁷ J.-M. FERRY et J. LACROIX, *La pensée politique contemporaine*, op. cit., p. 264.

d'analyses aux implications normatives en vue d'une juste structuration des relations entre les personnes et les États⁷⁴⁸ ». Il ne s'agit pas de deux étapes réelles et historiques qui se suivraient chronologiquement, mais plutôt d'abstractions méthodiques. Cette précision de Christian Wolff est une pertinente objection anticipée contre Schaeffer qui pense qu'avec la théorie de l'évolution, l'hypothèse de la société née d'un contrat social n'a plus de « vertus explicatives ». Selon Schaeffer, cette hypothèse « n'arrive pas à expliquer pourquoi les structures sociales ne sont pour ainsi dire jamais égalitaires » et l'on « ne voit pas pourquoi les individus abdiqueraient librement leurs droits naturels supposés égaux⁷⁴⁹. »

Cette objection de Schaeffer ignore que l'égalité dont il est question dans l'état de nature est une égalité inégale ou, ce qui revient au même, une égalité dans l'inégalité. Dans cet état, tous les individus ne sont pas également forts, également doués ou habiles, également rusés, également courageux, également entreprenants. Cette égalité inégale se transpose dans la société civile où chacun se retrouve avec ses dons naturels auxquels personne ne renonce. C'est cela qui explique le caractère inégalitaire des structures sociales. Ce qui préoccupe Hobbes, c'est moins l'éradication de ces structures inégalitaires que la préférence de la sécurité et de la paix à un environnement sans lois où tous les individus sont en danger et où la guerre de tous contre tous est inévitable et omniprésente.

Selon Cheneval, pour C. Wolff, « ceux qui rejettent ce fondement fictif de la validité du droit des gens en arguant, par exemple, de l'inexistence effective de la Cité des peuples n'ont pas compris la méthode philosophique. Ils ne devraient pas seulement rejeter la théorie de la cité des peuples, mais l'idée du droit en général, parce que celle-ci se fonde sur la fiction de la personne⁷⁵⁰. » En effet, le droit en général, même s'il traite des faits, a vraiment besoin de nombreuses fictions pour fonctionner. Parmi elles, l'on peut citer à titre d'exemple, la plus populaire des fictions qui stipule que « nul n'est censé ignorer la loi ». Ce n'est pas une vérité de fait, mais de droit. Dans le fait, beaucoup de gens ignorent la loi. Sinon on ne mobiliserait pas les avocats.

La remarque de C. Wolff s'applique aux naturalistes qui brandissent l'effectivité des inégalités naturelles pour contester la fiction de l'égalité des structures sociales en vue de les rendre égalitaires ou justes. Cheneval clarifie avec justesse cette situation : « La réalisation du

⁷⁴⁸ F. CHENEVAL, *La cité des peuples*, op. cit., p. 63.

⁷⁴⁹ J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine*, op. cit., p. 256.

⁷⁵⁰ F. CHENEVAL, *La cité des peuples*, op. cit., p. 73-74.

droit positif consiste donc en un rapprochement de la réalité d'un idéal déterminé par la fiction juridique. L'*idée* de l'égalité des droits, qui présuppose une subordination de tous les sujets de droit à une même loi, est un principe qui ne peut être déduit de la réalité⁷⁵¹. »

Puisque sans hypothèse normative, le droit positif de nos sociétés actuelles ne peut fonctionner, des fictions comme celle de l'égalité des êtres humains ont pour fonction de fonder le droit et la morale. C'est la méconnaissance du statut méthodologique des fictions qui alimente inutilement les critiques naturalistes. Dans nos démocraties, nous ne nous passons pas de certaines fictions telles que la notion de volonté générale des peuples.

Ainsi, tout autre serait la critique relative à l'efficacité et à l'opérationnalité de la méthode philosophique contractualiste qui consiste à chercher les conditions transcendantales acceptables par tous (universellement acceptables) pour se rapprocher d'idéaux sociaux comme la justice. Armatya Sen s'est récemment intéressé à la question de savoir comment faire progresser la justice sans recourir aux transcendants comme fait habituellement le courant contractualiste (entre autres Hobbes, Kant et Rawls). Il s'agit de renoncer à se comparer aux idéaux parfois difficiles à définir. Puisque la comparaison en matière de justice est inévitable « même si nous sommes incapables d'identifier ce qui est parfaitement juste⁷⁵² », au lieu de comparer une situation d'injustice pressentie à un principe de justice idéale, il estime qu'il est possible de faire progresser la justice par la comparaison à d'autres situations concrètes, plus avancées en justice. Il s'agirait de chercher le « plus » et non le « meilleur » inaccessible. Il estime, en effet, que « l'identification des impératifs transcendants d'une société pleinement juste, s'il était possible de la mener à bien, poserait évidemment quantité d'autres exigences – réalisables ou non – pour “idéaler” une société existante⁷⁵³. » Le problème est qu'un désaccord est toujours possible entre les membres de la société pourtant raisonnables et impartiaux, sur les principes qu'on propulserait comme « la nature exacte des institutions justes⁷⁵⁴ ». D'où sa proposition de comparer une situation ressentie comme une injustice à d'autres situations en vue d'entamer une réforme sociale. Si ce processus de réforme peut être déclenché par un « sentiment » interne d'injustice qui pousse à l'indignation publique, selon Sen, « il faudra compter sur l'examen raisonné pour se faire une idée plausible et soutenable du fondement de ces protestations (s'il y en a un) et déterminer ce qu'il est possible de faire pour

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 80.

⁷⁵² A SEN, *L'idée de justice*, op. cit., p. 475.

⁷⁵³ *Id.*

⁷⁵⁴ *Id.*

s'attaquer aux problèmes qui les suscitent⁷⁵⁵ ». C'est au bout d'un raisonnement public (la discussion) que l'on peut arriver à un point de vue impartial (un consensus) qui fait progresser la justice dans une situation concrète. En ce sens, le juste n'est pas un sentiment mais une raison.

Prenant l'exemple de l'infanticide approuvé par les coutumes grecques et même par des philosophes civilisés comme Platon et Aristote sur la base du principe d'utilité que nous avons déjà évoqué plus haut, Sen estime que grâce à la comparaison de notre situation locale avec celle de ceux qui vivent autrement que nous, l'on peut arriver à progresser vers plus de justice et à s'émanciper des coutumes immémoriales. Son inspiration vient de Smith, lequel rapporte la situation de la Grèce antique :

Chaque fois qu'élever un enfant devenait un inconvénient pour la situation des parents, l'abandonner à la faim ou aux bêtes sauvages était considéré sans blâme ni censure. [...] La coutume ininterrompue avait alors à ce point autorisé cette pratique que non seulement cette prérogative barbare était tolérée par les maximes imprécises du grand nombre, mais aussi que la doctrine des philosophes, qui aurait dû être plus juste et plus exacte, fut égarée comme dans tant d'autres occasions par la coutume établie, au point de ne pas censurer l'horrible abus mais de le favoriser au nom d'invraisemblables considérations d'utilité publique. Aristote en parle comme quelque chose que le magistrat doit encourager en de nombreuses occasions. Platon, si humain, est de la même opinion et, avec tout l'amour du genre humain qui semble animer ses écrits, n'évoque nulle part cette pratique avec désapprobation⁷⁵⁶.

Pour encourager la nécessité de débattre de la justice en incluant les valeurs ou les expériences d'ailleurs, Sen estime que la légitimation continuelle de l'infanticide dérivait, chez les Grecs critiqués par Smith, de l'ignorance « d'autres sociétés qui interdisaient l'infanticide sans sombrer pour autant dans le chaos⁷⁵⁷. » Ceci le conduit à recommander la nécessité de compléter le « savoir local », pour incontestable ou important qu'il soit, par le savoir mondial en vue d'enrichir le débat sur la justice. Une recommandation qui, selon Hunyadi, introduit une tension entre le local et le mondial au sein de cette théorie de la justice qui voulait pourtant se fonder sur une transcendance immanente.

En effet, s'il s'avérait que toutes les sociétés qui ne pratiqueraient pas l'infanticide soient dans le chaos, faudrait-il pour autant y recommander l'infanticide ? Comment peut-on faire l'exception ? D'où la limite de la mesure sur les faits (des expériences). L'impératif de Kant de ne jamais prendre un être humain seulement comme moyen mais toujours en même

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 464.

⁷⁵⁶ A. SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, op.cit., p. 290-291.

⁷⁵⁷ A SEN, *L'idée de Justice*, op. cit., p. 464. A ce niveau, par le recours aux expériences d'ailleurs, Mark Hunyadi relève une tension dans cette théorie de la justice qui se voulait immanente.

temps comme fin, ainsi que la loi intérieure de Socrate à partir de laquelle l'on critique le l'infanticide accepté et répandu partout, ne triompheraient-ils pas en moralité? N'est-il pas mieux par conséquent de garder les deux possibilités de comparaison et de recourir tantôt à l'un et l'autre, c'est-à-dire de comparer une situation à l'idéal de la raison tantôt aux situations d'ailleurs ? En outre, cet exemple de Smith ne permet pas de surmonter le principe d'utilité comme fondement de la moralité.

La préoccupation de Sen est celle du progrès de la justice. Mais vers quoi progresse-t-elle ? Certes vers « *l'idée de justice* » qui est le titre de son imposant ouvrage de critique sociale. Une idée dont personne ne connaît les caractéristiques des étapes intermédiaires sinon tous les concernés. Son « idée » se dégage de la discussion. C'est ainsi qu'avec sa prise en compte de la communication entre les membres de la société ouverte aux expériences du reste de l'humanité, l'on s'aperçoit que le point de vue impartial ne se dégage plus des sentiments individuels, mais de l'examen du fondement d'une indignation sentimentale primordiale. Ainsi, l'on est sorti des ornières d'une herméneutique des sentiments dans laquelle s'était inscrit Darwin pour emprunter la voie d'une herméneutique des arguments, celle qui consiste à discuter avec l'autre en vue de faire progresser la justice. Il s'agit de faire progresser celle-ci tout simplement sans jamais avoir la prétention de la réaliser dans son état idéal.

À ce niveau, Sen témoigne de la capacité humaine de fonder rationnellement le progrès vers la justice, offre un témoignage pour la *justice* en tant qu'idée qui nous permet de garder les deux pieds sur terre dans notre effort vers l'idéal social.

La justice est une grande idée qui a mû les êtres humains dans le passé et le fera dans l'avenir. Le raisonnement et l'examen critique ont beaucoup à offrir pour étendre sa portée et préciser son contenu. Mais ne croyons pas que tous les problèmes auxquels cette idée paraît applicable seront résolus par le débat argumenté. Et ne supposons pas non plus que si l'examen critique ne règle pas toutes les divergences, il est impossible d'affirmer clairement les exigences de la justice sur les points qu'il a pu trancher. Allons aussi loin que nous pouvons raisonnablement⁷⁵⁸.

À ce niveau, Sen a dans l'esprit la parabole des trois enfants qui se disputent l'unique flûte à leur disposition, le premier parce que c'est lui qui l'a fabriquée, le deuxième parce qu'il est le seul qui sache l'utiliser, le troisième parce qu'il est si pauvre qu'il ne peut trouver un autre jouet. Devant les difficultés de trancher ce différend avec nos principes de justice, principes souvent contradictoires, selon que l'on est hédoniste utilitariste, libertarien ou encore égalitariste, tout en précisant, par la suite, que le même enfant peut être à la fois le fabricant de

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 475-476.

la flûte, le seul qui sache l'utiliser et le seul pauvre incapable d'acquérir un autre jouet, Sen utilise cette *fiction*, pour nous convaincre que si certaines questions de justice ne peuvent pas trouver de solutions, beaucoup d'autres le peuvent par la discussion publique dans un esprit d'ouverture au monde. Cette fiction est heuristique. Elle donne à penser. Il n'est pas besoin que cette parabole soit un événement historique, bien daté, pour qu'on puisse en tirer une leçon de justice.

Tout en étant contre la méthode de Kant des impératifs catégoriques, Sen partage la conviction que la justice est une *idée*, voire une grande *idée* qui a mobilisé et mobilisera encore les humains dans le futur. Ainsi l'*idée* kantienne de l'État de droit cosmopolitique, reste une tâche qui ne décourage pas la justice locale, mais la présuppose comme premier palier. Nous y reviendrons dans le dernier chapitre sur la vertu de l'*idée* de paix comme tâche de l'humanité.

Ainsi, pensons-nous avoir dissipé les malentendus rencontrés chez les naturalistes concernant l'existence, la fonction régulatrice des *idées*, pourtant abstraites, et l'usage des fictions en droit et philosophie du droit de l'école contractualiste en particulier. Cet exercice nous a permis de repérer les mélanges de genre actuel chez les naturalistes qui cherchent à pousser la théorie de l'évolution sur d'autres terrains déjà conquis et pourtant pas moins fructueux pour l'humanité. Nous pensons ici particulièrement à l'acharnement contre Hobbes et ses fictions du contrat social, l'égalité et la liberté. Avec ces fictions heuristiques, il est retenu comme « une des sources fondamentales de la philosophie politique et même de la mise en place de l'État moderne⁷⁵⁹ », l'État chargé d'administrer les droits et les devoirs des individus. Ses successeurs ont réussi à corriger ses failles pour faire progresser la justice. Dans ce sens, Sen qui s'est bien écarté de l'approche transcendantale de l'école contractualiste visant la justice parfaite, ne rend pas moins hommage à tous ses piliers, en commençant par Hobbes. Il déclare : « Même si Hobbes est passé de sa puissante définition du malheur humain à l'approche idéaliste du contrat social (dont j'ai tenté d'analyser les limites), on ne peut guère douter de la motivation qui l'inspirait : rendre la vie meilleure⁷⁶⁰. » Et c'est à la mémoire de Rawls qu'il a dédié son chef-d'œuvre : *L'idée de justice*.

⁷⁵⁹ T. HOBBS, *De Cive ou les fondements de la politique*, op.cit., p. 27.

⁷⁶⁰ A. SEN, op.cit., p. 489.

Dans le chapitre suivant, nous nous pencherons sur un autre obstacle contre lequel butent les naturalistes à la lecture de la philosophie de l'histoire de Kant. Il s'agit de l'usage personnifié de la nature ou de la téléologie de la nature.

Chapitre neuvième

Des vertus heuristique et civilisatrice de la téléologie kantienne

On connaît aujourd'hui assez bien le rôle joué par la pensée internationaliste de Kant dans la genèse de certaines idées et institutions qui s'efforcent désormais d'organiser et de pacifier la société internationale⁷⁶¹.

Face à l'option du darwinisme de retourner à l'empirisme humien qui avait pourtant du mal à penser les idées et leur origine, le chapitre précédent a plaidé pour la reconnaissance de l'origine humaine et naturelle des *idées* pures de la raison (pratique) ainsi que pour leur fonction régulatrice de la connaissance et de la critique sociale. Il a plaidé pour leur conservation.

Par ailleurs, dès l'amorce de cette recherche, nous avons rencontré un autre point d'achoppement entre naturalisme et kantisme. C'est celui de la téléologie de la nature. Celle-ci était apparue comme le fondement de l'anti-transformisme de Kant. À ce propos, nous avons affirmé que la téléologie désormais contestée par les sciences, tout en le fermant au transformisme au niveau théorique, lui a suggéré la question de base de la recherche des conditions de la paix perpétuelle, – l'État de droit cosmopolitique. Tout revenait à se demander : quelle serait la cause finale ou la destination finale de l'animal doué de raison qu'est l'homme ? Cela nous conduit à formuler l'hypothèse selon laquelle, si la question téléologique peut être un frein à l'accroissement de la connaissance théorique, elle se révèle, du moins chez Kant – et pourquoi pas ailleurs ? –, avec des vertus heuristiques et civilisatrices (pacificatrices), une fois déportée sur le terrain de la raison pratique.

Puisque le conflit relatif à la téléologie de la nature et dans la nature persiste jusqu'à nos jours entre naturalisme et créationnisme à prétention scientifique (connu sous l'appellation d'« Intelligent Design »), un arbitrage est nécessaire. Nous cherchons les éléments de cet arbitrage dans le kantisme même. Dans sa tentative de résoudre ce problème, Kant a été simultanément pris à partie par les scientifiques naturalistes et les théologiens naturalistes. Il a été soupçonné de vouloir empiéter sur le droit de la science, d'une part, et celui de la religion, d'autre part.

⁷⁶¹ S. CHAUVIER, *Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 7.

Comment Kant, alors doublement soupçonné, avait-il défendu son point de vue téléologique par rapport à une conception déterministe du monde de son temps ? Pour se tirer d'affaire, il avait instauré la distinction entre rationalité scientifique explicatrice et rationalité pratique réfléchissante. La première s'occupe des faits de la nature et la deuxième est une quête du sens des phénomènes naturels. Ceci lui permit de reconnaître à la raison la légitimité de faire « usage des principes téléologiques » pourvu qu'on ne leur accorde pas un statut scientifique (théorique). Puisque ce conflit continue jusqu'à nos jours entre naturalisme et philosophie, d'une part, et entre naturalisme et religions, d'autre part, la solution kantienne de la reconnaissance du droit à la raison d'user des principes téléologiques reste-t-elle d'actualité pour départager le darwinisme et le créationnisme à prétention scientifique (Intelligent Design) ? L'argument kantien reste-t-il d'actualité dans la conception darwinienne du monde, une conception plutôt probabiliste que déterministe du monde, du moins celui des vivants ? Il se révélera que la philosophie de l'histoire de Kant est une théorie de la paix non seulement entre différentes rationalités mais aussi entre peuples ayant différentes conceptions philosophiques et religieuses, entre croyants et non-croyants. Pour terminer, nous essayerons de comprendre pourquoi l'intuition kantienne de l'*idée cosmopolitique* a survécu à la crise de la téléologie de la nature avec laquelle elle fût formulée. Autant de questions qui polarisent notre attention au cours de ce chapitre.

9. 1. Du refus de la téléologie en science pour la paix entre rationalités

Dans sa défense de la continuité entre l'homme et l'animal, tout en marquant un « effet de rupture » entre les deux par la performance de la sociabilité humaine enracinée dans les sentiments sociaux et à l'encontre des idéologies socio-politiques qui se sont greffées sur le darwinisme, Tort déclare :

La suprématie de l'homme sur l'ensemble du monde vivant, conquise par la voie de la sélection naturelle, constitue nécessairement, dans le cadre de la théorie, la preuve qu'un progrès vers une vie consciente et intelligente, assorti des sentiments qui lui sont adéquats, est bien la tendance évolutive par rapport à laquelle s'échelonnent hiérarchiquement toutes les formes de vie et d'association⁷⁶².

Dans sa thèse de la *fin de l'exception humaine*, Schaeffer réagit énergiquement contre cette position tortienne qui voit dans l'évolution un progrès orienté vers une finalité, « vers une vie consciente et intelligente » parce qu'elle risque de renforcer la thèse humaniste, celle de Kant notamment, qui fait de l'homme la fin de toute action. Il risque de prolonger la philosophie des Lumières qui a fait de l'homme le but du progrès de la nature.

⁷⁶² TORT, *L'effet Darwin*, p. 80-81.

Ce qui est contesté en cela c'est la tendance à voir en l'homme la *fin ultime* de l'évolution alors que selon Schaeffer, « la théorie proprement darwinienne est incompatible avec toute téléologie et plus généralement avec toute idée d'une évolution de la vie comme processus développemental unique le long d'une échelle prédominée⁷⁶³. » Pour Darwin, poursuit-il, « l'intelligence n'est pas un avantage sélectif “structurel”, mais local, comme le sont tous les autres avantages sélectifs⁷⁶⁴. » L'intelligence n'est pas une raison de hisser l'homme au sommet de l'échelle de l'évolution.

Une des raisons de l'opposition de Schaeffer à la thèse tortienne de *l'effet réversif de l'évolution* est qu'elle contiendrait non seulement une vision anthropocentriste mais aussi téléologique de l'évolution. La lecture tortienne de l'évolution serait biaisée par « l'idée d'une complexification progressive – d'un progrès donc – qui aboutirait à l'homme, forme de vie la plus complexe et, suppose-t-on, réalisant toutes les potentialités de l'évolution⁷⁶⁵. »

Dans ce débat sur le refus de la finalité, nous le verrons, le darwinisme est chaque fois brandi comme l'autorité de référence. Tort n'entend pas dire, notons-le, que pour Darwin l'homme est la finalité de la nature à cause de son intelligence. Il constate simplement une différence hiérarchique qui ne plaît pas à Schaeffer dont la tendance est de tout niveler. L'on remarquera, par ailleurs, que la position schaefferienne selon laquelle la théorie darwinienne est « incompatible avec *toute* téléologie » pêche par excès de généralisation. Cette thèse est très discutable car, on le verra sous peu, la théorie darwinienne ne traite pas d'une certaine téléologie, celle des causes finales qu'on appelle aussi finalisme.

Et l'opinion qui oppose la théorie darwinienne à la possibilité de la foi en la Providence brandit très souvent son refus des notions de plan (dessein) et de finalité ultime dans la nature en faveur du hasard⁷⁶⁶. Il est vrai, Darwin est assez explicite là-dessus lorsqu'il considère, par exemple, la finalité comme « un vieil argument » en faveur de la foi, désormais tombé en désuétude par la découverte du principe de sélection naturelle : « Le vieil argument d'une finalité dans la nature, comme le présente Paley, qui me semblait, dit-il, autrefois si concluant,

⁷⁶³ J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine*, op.cit., 189.

⁷⁶⁴ *Id.*

⁷⁶⁵ *Id.*

⁷⁶⁶ Voir TORT, *Darwin et la religion. La conversion matérialiste*, Paris, Ellipses Marketing, 2011 et *Darwin n'est pas celui qu'on croit*, Paris, Le cavalier bleu, 2010.

est tombé depuis la découverte de la loi de la sélection naturelle⁷⁶⁷. » Pour Darwin, l'argument anthropomorphique de Paley, son maître en théologie, ne tenait plus. Il ne voyait plus pourquoi l'on pouvait encore « prétendre, par exemple, que la belle charnière d'une coquille bivalve doive avoir été faite par un être intelligent, comme la charnière d'une porte par l'homme⁷⁶⁸. » C'est un produit d'une cause naturelle. L'autorité de Darwin est fréquemment invoquée dans les pensées qui bousculent à la fois la téléologie fondatrice de la morale humaniste de Kant et la foi en la Providence. Pourtant, l'histoire des sciences montre que le refus des causes finales en science en général et en biologie en particulier, n'est pas une originalité de la théorie de l'évolution ou de la biologie darwinienne.

Après le biologiste Monod⁷⁶⁹, Jean-Michel Maldamé (membre de l'académie pontificale pour les sciences) fait remonter « la décision d'exclure la finalité au sens large du terme (...) à la naissance de la mécanique classique et de la vision du mouvement liée au principe d'inertie⁷⁷⁰. » Il fait remarquer que la notion aristotélicienne de mouvement qui attribuait « une finalité à tout déplacement » était entrée en crise par la découverte du principe d'inertie. En effet, Aristote pensait que tout « mobile doit aller à son lieu naturel (le haut pour les corps légers et le bas pour les corps pesants) et ainsi mettre fin à ce qui le contrarie⁷⁷¹. » Le mouvement était comme une propriété intrinsèque de l'objet mobile.

Or, le principe d'inertie de Galilée (1564-1642) va révéler que le repos comme le mouvement d'un corps sont relatifs au temps et aux forces qui s'exercent sur lui. Ce n'est pas une propriété intrinsèque. C'est pourquoi Newton (1642-1727) qui a, par la suite, approfondi la question énoncera aussi que tout corps en repos ou en mouvement rectiligne ne peut modifier de lui-même son état⁷⁷². Toute modification d'un état de repos ou de mouvement suppose une cause étrangère. Il n'y a donc pas une tension inexorable vers un but naturel dans le mouvement d'un corps. Notons par ailleurs que la persévérance du corps dans son état de repos est synonyme d'immobilité. La poursuite du mouvement est soumise à des conditions, notamment la compensation des forces. Dans ce contexte, la notion de « lieu naturel », entendu comme la destination des corps chez Aristote, devient ambiguë, car ceux-ci, mobiles ou immobiles, sont constamment soumis aux caprices de quelques forces en équilibre ou non.

⁷⁶⁷ C. DARWIN, *L'Autobiographie*, op.cit., p. 83.

⁷⁶⁸ *Ibid.*

⁷⁶⁹ J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, op.cit., p. 41.

⁷⁷⁰ J.-M. MALDAME, *Création par évolution. Science, philosophie et théologie*, Paris, Cerf, 2011, p. 203.

⁷⁷¹ *Ibid.*

⁷⁷² Cf. E. NAVILLE, *La physique moderne. Études historiques et philosophiques*, 2^e édition, Paris, Germer Baillière & Cie, 1890, p. 34.

Quant à l'observation du mouvement, elle est relative au temps chronométré par un sujet situé. Cette logique appliquée aux organismes vivants constamment soumis à diverses forces écologiques à puissance variable conduit à conclure qu'ils ne sauraient avoir une destination précise prédéfinie. Tout dépendrait des caprices des forces qu'ils rencontrent au cours de leur existence.

Nous sommes en pleine physique et c'est par un détour que l'on réalise la crise de la finalité. Mais avant Galilée (1564-1642), Newton (1642-1727) et leur cadet Darwin (1809-1882), Francis Bacon (1561-1626) s'était déjà penché plus directement sur la question de la téléologie en science et en métaphysique au point de vue épistémologique et de la foi. Alors soucieux de la dignité et de la croissance des sciences, il s'était opposé à la valeur scientifique des causes finales. Elles lui apparaissaient déjà comme contreproductives en science. Leur façon d'expliquer ne ferait pas avancer la science. Elles lui semblaient, au contraire, comme un frein à l'avancement de la connaissance scientifique. Il exprime sa désaffection envers elles à l'aide d'une image très éloquente :

Disons donc [...] que toutes les explications de cette espèce sont semblables à ces remoras qui, comme l'ont imaginé certains navigateurs, s'attachent aux vaisseaux et les arrêtent ; que ces explications ont pour ainsi dire retardé la navigation et la marche des sciences, les ont empêchées de se tenir dans leur vraie route et les ont comme forcées de rester là ; elles ont fait que dès longtemps la recherche des causes physiques languit négligée⁷⁷³.

Bacon n'était pas tendre à l'égard d'Aristote. Il a sévèrement condamné l'orgueil qui l'a conduit à abandonner les pistes tracées par les anciens, c'est-à-dire les présocratiques naturalistes parmi lesquels il cite Démocrite alors passionné de spéculation sur la nécessité, les causes efficientes et non les causes finales.

Mais dans tout cela, le pire pour Bacon n'est pas le fait qu'on ait étudié les causes finales, mais « l'habitude de les chercher parmi les objets de la physique et non parmi ceux de la métaphysique⁷⁷⁴. » La physique et la métaphysique ont chacune leurs causes ou objets d'étude respectifs. La physique s'occuperait des causes efficientes et matérielles et la métaphysique des causes formelles et finales. C'est contre la tentative de scruter le dessein de la nature qu'il s'insurge. Selon Bacon, de cette façon de faire ne résulte pas seulement le défaut d'ordre dans la recherche, mais surtout l'abandon de l'objet fiable de la science pour des « apparences », voire « des ombres des causes » :

⁷⁷³ F. BACON, *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, *Œuvres de Bacon*, traduction revue et corrigée par M.F. Riaux, Paris, Charpentiers, 1852, livre III, Chap. IV (vers la fin).

⁷⁷⁴ *Id.*

C'est cette manie de traiter des causes finales dans la physique qui en a chassé et comme banni la recherche des causes physiques. Elle a fait que les hommes, se reposant sur des apparences, sur des ombres de causes de cette espèce, ne se sont pas attachés à la recherche des causes réelles et vraiment physiques⁷⁷⁵

Selon Bacon, cette habitude de vouloir traiter des causes finales en physique, c'est-à-dire accorder le statut scientifique (théorique) au discours téléologique de la nature a été préjudiciable à la science. Mais si l'on faisait la part des choses entre explication scientifique et explication métaphysique, Bacon s'y accorderait volontiers, car il dit :

En effet, si pour expliquer certaines dispositions et conformations du corps humain, l'on disait que les paupières avec les poils qui les couvrent, sont comme une haie, comme un rempart pour les yeux ou que la fermeté de la peau dans les animaux a pour but de les garantir du chaud et du froid ; ou que les os sont comme autant de colonnes ou des poutres que la nature a élevées pour servir d'appui à l'édifice du corps humain ; ou encore que sur les arbres poussent des feuilles afin d'avoir moins à souffrir de la part du soleil ou des vents ; que les nuages se portent vers la région supérieure afin d'arroser la terre par des pluies ; ou enfin que la terre a été condensée et consolidée afin qu'elle pût servir de demeure stable, de base aux animaux, et autres choses semblables, ces raisons pourraient convenablement être alléguées en métaphysique, mais en physique elles sont tout à fait déplacées⁷⁷⁶.

Comme on le voit, l'étude de la fonction ou utilité (finalité) des organes ou des corps est réservée à la métaphysique. Bacon avait la ferme conviction que les deux types d'explications (physiques et métaphysiques) n'étaient pas incompatibles. Par la distinction entre les deux approches, il voulait tout simplement circonscrire le champ de la métaphysique pour limiter les dégâts dans le champ de la physique :

Quand nous parlons ainsi, ce n'est pas que les causes finales nous paraissent n'avoir aucune réalité et ne mériter aucunement nos recherches dans les spéculations métaphysiques ; mais c'est que, dans les excursions et les irruptions continuelles que font les causes finales dans les possessions des causes physiques, elles ravagent et bouleversent tout ce département : autrement ce serait se tromper lourdement que d'imaginer que les causes finales, une fois bien circonscrites dans leurs limites, puissent combattre et lutter contre les causes physiques⁷⁷⁷.

Pour convaincre et lever les ambiguïtés sur la compatibilité entre les deux types d'explication ou départements, il a présenté des cas où les deux explications ne s'annulent pas. Ainsi :

l'explication qui consiste à dire que les paupières sont le rempart des yeux n'a rien d'incompatible avec cette autre qui dit que les poils naissent ordinairement près des orifices des parties humides. Et cette explication qui veut que la consistance de la peau dans les animaux soit destinée à garantir le corps des injures de l'air n'a rien de contraire à cette autre, que la consistance de la peau a pour cause la contraction des pores, occasionnée dans les parties extérieures du corps par le froid et par l'action violente de l'air ; et il en est de même des autres. Ces deux espèces de causes s'accordent parfaitement bien ; avec cette distance pourtant, que l'une désigne une intention, et l'autre un simple effet. De telles observations ne mettent en

⁷⁷⁵ *Id.*

⁷⁷⁶ *Id.*

⁷⁷⁷ *Id.*

doute la Providence divine et ne lui ôtent rien, disons plutôt qu'elles donnent plus de grandeur et de solidité à l'idée que nous en avons⁷⁷⁸.

Cette remarque, en fin de citation, proposant une autre conception de la Providence qui ne devrait plus être impliquée dans ce qui se passe dans la nature, ne serait-elle pas féconde en tant qu'un des jalons pour une théologie à l'ère du darwinisme ? Telle n'est pas notre préoccupation maintenant. Mais, à ce propos, Bacon s'explique davantage et devient très suggestif :

car de même que, dans les relations de la vie ordinaire, si un homme savait, pour aller à ses fins et pour satisfaire ses desirs, se prévaloir de l'assistance des autres sans leur communiquer ses desseins, et cela de manière qu'il les engageât à faire tout ce qu'il voudrait sans qu'ils s'aperçussent jamais qu'ils ne sont que ses instruments, la politique de cet homme-là nous paraîtrait sans doute plus profonde et plus admirable que s'il mettait dans sa confiance tous les ministres de sa volonté ; de même aussi la sagesse divine se fait bien plus admirer si, tandis que la nature fait une chose, la Providence en tire une autre, que si les caractères de cette Providence étaient imprimés dans toute texture de corps et dans tout mouvement naturel⁷⁷⁹.

De ce débat entre science et théologie, pour nous qui sommes concernés par la paix entre les hommes, retenons surtout que Bacon est à la recherche d'une solution à un conflit entre rationalités, à savoir les rationalités scientifique, métaphysique et théologique. Puisqu'il s'agit de résoudre un conflit entre rationalités, il travaille pour la paix entre elles. Et cette paix semble reposer sur le principe de « non-empiètement des magistères⁷⁸⁰ » développé plus tard par Gould dans son ouvrage consacré à la paix entre darwinisme et créationnisme aux États-Unis. Cet ouvrage de Gould suggère aux créationnistes de considérer Darwin comme le résultat d'un décret divin – « Et Dieu dit : ‘‘Que Darwin soit !’’ » – selon le style du premier récit de la création au début du livre de la Genèse, récit que l'on oppose d'ordinaire à *L'Origine des espèces*. Chez Gould, ce « principe de NOMA veille à la séparation des statuts de la science et de la religion, les considère comme des institutions distinctes qui offrent l'une et l'autre des contributions vitales à la compréhension humaine⁷⁸¹ », tout en excluant tout syncrétisme bancal et tout refus de dialogue entre protagonistes.

Notons que, dans le langage juridique, « l'expression empiètement des fonctions⁷⁸² » désigne le fait d'exercer sans mandat un pouvoir ou une compétence qui appartient légalement à une autre personne ou une autre institution. Autrement dit, c'est l'usurpation des droits et des

⁷⁷⁸ *Id.*

⁷⁷⁹ *Id.*

⁷⁸⁰ S. J. GOULD, *Et Dieu dit : « Que Darwin soit ! » : Science et religion enfin en paix*, traduit de l'américain par Jean-Baptiste Grasset, Paris, Seuil, 2000, p. 59.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 201. « NOMA » tient pour « Non-Overlapping Magisteria ».

⁷⁸² G. CORNU, *Vocabulaire juridique*, 6^e édition, Paris, PUF, 1987.

prérogatives d'une autre personne ou institution. Chez Bacon, le problème n'est pas celui de la pertinence des causes finales mais celui de les chercher sur le terrain d'une autre discipline, dans le département des sciences. Il y a ingérence. Posé en ces termes, le problème est un problème de droit.

Kant, de par sa connaissance de la physique classique, n'ignorait pas la crise de la téléologie en sciences. Néanmoins, il va attaquer ce conflit des rationalités sous l'angle du droit d'user de la téléologie. Il n'ignorait certes pas non plus le français René Descartes (1596-1650) qui, s'étant émancipé de la tutelle aristotélécienne en philosophie – qui englobait les sciences de la nature –, s'était résolu en 1644 à rejeter les causes finales :

Nous ne nous arrêterons pas aussi à examiner les fins que Dieu s'est proposé en créant le monde et nous rejetterons entièrement de notre philosophie, la recherche des causes finales ; car nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes, que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils⁷⁸³.

Kant va défendre malgré tout « l'usage des principes téléologiques en philosophie » avec la conviction que la raison est plurielle, c'est-à-dire qu'elle n'est pas seulement théorique mais aussi pratique.

9. 2. De la vertu pacificatrice du droit d'usage de la téléologie en philosophie

C'est certainement avec une parfaite connaissance des conséquences du principe d'inertie dans la physique classique de Galilée⁷⁸⁴ et Newton⁷⁸⁵, de la solution baconienne⁷⁸⁶ du « non-empiètement des magistères » et du rejet cartésien des causes finales du champ de la science, que Kant va courageusement défendre le droit de cité de ces dernières en philosophie en tant que distincte de la science.

Depuis ses recherches sur l'unité dans la diversité de l'espèce humaine où il a fait usage du principe téléologique et sa discussion des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu,

⁷⁸³ DESCARTES, *Principes de la philosophie*, 1^{ère} partie, Paris, Delalain Frères, 1886, §28.

⁷⁸⁴ Voir E. KANT, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres Philosophiques I*, p. 737. Kant fait référence au plan incliné et aux boules de Galilée qui sont au cœur de la découverte du principe d'inertie.

⁷⁸⁵ Sur l'influence de Newton sur la pensée de Kant voir J.- M. FERRY & J. DE LA CROIX, *La pensée politique contemporaine*, op.cit., p. 276.

⁷⁸⁶ « La physique arriva beaucoup plus lentement à trouver la grande route de la science ; car il n'y a guère plus d'un siècle et demi que l'impulsion de l'ingénieux Bacon de Verulam a en partie provoqué, et en partie, car on était déjà sur sa trace, stimulé cette découverte, qui ne peut s'expliquer que par une révolution subite dans la manière de penser. Je ne veux ici, dit-il, considérer la physique qu'autant qu'elle est fondée sur des principes empiriques ». Voir E. KANT, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres Philosophiques I*, p. 737. Kant fait l'éloge de Bacon en tant que celui-ci a provoqué et stimulé la révolution de la physique classique. Il a défendu la cause de la science contre la métaphysique. Il reconnaît que la physique n'a évolué que lorsque la pensée s'est tournée vers les causes efficientes.

Kant a été soupçonné, d'une part, de « vouloir répondre à une question de science naturelle physique par les témoignages de la religion⁷⁸⁷ » qui fait appel à la téléologie et, d'autre part, « d'avoir voulu porter préjudice à la religion en prouvant l'insuffisance d'une recherche *métaphysique* sur la nature⁷⁸⁸. »

À en croire Kant lui-même, il a été aussitôt lavé du deuxième soupçon, celui de vouloir ruiner la religion. Mais le premier soupçon, celui de corrompre les sciences de la nature par des témoignages religieux, continuait à peser sur lui. Il s'est senti dans l'obligation de lever ce malentendu. Dans les deux cas, selon lui, ce conflit ou ce soupçon relève tout simplement de l'oubli du droit de la raison de se servir du principe téléologique là où il y a carence de ressources théoriques de la connaissance :

Dans les deux cas, la difficulté de se faire comprendre tient à ce que n'a pas encore été assez mis en lumière le droit de se servir du principe téléologique, là où ne suffisent pas des ressources théoriques de connaissance, en limitant toutefois son usage de telle manière que le droit de *préséance* soit assuré à la recherche théorico-spéculative, afin qu'elle éprouve d'abord tout son pouvoir en la matière (c'est pourquoi, dans la recherche métaphysique, il est exigé à bon droit de la raison pure qu'elle légitime au préalable ce principe téléologique, et en général sa prétention à décider de quoi que ce soit, mais que, ce faisant, elle découvre complètement les *conditions de son pouvoir* pour qu'on puisse lui faire confiance), si bien que, par la suite également, cette liberté lui demeure constamment inaliénable⁷⁸⁹.

Science et philosophie seraient en conflit tout simplement à cause de leur commun oubli du droit de la raison de se servir du principe téléologique à condition de ne pas réclamer un statut scientifique pour le discours qui en découle. Comment Kant s'y est-il pris pour le montrer ?

Il estime qu'il y a deux voies pour étudier la nature. La voie *théorique* et la voie *téléologique*. Les deux voies ou façons d'expliquer les choses peuvent avoir comme objet, soit les lois physiques de ce qui existe, soit sa cause suprême. Dans le premier cas, on fait de la physique et dans le second, de la métaphysique. Dans l'étude d'un même objet, les deux types d'explications ont des spécificités quasiment exclusives. Quand on emprunte la voie téléologique en physique, l'on « ne peut utiliser pour son projet que les fins qui peuvent être connues par l'expérience⁷⁹⁰. » Mais quand on emprunte la voie téléologique en métaphysique, l'on « ne peut utiliser qu'une fin établie par la raison pure⁷⁹¹. » Autrement dit, contrairement à Bacon, l'étude théorique de la nature peut être téléologique sans être métaphysique. Dans ce

⁷⁸⁷ E. KANT, *Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie*, in *Œuvres philosophiques II*, p. 562-563.

⁷⁸⁸ *Id.*

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 563.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 561.

⁷⁹¹ *Id.*

cas, l'on ne traite que des fins expérimentalement connaissables. Nous pensons, à titre d'exemple, à l'étude des fonctions des organes (leur utilité pour l'organisme entier) qu'on appelle la physiologie. C'est une téléologique physique. La téléologique est métaphysique, par contre, lorsqu'elle traite des fins qui ne peuvent être connues par l'expérience. Ces fins sont des produits de la raison pure. De même qu'il y a des concepts ou idées empiriques et des concepts purs ou idées pures, Kant estime qu'il y a aussi des fins empiriques et des fins pures. Ces fins pures se discernent dans une herméneutique de la nature. C'est l'objet de la raison réfléchissante. Nous reviendrons à cette distinction des fins en biologie moderne dans la dernière section. Revenons aux deux modes d'explication.

Même si, dans l'étude d'un même objet, la raison a deux types d'explication, elles n'ont pas toutes deux les mêmes capacités de réussite. Kant admet que la raison s'essaie à une théorie métaphysique. Elle tente de trouver une explication théorique de la cause suprême de la nature (Dieu). Elle n'y réussit pas. Elle tourne comme dans le vide et échoue. Et puisqu'il n'y a que deux voies possibles, quand elle échoue dans la voie théorique, il ne lui reste plus que la voie téléologique. Et là, qu'on ne s'y trompe pas, son discours sur la cause suprême (Dieu), en tant que cause ultime de la nature, ne repose pas sur « des preuves tirées de l'expérience⁷⁹². » Selon Kant, c'est « une fin donnée *a priori* de façon déterminée par la raison pratique (dans l'idée du Bien suprême) qui doit suppléer à la carence de la théorie insuffisante⁷⁹³. »

Selon le sage de Königsberg, dans toute étude de la nature, la première voie qu'emprunte la raison est la voie théorique. C'est quand elle échoue qu'elle en appelle à la seconde, la finalité. Néanmoins, cela ne veut pas dire que la deuxième voie découvre ce que la première n'a pas pu découvrir. Qu'on se tourne vers la cause finale, l'on reste toujours ignorant des causes efficientes de la nature : « Nous demeurons toujours ignorants à l'égard des causes efficientes, si lumineuse, puissions-nous rendre l'adéquation de notre hypothèse à des causes finales, que ce soient celles de la nature ou celles de notre volonté⁷⁹⁴. »

Cette remarque kantienne est importante pour faire la part des choses entre discours scientifique(s) et discours métaphysiquement téléologique. À partir de cela, Kant décrète le droit pour la raison dans l'étude de la nature d'emprunter la voie téléologique là où font défaut les preuves de l'expérience. C'est de ce droit qu'il croit avoir usé dans son *essai sur les races*

⁷⁹² *Id.*

⁷⁹³ *Id.*

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 562.

humaines qui est à la base de la désaffection des naturalistes envers lui, et plus tard Darwin lui-même, et qui est ainsi la cause de leur volonté d'évacuer sa morale. Kant écrit, en effet : « C'est un droit analogue, bien plus, un besoin de partir d'un principe téléologique là où la théorie nous abandonne, que j'ai tenté de justifier dans un petit essai sur les races humaines⁷⁹⁵. »

Par conséquent, selon Kant, le soupçon de vouloir répondre à une question de science naturelle, notamment celle de la physique, par des témoignages de la religion – le récit biblique de la création – et celui de ruiner la religion en refusant à la métaphysique le statut de science, qui ont plané sur lui, ne tiennent que par la méconnaissance de ce « droit de se servir du principe téléologique, là où ne suffisent pas des sources théoriques de connaissance⁷⁹⁶. » Cet usage, précise-t-il, doit être limité « de telle manière que le droit de *préséance* soit assuré à la recherche théorético-spéculative, afin qu'elle épuise d'abord tout son pouvoir en la matière⁷⁹⁷. » L'on dirait que la voie téléologique commence là où s'arrête la voie théorique, sans pour autant prétendre traiter de son objet, c'est-à-dire les lois de la nature. Kant souligne qu'il a d'ailleurs parcimonieusement usé de ce droit de la raison par respect du principe de la préséance de la science. Aujourd'hui, ce principe s'appelle naturalisme, c'est-à-dire que tout ce qui est dans la nature est naturellement explicable. Parlant de lui-même et de Forster, concernant l'autonomie des sciences de la nature, il dit : « Nous sommes tous deux d'accord sur le fait que, dans une science de la nature, tout doit être expliqué *naturellement*, faute de quoi on se retrouverait hors de cette science⁷⁹⁸. »

Kant invoque l'admiration que son usage parcimonieux de la téléologie lui aurait attirée de la part des personnes crédibles et religieuses qui ont fini par le considérer comme un naturaliste d'un genre spécial :

Je me suis si scrupuleusement conformé à ce principe qu'un esprit lui aussi pénétrant (...), à cause des expressions de dessein, sagesse, prévoyance, etc. de la nature, me tient même pour un *naturaliste*, en y adjoignant toutefois la mention : “d'un genre *particulier*”, parce que, dans les discussions qui abordent les simples connaissances de la nature et aussi loin qu'elles s'étendent (là où il est tout à fait pertinent de s'exprimer *téléologiquement*), je ne trouve pas opportun d'employer un langage théologique ; cela afin de délimiter très scrupuleusement les limites de chaque genre de connaissance⁷⁹⁹.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 561.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 563.

⁷⁹⁷ *Id.*

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 585.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 586

Kant tente de nous dire qu'il n'a parlé de « dessein, sagesse, prévoyance » que pour la nature et non pour Dieu. C'est le théologien qui franchirait le pas. C'est au bout du pouvoir de ce principe naturaliste qu'il se tourne vers le principe téléologique. Il se garde de tout mélange de genre.

Mais convaincu que dans l'étude de la nature, la raison théorique est toujours limitée, il distingue deux sortes d'études de la nature : l'histoire de la nature et la description de la nature. Dans les deux cas, l'on a besoin d'un principe conducteur, scientifique ou téléologique. Kant estime que même le naturaliste Linné avait un principe conducteur de sa classification systématique, « le principe de la permanence du caractère des éléments de fécondation dans les plantes⁸⁰⁰. » Sans un pareil principe, Linné n'aboutirait jamais à une classification des plantes aussi crédible que la sienne. Pour Kant, Linné, dont la systématique des plantes s'était imposée comme science, n'a fait qu'une description des plantes et non l'histoire de celles-ci. Il n'a pas dit la première origine des plantes.

Mais, en ce qui concerne la distinction mise en doute, voire purement et simplement rejetée, entre description de la nature et histoire de la nature, si l'on voulait entendre sous ce dernier terme, un récit d'événement de la nature à quoi n'atteint aucune raison humaine, par exemple la première origine des plantes et des animaux, ce serait là assurément – comme le dit Forster – une science pour des dieux qui auraient été présents à cette origine, ou même en auraient été les créateurs, et non une science pour les hommes⁸⁰¹.

Si l'on peut reconnaître avec Ruse que Kant méconnaissait le pouvoir de la biologie en tant que science, il faut cependant se rappeler qu'il est un philosophe des limites. S'il a revu à la baisse les prétentions du dogmatisme métaphysique, il n'accorde pas non plus un pouvoir illimité aux sciences de la nature. Quand il parle de première origine des plantes et des animaux qu'explorent les sciences de la nature, il peut poser la difficulté de remonter à la cause des causes de ces objets d'étude. Dans la longue citation suivante, il ne nie pas toute possibilité d'une histoire de la nature. Mais il pose simplement que celle-ci est constituée d'hypothèses chancelantes :

Seulement, se contenter de remonter l'enchaînement entre certaines propriétés actuelles des objets de la nature et leurs causes en des temps plus reculés, selon des lois de la causalité que nous n'inventons pas, mais que nous déduisons des forces de la nature, telle qu'elle se présente maintenant à nous, se contenter de poursuivre cette régression aussi loin que le permet l'analogie, voilà ce que serait une *histoire de la nature* ; et une telle histoire, à vrai dire, est non seulement possible, mais encore a été fréquemment tentée par des naturalistes de valeur, par exemple dans les théories de la terre (parmi lesquelles celle du célèbre Linné trouve aussi sa place), qu'ils aient obtenu par là des résultats importants ou non. Et l'hypothèse même de M. Forster, concernant la première origine des Nègres, n'appartient certes pas à la description de la nature, mais bien à l'histoire de la nature. Cette distinction

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 563.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 564.

repose sur une nature des choses, et je ne revendique pas là quelque nouveauté, mais seulement la séparation scrupuleuse des entreprises, parce qu'elles sont entièrement hétérogènes, et, alors que l'une (la description de la nature) en tant que science se montre dans tout le prestige d'un grand système, l'autre (histoire de la nature) ne peut exhiber que des fragments et hypothèses chancelantes⁸⁰².

Que peut-on retirer de cette distinction entre *histoire de la nature* et *description de la nature* pour les hypothèses kantienne sur l'histoire de l'humanité ? Puisque les hypothèses sur l'histoire de la nature (son origine), celle de Kant y compris, sont fragmentaires, vulnérables, et, selon sa propre expression, des esquisses chancelantes, l'on peut conclure que ce philosophe, qui a refusé au principe téléologique, dont il s'est servi lui-même dans sa raciologie, le statut scientifique, n'avait pas la prétention de faire de la science. Il s'était déplacé consciemment sur un autre terrain favorable au principe téléologique. Il s'est tourné vers une philosophie de l'histoire de l'humanité. Par ce fait, il accepte qu'il est resté ignorant quant à l'histoire de l'humanité du point de vue scientifique. En ce sens, il estime que l'histoire de la nature est possible, tout en maintenant qu'elle n'est jamais complète.

Qu'est-ce que cela implique par rapport à son probable accueil des preuves du transformisme s'il avait eu la chance de rencontrer le naturaliste Darwin ? À considérer ce raisonnement, il nous semble probable qu'il rangerait ce naturaliste aux côtés de Linné et le considérerait comme un « naturaliste de valeur ». Chez Kant, toutes les hypothèses relatives à l'histoire de la nature sont prises avec réserve dans la mesure où, dans leurs études des causes, elles ne parviennent jamais à remonter avec certitude à la première origine de la nature. Darwin a traité de la disparition et de la transformation des organismes vivants, il n'a pas traité de la première cause de la vie et de l'univers que Kant estimait « insondable » pour « la raison humaine⁸⁰³. » Darwin a travaillé sur les espèces déjà là. Il voulait comprendre comment celles-ci peuvent donner naissance à d'autres à partir de leurs variations. Or, Kant, ainsi que l'avons-nous souligné plus haut, pensait que pour pouvoir faire une description vraiment scientifique du début de la vie ou de la nature en général, il faudrait avoir été témoin de cette création. En ce sens, nous semble-t-il, la théorie darwinienne qui ne va pas jusqu'aux origines premières de la vie n'annulerait pas son approche téléologique ou philosophique tant qu'il y a des éléments – des chaînons – qui manquent dans son explication.

Pour Kant, par le simple recours à des hypothèses comme celle de la « matière primitive » dont on n'a pas la preuve et dont on ignore la consistance, « on est déjà sorti de la

⁸⁰² *Ibid.*, p. 564.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 574.

science de la nature⁸⁰⁴. » Il estimait que la question de l'origine de la vie, même si l'on peut émettre des hypothèses explicatives, n'est pas une question de physique mais plutôt de la métaphysique. Celle-ci a l'avantage, pour être vraie, de connaître les limites de la raison humaine, qu'elle soit théorique ou pratique. La physique cherche la force fondamentale de l'explication du réel dans le monde; quant à la métaphysique, elle la cherche hors du monde.

Selon Kant, cette force (cause) fondamentale produisant des effets tels que des organismes vivants doit être considérée comme agissant selon des fins. Et ces fins de la cause fondamentale doivent « être posées comme fondement de la possibilité de l'effet⁸⁰⁵ ». Cet effet, c'est l'organisme. Ce raisonnement, précise Kant, n'est pas fondé sur l'expérience, car nous ignorons expérimentalement une telle force. Ce raisonnement a comme point de départ nous-mêmes en tant qu'êtres d'intention. C'est un raisonnement anthropomorphique. Il est formulé « d'après notre entendement et notre volonté, comme cause de la possibilité de certains produits entièrement organisés selon des fins, c'est-à-dire d'*œuvres de l'art*⁸⁰⁶. » Nous partons du pouvoir causal de notre propre volonté de produire des choses pour postuler une force fondamentale douée d'intention et agissant selon des fins. Dans son anthropologie, Kant estime qu'en nous, il y a deux forces : l'entendement et la volonté. Nous l'avons déjà dit au précédent chapitre, l'entendement est producteur des idées déterminantes. Il est capable de déterminer la volonté à agir selon ces idées, c'est-à-dire à les poursuivre en tant que fins : « Entendement et volonté sont en nous des forces fondamentales dont la dernière, en tant qu'elle est déterminée par la première, est un pouvoir de produire quelque chose *conformément à une idée* qui est appelée fin⁸⁰⁷. » Les œuvres d'art sont produites conformément à une idée de l'entendement qui détermine la volonté de l'artiste. Sans une idée déterminante, sans une fin poursuivie, il n'y a pas de production artistique. L'œuvre d'art témoigne d'une idée qui a présidé à sa production ainsi que d'une volonté créatrice. C'est en ce sens, que naît l'idée d'un « être intelligent⁸⁰⁸ », origine ou fondement premier de tout ce qui existe dans la nature.

En dressant le bilan de son plaidoyer, Kant précise le point de départ de son raisonnement téléologique : « Les *fins* ont un rapport direct à la *raison*, que ce soit une raison étrangère ou la nôtre propre. Seulement, pour les placer également dans une raison étrangère, il nous faut prendre pour base la nôtre propre, au moins en tant qu'*analogon* de celle-là, car, sans

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 586.

⁸⁰⁵ *Ibid.*

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 589.

⁸⁰⁷ *Id.*

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 590.

notre raison, il est impossible de se les représenter⁸⁰⁹. » D'où la boutade du non-croyant au croyant : « vous avez créé Dieu à notre image ! ». Ce raisonnement du croyant qui soutient que Dieu a créé l'homme à son image peut effectivement passer pour le produit de la raison réfléchissante qui jouit du droit d'usage du principe téléologique. Quelle leçon tirer pour ce débat toujours actuel ?

À son époque, c'est par le recours au droit que Kant a arbitré le conflit des rationalités scientifique, philosophique et religieuse dans lequel il était impliqué. Kant a revendiqué ce droit pour la raison avant les preuves du transformisme de Darwin. C'était dans une conception déterministe du monde héritée de la physique newtonienne qu'il argumentait. Ce droit est-il devenu caduc avec la reconnaissance du jeu du hasard dans le processus de transformation des organismes vivants ?

Cette question mérite d'être posée du moment que Kant, malgré sa reconnaissance et son respect du principe naturaliste, considérait l'hypothèse d'un transformisme aléatoire comme un point de vue vulgaire et superficiel comme cela ressort dans ce qui suit :

C'est déjà entre nos conceptions un point d'accord important et qui, également du point de vue de nos principes d'explications respectifs, rend possible un rapprochement ; alors que la représentation vulgaire et superficielle, qui consiste à mettre sur un pied d'égalité toutes les différences de notre espèce, c'est-à-dire sur le pied d'égalité du hasard, et à les faire en toute occurrence naître et disparaître au gré des circonstances extérieures, considère comme superflues toutes recherches de ce genre, et, par suite comme nulle la permanence même de l'espèce dans cette forme finalisée⁸¹⁰.

Du moment que le conflit des rationalités qu'il voulait résoudre a resurgi avec l'avènement du darwinisme, peut-on encore se servir du même droit pour l'arbitrer ? Peut-on dire que c'est toujours l'oubli de ce même droit d'usage du principe téléologique dans ses limites qui favorise jusqu'à nos jours le tiraillement entre darwinisme et religions ? Tout le problème se résumerait dans la conviction selon laquelle le darwinisme annule le droit d'user du principe téléologique (*Intelligent Design*) en théologie et dans la prétention d'élever le discours théologique basé sur l'usage de ce principe au rang de la science de la nature ou la substitution du principe téléologique à celui de la science de la nature. En ce sens, il y aurait à redire aux deux parties. Pour ce faire, il faut tenter de voir comment Darwin a géré cette question de finalité en tant que chercheur scientifique empiriste et dans sa vie personnelle du point de vue de la raison réfléchissante.

⁸⁰⁹ *Id.*

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 573.

9. 3. Du droit d'usage de la téléologie en philosophie et en théologie

Ce droit kantien est-il d'actualité à l'ère du darwinisme? Des lecteurs avertis de Darwin trouvent chez lui la reconnaissance de la téléologie quand il traitait de l'adaptation des organismes et de la façon dont se passe la sélection. S'il admirait la beauté et la forme des organismes ainsi que leurs parties, il leur trouvait un sens en considérant leur fonction. Ainsi Gilson conclut-il que chez Darwin, « l'adaptation d'un organisme au milieu et à ses conditions d'existence, celles des parties d'un organisme à ses autres parties, ne sont intelligibles que du point de vue de leur résultat⁸¹¹. » Ce sont des moyens en vue d'une fin quelconque. En effet, Darwin ne manquait pas de s'interroger : pourquoi une si longue queue chez une espèce et une toute petite chez une autre ? Sa réponse scientifique ne peut se trouver que dans la fonction ou l'utilité historique de cette forme de queue pour son possesseur inséré dans la lignée de ses ancêtres. Ce qui conduit à penser comme Aristote et Kant que « la nature ne fait rien en vain ». Elle serait grosse d'« intentions ».

Comme en témoigne Gilson, Darwin confronté à la notion de finalité, va cependant se garder en tant que scientifique de la tendance commune « de concevoir la finalité naturelle comme résultant d'une intention première présente à la pensée de Dieu et capable par conséquent, si on la discerne, d'expliquer la structure de son œuvre⁸¹². » En tant que scientifique, il devait se garder de cette téléologie théologique. Mais l'émerveillement n'était pas absent dans son esprit en considérant la façon dont s'opérait la sélection naturelle. Tout se passe comme si dans la nature s'opérait un choix en faveur de l'espèce alors qu'il n'y a personne pour le faire. Ainsi, avait-il abouti à la « notion d'une téléologie sans causes finales⁸¹³. » À ce propos, il dit lui-même : « Par souci de concision, je parle parfois de la sélection naturelle comme d'un pouvoir intelligent, de la même façon que les astronomes parlent de l'attraction de gravité réglant les mouvements des planètes ou que les agriculteurs parlent de l'homme créant des races domestiques par son pouvoir sélectif⁸¹⁴. » Il sait, cependant, que l'analogie des agriculteurs est problématique parce qu'elle laisse croire que la nature sélectionneuse a des intentions pareilles aux leurs. Le langage en vigueur n'est pas adéquat pour exprimer sa révolution inouïe. Mais il ne peut se dispenser de ce pauvre langage qui sème la confusion. Des vocabulaires pour démarquer le langage de la biologie de celui de la philosophie ont été proposés ultérieurement.

⁸¹¹ E. GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour*, op. cit., p. 137.

⁸¹² *Id.*

⁸¹³ *Ibid.*, p. 138.

⁸¹⁴ C. DARWIN, *La variation des espèces à l'état domestique*, op.cit., p. 81-82.

Face à ce problème d'expression au sein de la théorie de l'évolution, pour démarquer la téléologie darwinienne de celle d'Aristote, le biologiste américain Colin Pittendrigh a forgé en 1958 le néologisme de « *téléonomie* » pour exprimer « le fait que de nombreux processus biologiques, en particulier des comportements animaux, semblent orientés vers une finalité externe à l'organisme ⁸¹⁵ ». Voici comment il exprime son gène et son intention :

Il semble malheureux de ressusciter le terme de “téléologie”, qui en ce sens est abusif selon moi. La longue confusion qui persiste chez les biologistes pourrait disparaître si l'on décrirait tout système orienté vers un but (*end-directed system*) par un autre terme comme « téléonomique », afin de préciser que le repérage et la description de ce mouvement finalisé (*end-directness*) n'a rien avec le principe causal aristotélicien ⁸¹⁶.

L'intention de Pittendrigh est d'affranchir la biologie de l'idée aristotélicienne selon laquelle « la nature ne fait rien en vain » ainsi que du vitalisme, une conception qui attribue aux organismes une finalité intrinsèque à la nature organisatrice. Une initiative qui n'est pas moins problématique. En effet, puisque, selon Dreuil ⁸¹⁷, le mot *téléonomie* a été créé par analogie aux ordinateurs (automates) qui, dans l'exécution de leur programme, ne poursuivent aucun but intrinsèque en eux-mêmes mais plutôt celui de leur constructeur, l'ingénieur qui les a conçus et programmés en vue de certaines tâches précises, ce néologisme ne nous ramène-t-il pas à l'idée du grand horloger qui était au centre de la théodicée de Paley alors abandonnée par Darwin ? Si ce néologisme ne fait pas justice à Darwin, il n'est pas satisfaisant pour traiter de l'humain qui n'est pas programmé et qui ne cesse de revendiquer sa liberté.

Cela étant, il est surprenant de constater que plus tard, en 1970, Monod va appliquer indistinctement aux conceptions darwinienne, vitaliste et animiste ce néologisme de « *téléonomie* » sans se référer à son auteur et à son contexte d'émergence: « Jusqu'à présent la théorie sélective est la seule à avoir été proposée qui, faisant de la téléonomie une propriété secondaire, dérivée de l'invariance considérée comme seule primitive, soit compatible avec le postulat d'objectivité ⁸¹⁸. » Quant au vitalisme et à l'animisme, il dit :

On peut ainsi définir d'une part un premier groupe de théories comme admettant un principe téléonomique qui est expressément supposé n'opérer qu'au sein de la biosphère, de la “matière vivante”. Ces théories, que j'appellerai *vitalistes*, impliquent donc une distinction radicale entre les êtres vivants et l'univers inanimé. On peut grouper d'autre part les conceptions qui font appel à un principe téléonomique *universel*, responsable de l'évolution cosmique aussi bien que de celle de la biosphère, au sein de laquelle il s'exprimerait seulement de façon plus précise et intense. Ces théories voient dans les êtres

⁸¹⁵ D. DREUIL, « Téléonomie », in TORT (dir), *Dictionnaire du Darwinisme et de l'évolution*, Vol. O~Z, p. 4214.

⁸¹⁶ C. S. PITTENDRIGH, « Adaptation, natural selection, and behavior » dans *Behaviour and evolution*, A. Roe and G.G. SIMPSON (éds), Yale Un. Press, 1958. cité par Daniel DREUIL, *art.cit.*, p. 4214.

⁸¹⁷ D. DREUIL, *art. cit.*, p. 4214.

⁸¹⁸ J. MONOD, *Le hasard et la nécessité, op.cit.*, p. 44. Notre remarque concerne ce seul ouvrage de Jacques Monod et la préface à l'ouvrage de Popper que nous ayons lus.

vivants les produits les plus élaborés, les plus parfaits, d'une évolution universellement orientée qui a abouti, parce qu'elle *devait* y aboutir, à l'homme et à l'humanité. Ces conceptions que j'appellerai "animistes" sont à bien des égards plus intéressantes que les théories vitalistes⁸¹⁹.

Quelle confusion ! Pourquoi Monod préfère-t-il la téléonomie à la téléologie sans considération de son histoire ? Mayr qui, lui, avait aussitôt compris les implications de cette analogie cybernétique écrit : « Il serait utile de restreindre strictement « téléonomique » aux systèmes qui fonctionnent sur la base d'un programme, d'un code d'information⁸²⁰. » Dans ce cas, il peut s'appliquer, par exemple, au code génétique et non aux organismes en général. Qu'est-ce qui justifie chez Monod la préférence de la « téléonomie » plutôt que de réserver le terme de « téléologie » à la vision darwinienne puisque lui-même souligne que le vitalisme et l'animisme contiennent l'idée de l'exécution d'un programme qui tendrait inévitablement vers une fin (l'homme) ? Est-ce pour nous dire que le néologisme ne change rien dans la réalité ?

Tout compte fait, l'on constate simplement que devant la question des causes finales, certains biologistes sont hésitants et butent sur les mots. Pour débarrasser la biologie des vêtements d'emprunt de la philosophie finaliste, les biologistes ont tenté de confectionner ceux qui lui appartiendraient en propre. Mais comme cette nouvelle tenue ne lui convenait toujours pas, ils se sentent libres désormais d'employer les mots qu'ils veulent. Il semble que ce soit le cas de Monod. Ce tâtonnement des biologistes sur les mots *téléonomie* et *téléologie*, ayant la même racine grecque *telos* qui signifie but ou finalité, semble accréditer la métaphore de Van Bruecke selon laquelle « la finalité est une dame sans laquelle aucun biologiste ne peut vivre, mais il est honteux de se montrer avec elle en public⁸²¹. » Il doit la déguiser quelque peu avant de sortir avec elle.

À ce propos, selon Francis Kaplan⁸²², les concepts fondamentaux de la biologie, notamment ceux d'« organe », de « fonction », d'« adaptation », de « pathologie » sont, sans doute, finalistes. Étymologiquement, par exemple le mot « organe » vient du mot grec « organon » qui signifie outil. Il évoque inévitablement la fonction et l'intention de son

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁸²⁰ E. MAYR, « Teleological and teleonomic : a new Analysis », Boston Studies on the Philosophy of Science, (1974), 14, p.91-117 cité par Daniel DREUIL, *art. cit.*, p. 4214.

⁸²¹ J. -L. PARROT, *La fin et les moyens*, p.21, cité Par Francis KAPLAN, *Le Paradoxe de la vie. La biologie entre Dieu et Darwin*, Paris, La découverte, 1995, p. 86.

⁸²² F. KAPLAN, *Le paradoxe de la vie. La biologie entre Dieu et Darwin*, Paris, Éditions La découverte, 1995, p. 74.

utilisateur. C'est un objet finalisé, un moyen en vue de quelque chose. Son dysfonctionnement évoque inévitablement la pathologie et l'inadaptation à la finalité.

En tout cas, selon l'historien de la philosophie Gilson, Darwin, personnellement, accueillait avec grand plaisir les félicitations qu'on lui présentait quant à sa contribution à l'arrachement de la téléologie à la philosophie pour la restituer à la science. En effet, dans une de ses lettres, Asa Gray aurait dit : « Reconnaissons le grand service rendu par Darwin à la science Naturelle en lui rendant la téléologie, de sorte qu'au lieu d'avoir Morphologie contre Téléologie, nous aurons désormais Morphologie mariée à la Téléologie ». Et Darwin de répondre avec gratitude : « Ce que vous avez dit de la Téléologie me plaît particulièrement, et je ne crois pas que personne ait jamais remarqué ce point-là. J'ai toujours dit que vous étiez l'homme à tomber juste⁸²³. »

La téléologie des organismes était pour lui une évidence. Il lui suffisait de l'amputer des causes finales. L'idée de Schaeffer selon laquelle la théorie darwinienne de l'évolution est « incompatible avec toute téléologie » est strictement à revoir. Il y a abus du langage. Darwin reconnaît avec fierté une certaine téléologie dans sa théorie.

Contrairement à Bacon, pour qui toute explication téléologique est métaphysique, la « téléologie sans cause finale » de Darwin serait considérée dans la perspective kantienne comme une téléologie physique, c'est-à-dire scientifique. Chez Darwin où morphologie et téléologie sont liées, elle traite notamment de la fonction des organes en rapport à leurs formes. Ce naturaliste propose des éléments naturels pour expliquer ce qui se passe, tels que : les variations spontanées, la concurrence face à la rareté des ressources naturelles, avec comme conséquence l'élimination des variations les moins aptes, la survie et la reproduction des plus aptes même s'il ignore l'origine des variations ou mutations. En tant que scientifique, il n'avait pas besoin d'une causalité suprême directrice de cette opération transformatrice. Pour le dire avec Kant, il « ne peut utiliser pour son propre projet que les fins qui peuvent nous être connues par l'expérience⁸²⁴. » Il n'a pas franchi les bornes de la métaphysique, qui, elle, en revanche, « ne peut utiliser qu'une fin établie par la raison pure⁸²⁵. » En procédant ainsi, les deux démarches sont, selon Kant, dans leurs droits respectifs. Nous reviendrons sur cette distinction entre téléologie métaphysique et téléologie physique dans la dernière section. À

⁸²³ E. GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour*, op. cit., p. 139.

⁸²⁴ E. KANT, *Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie*, in *Œuvres philosophiques* II, p. 561.

⁸²⁵ *Ibid.*

présent revenons à la question de l'actualité du droit d'user du principe téléologique si disputé, à l'ère du darwinisme.

Récemment, dans un article très éclairant, malgré sa difficulté technique pour le lecteur non spécialiste, le physicien Dominique Lambert a montré l'actualité de ce conflit entre science de la nature, notamment la théorie de l'évolution et créationnisme nord-américain. Ce courant de pensée revendique le statut scientifique du « principe anthropique ». Dans cet article, il examine une série de conditions nécessaires à la vie appelées « contraintes “biotiques” » qui possèdent toutes un véritable sens scientifique et qui nous invitent non à rejeter, mais à repenser sur des plans philosophique et théologique, les catégories de finalité et de création⁸²⁶. » Il conclut :

Une des limites du créationnisme contemporain de type nord-américain, n'est pas d'avoir utilisé l'idée d'un “ dessein intelligent”, qui est légitime du point de vue métaphysique ou théologique, mais de l'avoir déterminé à partir d'une base scientifique inexacte. En outre en confondant les niveaux de discours scientifique, philosophique et téléologique, ce “créationnisme” associe de façon unilatérale la notion de finalité à celle d'un déterminisme renversé ou d'exécution d'un programme “ tout donné”, oubliant qu'il existe une autre manière de penser la téléologie⁸²⁷.

Dominique Lambert admet comme Kant la légitimité pour la métaphysique et la théologie de se servir du « principe téléologique » pourvu qu'elles ne lui donnent pas inadéquatement un statut scientifique.

Nous avons appris avec Sober que l'actuelle conception scientifique du monde vivant n'est plus déterministe comme à l'époque de Kant mais plutôt probabiliste. Mais dans les deux conceptions, l'ancienne comme la nouvelle, l'usage de la téléologie reste légitime en métaphysique et/ou en théologie à condition de ne pas lui attribuer un statut scientifique. Le défi pour l'humain reste celui de se comprendre et de se donner du sens dans une conception probabiliste du monde.

Pour le moment, notre préoccupation n'est pas d'explorer une nouvelle façon de penser cette téléologie à laquelle Kant et les kantien devraient se soumettre en métaphysique ou en théologie. Penser aujourd'hui dans la perspective de Dominique Lambert implique de cesser de « penser la finalité exclusivement sous le mode de l'accomplissement d'un projet contraignant, fixé rigidement, et non comme l'horizon fondateur d'une *relation* dont l'histoire peut aussi

⁸²⁶ D. LAMBERT, « Conditions anthropiques, finalité et création », in *Revue Philosophique de Louvain*, Vol.107, n°3 (2009), p. 429.

⁸²⁷ *Ibid.*, p. 429-430.

dessiner et redessiner les contours⁸²⁸. » La liberté créatrice de l'homme est aussi sauvegardée. Nous voulons ici souligner la légitimité de cet usage de la raison dans la nouvelle conception du monde. Cette orientation de Dominique Lambert nous semble rejoindre l'intuition de Bacon selon laquelle la Providence peut tirer beaucoup de ce que fait la nature et qui est scientifiquement explicable.

Ce droit d'usage non caduc du principe téléologique est soumis à une double condition : ne pas lui revendiquer un statut scientifique et le discerner dans la nouvelle conception du monde où « *le hasard et la nécessité* » (Monod) peuvent paradoxalement faire bon ménage dans le débat. À partir des considérations purement scientifiques relatives aux conditions nécessaires à l'émergence de la vie sur une planète, Dominique Lambert fait remarquer que la terre, jusque-ici la seule planète connue comme porteuse de la vie, est protégée par rapport aux autres planètes. Écoutons-le :

Dans le cas de la terre, il se fait que des phénomènes de résonance tout à fait contingents font que les objets les plus massifs et potentiellement dangereux sont repoussés vers l'extérieur du système solaire. Si rien ne nous protège de manière absolue et à long terme contre un impact majeur, il faut bien reconnaître que nous bénéficions depuis le début de la vie d'une sorte de situation plus favorable et statistiquement peu fréquente si l'on prend la classe de tous les systèmes planétaires possibles. Il nous faut aussi faire ici mention du rôle de Jupiter qui, par sa grande masse, peut piéger dans son champ de gravitation des objets venant des confins du système solaire et qui pourraient se révéler dangereux pour la terre⁸²⁹.

Cela donne à penser. Si cette protection de la planète porteuse de la vie est scientifiquement explicable, l'observation des contraintes imposées aux lois physico-chimiques nécessaires à l'émergence de la vie est riche d'intuitions pour la raison réfléchissante. Elle conduit au « principe anthropique » qui ouvre à la notion de Providence. Le fait que les lois du système solaire ont été faites de telle manière que la vie soit possible sur la terre inspire une téléologie.

Dans ce cas, contrairement à Kant, la pensée téléologique n'est plus nécessairement liée à l'ignorance ou à l'absence d'une explication scientifique mais plutôt à l'émerveillement et à la réflexion devant des faits scientifiquement explicables. Il n'est pas nécessaire que la théorie nous fasse défaut d'abord pour passer ensuite à la téléologie.

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 450.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 444.

Par ailleurs, ce droit de la raison de faire appel à la téléologie pour donner sens au monde demeure et s'accorde avec la liberté de penser, la liberté de conscience et (donc) la liberté religieuse. Celle-ci fait partie des droits de l'homme tels que stipulés dans la déclaration universelle. Et puisqu'il s'agit d'un droit qui n'est pas un devoir, une obligation, il suppose la liberté. Dans tous les cas, on n'est pas obligé d'user de son droit. De la même façon, on est libre de passer de la téléologie sans cause finale à celle des causes finales à condition d'accepter qu'à ce moment l'on sort de la science expérimentale vers une autre rationalité qui peut aussi revendiquer la scientificité. Cela est tolérable si l'on reconnaît que la raison est plurielle et que la science expérimentale n'épuise pas le réel⁸³⁰.

Ainsi comprise, la philosophie de l'histoire de Kant se révèle encore comme une théorie de la paix non seulement entre différentes rationalités mais aussi entre individus ayant différentes conceptions philosophiques et religieuses, entre croyants et non-croyants. Elle permet un dialogue entre sciences, philosophie et religions et promeut le pluralisme politique. C'est cela aussi l'État de droit cosmopolitique.

Dans le cadre du dialogue, avant de poursuivre avec Kant, nous voudrions formuler une remarque. Darwin n'était pas le premier à écarter les causes finales en sciences, et celles-ci ne sont pas la cause principale de son agnosticisme. Quiconque admet l'absence de la téléologie ultime dans la nature vivante comme le fondement de l'agnosticisme de Darwin pour opposer darwinisme et foi constatera qu'il y a lieu de reconsidérer cela comme une erreur. En effet, selon Darwin lui-même, plusieurs raisons l'ont conduit progressivement à l'agnosticisme. L'une d'elles est qu'il ne doutait « pas le moins du monde, à l'époque, de la vérité stricte et littérale de chaque mot de la Bible⁸³¹. » Il n'a pas connu la critique historique et la lecture exégétique de la Bible. Ses convictions religieuses sur l'origine des espèces ne pouvaient qu'être contrariées par les faits observés. Conséquence : il « ne peut plus croire au christianisme comme révélation divine⁸³² » même s'il a continué à admirer la morale chrétienne contenue dans le Nouveau Testament, avec des questionnements, bien sûr, à propos de son origine. Mais l'idée de Dieu n'a pas été tout de suite éliminée pour autant. Il avait des raisons rationnelles et non sentimentales, dira-t-il, pour la garder :

⁸³⁰ Nous pensons ici à la distinction de Habermas entre sciences de la nature, sciences historico-morales et sciences critiques. Selon lui, les propositions de chacune de ces sciences sont capables de « vérité » selon leurs propres méthodes.

⁸³¹ C. DARWIN, *L'Autobiographie*, op.cit., p. 55.

⁸³² *Ibid.*, p. 82.

Une autre source de conviction de l'existence de Dieu, liée à la raison et non aux sentiments, me paraît de bien plus de poids. Elle découle de la difficulté extrême, ou plutôt de l'impossibilité, de concevoir cet univers immense et merveilleux, y compris l'homme avec sa capacité de voir aussi loin dans le passé que dans l'avenir, comme le résultat d'une nécessité ou d'un hasard aveugles. Une telle réflexion me pousse à considérer une Cause première douée d'une intelligence plus ou moins semblable à celle de l'homme, et m'expose à être qualifié de déiste⁸³³.

Cette conclusion visiblement issue d'une raison réfléchissante de type kantien s'est vue fragilisée lorsque Darwin a été pris par un doute de type cartésien sur le pouvoir de ses capacités mentales. Il était désormais convaincu qu'elles ont évolué à partir de celles des animaux inférieurs. Dans *L'Autobiographie*, il raconte comment le doute s'est installé en lui à l'époque de la rédaction de *l'Origine des espèces* : « Car alors le doute s'insinue : l'esprit de l'homme, dont je suis persuadé qu'il s'est développé à partir d'un esprit aussi fruste que celui de l'animal le plus inférieur, mérite-t-il confiance lorsqu'il tire des conclusions aussi lourdes de sens ?⁸³⁴. »

Pris par ce scepticisme vis-à-vis du pouvoir d'une raison qui aurait évolué à partir des espèces inférieures, Darwin se demande si l'idée de Dieu ne viendrait pas de l'éducation dont les effets seraient devenus héréditaires. Il ne peut arriver à une certitude à ce sujet. Il conclut en définitive : « Je ne peux prétendre jeter la moindre lumière sur des problèmes aussi obscurs. Le mystère du commencement de toutes choses est insondable ; c'est pourquoi je dois me contenter de rester agnostique⁸³⁵ ». L'argument n'est pas nouveau. Face à la brièveté de sa vie, Protagoras avait quasiment choisi d'ignorer l'inépuisable question de Dieu. Aussi, par le mot « d'insondable », Darwin aboutit à la même conclusion que Kant. Alors que celui-ci opte pour la foi et l'espérance, Darwin cesse de croire et préfère l'agnosticisme. Dès lors, sa position ne se fonde pas sur quelques preuves de l'absence de finalité dans la nature car, comme le fait remarquer Monod, « il est (...) impossible d'imaginer une expérience qui pourrait prouver la non-existence d'un projet, d'un but poursuivi, où que ce soit dans la nature⁸³⁶. » L'honnêteté et « l'objectivité (...), dit-il, nous obligent à reconnaître le caractère téléonomique des êtres vivants, à admettre que, dans leurs structures et performances, ils réalisent et poursuivent un projet⁸³⁷. » Certes, cette téléonomie est explicable et traduisible en termes scientifiques. Mais c'est devant le constat de cette même téléologie dans la nature que Kant a franchi le pas vers la

⁸³³ *Ibid.*, p.88.

⁸³⁴ *Id.*

⁸³⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁸³⁶ J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, op.cit., p. 42. Trouver cette preuve est, selon J. Monod, impossible même pour « le postulat d'objectivité » scientifique.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 42.

cause finale en s'interrogeant : « est-il raisonnable d'admettre la *finalité* de l'organisation de la nature dans le détail et cependant l'absence de *finalité* dans l'ensemble ?⁸³⁸. »

Aussi, il devient évident que l'hypothèse finaliste de Kant provenait d'une vision globale du monde vivant, une vision « cosmopolitique ». Un monde où il n'y aurait que des outils (moyens) sans fin ultime lui paraissait absurde, voire déraisonnable.

Quant à la position agnostique de Darwin, elle se fonde étonnamment sur un manque de confiance en sa propre raison, laquelle a pourtant été capable d'explorer *l'origine des espèces*. Darwin a pourtant pensé une cause première qui serait plus ou moins intelligente à la manière de l'homme. Le moins qu'on puisse dire est qu'il est tombé dans un scepticisme de type cartésien, fondement de l'hypothèse du malin génie. À force de craindre l'erreur et de vouloir trop de certitude, Descartes n'était plus sûr de rien.

Face à l'insondable question du début de l'univers, pour les êtres finis que nous sommes, l'agnosticisme est une des options et la foi, une autre. Darwin avait besoin « d'un plus » pour sa raison qui a évolué. Face à cette situation limite, les croyants revendiquent des « intuitions mystiques⁸³⁹ » difficilement acceptables par l'agnostique dans les limites de la simple raison. Cette revendication est certainement une sortie de la science de la nature vers une autre rationalité.

Si Darwin est arrivé à ce dilemme, alors le dialogue entre darwinisme et foi n'est pas impossible dans le respect du principe de NOMA. Cette possibilité de dialogue ne serait-elle même pas à la base de sa tolérance vis-à-vis des croyants, en commençant par son épouse qui, elle, était restée chrétienne? Contrairement, à ce que pense Tort⁸⁴⁰, le débat qui oppose scientifiques et croyants est stérile non pas parce que l'entente entre les deux est impossible mais plutôt à cause de leur mutuelle violation du principe de non-empiètement. Dans ce cas, l'on verse mutuellement dans des idéologies antagonistes qui brisent la paix, l'harmonie. Dans les rapports entre agnostique et croyant, la téléologie constitue une zone de tolérance mutuelle, comme une zone tampon.

⁸³⁸ E. KANT, *Idée d'une histoire universelle* (7^e proposition), in *Œuvres philosophiques II.*, p. 198.

⁸³⁹ J.-M. FERRY, « Raison et religion », in *Revue théologique de Louvain*, 40 (2009), p. 6.

⁸⁴⁰ Cf. TORT, *L'effet Darwin*, p. 80.

Après avoir épinglé l'actualité du droit d'user du principe téléologique en philosophie et en théologie à condition de ne pas prétendre à sa scientificité, il devient plus facile de suivre un Kant à la fois métaphysicien et scientifique dans son expression paradoxale de l'*idée* de l'État de droit cosmopolitique comprise à la fois comme but final de la nature et tâche de l'humanité⁸⁴¹, dans un souci de concilier déterminisme et liberté. Il jouissait du droit de prêter des intentions à une nature donatrice des organes et des facultés aux espèces sans oublier d'étudier leurs tâches et fonctionnement respectifs afin de mesurer leurs potentialités et de prédire leurs effets. C'est le cas de la raison dont il a étudié le fonctionnement et le pouvoir spécifique par rapport aux instincts. Ainsi comprise, l'hypothèse kantienne peut se défendre en parfait dialogue avec la biologie darwinienne qui ignore les fins ultimes ou les intentions de la nature.

Par ailleurs, si le questionnement téléologique n'a pas fait que retarder l'accroissement du savoir scientifique, il nous a légué des *idées* civilisatrices, des *idées* qui responsabilisent telles que la suivante : « *La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'ordonnance mécanique de son existence animale, et qu'il ne prenne part à aucune autre félicité ou perfection que celles qu'il s'est lui-même créées, indépendamment de l'instinct, par sa propre raison*⁸⁴². » Puisque ces idées sont fondées sur une téléologie aristotélicienne qui se voulait être une science, pour dialoguer avec la génération post-métaphysique, nous considérons cette téléologie comme une « heureuse faute » pour nous avoir légué des *idées* civilisatrices, pacificatrices et source de responsabilité, entre autres celle de paix perpétuelle.

9. 4. De « l'heureuse faute » qui nous a légué l'*idée* de paix perpétuelle

La nature, en effet, ne fait rien de superflu, et elle n'est pas prodigue dans l'usage des moyens pour atteindre ses buts. En donnant à l'homme la raison ainsi que la liberté du vouloir qui se fonde sur elle, elle indiqua déjà clairement son dessein en ce qui concerne la dotation de l'homme. Il ne devait pas en effet être guidé par l'instinct, ni non plus être instruit et pris en charge par une connaissance innée ; il devait bien plutôt tirer tout de lui-même⁸⁴³.

Voilà toute une doctrine émancipatrice de l'homme rendue dans un langage téléologique. Une des convictions de Kant quand il s'essayait à *l'histoire générale de la nature* était que « même dans les opinions les plus insensées qui ont pu jusqu'ici obtenir quelque

⁸⁴¹ Cf. E. KANT, *Idée d'une histoire universelle* (5^e proposition), in *Œuvres philosophiques II*, p.193.

⁸⁴² Cf. *Id.* (3^e proposition), p. 190. C'est l'auteur qui souligne.

⁸⁴³ Cf. *Id.*

assentiment chez les hommes, on remarquera toujours quelque chose de vrai⁸⁴⁴. » Ce jugement optimiste semble s'appliquer à Kant lui-même. En effet, nous l'avons affirmé dès le début de cette étude, la tradition téléologique (aristotélicienne), aujourd'hui contestée par les scientifiques quant à la finalité ultime de la nature, tout en le fermant au transformisme, lui a suggéré la question à la base de l'*idée* de l'État de droit cosmopolitique, à savoir : « quelle pourrait être la cause finale ou la destination finale de l'animal doué de raison et de volonté qu'est l'homme ? »

L'on ne peut se voiler le visage. Nous venons de le voir, l'*idée* kantienne de l'État de droit cosmopolitique génératrice de la paix perpétuelle, entendue comme la fin ultime de l'humanité, repose sur le principe téléologique aristotélicien selon lequel « la nature ne fait rien en vain ». De par son fixisme, Kant était convaincu que chaque espèce vivante a sa destination finale spécifique corrélative à ses facultés : « *Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se déployer un jour de façon exhaustive et finale*⁸⁴⁵. » Tous les organes des animaux sont finalisés. Rien n'est inutile. « Un organe qui ne doit pas être utilisé, un agencement qui n'atteint pas son but sont des contradictions au regard de la doctrine téléologique de la nature⁸⁴⁶. » Kant a réfuté le transformisme spéculatif pour défendre l'épigénèse⁸⁴⁷ sur la base de cette conviction téléologique.

Du moment que, du point de vue scientifique, la théorie de la descendance modifiée des espèces de Darwin a bousculé cette fondation kantienne de l'*idée* de paix perpétuelle pourtant féconde dans la pensée politique contemporaine, il nous faut tenter d'explorer son assise dans la nouvelle conception de la vie en partant de Kant lui-même. Il s'agit d'explorer ce qui lui permet de survivre à la crise de la téléologie scientifique.

Selon l'intuition kantienne, la réalisation de l'*idée* de l'État de droit cosmopolitique est la solution rédemptrice de l'humanité à ce que De Duve a considéré comme « le péché originel » de la guerre intergroupe au lieu de la guerre de chacun contre tous de Hobbes et Kant. Par conséquent, nous qualifions le principe téléologique, décrié en science, « d'heureuse faute » qui nous a légué l'*idée* rédemptrice, celle de paix perpétuelle que nous comprenons aujourd'hui comme tâche de l'humanité.

⁸⁴⁴ E. KANT, *Histoire générale de la nature*, in *Œuvres philosophiques I*, p. 44.

⁸⁴⁵ Cf. E. KANT, *Idée d'une histoire universelle* (1^{ère} proposition), in *Œuvres philosophiques II*, p. 189

⁸⁴⁶ *Id.*

⁸⁴⁷ Théorie du « développement embryonnaire progressif à partir d'un substrat indifférencié »

Cette expression paradoxale d'« heureuse faute » (*Felix culpa*) est empruntée à saint Augustin dans un de ses sermons de Pâques. Il réfléchissait sur le bénéfice que l'humanité avait tiré de son « péché originel », à savoir l'avènement d'un si grand rédempteur, le Christ que De Duve recommande encore à l'humanité comme le seul modèle de sagesse de l'Occident⁸⁴⁸. Si la notion de « péché originel » est aujourd'hui entrée en crise alors que le message d'amour et de fraternité universelle du Christ continue à nous civiliser, de même la notion de finalité ultime de la nature est en crise alors que l'idée de l'État de droit cosmopolitique reste féconde pour entrer dans la paix perpétuelle.

Sans franchir les bornes de la philosophie pour de la théologie mais usant de son langage, disons que l'intuition kantienne du cosmopolitisme juridique nous apparaît comme une voie de salut de l'humanité contre l'état indéniable de guerre dans nos structures sociales. Aujourd'hui d'aucuns voient le rêve kantien se réaliser dans la paix qui s'instaure dans les démocraties modernes. En effet, Kant était fortement convaincu que la paix perpétuelle commençait par l'entrée des nations dans des États régis par des constitutions républicaines, c'est-à-dire par des démocraties.

À ce propos, dans une étude empirique de géopolitique de la paix, A. Blin constate, avec enthousiasme, que la « démocratie et la liberté qui l'accompagne, entraînent une transformation radicale des relations internationales qui met rapidement fin à un univers gouverné par les lois de la *realpolitik* ou politique de puissance⁸⁴⁹. » Avec la démocratisation des pays, il entrevoit que « les conflits dont les origines peuvent être économiques, diplomatiques, technologiques, culturelles, ethniques et religieuses, seront abordés avec d'autres moyens que les armes au sein de ces espaces géopolitiques pacifiés⁸⁵⁰. » Puisque les conflits sont inhérents à toute société humaine et constituent une source de progrès moral et juridique, Blin ne prétend pas qu'ils vont disparaître dans les démocraties, mais il note qu'ils n'auront plus comme solution les armes.

Ainsi, l'hypothèse théorique de Kant selon laquelle la démocratie engendre la paix serait aujourd'hui confirmée par des politologues empiristes. Il est pour eux une vérité de fait que : « (a) les démocraties se font rarement la guerre (b) parce qu'elles ont d'autres moyens pour résoudre leurs conflits et (c) parce qu'elles croient que les démocraties ne devraient pas se

⁸⁴⁸ Cf. C. de DUVE, *Jésus à Jésus en passant par Darwin*, Paris, Odile Jacob, 2011, p.53-59.

⁸⁴⁹ A. BLIN, *Géopolitique de la paix démocratique*, *op.cit.*, p.10.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 11.

faire la guerre⁸⁵¹. » À ce propos, l'on pense que plus l'État est démocratique, plus il sera pacifique à l'intérieur et dans ses relations extérieures avec les autres démocraties qui partagent ses valeurs. Pour le politologue Blin, si à l'époque de Kant son *idée* de paix perpétuelle a paru saugrenue, aujourd'hui elle revêt un caractère quasiment prophétique :

Kant envisageait à long terme une évolution politique et géopolitique marquée par l'avènement du système républicain, qui correspond effectivement à notre histoire, et prévoyait une pacification graduelle entre les États républicains, phénomène que l'on peut constater aujourd'hui (...). Kant plus réaliste qu'on ne l'a dépeint, avait anticipé le fait que cette évolution serait lente et qu'elle ne serait pas sans heurts⁸⁵².

Si les politologues ne manquent pas de constater le réalisme de Kant, combien plus les philosophes ! En 2005, un des grands tenants de la pensée politique contemporaine, Habermas, n'a pas manqué de célébrer le bicentenaire de cette *idée* de paix perpétuelle de Kant en faisant son éloge sans pourtant faire référence à la téléologie qui la sous-tend. Ce bicentenaire, il l'a célébré en ces termes:

Appelé de ses vœux par l'abbé de Saint-Pierre, la paix perpétuelle est pour Kant un idéal par lequel on peut rendre l'idée d'un état cosmopolitique à la fois attractive et concrète. Kant apporte ainsi à la théorie du droit une troisième dimension : au droit étatique et au droit des gens va s'ajouter – telle est son innovation qui aura de multiples conséquences – le droit des citoyens du monde. L'ordre républicain d'un état de droit démocratique fondé sur les droits de l'homme ne requiert pas seulement que les rapports internationaux dominés par la guerre bénéficient d'un encadrement minimal au nom du droit des gens. Bien au contraire, l'état juridique intra-étatique doit déboucher sur un état juridique global qui tout à la fois unit les peuples et supprime la guerre⁸⁵³.

Habermas n'a pas polémique sur la téléologie sous-jacente à cette *idée*. Avant lui, de même, dans un ouvrage consacré à la vulgarisation de la pensée politique contemporaine, J.-M. Ferry et J. Lacroix, dans une publication commune⁸⁵⁴, ont retenu l'*idée cosmopolitique* de Kant comme un de ses fondements sans faire mention de la téléologie.

Quant à nous, ces différents avis favorables à l'*idée* kantienne fondent notre conviction selon laquelle cette intuition est restée « vraie », malgré la crise du finalisme qui se prolonge dans le darwinisme et en ronge le fondement. Dans l'*idée* kantienne que le naturaliste Tort considère comme insensée et « démentie dans les faits aussi bien par l'histoire de l'évolution

⁸⁵¹ B. RUSSETT, *Grasping the Democratic Peace. Principles for a Post-Cold War World*, Princeton University Press, 1995, p.4. Précisons qu'il s'agit de démocraties modernes parce que la situation des démocraties de la Grèce antique constituerait un contre-exemple. Voir p. 43-63. Aussi l'élection démocratique d'Hitler risque de poser problème si l'on réduit la démocratie à l'élection.

⁸⁵² A. BLIN, *Géopolitique de la paix démocratique*, op.cit., p. 76.

⁸⁵³ J. HABERMAS, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Coll. « Humanités », Paris, Cerf, 2005, p. 7.

⁸⁵⁴ J.-M. FERRY et J. LACROIX, *La pensée politique contemporaine*, p. 275-301.

antérieure de l'humanité que par la diversité des cultures⁸⁵⁵ », il y avait et il y a encore quelque chose de vrai. De par notre rationalité et notre volonté, nous y pouvons quelque chose.

D'après sa formulation, cette *idée* repose sur deux considérations. La première est qu'elle serait la finalité de la nature, la deuxième une tâche de l'humanité prescrite par la nature : « *Le plus grand problème pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, est d'atteindre une société civile administrant universellement le droit*⁸⁵⁶ ». Puisque la première considération ne fait plus l'unanimité, cette *idée* peut-elle survivre et convaincre avec la deuxième seule dès lors reformulée ? La première considération est-elle indispensable ? La réponse à cette question a déjà été donnée. Penser que la nature contraint l'humanité à résoudre un certain nombre de problèmes en la dotant des capacités de les résoudre relève d'une herméneutique de la nature qui n'est pas un chemin obligé. On peut directement s'atteler à l'analyse du potentiel humain face aux problèmes qui s'imposent à lui. L'abbé de Saint-Pierre, qui a été le premier à réfléchir sur les conditions de réalisation de cette *idée* en Europe, n'a pas eu besoin de recourir à la téléologie de la nature. Il considérait comme « une insulte » pour son lecteur « de lui prouver qu'en général l'état de paix est préférable à l'état de guerre⁸⁵⁷. » Il lui paraissait à juste titre que la paix s'impose comme un devoir à la raison. Recourir à la téléologie relève du droit de croire, lequel ne s'impose pas à tous.

Néanmoins, nous l'avons constaté, la téléologie est un phénomène indéniable en biologie. Nous avons rencontré deux sortes de téléologies : avec cause finale et sans cause finale. La première est l'objet de la métaphysique et de la théologie alors que la seconde l'est de la science. La seconde a une préséance sur la première. Nous avons relevé que si la première n'est pas indispensable, elle ne s'oppose pas pour autant à celle de la science. Les deux téléologies peuvent coexister et dialoguer à condition de respecter le fameux principe de NOMA défendu, d'un côté par les philosophes Bacon et Kant et, de l'autre, par le biologiste-paléontologue Gould et le physicien Dominique Lambert. À ce niveau, le problème semble résolu. Mais puisque chez Kant il s'agit de la finalité et de la fonction des facultés (raison et volonté libre) données par la nature, qu'est-ce qui adviendrait si on les étudiait dans une téléologie acceptable par le darwinisme, celle que Darwin était fier de restituer à la science ?

⁸⁵⁵ TORT, *L'effet Darwin*, p. 208.

⁸⁵⁶ E. KANT, *Idée d'une histoire universelle* (5^e proposition), *Œuvres philosophiques II*, p. 193. C'est l'auteur qui souligne.

⁸⁵⁷ CASTEL DE SAINT-PIERRE, *Extrait du projet de paix perpétuelle*, in Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres complètes II. Les écrits philosophiques et Politiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 341.

Que l'étude de la relation entre les structures et les fonctions soit au cœur même de la biologie est un fait de plus en plus attesté par des ouvrages généraux⁸⁵⁸. La relation entre structure organique et fonction « chez les êtres vivants pose une série de problèmes absolument fondamentaux, comme les rapports entre causalité et finalité⁸⁵⁹. » Selon Jean-Louis Parrot, ces problèmes constituent le quotidien du physiologiste. Alors que le morphologiste décrit simplement une structure, le physiologiste demande spontanément : « A quoi ça sert ?⁸⁶⁰. » Sa conviction est que tout organe doit avoir une fonction. Cette conviction qui ne l'abandonne jamais serait à la base d'une récente discipline scientifique qui connaît un grand succès, la « bionique ». Cette dernière est définie comme « la science des formes fonctionnelles⁸⁶¹. » Dans le domaine thérapeutique, cette discipline crée des structures artificielles (les prothèses) compatibles avec l'organisme. Ces prothèses permettent aujourd'hui au plus faible de la nature de survivre et de se reproduire.

À ce niveau, l'on reconnaît à la téléologie une valeur heuristique qui lui attire un peu plus de tolérance en science biomédicale. En ce sens, Hempel et Oppenheim, tout en maintenant qu'en science tout énoncé téléologique est susceptible de recevoir une reformulation non-téléologique, reconnaissent finalement, malgré leur hésitation, la valeur heuristique de la téléologie sans cause finale en biologie:

Une des raisons de la persévérance des considérations téléologiques dans la biologie se situe probablement dans la productivité de l'approche téléologique comme dispositif heuristique. La recherche biologique qui a été psychologiquement motivée par une orientation téléologique, par un intérêt de la finalité de la nature, a fréquemment mené aux résultats importants qui peuvent être énoncés dans une terminologie non-téléologique et qui augmentent notre connaissance scientifique des connexions causales entre les phénomènes biologiques⁸⁶².

Parce que l'explication téléologique est toujours considérée comme une faute par le scientifique alors qu'elle ouvre, malgré tout, à l'accroissement de la connaissance empirique, nous pouvons aussi la considérer comme une « heureuse faute » chez Kant. Or, à considérer l'anthropologie kantienne, l'homme est capable non seulement de connaissances théoriques (empiriques), mais aussi de connaissances pratiques *a priori*. Ces dernières ne peuvent-elles pas croître, elles aussi, grâce au raisonnement téléologique ?

⁸⁵⁸ Cf. P. COURRIERE et A. de RICQLES et al, « Structure et fonction dans la théorie des systèmes » in *Encycopaedia Universalis*, 2011, Version électronique.

⁸⁵⁹ *Ibid.*

⁸⁶⁰ J.-L. PARROT, *La fin et les moyens*, cité par F. KAPLAN, *Le paradoxe de la vie*, *op.cit.*, p. 85.

⁸⁶¹ P. COURRIERE et A. de RICQLES, *art. cit.*

⁸⁶² C. G. HEMPEL & Paul OPPENHEIM, «Studies in the Logic of Explanation», *art. cit.*, p. 145.

Selon l'anthropologie kantienne, en l'homme, il y a des structures matérielles et des structures immatérielles (l'esprit). On peut en étudier séparément les fonctions. Si la physique s'occupe des premières qui ont abouti à la bionique, la métaphysique (en son nouveau sens kantien) s'occupe des secondes qui ont abouti aux valeurs de civilisation, aux valeurs émancipatrices. La téléologie est métaphysique lorsqu'elle traite de fins ou de tâches qui ne peuvent être connues par l'expérience. Ces fins sont des produits de la raison pure. De même qu'il y a des concepts (idées) empiriques et des concepts (idées pur(e)s), Kant estime qu'il y a des *fins* empiriques et des *fins* pures (*a priori*).

À ce niveau, la question kantienne du « pourquoi de la raison et de la volonté humaine » peut aussi être traduite par « à quoi sert ? » cette structure mentale différente du commun des animaux ? Et puisque selon Alain, de « la question : “À quelle fin” on passe naturellement au comment⁸⁶³ », c'est-à-dire au fonctionnement de l'organe, Kant a été inévitablement conduit à l'étude de l'esprit humain et de ses structures. Il a distingué *sensibilité*, *entendement* et *raison* (théorique et pratique). Dans l'étude de la raison pratique, qu'il distingue de l'entendement et de la raison théorique, le constat de Kant est irrévocable : la raison humaine est capable d'idées pures susceptibles de déterminer sa volonté et d'orienter son action, au moins comme régulateur. Nous avons montré au précédent chapitre comment la raison s'élève à ces idées pures. Pour rappel, à partir du conditionné de l'expérience, la raison postule l'inconditionné en vertu duquel le sujet peut régler son action. Nous avons compté l'*idée* de paix perpétuelle parmi ces idées pures. Face à l'état de guerre perpétuelle, l'esprit postule un état idéal de paix perpétuelle qui lui sert de mesure dans sa situation concrète. Cette *idée*, objet de la raison pure, est susceptible de déterminer sa volonté. Puisque l'homme n'agit pas sans plan, il peut se la donner comme tâche à accomplir, objectif à atteindre, projet à réaliser puisque l'homme n'agit pas sans plan (sans dessein).

Dans ce cas, il peut chercher les conditions de possibilité de son « devenir-réalité » dans l'expérience. Pour le cas de l'*idée* de paix perpétuelle, Kant avait posé, comme première condition, l'entrée des peuples dans des États régis par des constitutions républicaines. Et comme le dit bien Cheneval, « la philosophie au sens cosmopolitique essaie de déterminer les conditions nécessaires et contingentes d'une possible réalisation de l'humanité dans le monde sensible, historique et culturel⁸⁶⁴ ». L'humanité est une *idée* politique. Nous avons vu comment les études empiriques et philosophiques tendent à lui donner raison. La recherche des

⁸⁶³ ALAIN, *Éléments de Philosophie*, Gallimard, Paris, 1941, p. 131.

⁸⁶⁴ F. CHENEVAL, *La cité des peuples*, op.cit., p. 178.

conditions de la paix perpétuelle est une tâche que se donne librement l'humanité. Elle s'impose à l'homme de par sa raison, car il en est capable. Il suffit de le vouloir. Il apprend par l'expérience que la paix tout en limitant quelque peu sa liberté est meilleure que la guerre.

La découverte de la genèse de l'*idée* de paix perpétuelle dans l'esprit n'a été possible que grâce à une question téléologique, à savoir : « À quelle fin servent la raison et la volonté ? ». En ce sens la téléologie revêt une valeur heuristique dans le domaine pratique. Il nous semble alors maintenant possible d'approcher l'*idée* de paix perpétuelle à partir d'une téléologie « métaphysiquement » acceptable.

Dans ce cas, l'on n'est pas dans l'obligation de sonder le dessein de la nature même si l'on en garde le droit que Kant lui a ménagé. On n'est pas obligé de faire une philosophie ou une théologie de l'histoire. Cela n'est qu'une possibilité pour celui qui veut voir plus loin, conformément à sa liberté de pensée, la manière de Kant. Celui-ci voulait donner une unité à son système philosophique en conciliant le déterminisme de la nature et la liberté humaine (novatrice dans la nature).

En fin de compte, l'explication téléologique à la base de l'*idée* de paix perpétuelle est une « heureuse faute » car elle nous a légué une *idée* civilisatrice et « rédemptrice » dont les moyens se trouvent exactement dans un cosmopolitisme juridique à mettre en place d'une façon délibérée. Nous pouvons nous fixer cela comme notre tâche choisie.

En ce sens, la téléologie conserve sa valeur heuristique aussi bien dans les sciences empiriques (la science bionique) que dans les sciences pratiques (la morale, le droit et la politique). Habermas a relevé la contribution de Kant consécutive à cette *idée*. Partant d'une question téléologique, Kant a contribué au progrès de la théorie du droit en y ajoutant un troisième volet. « Au droit étatique et au droit des gens », il a ajouté « le droit des citoyens du monde⁸⁶⁵. » Celui-ci est vraiment son innovation dans le domaine du droit et de la politique.

Notons par ailleurs que la façon dont Kant a étudié l'esprit humain – l'approche internaliste qu'il a malheureusement appelée « métaphysique » – n'interdit pas au neuroscientifique de chercher, dans son approche externaliste (scientifique), les connexions à la base des *idées* régulatrices (*a priori*) qui sont des objets de la raison, de la volonté, etc. On ne

⁸⁶⁵ J. HABERMAS, *La paix perpétuelle*, op.cit., p. 7.

peut que lui souhaiter bonne chance dans la fabrication des substituts électroniques des neurones cérébraux pathologiques tout en l'invitant à l'ouverture à l'approche internaliste de l'humain. Sinon, à partir de la question « À quoi ça sert ? », l'on peut dire que Kant a essayé d'étudier le fonctionnement de l'esprit humain, – en philosophe de l'esprit – comme le physiologiste le fait pour le cœur, le rein ou tout autre organe.

Nous venons de parler de la contribution kantienne au progrès du savoir pratique. Dans le domaine pratique, la valeur heuristique de sa téléologie ne s'arrête pas à la téléologie sans cause finale. Cette « heureuse faute » de Kant a légué à la pensée humaniste une autre valeur civilisatrice : celle de ne jamais considérer l'humain seulement comme moyen mais toujours en même temps comme fin. À ce propos, Kant est suffisamment clair. L'homme considéré comme finalité de toute action humaine n'est pas une donnée d'une anthropologie empirique à l'instar de celle de Darwin mais plutôt celle résultant d'une raison réfléchissante. Et Cheneval d'en témoigner : « La critique de la raison pure démontre que le concept de finalité n'est jamais donné dans l'expérience, mais seulement connu de façon *a priori* et formelle. Aucun objet de l'expérience ne peut donc être considéré comme fin en soi⁸⁶⁶ ».

Face à ce vide téléologique dans la nature et au besoin d'un point de vue objectif universel pour fonder un système de valeur, l'homme seul, en tant qu'être raisonnable agissant librement selon des fins, des desseins, peut se proposer lui-même comme fin ultime ou fin en soi⁸⁶⁷. Et il ne doit se considérer ainsi que s'il ne perçoit jamais son semblable comme un simple moyen. C'est l'esprit du deuxième impératif catégorique au fondement des droits de l'homme : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme moyen*⁸⁶⁸. »

L'humanité se propose comme *un règne des fins*. Ce principe est remarquablement civilisateur et pacificateur dans la mesure où il limite la liberté d'action de tout homme alors qu'il procède d'un raisonnement téléologique de la raison pure. Il n'est pas « emprunté à l'expérience⁸⁶⁹ » mais il fonde les droits de l'homme d'une façon objective, avec des lois qui obligent tout le monde à titre égal et d'une façon réciproque. Il protège les faibles de

⁸⁶⁶ F. CHENEVAL, *La cité des peuples*, p. 176.

⁸⁶⁷ Cf. E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, in *Œuvres philosophiques II*, p. 293 et *Critique de la faculté de juger*, in *Œuvres philosophiques II*, p. 1239.

⁸⁶⁸ Cf. E. KANT, *Métaphysique des Mœurs*, in *Œuvres philosophiques II*, p. 295.

⁸⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 296.

l'humanité. Ce raisonnement téléologique a conduit Kant à anticiper le difficile débat d'aujourd'hui en bioéthique concernant notamment la vie (la peine capitale, le suicide, l'euthanasie, etc.).

Puisque l'objectivité kantienne procède d'un raisonnement réfléchissant et non ontologique, elle est aujourd'hui soumise à la discussion. Il s'agit de l'humanité décrétée par Kant comme *règne des fins*. Hunyadi, dans sa proposition du concept de « Contexte Moral Objectif⁸⁷⁰ », pense qu'on peut arriver, au cours d'une discussion ouverte à tous les acteurs, à un point de vue moral objectif contextuellement enraciné. Il s'agit de se demander : « Quel est l'idéal pour nous ? », tout notre patrimoine culturel étant considéré. La façon dont on se comprend y jouerait un grand rôle. Le système de Kant semble avoir ouvert une brèche à d'autres conceptions de l'idéal pour avoir déclaré lui-même que sa proposition morale n'est « qu'un idéal ». Il aurait ainsi lui-même minimisé l'efficacité de son idéal moral en tant que quelque chose qui transcende tous les contextes possibles :

Car des êtres raisonnables sont tous sujets de la loi selon laquelle chacun d'eux ne doit *jamais* se traiter soi-même et traiter les autres *simplement comme des moyens*, mais toujours en *même temps comme des fins en soi*. Or de là dérive une liaison systématique d'êtres raisonnables par des lois objectives communes, c'est-à-dire un règne qui, puisque ces lois ont précisément pour but le rapport de ces êtres les uns aux autres, comme fins et moyens, peut être appelé règne des fins (règne qui n'est à la vérité qu'un idéal)⁸⁷¹.

Notons que, s'il y a aujourd'hui de nouvelles façons de fonder un point de vue moral objectif, la téléologie kantienne en tant qu'herméneutique de la nature s'est néanmoins révélée aussi bien heuristique que civilisatrice dans le domaine pratique. La morale qu'elle porte a un potentiel civilisateur à prétention universelle (cosmopolitique) au contraire de la morale évolutionniste qui sombre dans le perspectivisme où certaines personnes de par leurs positions risquent d'être considérées comme moyens de survie pour d'autres.

En définitive, de son refus en science (par Bacon) à son droit d'usage en philosophie (par Kant), la téléologie se révèle progressivement féconde dans la perspective d'une rationalité plurielle soumise au principe de non-empiètement. Dans la petite marge où elle a été tolérée en science, elle se fait accepter de par sa vertu heuristique en science de la santé (la bionique). Elle y contribue, aujourd'hui, à l'accroissement de la connaissance et au soulagement des misères des patients. En philosophie kantienne où elle a été récupérée et

⁸⁷⁰ M. HUNYADI, « L'idée d'une contrefactualité contextuelle ou comment ne pas devoir transcender tous les contextes possibles comme le veut Habermas ? », in *Revue Philosophique de Louvain*, vol.107, n°2 (2009), p. 319-349.

⁸⁷¹ Cf. E. KANT, *Métaphysique des Mœurs*, in *Œuvres philosophiques II*, p. 300.

reconnue comme étant de droit, elle a conduit à l'étude de la genèse des *idées* civilisatrices comme la paix perpétuelle dans l'esprit, les conditions de possibilité de sa réalisation (le cosmopolitisme juridique) ainsi que le fondement des droits de l'homme. Il en résulte que l'usage personnifié de la nature comme pleine d'intentions civilisatrices vis-à-vis de l'homme n'empêche pas de comprendre la recherche des conditions de la paix perpétuelle en tant qu'une initiative et un impératif de l'humanité douée de raison et de volonté et pour une sensibilité post-métaphysique.

Chapitre dixième

De la vertu de l'*idée* de paix comme tâche impérative de l'humanité

Si le devoir existe, si l'on peut même concevoir l'espérance de réaliser, quoique par des progrès sans fin, le règne du droit public ; la paix perpétuelle qui succédera aux trêves jusqu'ici nommées traités de paix n'est donc pas une chimère, mais un problème dont le temps, vraisemblablement abrégé par l'uniformité des progrès de l'esprit humain, nous promet la solution⁸⁷².

Le chapitre précédent vient d'affirmer la possibilité de considérer l'*idée* de paix perpétuelle comme un devoir que l'humanité tout entière, de par sa raison en tant qu'elle est, selon Descartes, la chose la mieux partagée s'impose, sans nécessairement recourir à une quelconque téléologie, qui n'en est pas moins un droit d'après la philosophie kantienne. Cette possibilité d'accepter les deux approches (téléologique et non téléologique) a la vertu de favoriser le dialogue et la cohabitation entre peuples métaphysiciens et post-métaphysiciens pour une société pluraliste. La compréhension de cette *idée* comme tâche ou devoir de l'humanité – quelle que soit l'origine de son attribution – est porteuse d'une autre vertu pratique que nous voulons relever maintenant : celle de mobiliser ou d'engager l'esprit dans la quête des conditions de sa réalisation historique. C'est une tâche que les générations héritent les unes des autres et elles se relayent pour la faire progresser.

Il va sans dire que la paix perpétuelle comme *devoir* au sens kantien présuppose l'autonomie des acteurs politiques. Par autonomie kantienne, entendons des motivations de la volonté purement rationnelles.

Par ailleurs, comprise comme devoir de l'humanité tout entière, l'*idée* de paix perpétuelle par le droit cosmopolitique est à la fois conforme à la conception kantienne de la dignité de la personne humaine – son inviolabilité – et à sa conception de l'idéal entendu comme l'inconditionné dont personne ne peut incarner l'infinie perfection. En ce sens, la quête de la paix dans sa plénitude, qui ne peut être que perpétuelle – entendez par là la fin de toutes les guerres –, est l'expression de la volonté de tout acteur politique de préserver sa propre vie ainsi que celle des autres personnes, la volonté de ne jamais traiter personne comme simple moyen mais toujours comme fin.

⁸⁷² E. KANT, *Projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres philosophiques III*, p. 336.

Pour développer ces idées, nous jetons d'abord un regard sur l'évolution de l'*idée* de paix perpétuelle depuis l'Abbé de Saint-Pierre jusqu'à Kant en passant par Rousseau. Puis nous revisitons la théorie kantienne du devoir pour y situer cette *idée* de paix et ses conditions. Ceci nous permet alors de constater son originalité et sa pertinence pour la théorie politique contemporaine.

10. 1. Genèse et conditions de l'*idée* de paix : de Saint-Pierre à Rousseau

Les historiens du « projet pour la paix perpétuelle » indiquent que cette *idée* est née dans le contexte d'une Europe déchirée par des guerres. Selon Simone Goyard-Fabre, au tournant des XVII^e et XVIII^eS, le constat de tous était que « l'Europe est malade de la guerre⁸⁷³. » Il fallait la soigner et la guérir de ce mal qui décimait ses enfants. Face à ce constat partagé par tous, le privilège d'Irénée Castel de Saint-Pierre (1658-1743), connu dans la littérature philosophique et politique comme l'Abbé de Saint-Pierre, serait d'avoir osé dire tout haut ce que tout le monde pensait tout bas. Pour y arriver, il aurait été motivé par un événement : le fait d'accompagner, en 1712, l'ambassadeur de France, de Polignac, aux travaux préliminaires de la signature du Traité de paix d'Utrecht signé en 1713, dont la finalité était la fin d'une longue guerre de douze ans entre les puissances occidentales – guerre causée par un différend sur la succession à la monarchie d'Espagne⁸⁷⁴. Cette expérience aurait été déterminante, car la même année 1712, l'Abbé de Saint-Pierre publia à Cologne son *Mémoire* pour rendre la paix perpétuelle en Europe. C'est ce même document qu'il développera pour arriver en 1713 à ce qu'il appellera finalement le *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*.

La formulation de ce titre est intéressante pour une pensée de l'idéal au sens kantien. Elle laisse entrevoir que la paix n'était pas totalement absente en Europe. Mais, elle était plutôt précaire, souvent interrompue. Le souci était de la rendre perpétuelle, permanente, voire intégrale. Pour ce faire, comme le fait observer Goyard-Fabre, l'Abbé de Saint-Pierre ne part pas d'une approche anthropologique qui localise le mal dont souffre l'Europe guerrière dans la nature humaine comme le font notamment Hobbes, Rousseau et Kant. Il fait plutôt une analyse du comportement des gouvernants, les princes de son époque. Toujours, selon Goyard-Fabre, « il a été frappé, dès sa jeunesse, par le panorama des conflits armés qui ont ensanglanté et

⁸⁷³ S. GOYARD-FABRE, « L'optimisme de l'Abbé de Saint-Pierre », in Jean FERRARI et Simone GOYARD-FABRE, *L'année 1796. Sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris, J. Vrin, 1998, p. 21.

⁸⁷⁴ Cf. DE KOCH & SCHOELL, *Histoire abrégée des traités de paix entre les puissances d'Europe depuis la paix de Westphalie*, Vol. II, Paris, Editions Gide Fils, 1818.

ruiné l'Europe du XVII^e siècle. La politique extérieure de Louis XIV, tout particulièrement, a été dominée par sa volonté belliciste⁸⁷⁵. »

Ainsi, pour l'Abbé de Saint-Pierre, témoin des difficultés de négocier la paix à Utrecht, le mal de la guerre dont souffrait l'Europe se trouverait dans la politique de l'équilibre des forces des grandes puissances. Selon Goyard-Fabre, Louis XIV, « roi de France, espérait grâce à la guerre, faire étalage de ses forces et briser toute tentative d'atteinte à sa suprématie⁸⁷⁶. » Or, selon l'analyse de l'Abbé de Saint-Pierre, cette façon de faire ne peut produire qu'une paix précaire qui ne mérite même pas le nom de paix car la suprématie n'est que pour un moment. Il estimait que « l'état relatif des puissances de l'Europe est proprement un état de guerre et que tous les traités partiels entre quelques-unes de ces puissances sont plutôt des trêves passagères que de véritables paix⁸⁷⁷. » À vrai dire, par les moyens en vigueur, l'on n'a pas la paix mais de simples armistices. D'où la nécessité de chercher d'autres moyens plus efficaces. « Mon dessein, dit-il, est de proposer des moyens de rendre la paix perpétuelle entre tous les États Chrétiens⁸⁷⁸. » Telle est la première phrase de sa préface à ce célèbre *Projet* moqué par les « réalistes » de la pensée politique.

Puisque nous voulons étudier la paix comme tâche ou devoir de l'humanité, il nous semble que l'expression « proposer des moyens » reflète la prise en compte de la liberté de choix des destinataires du *Projet* que l'Abbé de Saint-Pierre venait d'élaborer. Ce sont des moyens alternatifs à ceux qui étaient en vigueur, à savoir les traités de paix partielle. On est libre de considérer une proposition. La paix est déjà une préoccupation de beaucoup puisqu'on la cherche déjà, mais malheureusement par des moyens inefficaces. À ce propos, l'Abbé de Saint-Pierre soulignera d'ailleurs que la paix est un bien qui va sans dire pour l'humanité tout entière. Par conséquent sa préoccupation n'était plus de prouver qu'elle est meilleure que la guerre mais plutôt de définir les conditions de sa réalisation d'une façon perpétuelle en Europe :

Comme jamais projet plus grand, plus beau ni plus utile n'occupa l'esprit humain, que celui d'une paix perpétuelle et universelle entre tous les peuples de l'Europe, jamais auteur ne mérita mieux l'attention du public que celui qui propose des moyens pour mettre ce projet en exécution⁸⁷⁹.

⁸⁷⁵ S. GOYARD-FABRE, *art.cit.*, p.20.

⁸⁷⁶ *Ibid.*

⁸⁷⁷ CASTEL DE SAINT-PIERRE, *Extrait du projet de paix perpétuelle, op.cit.*, p. 337.

⁸⁷⁸ CASTEL DE SAINT-PIERRE, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Paris, Fayard, 1986, p. 9.

⁸⁷⁹ CASTEL DE SAINT-PIERRE, *Extrait du projet de paix perpétuelle, op.cit.*, p.334.

Puisque l'*idée* de paix en tant que bien s'impose à la raison, c'est dans la proposition des moyens pour la pérenniser qu'on peut voir quelque mérite. Puisque, contre ce grand mal de la guerre l'on n'a employé que des « remèdes très inefficaces », il fallait désormais éradiquer toutes ses causes pour procurer une « *sûreté suffisante*⁸⁸⁰ » à tous. Puisque, selon Saint-Pierre, le mal dont souffre l'Europe est une question d'intérêts divergents alors que toute société se forme autour d'intérêts communs, c'est dans cette direction qu'il faudra s'orienter pour soigner cette maladie de la guerre: « Il faut nécessairement une force coactive, qui ordonne et concerte les mouvements de ses membres, afin de donner aux communs intérêts et aux engagements réciproques, la solidité qu'ils ne sauraient avoir par eux-mêmes⁸⁸¹. » Saint-Pierre propose aux princes d'Europe l'instauration d'un « Arbitrage perpétuel⁸⁸² », la signature d'un « Traité d'Union européenne » ayant un « Congrès perpétuel ». Avec cela, il trouvait que :

les plus foibles auroient *sûreté suffisante*, que la plus grande puissance des plus forts ne pourroit leur nuire, que chacun garderoit exactement les promesses réciproques, que le Commerce ne seroit jamais interrompu, et que tous les différens futurs se termineroient *sans Guerre* par la voye des Arbitres, *sûreté* que l'on ne peut jamais trouver sans cela⁸⁸³.

Le courage de l'Abbé de Saint-Pierre de proposer quelque chose était fondé sur la conviction que les moyens de la paix en vigueur, à savoir l'équilibre des forces étaient une œuvre humaine mise en place au cours de l'histoire. Par conséquent, ils pouvaient être remplacés s'ils se révélaient inefficaces. C'est du moins ce qui ressort de ce qui suit: « En effet, ne pensons pas que cet équilibre si vanté ait été établi par personne, et que personne ait rien fait à dessein de le conserver (...)»⁸⁸⁴. Il est évident pour lui que cet équilibre des forces ne subsiste que grâce à la volonté de quelques princes qui en profitent au détriment des autres. On peut, donc, délibérément se tourner vers une autre voie, plus efficace. C'est une question de choix, devant les moyens en vigueur en crise d'efficacité.

Rappelons qu'en substance tout le *Projet* de l'Abbé de Saint-Pierre, consiste à dire que les souverains doivent établir entre eux « une alliance perpétuelle et irrévocable », nommer des plénipotentiaires chargés de tenir une diète ou un Congrès permanent où tous les différends qui opposent les parties contractantes seront réglés et terminés par un jugement⁸⁸⁵. La conclusion est sans appel. C'est vers une solution morale et juridique que l'Abbé de Saint-Pierre se tourne, à savoir, d'une part, le respect de la parole donnée (la morale), et, d'autre part, la soumission au

⁸⁸⁰ CASTEL DE SAINT-PIERRE, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op.cit., p. 11.

⁸⁸¹ CASTEL DE SAINT-PIERRE, *Extrait du projet de paix perpétuelle*, op.cit., p. 337.

⁸⁸² ABBE DE SAINT-PIERRE, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op.cit., p. 12.

⁸⁸³ *Ibid.*, p. 12.

⁸⁸⁴ ABBE DE SAINT-PIERRE, *Extrait du projet de paix perpétuelle*, op.cit., p. 337.

⁸⁸⁵ Cf. *Id.*

verdict des juges plénipotentiaires (le droit). On le verra, cette démarche sera aussi celle de Kant à travers les articles préliminaires et les articles définitifs pour la paix.

Notons que cette initiative en faveur de l'*idée* de paix perpétuelle et de l'Union européenne s'est montrée attractive dès son lancement par l'Abbé de Saint-Pierre. Leibniz a été, probablement, le premier à lire et à suivre l'ébauche de ce *Projet*⁸⁸⁶. Sans masquer ses craintes quant aux moyens préconisés par l'Abbé de Saint-Pierre pour sa réalisation, notamment le remplacement des « *Traités* » par « l'Arbitrage », Leibniz a bien apprécié cette *idée* de paix perpétuelle. En fait, le choix de l'Abbé de Saint-Pierre d'envoyer à Leibniz ses écrits n'était pas anodin. En effet, Leibniz était déjà préoccupé par la question de la paix, notamment par l'union des Églises et l'intégration des peuples dans une union cosmopolitique. Même si, selon Cheneval⁸⁸⁷, il la concevait comme l'œuvre de Dieu, c'était sans oublier la part de l'homme. S'il a émis des réserves sur les moyens préconisés par l'Abbé de Saint-Pierre, – car pour lui, le non-respect des *traités* n'était qu'un problème propre à Louis XIV –, il a toutefois encouragé toute quête des moyens pour la paix. Selon André Robinet, Leibniz était ouvert à l'effort pacificateur de l'homme tout en restant convaincu qu'en définitive la paix était « enracinée dans l'histoire par l'acte de Dieu *ad extra*, au nom même du principe optimum de la métaphysique⁸⁸⁸. »

Ce *Projet* a aussi attiré l'attention de Rousseau, philosophe contractualiste. Sur demande d'un éditeur, A. Bastide, Rousseau a pris soin de le lire et d'en proposer un abrégé pour le public en y joignant son jugement personnel, en voici un extrait : « Si jamais vérité morale fut démontrée il me semble que c'est l'utilité générale et particulière de ce projet⁸⁸⁹. » Comme Leibniz, il apprécie l'initiative de l'Abbé, mais il reste sceptique quant à l'efficacité des moyens proposés pour la mettre en œuvre. Il écrit : « Ainsi quoique le projet fût très sage les moyens de l'exécuter se sentaient de la simplicité de l'auteur, il s'imaginait bonnement qu'il ne fallait qu'assembler un Congrès, y proposer ses articles, qu'on les allait signer et que tout serait fait⁸⁹⁰. »

⁸⁸⁶ Cf. A. ROBINET, « Les enseignements d'une correspondance au sujet de la paix : Leibniz-Saint-Pierre (1714-1716), in Jean FERRARI et Simone GOYARD-FABRE, *L'année 1796. Sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris, J. Vrin, 1998.

⁸⁸⁷ Voir F. CHENEVAL, *La cité des peuples*, *op.cit.*, p. 24-41.

⁸⁸⁸ A. ROBINET, « Les enseignements d'une correspondance au sujet de la paix : Leibniz-Saint-Pierre (1714-1716), *art. cit.*, p. 53.

⁸⁸⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres complètes II. Les écrits philosophiques et politiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 348.

⁸⁹⁰ *Ibid.*, p. 350.

Les remèdes préconisés restent anormalement plus modestes que le mal à éradiquer. Aux grands maux, les grands remèdes, dit-on. Selon Rousseau, puisque le projet est bon en lui-même, les moyens les plus efficaces sont certainement violents et redoutables. Sans cela, le projet de paix restera absurde :

Sans doute la paix perpétuelle est à présent un projet absurde ; mais qu'on nous rende un Henri IV et Sully, la paix perpétuelle redeviendra un projet raisonnable; ou plutôt admirons un si beau plan, mais consolons-nous de ne pas le voir exécuter; car cela ne peut se faire que par des moyens violents et redoutables à l'humanité⁸⁹¹.

Rousseau, tout en mentionnant que le projet n'était pas chimérique, insinue que c'est parce qu'il était « trop bon » qu'il n'a pas été adopté par ses destinataires, en l'occurrence les princes. De bonnes choses pour de bonnes gens comme Henri IV et son ministre Sully. Même si ce projet de paix, pour son exécution, demande des moyens effroyables pour l'humanité – l'usage de la violence –, il est tout de même regardé comme une affaire digne d'hommes de la taille de Henri IV, le monarque idéal dans l'opinion du dix-huitième siècle.

Après le constat de la modestie et du caractère indéfini des moyens proposés par l'Abbé de Saint-Pierre, leur étude a été désormais une préoccupation de ceux qui ont cru à la valeur et à la possibilité de la réalisation de ce projet. Kant, en particulier, va s'y atteler.

Reprise par le sage de Königsberg, l'idée de Saint-Pierre et ses moyens sont d'emblée présentées comme le *but final* de la nature en général et de la nature humaine en particulier. Kant semble sortir des ornières de ses prédécesseurs qui y voyaient une affaire d'hommes. C'est du moins l'impression que donne la huitième proposition de l'*Idée pour une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* :

*On peut considérer l'histoire de l'espèce humaine dans son ensemble comme l'accomplissement d'un plan caché de la nature pour produire une constitution parfaite à l'intérieur et, dans ce but, également parfaite à l'extérieur, une telle constitution réalisant l'unique situation dans laquelle, la nature peut développer complètement dans l'humanité toutes ses dispositions*⁸⁹².

« Plan caché de la nature », voilà l'expression de ce qui a fait scandale chez Darwin au point de l'engager dans la naturalisation de cette *idée* de paix si attractive. Dans notre étude des limites de l'explication des populations par sélection, nous avons un objectif : arracher la réalisation de l'idée de paix perpétuelle à l'explication qui ignore l'effort tant individuel que collectif des humains dans leur évolution. Nous cherchions à sortir du modèle explicatif qui

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 352. Notons que Henri IV et son Ministre Sully avaient déjà un projet similaire pour l'Europe.

⁸⁹² E. KANT, *Idée pour une histoire universelle* (8^e proposition), in *Œuvres philosophiques II*, p. 200.

donne l'impression que c'est par hasard que cette *idée* pourra ne pas se réaliser. Pour cela, nous avons insisté sur la volonté humaine, la capacité d'autodétermination des humains et d'apprentissage à partir des erreurs. Il nous paraissait que l'hypothèse contractualiste en sa version kantienne, dans la mesure où elle prend en compte l'expérience de l'antagonisme conduisant finalement les individus à entrer dans un État de droit protecteur des faibles, peut être comprise comme une explication par l'apprentissage intergénérationnel conformément au modèle théorique présenté par Schaeffer.

Mais voilà que le philosophe de Königsberg, dont nous avons défendu la cause, utilise le langage d'un « plan caché de la nature », que Darwin ne pouvait pas supporter. D'emblée, ce langage fait planer l'idée du déterminisme de la nature, surmonté par Darwin à partir d'une conception probabiliste de l'évolution de la nature vivante. En effet, comme on le verra sous peu, après avoir proposé des moyens pour promouvoir l'*idée* de Saint-Pierre, Kant trouve la garantie ultime de sa réalisation dans le fameux « plan de la nature » :

Le garant de ce traité n'est rien moins que l'ingénieuse et grande ouvrière, la nature (*natura daedala rerum*). Sa marche mécanique annonce évidemment le grand but de faire naître parmi les hommes, contre leur intention, l'harmonie du sein même de leurs discordes. Voilà pourquoi, nous la nommons destin, l'envisageant comme une cause nécessitante, inconnue quant aux lois de ses opérations. Mais l'ordonnance mesurée que nous observons dans le cours des événements du monde, nous la fait nommer Providence en tant que nous voyons en elle la sagesse profonde d'une cause supérieure, qui prédétermine la marche des destinées et les fait tendre au but objectif du genre humain⁸⁹³.

Sans nous voiler les yeux, nous tenterons de comprendre autrement ce « plan de la nature ». Au premier regard de la théorie politique de Kant, le droit public et le droit cosmopolitique couronnés par la paix perpétuelle sont présentés comme l'aboutissement inévitable du dessein de la nature, contre l'intention de l'homme. L'harmonie universelle est ce que la nature réalisera malgré l'intention humaine. L'on a l'impression que Kant ne tient plus compte de la liberté de choix de l'homme, de l'autonomie de l'agir. Pourtant, il en va autrement si l'on considère cet autre extrait, et où Kant indique paradoxalement que la nature contraint l'homme à faire la paix par le droit sans porter « préjudice à sa liberté » :

Il s'agit maintenant d'examiner ce qu'il y a de plus essentiel relativement à la paix perpétuelle, à savoir ce que la Nature fait à cet égard ; comment elle favorise les vues morales de l'homme et garantit l'exécution des lois que la raison lui prescrit ; tellement que tout ce que l'homme serait tenu de faire librement d'après le droit civil, public et cosmopolitique, s'il le néglige, il soit forcé à le faire, par une contrainte de la Nature, sans préjudice de la liberté⁸⁹⁴.

⁸⁹³ E. KANT, *Projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres philosophiques III*, p. 353.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 359.

Sauvegarder la liberté humaine reste une préoccupation. Sans la nier, la stratégie kantienne pour faire engager l'humanité sur la meilleure piste (le droit) consisterait à dire tout simplement que tôt ou tard, sous la pression de l'expérience négative des guerres, l'humanité finira par tirer la leçon de celle-ci et finira par opérer le meilleur des choix rationnels, celui d'adopter d'abord un droit civil républicain, puis public et enfin cosmopolitique. La raison qui ne choisit que la meilleure des choses, finira par déterminer la volonté humaine à vouloir la meilleure voie politique. Dans son optimisme, Kant considère que l'humanité, une fois sa raison éveillée et développée par l'antagonisme, finira par opérer le choix ultime, le choix rationnel le meilleur. L'humanité a bel et bien une marge de liberté celle de continuer dans un état de guerre lequel aura pourtant nécessairement une fin avec l'éveil complet de la raison. Celle-ci, tant qu'elle est raison, cherche et tend vers la réalisation de l'inconditionné tant moral que juridique. Il y aurait chez Kant, à notre avis, une tentative d'engager hâtivement ses contemporains à opérer le choix ultime le plus tôt possible pour qu'ils s'épargnent les grandes calamités des guerres ; une volonté d'anticiper la paix.

Pour montrer qu'il comptait sur l'initiative de l'humanité, faisons remarquer qu'il pensait que *les lumières*, en accédant aux « trônes⁸⁹⁵ », ou par leur influence sur la façon de gouverner, pourraient hâter cette ère de la paix. C'est le dernier choix de l'humanité douée de raison. Disons qu'à la fin, l'humanité finira par accéder aux « bons sentiments ».

Le droit d'user des principes téléologiques considéré, la nature en question ne serait pas autre que la nature humaine – aujourd'hui controversée à plusieurs égards – une nature régie par le mécanisme, à savoir : « les inclinations et les penchants naturels égoïstes et immédiats⁸⁹⁶. »

Voyons comment Kant a articulé cela dans sa philosophie de l'histoire au contact avec l'*idée* de Saint-Pierre, et quelle vertu il y aurait à considérer la paix perpétuelle comme devoir ou tâche de l'humanité, son autonomie prise en compte. Quel avantage y aurait-il pour l'humanité à se sentir seule à bâtir la paix ? Pour cela, il faut repartir de là où Kant a repris cette *idée* pour articuler ses conditions de possibilités dans l'histoire.

⁸⁹⁵ E. KANT, *Idée pour une histoire universelle* (8^e proposition), in *Œuvres philosophiques*, p. 201.

⁸⁹⁶ J.-M. FERRY et J. LACROIX, *La pensée politique contemporaine*, op.cit., p. 277.

10. 2. Des conditions de l'Idée de paix : de Rousseau à Kant

La question de savoir comment Kant est entré en contact avec le *Projet* de l'Abbé de Saint-Pierre a été une préoccupation de Jean Ferrari lors de la célébration de « l'année 1796 » dans la vie et l'œuvre de Kant⁸⁹⁷. Alors que Noël Lefebvre⁸⁹⁸, dans son introduction à *Pour la paix perpétuelle*, pense, mais sans en donner les arguments, que Kant a pris connaissance du *Projet* de Saint-Pierre entre 1752 et 1756, c'est-à-dire avant l'*Extrait* de Rousseau de mars 1761, Ferrari estime, par contre, que le nombre des exemplaires réduits du *Projet* édités aux frais de l'auteur, n'aurait pas permis une large diffusion de la France jusqu'en Allemagne. En outre, l'exclusion de l'Abbé de Saint-Pierre de l'Académie française suite à sa publication de la *Polysynodie* (écrit critique de la manière dont les princes de son temps assumaient leurs fonctions) avait terni sa réputation d'auteur à lire. Dès lors Ferrari privilégie la piste de J. J. Rousseau à partir de l'*Extrait* du *Projet* avec son « jugement » personnel.

L'important pour l'instant n'est pas de s'arrêter longtemps sur cette polémique difficile. Il nous suffit de constater que Kant est bien parti de l'idée de Saint-Pierre, directement ou indirectement. Et nous n'oublions pas, l'importance de l'influence de Rousseau sur sa philosophie de l'histoire, où l'idée de paix perpétuelle est centrale, voire en est l'aboutissement. En tout cas, Kant mentionne les deux auteurs côte à côte dans la septième proposition de *L'idée pour une histoire* :

Si folle que puisse paraître cette idée, et bien qu'on l'ait tournée en dérision en tant que telle chez l'Abbé de Saint-Pierre ou un Rousseau (peut-être parce qu'ils en croyaient la réalisation toute proche), telle est pourtant bien l'issue inévitable de la détresse en laquelle les hommes se plongent eux-mêmes, et qui doit contraindre les États (si difficile que ce soit pour eux de s'en convaincre) à prendre précisément la même décision que celle que l'homme sauvage avait été contraint de prendre tout aussi à contre-cœur, à savoir renoncer à sa liberté brutale pour chercher le calme et la sécurité dans une constitution conforme à la loi⁸⁹⁹.

Puisque Newton avait dévoilé les lois du monde physique, jusque-là inconnues, « Kant voyait en Rousseau le “Newton du monde moral”⁹⁰⁰. » Il admirait Rousseau dans le domaine moral (la liberté) comme il avait admiré Newton dans le domaine de la nature (la physique mécanique). Dès lors, il trouvait que dans le monde les choses se passent selon les lois

⁸⁹⁷ J. FERRARI, « L'abbé de Saint-Pierre et l'idée de paix perpétuelle dans l'œuvre de Kant », in J. FERRARI et S. GOYARD-FABRE, *L'année 1796. Sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris, J. Vrin, 1998.

⁸⁹⁸ E. KANT, *Pour la paix perpétuelle. Projet philosophique*, suivi d'un choix de textes sur la paix et la guerre d'Erasmus à Freud, Coll. « Classiques de poche », Presses universitaires de Lyon, 1985, p. 11.

⁸⁹⁹ E. KANT, *Idée pour une histoire* (7^{ième} proposition), *Œuvres philosophiques II*, p. 197.

⁹⁰⁰ J.-M. FERRY, *La question de l'histoire. Nature, liberté, Esprit. Les paradigmes métaphysiques de l'histoire chez Kant, Fichte, Hegel en 1784 et 1806*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2002, p. 29.

mécaniques de la nature ou celles de la liberté. La liberté est perçue comme un pouvoir causal dans le monde.

C'est pourquoi, J.-M. Ferry et J. Lacroix, en sont venus à constater que les grandes philosophies de l'histoire des années 1780 à 1830, dont celle de Kant, s'articulent autour des mêmes questions, à savoir : « Comment l'idéal peut-il se réaliser ? Comment la raison peut-elle s'effectuer dans le monde ? Comment le droit peut-il imposer son règne sur la force des passions égoïstes ?⁹⁰¹. » Les deux auteurs soulignent qu'en cette période, les philosophes de l'histoire ne se limitent plus à concevoir un idéal rationnel (théorique), ils se soucient des conditions de possibilité de sa réalisation dans l'histoire, c'est-à-dire comment marier théorie et pratique. À ce propos, l'on se rappellera que Kant s'était insurgé contre l'adage qui stipulait : « il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique cela ne vaut point⁹⁰² ». S'il n'y a donc pas divorce entre théorie et pratique, il faut chercher les conditions de possibilité de leur correspondance. C'est l'effort de Kant pour l'idée de paix perpétuelle de l'Abbé de Saint-Pierre face aux limites de son scénario (l'arbitrage) et celui de Rousseau (les moyens violents).

Kant va monter son scénario de l'histoire universelle, selon l'expression de J.-M. Ferry, à partir de l'un des « paradigmes métaphysiques de la nature⁹⁰³ » ainsi que l'hypothèse du Contrat social déjà développée par Rousseau. L'idée que l'homme fait partie de la nature régie par des lois mécaniques découvertes par Newton et celle de « la découverte de la liberté, comme monde intérieur de la moralité⁹⁰⁴ » selon Rousseau, vont jouer un rôle central dans la conception de son scénario de l'histoire universelle. À la nature humaine, règne du mécanisme ou de l'hétéronomie, il fait correspondre notamment le jeu des penchants égoïstes et les instincts sociaux. À la liberté humaine, il fait correspondre « le règne de la volonté, de l'autonomie, du respect pour la loi morale⁹⁰⁵. » Il initie par là une nouvelle anthropologie dualiste où l'homme appartient à deux règnes ou législations : le règne de la nature (régi par des lois mécaniques) et celui de la liberté du vouloir (régi par des lois de la raison). Comment les deux peuvent-ils cohabiter ?

⁹⁰¹ J.-M. FERRY et J. LACROIX, *La pensée politique contemporaine, op.cit.*, p. 276.

⁹⁰² E. KANT, *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, in *Œuvres philosophiques III*, p. 251.

⁹⁰³ Voir le sous-titre du livre de Jean-Marc FERRY cité ci-avant.

⁹⁰⁴ J.-M. FERRY et J. LACROIX, *La pensée politique contemporaine, op.cit.*, p. 276.

⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 277.

Pour répondre à cette question, Kant va recourir au principe téléologique que nous avons déjà discuté. Il constatera que la nature humaine est faite de deux tendances contraires. L'une tend vers l'association, c'est-à-dire la vie en groupe ou en société, et l'autre vers l'isolement et la quête de l'intérêt individuel. D'où la fameuse *insociable sociabilité* de l'homme. Mais puisque, selon le principe téléologique auquel Kant était acquis, la nature ne fait rien en vain, il devait se demander à quoi servirait cette *insociable sociabilité* présente au sein de l'humanité tout entière. Cet antagonisme universel constitutif de la nature humaine est alors posé comme le moteur de l'évolution, ou mieux du progrès de l'humanité vers un ordre social idéal digne du nom de société. Nous l'avons dit, sans cet antagonisme, les dispositions originelles de l'homme ne se développeraient pas: « *Le moyen dont se sert la nature pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme dans la société, pour autant que celui-ci se révèle être cependant en fin de compte la cause d'un ordre légal de celle-ci* »⁹⁰⁶. » Kant, qui était acquis à la théorie des germes séminaux, dans son optimisme, discerne une positivité dans le négatif qu'est l'antagonisme universel. La redoutable concurrence universelle est productrice du devenir meilleur de l'humanité :

Sans ces qualités, certes en elles-mêmes peu sympathiques, d'insociabilité d'où provient la résistance que chacun doit nécessairement rencontrer dans ses prétentions égoïstes, tous les talents resteraient à jamais enfouis dans leurs germes au milieu d'une existence de bergers d'Arcadie, dans un amour mutuel, une frugalité et une concorde parfaites : les hommes, doux comme les agneaux qu'ils font paître, n'accorderaient guère plus de valeur à leur existence que n'en a leur bétail, ils ne combleraient pas le vide de la création, eu égard à son but en tant que nature raisonnable⁹⁰⁷.

Tout en exprimant sa gratitude envers la nature qui a ainsi ordonné les choses, il reconnaît à l'homme la « mission » de combler « le vide » laissé par la nature créatrice. Sans l'insociabilité, « toutes les excellentes dispositions naturelles sommeilleraient éternellement à l'état de germes dans l'humanité »⁹⁰⁸. C'est à travers ce don constitutif de la nature humaine, « une grandeur négative », que la nature donatrice a contraint l'homme à résoudre un problème : celui « *d'atteindre une société civile administrant universellement le droit* »⁹⁰⁹. » L'humanité a dû conclure une sorte de contrat de vivre ensemble, selon des lois qu'elle se donne, sur des territoires où elle est dispersée. C'est par l'apprentissage qu'elle en est arrivée là. Cette société de droit, en réglementant l'exercice des plus grandes libertés possibles, préserve la vie des personnes. C'est alors que le contrat social apparaît comme une fiction heuristique développementale. L'on présume que les germes originels se sont développés par l'antagonisme universel.

⁹⁰⁶ E. KANT, *Idée pour une histoire universelle* (4^e proposition), in *Œuvres philosophiques II*, p. 192.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 193.

⁹⁰⁸ *Id.*

⁹⁰⁹ *Ibid.* (5^{ème} proposition), p. 193.

Paradoxe ! L'insociabilité en éveillant « toutes les excellentes dispositions naturelles » qui sommeilleraient sans son action, « se renverse en son contraire et génère l'état de civilisation⁹¹⁰. » C'est bien là une version kantienne de *l'effet réversif de l'évolution* que Tort n'aurait fait que reconnaître dans le paradigme sélectionniste du darwinisme. Là où Kant parle du déroulement de l'enroulé, du développement des germes originels en toute l'humanité, Tort parle de sélection des variations disponibles dans l'animalité. Selon Kant, l'antagonisme finit par activer ou éveiller contre elle-même la raison qui établit un règne de droit et qui le contrecarre par ses lois rationnelles. Avec l'avènement de ce règne de la raison, c'est la fin de l'antagonisme guerrier qui a pourtant préparé cet état, alors même qu'il réduit sa marge de manœuvre.

Il était clair pour Kant que la moralité s'est éveillée ou développée par l'effet de l'antagonisme, jusqu'à la capacité de conclure un contrat social. Kant parle d'étapes à franchir. Puisque l'entrée dans un État de droit, dont la forme privilégiée est la République – c'est-à-dire une organisation sociale où il y a séparation des pouvoirs – ne suffit pas pour garantir la paix perpétuelle, la tâche de l'humanité est plus grande que cela. Puisque les États, une fois constitués, se comportent eux aussi comme des individus aux libertés sans lois dans l'état de nature, il faut nécessairement passer à une deuxième étape, celle d'un contrat entre les États pour mettre fin à leur état de guerre semblable à celui des individus. C'est alors la mise en place du droit public ou droit des gens. Enfin, une troisième étape serait celle du droit des citoyens du monde, c'est-à-dire le droit cosmopolitique.

À ce propos, il suffit de se référer aux articles dits définitifs en vue de la paix perpétuelle. Le premier article de la proposition kantienne stipule que « la constitution civile de chaque État doit être républicaine. » C'était, selon lui, la meilleure forme de gouvernement, qui « résulte de l'idée du pacte social⁹¹¹ » ou contrat social. Le deuxième article veut que le « droit public soit fondé sur une fédération d'États libres⁹¹² » et républicains. Avec l'idée d'une fédération qui s'étend à tous les États (la Société des Nations), la réalisation de l'idée de paix perpétuelle de l'Abbé de Saint-Pierre serait accomplie. Cela serait aussi le résultat de l'expérience de l'antagonisme entre États souverains. Quant au troisième article, il recommande que le droit cosmopolitique se borne « aux conditions d'une hospitalité

⁹¹⁰ J. LEFEBVRE, « Introduction », in KANT, *Pour la paix perpétuelle. Projet philosophique*, suivi d'un choix de textes sur la paix et la guerre d'Erasmus à Freud, Coll. « Classiques de poche », Presses universitaires de Lyon, 1985, p. 15.

⁹¹¹ E. KANT, *Projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres philosophiques III*, p. 341.

⁹¹² *Id.*

universelle⁹¹³ ». Ce droit devait mettre fin à l'habitude de traiter les êtres humains étrangers comme des ennemis dans le pays de visite. Cela étant dit, examinons alors l'avantage de considérer la paix comme un devoir, un impératif de l'humanité.

10. 3. L'Idée de paix perpétuelle comme un impératif

Si, en définitive, Kant s'est arrêté à cette proposition fédéraliste, il en a examiné une autre, celle d'une république mondiale. Il y renonça à cause du risque du totalitarisme. Au précédent chapitre, nous avons montré comment cette intuition kantienne est aujourd'hui saluée dans la mesure où les démocraties contemporaines ne se font pas la guerre. Depuis l'Abbé de Saint-Pierre, tous ceux qui ont pensé la paix qui ne peut qu'être perpétuelle ou permanente comme une affaire d'hommes, un devoir de l'humanité envers l'humanité, ont fait des propositions pour la réaliser. Il faut inventer des moyens dont les hommes sont seuls responsables. De ce fait, nous pensons qu'ainsi comprise, la paix comme tâche a une vertu heuristique. Car, dans la perspective kantienne, l'on ne peut réaliser un devoir par des moyens inadéquats, irrationnels en l'occurrence, ni abdiquer devant son devoir avant d'avoir épuisé tous les moyens rationnels possibles. On ne doit pas se contenter de l'établissement du droit civil. Il faut aller jusqu'au droit cosmopolitique en passant par le droit public ou droit des gens. Le devoir engage l'imagination dans la quête des scénarios possibles pour se rapprocher de l'idéal moral et social.

Malgré sa téléologie, c'est Kant que les historiens citent fréquemment comme ayant inspiré ceux qui ont mis en route la Société des Nations⁹¹⁴, puis l'ONU au lendemain de la deuxième guerre mondiale. S'il a inspiré les politiciens et les juristes sur le terrain, il n'a cessé d'inspirer les philosophes. Nous pensons surtout à Jean-Marc Ferry, Francis Cheneval, Rawls et Stephan Chauvier.

Pour les deux premiers, l'Union européenne dans sa constitution actuelle serait la réalisation d'une prédiction kantienne aujourd'hui plus que bicentenaire : « Quant à son épure juridique fondamentale, la *Constitution* de l'Europe avait été pressentie, voilà deux siècles, dans les écrits politiques de Kant. Il s'agit de l'*idée cosmopolitique* telle qu'elle fut esquissée

⁹¹³ *Ibid.*, p. 350.

⁹¹⁴ Cf. T. RUYSSSEN, « Les origines kantienne de la société des Nations » in *Revue de Métaphysique et de morale*, Vol.31(1924), p. 354-371.

dans le *Projet de paix perpétuelle* (1795)⁹¹⁵. » L'Union européenne en tant qu'alliance des démocraties basée sur un engagement permanent des membres sans « structure supranationale définitive⁹¹⁶ » aurait suivi la « voie kantienne⁹¹⁷. »

Le troisième philosophe politique, c'est-à-dire Rawls, à défaut de voir tout le monde entrer dans une union cosmopolitique composée uniquement des peuples démocrates-libéraux, par respect du principe de liberté et du pluralisme social, envisage une seconde voie : la possibilité pour les démocrates-libéraux de composer une « Société des peuples » avec des peuples non libéraux mais décents, c'est-à-dire des peuples tout au moins respectueux des droits de l'homme⁹¹⁸.

Le quatrième philosophe, Stephan Chauvier, puise dans l'originalité de Kant, relevée plus haut par Habermas, c'est-à-dire le droit cosmopolitique, pour résoudre une nouvelle querelle provoquée par le phénomène de la mondialisation entre nationalistes et cosmopolites. Il redoute que la mondialisation désormais présentée comme un destin inévitable, avec comme conséquence l'ouverture de toutes les sociétés, soit « payée d'une régression des droits et d'un retour à l'état de nature⁹¹⁹. » Comme il le reconnaît lui-même, la réponse juridico-politique qu'il devait accorder avec la théorie de la justice publique et les droits de l'homme est

empruntée pour l'essentiel à la théorie kantienne “du droit cosmopolitique” ou du droit du citoyen du monde. Cette réponse recommande le respect du principe d'un droit de l'homme à être étranger et d'un droit des nations à soumettre l'installation des étrangers aux conditions propres à préserver les droits fondamentaux de leurs membres⁹²⁰.

Voilà de quoi a été et est encore capable la pensée kantienne de la paix, pourtant fortement téléologique. Même Sen qui, dans *L'idée de Justice*⁹²¹, a choisi de s'écarter de la tradition kantienne qui consiste à chercher la meilleure forme parmi les institutions sociales, n'a pas résisté à proclamer la démocratie non seulement comme la meilleure forme de gouvernement susceptible de faire progresser la justice grâce à la discussion ouverte à tous mais aussi comme une « valeur universelle », « la règle générale pour tous les peuples⁹²². »

⁹¹⁵ J.-M. FERRY, *Europe : la voie kantienne : essai sur l'identité postnationale*, Paris, Cerf, 2005, p. 121.

⁹¹⁶ F. CHENEVAL, « L'idée cosmopolitique et son actualité. Inflexions européennes », in J.-M. FERRY et B. LIBOIS (éd.), *Pour une éducation postnationale*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2003, p.209.

⁹¹⁷ Jean-Marc FERRY, *Europe : la voie kantienne*, op. cit.

⁹¹⁸ Voir J. RAWLS, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, traduit de l'anglais par Bertrand Guillaume, Paris, La Découverte, 2006.

⁹¹⁹ S. CHAUVIER, *Du droit d'être étranger*, op.cit., 4^e p.

⁹²⁰ *Ibid.*

⁹²¹ A SEN, *L'idée de justice*, op.cit.

⁹²² A. SEN, *La démocratie des autres*, traduit de l'américain par Monique Bégot, Paris Payot, 2005, p. 11.

Une de ses convictions est que la démocratie « n'est pas une invention de l'Occident⁹²³. » Elle aurait des germes dans toutes les sociétés. Dans son anthropologie, la démocratie est un impératif hypothétique pour tout homme qui veut une vie satisfaisante. En tant que moyen de la paix perpétuelle, elle est la meilleure voie chez Kant convaincu qu'on ne doit jamais traiter son semblable comme simple moyen mais toujours en même temps comme fin. Voyons comment cela se justifie dans sa philosophie morale.

Selon Kant, nous l'avons vu, l'opinion s'était moquée de l'*idée* de paix perpétuelle, que ce soit chez l'Abbé de Saint-Pierre ou chez Rousseau. L'on y aurait vu que folie à tourner en dérision. Selon Lefebvre, le même jugement a continué à planer sur cette *idée*, même après sa reprise par Kant dans le cadre du cosmopolitisme. En fait, en 1795, le philosophe de Königsberg avait déjà atteint l'âge des Seniors, il avait soixante-onze ans (1724-1795). Lefebvre a vu dans l'opinion occidentale, à qui répugne la vieillesse, la tentation de voir dans ce « Projet-fou » la triste suggestion d'une démence sénile. Pour Lefebvre, il ne suffit pas de dire que *La Paix perpétuelle* est une œuvre de vieillesse pour la discréditer, car après elle sont venues d'autres œuvres considérables telles que la *Métaphysique des mœurs* (1797), le *Conflit des Facultés* et l'*Anthropologie* (1798)⁹²⁴. Par contre, pour un Africain, c'est sur la base de cet âge avancé, méprisé en occident, que le *Projet* est à prendre au sérieux. Car selon un proverbe africain, « *la bouche d'un vieillard sent mauvais, mais il ne ment pas* ». Ce n'est pas qu'un vieillard ne puisse pas mentir, mais en tant que symbole d'une « bibliothèque orale » véhiculant la vérité, il ne doit pas mentir. Il est dans l'obligation morale d'être cohérent, sa longue et mûre expérience mérite considération. L'on se méfie des œuvres de jeunesse, symbole de peu d'expérience, pour valoriser les œuvres de maturité et de vieillesse qui sont le résultat ou le couronnement d'une longue expérience. Cela ne serait d'ailleurs pas étrange non plus pour l'homme occidental qui n'oublie pas l'allégorie de l'oiseau de Minerve qui prend son envol à la tombée du jour.

Effectivement, à considérer tout ce que nous venons de dire, Kant le cosmopolite ne semble pas avoir dérogé à cette exigence de la sagesse africaine. Le thème de la paix perpétuelle est le couronnement de sa philosophie cosmopolitique où l'humanité, dans toutes ses formes, ne peut jamais être traitée seulement comme moyen mais toujours en même temps comme fin. La réalisation de l'État de droit cosmopolitique où les droits de chacun sont respectés, est le lieu idéal pour matérialiser cet impératif catégorique. En ce sens, travailler

⁹²³ *Ibid.*

⁹²⁴ Cf. J. LEFEBVRE, « Introduction », in KANT, *Pour la paix perpétuelle*, op. cit., p. 10.

pour la réalisation de la paix perpétuelle, la fin de toutes les guerres, est un devoir moral, un impératif catégorique.

À ce propos, Kant se justifie. La raison d'un peuple longtemps en guerre finit par lui dicter ceci: « il ne doit point y avoir de guerre entre nous : constituons-nous en État ; c'est-à-dire, établissons nous-mêmes une puissance législative, exécutive et judiciaire qui décide nos différends⁹²⁵. »

Il ressort clairement de la formulation de l'impératif catégorique à la base des droits de l'homme que le devoir ne consiste pas seulement à « faire » mais aussi à « ne pas faire », c'est-à-dire éviter les actes qui dégradent l'humanité. Et l'on constatera que la disqualification de la guerre sous toutes ses formes dans les articles préliminaires, en vue de l'entrée dans la paix perpétuelle, repose, comme chez l'Abbé de Saint-Pierre, sur des convictions morales développées ailleurs dans son œuvre. La conclusion des traités de paix est fondée sur le devoir de ne pas mentir, le devoir de sincérité :

Se réserver tacitement des prétentions, sans les déclarer, parce qu'on est trop épuisé pour continuer la guerre ; compter sur d'anciennes et obscures prétentions, qu'on pourra imaginer dans la suite, avec la mauvaise intention de les faire valoir à la première occasion favorable ; une telle restriction mentale peut, tout au plus, convenir à quelque casuiste jésuite ; envisagée elle-même, elle est au-dessous de la dignité des souverains, comme il est au dessous de la dignité d'un ministre de se prêter à faire des déductions de cette espèce⁹²⁶.

Cet extrait reflète le combat de Kant contre ce qu'il a appelé « un prétendu droit de mentir par humanité⁹²⁷. » Le devoir de vérité étant un absolu, il constitue une base nécessaire pour instaurer la paix perpétuelle. Pour lui, « l'honnêteté est la meilleure politique », « elle vaut mieux que toute politique et en est même une condition essentielle⁹²⁸. »

L'interdiction d'annexer les États et de les subordonner est fondée sur la dignité des êtres humains qui les constituent et qu'on ne peut jamais traiter comme des objets ou de simples moyens : « Tout État, qu'il soit grand ou petit, ne pourra jamais passer au pouvoir d'un autre État, ni par échange, ni à titre d'achat ou de donation⁹²⁹. »

Justification de l'article:

Un État n'est pas un patrimoine, comme le sol où il se trouve. C'est une société d'hommes, dont l'État seul ose disposer en maître. C'est un tronc qui a ses propres racines.

⁹²⁵ E. KANT, *Projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres philosophiques III*, p. 348.

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 334.

⁹²⁷ E. KANT, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, in *Œuvres philosophiques III*, p. 435-441.

⁹²⁸ E. KANT, *Projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres philosophiques III*, p. 365.

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 334.

L'incorporer à un autre État, comme une simple greffe, c'est le réduire, de personne morale qu'il était à l'état d'une chose ; ce qui contredit l'*idée* du contrat social, sans lequel on ne saurait concevoir de droit sur un peuple⁹³⁰.

L'interdiction de la location de troupes ou de mercenaires se justifie aussi par le même principe : « Par une conséquence du même principe, dit-il, il est interdit à tout État de mettre des troupes à la solde d'un autre État contre un ennemi qui n'est pas commun à tous deux, car, c'est employer les sujets comme des choses, dont on peut disposer à son gré⁹³¹. » Il poursuit en disant : « D'ailleurs, être pris à la solde pour tuer ou pour être tué, c'est servir d'instrument ou de machine dans la main d'autrui. On ne voit pas trop bien comment un tel usage qu'un (tiers) fait des hommes, est compatible avec les droits que la Nature leur donne sur leur propre personne⁹³². » Il n'est pas question d'interdire, à cette étape les « exercices militaires entrepris volontairement et à des temps réglés par les citoyens⁹³³ » pour se défendre contre d'éventuelles agressions. C'est dans l'avenir qu'il espère que les armées permanentes seront inutiles.

De part en part, l'on notera que l'argumentation kantienne est sous-tendue par les principes du respect de la personne humaine, de l'autonomie et de l'autodétermination. En ce sens, le *Projet de paix perpétuelle* dont les conditions de possibilité se trouvent dans l'État de droit cosmopolitique peut être considéré comme un lieu d'application de la « philosophie en signification cosmopolitique » de Kant que Cheneval nous décrit justement en ces mots :

“Cosmopolitique” désigne l'intention finale ou la fin essentielle à laquelle tout usage de la raison doit être dirigé. Il peut être dirigé vers d'autres fins, mais la fin ultime s'impose de façon nécessaire par la nature même de la raison. La philosophie au sens cosmopolitique essaie de joindre philosophie au sens théorique et pratique par la détermination d'une fin ultime de la raison. Elle consiste en une réflexion sur les conditions de possibilité de la réalisation de cette fin à la base des résultats de la critique de la raison théorique. Le but n'est pas l'acquisition d'un savoir, mais l'acquisition d'une perspective sur la fin du savoir. A partir de cette prise de conscience du projet final de Kant, on peut, à juste titre, parler d'un caractère essentiellement cosmopolitique de sa philosophie⁹³⁴.

Or, nous dit Yves Charles Zarka, « le cosmopolitisme est cette théorie politique de l'humanité⁹³⁵. » Par conséquent, si l'on qualifie la philosophie kantienne d'« essentiellement cosmopolitique », on la qualifie d'essentiellement humaniste.

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 334-335.

⁹³¹ *Id.*

⁹³² *Ibid.*, p. 335-336.

⁹³³ *Ibid.*, p. 336.

⁹³⁴ F. CHENEVAL, *La cité des peuples, op.cit.*, p. 174-175.

⁹³⁵ Y. C. ZARKA, « Préface : Y a-t-il un concept politique de l'humanité ? », in Y. C. ZARKA & C. GUIBET-LAFAYE, *Kant cosmopolitique*, Éditions de l'éclat, 2008, p. 7.

Et nous avons indiqué dès le début de ce chapitre que Kant est intéressé comme philosophe de l'histoire à la possibilité de faire advenir dans l'histoire « l'idée pratique suprême » qu'est « l'état cosmopolitique, république universelle⁹³⁶. » La tâche de traduire dans le monde sensible « le concept politique de l'humanité » est l'aboutissement de sa philosophie. Nous le rappelons avec Cheneval, la réalisation de ce « meilleur des mondes juridiques possibles⁹³⁷ » est un impératif de l'humanité tout entière.

La conviction fondamentale de départ de Kant est que tout devoir en tant qu'il est fondé en raison est réalisable, tout au moins à quelque degré. Si la raison législatrice prescrit le devoir de cesser toute guerre, c'est que la possibilité en est là. C'est de par sa perfection infinie que Kant comprend la paix perpétuelle par le droit cosmopolitique comme tâche impérative de l'humanité tout entière. Réaliste, Kant a qualifié ce travail de réaliser la constitution qui administre le droit universellement comme la dernière tâche de l'humanité et la plus difficile à accomplir. Il s'explique : « Cette tâche est donc la plus difficile de toutes ; à vrai dire, sa solution parfaite est impossible : le bois dont l'homme est fait est si courbe qu'on ne peut rien y tailler de bien droit. La nature nous contraint à ne faire que nous approcher de cette idée⁹³⁸. »

À ce niveau, en quelque sorte, Kant se souvient qu'il s'agit d'une *idée* de la raison, d'un inconditionné exploré dans la *Critique de la raison pure* que rien dans l'expérience ne peut incarner dans sa perfection. Cette *idée* servira tout simplement de règle d'action à toutes les générations de l'humanité partout où elle se trouve parsemée dans sa diversité sur la terre, sa seule « patrie » commune. Même si elle se prépare par chacun, la paix perpétuelle n'est pas la tâche d'un individu car il aurait fallu qu'il « ait une vie illimitée pour apprendre comment il doit faire usage complet de toutes ses dispositions⁹³⁹ ». Face à la finitude de l'individu humain qui est l'agent principal, le caractère infini et parfait de l'*idée*, la réalisation de la paix perpétuelle est la tâche « d'une lignée peut-être interminable de générations où chacune transmet à la suivante ses lumières⁹⁴⁰ ».

La paix perpétuelle, concept politique, est l'aboutissement d'un long apprentissage qui se perfectionne continuellement entre les différentes générations héritières des acquis

⁹³⁶ J-M. FERRY et J. LACROIX, *La pensée politique contemporaine*, op.cit., p. 286.

⁹³⁷ F. CHENEVAL, *La cité des peuples*, op.cit., p. 176.

⁹³⁸ E. KANT, *Idée pour une histoire universelle* (6^e proposition), *Œuvres philosophiques II*, p. 195.

⁹³⁹ *Ibid.* (2^e proposition), p. 190.

⁹⁴⁰ *Id.*

précédents. Ceci semble conforme à la théorie de l'apprentissage que nous a développée Schaeffer alors qu'il se dressait contre le pan-sélectionnisme de Tort.

À ce niveau, à travers sa théorie politique de l'humanité, la notion d'humanité semble bien au clair pour Kant pour contrer les négationnistes. L'humanité est une malgré la diversité des peuples, sa disparité de développement, sa division et sa dispersion en nations ou en États indépendants. Selon l'expression de Y. C. Zarka, l'humanité existe aussi « en deçà et au-delà⁹⁴¹ » d'eux. Ainsi compris, c'est à juste titre que Zarka peut considérer Kant comme l'antidote de Carl Schmitt – le poison de l'humanité – qu'on peut situer dans sa négation de la possibilité du concept politique de l'humanité sous prétexte qu'elle ne peut avoir d'ennemi politique. Cette négation a été reproduite par l'idéologie nazie en rejetant la notion politique, juridique et morale de crime contre l'humanité. Pour rappel, la tradition dite réaliste de Carl Schmitt trouve l'essence du politique dans l'opposition ami-ennemi. Selon cette logique, si l'humanité est une sur la terre, sans son autre – l'ennemi –, elle ne peut exister comme concept politique, juridique et moral. Il semblait par conséquent normal à Schmitt d'affirmer que : « qui dit humanité veut tromper⁹⁴² » l'opinion. L'humanité n'existe pas, il n'y a que des peuples amis-ennemis. L'idéologie Nazie se serait alimentée de cette théorie de Schmitt pour se dresser contre tout cosmopolitisme. C'est du moins ce qu'a constaté le sociologue allemand Ulrich Beck lorsqu'il dit : « Dans la symbolique collective nazie, taxer quelqu'un de “cosmopolitisme” revenait à signer son arrêt de mort. Toutes les victimes du génocide planifié étaient considérées comme des “cosmopolites”⁹⁴³. » L'adjectif cosmopolite était devenu synonyme « d'apatride ». Il servait à qualifier cette espèce de gens situés « à mi-chemin entre les déracinés, les ennemis et les insectes » à « chasser », à « diaboliser » voire à « exterminer⁹⁴⁴ ».

C'est donc avec pertinence que Zarka propose de prendre Kant comme antidote au poison de Schmitt dévastateur de l'humanité. En effet, Kant, anticipativement dans son cosmopolitisme, remplace l'hostilité envers les étrangers par l'hospitalité en tant que droit à ne jamais réduire, à la simple philanthropie ou à la charité. L'étranger qui doit suivre le droit du pays hospitalier est à accueillir tout simplement « parce qu'il porte en lui-même le droit d'être

⁹⁴¹ Y. C. ZARKA, « Préface : Ya-t-il un concept politique de l'humanité ? », *op. cit.* p. 8.

⁹⁴² C. SCHMITT cité par Yves Charles ZARKA, *op.cit.*, p. 8.

⁹⁴³ U. BECK, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* Traduit de l'allemand par Aurélie Duthoo, Paris, Alto Aubier, 2006, p. 12.

⁹⁴⁴ *Id.*

accueilli en vertu d'une communauté originaire qu'il partage avec nous et l'ensemble des hommes⁹⁴⁵. »

Jusqu'aujourd'hui, il y a toujours à craindre que la logique de Schmitt consacrant la distinction entre ami et ennemi comme élément essentiel au politique se greffe sur le darwinisme qui a brouillé, comme nous l'avons vu dès le premier chapitre de cette étude, les concepts d'espèce et de race sur lesquels Kant construisait sa théorie politique. Car, apprenons-nous de Schmitt, l'opposition politique peut prendre comme critère n'importe quelle opposition psychologique :

Au niveau de la réalité psychologique, il advient facilement que l'ennemi soit traité comme s'il était mauvais ou laid, pour la raison que toute discrimination, toute délimitation de groupes utilise à l'appui toutes les autres oppositions exploitables et la discrimination politique, qui est la plus nette et la plus forte de toutes, use naturellement de ce procédé plus que toutes les autres⁹⁴⁶.

C'est révélateur. La discrimination politique étant essentialisée, elle peut prendre même des critères arbitraires comme la race, la beauté, le sexe, la position géographique (Nord-Sud, Est-Ouest) des peuples pour les opposer pourvu qu'il y ait un ennemi à qui il faut faire la guerre froide ou totale. En ce sens, le politique nazi, pour qui le concept d'humanité sent mauvais, peut prendre la théorie de la fin de l'espèce humaine en biologie pour justifier davantage la fin de l'humanité. Ceci est d'autant plus vrai que les frontières entre l'humain et l'animal ont été sérieusement brouillées par les biotechnologies depuis la découverte de la génomique qui conduit progressivement à confirmer l'unité biologique du vivant qu'il soit végétal, animal ou humain. Il y a donc le risque de justifier l'arbitraire sur la base de ces données.

Pourtant, selon Hunyadi, s'il est vrai que la génomique complique davantage l'effort de la démarcation entre l'homme et l'animal, la pratique quotidienne s'en sort assez bien et, en l'occurrence, les textes juridiques sont sans ambiguïtés. « Car d'une certaine manière, nous savons *depuis toujours* ce qu'est un être humain – et les véritables cas limites, bien qu'existants, sont trop rares pour embarrasser notre conscience quotidienne⁹⁴⁷. » Il fait donc remarquer avec raison que ce ne sont pas les « xénotransplantations », par exemple, qui pourront nous égarer sur ce qui est l'humain, et partant sur son identité politique, juridique et morale. Le diabétique qui se soignerait par de l'insuline à base de gènes de porc ne devient pas

⁹⁴⁵ Y. C. ZARKA, « Cosmopolitisme et hospitalité chez Kant », in Y.C. ZARKA & C. GUIBET LAFAYE, *Kant cosmopolitique*, Éditions de l'éclat, p. 21.

⁹⁴⁶ C. SCHMITT, *La notion de politique. Théorie du partisan*, traduit de l'allemand par Marie-Louise Steinhauser, Paris Flammarion, 1992, p. 65.

⁹⁴⁷ M. HUNYADI, *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Seuil, 2004, p. 23.

pour autant un cochon. Ces révolutions biotechnologiques, généralement à vocation thérapeutique, ne doivent pas ramener ou légitimer les idéologies racistes cachées qui voudraient voir encore des sous-hommes quelque part sur la terre sans risque de piéger la paix.

Une des convictions de Kant était que personne, au sein de l'humanité, n'est diable ni ange. Nous sommes tous des êtres limités, finis. En ce sens, chaque proposition que nous avons discutée peut contribuer un tant soit peu à la paix. Mais pour utiliser le langage de Darwin et Spencer, reconnaissons que c'est la proposition de Kant qui a été jugée la plus apte à la réalisation de l'*idée* de paix par les spécialistes de la théorie politique contemporaine, les autres propositions n'étant capables que d'armistices. Et puisque, selon un proverbe africain que devait partager le philosophe de Königsberg, « le meilleur des hommes n'est jamais parfait », tout en reconnaissant le grand service rendu à l'humanité par sa proposition des conditions pour la paix perpétuelle, l'on ne manque pas de reproches à faire au *Projet* de cet illustre avocat de l'humanité. Par exemple, Cheneval comprend bien que l'inutilité des armées permanentes des États est pour Kant un objectif pour le futur, c'est-à-dire quand les trois étages du droit seront posés. Mais il lui reproche cependant son « pacifisme absolu », son refus quasi catégorique de l'usage de la force militaire ou des révolutions pendant les étapes intermédiaires vers l'État de droit. Il s'oppose, sur ce point, à Kant en arguant : « Mais à l'égard de l'État actuel, Kant ne nous offre que la dichotomie entre le moyen d'urgence et le droit dans sa forme pacifique. Comment assurer la transition d'un État à l'autre sans usage responsable de la force ?⁹⁴⁸. » Il semble que « la philosophie de Kant porte en soi le danger d'une mauvaise application, dans la mesure où elle condamne les actions militaires comme incompatibles avec la fin ultime du droit⁹⁴⁹. » Pour Cheneval, si ces actions peuvent être « nécessaires et justifiables dans la mesure où elles réalisent des conditions dans lesquelles on peut commencer à envisager une constitution du droit⁹⁵⁰ », le « perfectionnisme » kantien « qui ne tient pas compte des conditions historiques serait aussi nocif pour la cause de la paix que la *Realpolitik* cynique qu'il prétend dépasser⁹⁵¹. » Il lui est reproché l'oubli des difficultés liées aux étapes de base vers la démocratisation.

Il est certain que Kant est un homme limité comme tout le monde. Il ne pouvait pas entrevoir toutes les circonstances futures où la solution d'urgence, par exemple pour arrêter la violence des tyrans sur leurs administrés, peut être l'action militaire des voisins que la

⁹⁴⁸ F. CHENEVAL, *La cité des peuples*, op.cit., p. 241

⁹⁴⁹ *Id.*

⁹⁵⁰ *Id.*

⁹⁵¹ *Id.*

communauté internationale a promulguée sous forme de droit d'ingérence dans la politique interne pour des raisons humanitaires, même si dans la pratique, pour utiliser une expression de Beck, « ces guerres pour les droits de l'homme » semblent voiler malheureusement des intérêts égoïstes des interventionnistes. L'on intervient selon les intérêts économiques ou politiques en jeu et non au nom de l'humanité tout court. Une situation justement déplorée par Beck en ces termes :

Effectivement, le concept d'« intervention humanitaire » nous fait pénétrer dans une zone d'ombre. Les idées phares de la responsabilité transnationale, cosmopolitique – « aide », « protection des droits de l'homme », « prévention des génocides et violences commises par les États envers les minorités », etc. – ouvrent la possibilité de poursuivre efficacement et légitimement, sous couvert de mission cosmopolitique, des objectifs nationaux ou hégémoniques⁹⁵².

Toutes ces remarques qui en appellent à la prise en compte de la variation des urgences ne doivent pas faire oublier que Kant voulait proposer la voie la meilleure vers la paix. Il concevait la sortie de l'état de nature comme un long processus scandé par des « guerres » et des « révolutions⁹⁵³ », des « essais » à partir desquels il était convaincu que l'on finit par apprendre et opter pour ce qui est bon pour tous : l'État de droit démocratique comme premier palier vers la paix. À ce propos, l'expérience montre que si l'on commence par la guerre, l'on finit par l'abandonner pour opter pour le droit. Si tel est le cas, pourquoi ne pas passer à l'essentiel et s'épargner les souffrances ? Partir d'un seul pays démocratique comme noyau pionnier et exemplaire était la meilleure voie entrevue par Kant vers l'alliance des peuples. L'actualité politique semble prouver que toutes les révolutions, – pensons aux nombreuses rébellions ou mouvements politico-militaires en Afrique –, ne conduisent pas nécessairement à la démocratie, même si elles peuvent mettre dans leurs revendications le mot « démocratie » pour se faire accepter et vendre leur politique à la communauté internationale.

La discussion de ce chapitre a mis en lumière la vertu d'assumer la réalisation du meilleur des mondes possibles, en définitive l'État de droit cosmopolitique, comme un impératif de et pour l'humanité, en tant qu'il devient mobilisateur des énergies mentales dans la quête des moyens pour l'action. Elle nous a aussi permis de constater que le *Projet de paix perpétuelle* de Kant peut être considéré comme le lieu de convergence et d'application de toute

⁹⁵² U. BECK, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ? op.cit.*, p. 279. En effet cette analyse d'un sociologue peut s'illustrer par l'actualité de différentes missions de l'ONU notamment sur le continent africain. Nous savons, par exemple, que l'ONU, présente au Rwanda, n'a pas empêché le génocide, l'intervention en Lybie ne s'est pas limitée à la protection des populations civiles mais on est allé jusqu'à armer les rebelles. À partir de cela, comment ne pas penser au calcul d'intérêts des États qui interviennent ?

⁹⁵³ E. KANT, *Idée pour une histoire universelle* (7^e proposition), in *Œuvres philosophiques II*, p. 197.

sa philosophie critique (théorique et pratique) et de sa philosophie de l'histoire. Comparée aux autres propositions en vue de la réalisation de l'*idée* de paix perpétuelle, la voie kantienne se révèle à travers l'histoire des idées de paix, du moins jusque-là, comme la mieux adaptée, quels que soient les aménagements à y apporter compte tenu des urgences pour lui permettre de rester un vrai antidote à la *realpolitik* qui ignorerait l'humanité comme concept politique. Partant de l'antagonisme universel qui développe les dispositions originelles de l'humanité, le cadre architectonique de sa philosophie politique a sa version développementale du concept d'*effet réversif de l'évolution*

Conclusion de la troisième partie

Cette troisième et dernière partie de notre étude s'est assigné pour objectif la réaffirmation de l'*idée* kantienne de l'État de droit cosmopolitique, avec ses différents paliers, comme une tâche de l'humanité de par sa capacité de prendre en main, dans une large mesure, son destin en vue de la paix perpétuelle. Nous avons souligné la vertu d'humaniser ou de s'approprier ce projet plutôt que de l'attendre indéfiniment du hasard de la nature. L'étude relève la « naturalité » des idées kantiennes. Elles ne sont pas à assimiler à n'importe quelle représentation (l'idéologie, l'utopie ou la fiction aux sens vulgaires de ces mots) sous prétexte qu'elles relèvent de l'abstrait. Au contraire. Elles sont porteuses des vertus civilisatrices et heuristiques.

Nous avons jeté un pont entre darwinisme et kantisme concernant les conditions de la paix universelle et perpétuelle, entre histoire naturelle (elle décrit les faits) et philosophie de l'histoire (elle cherche les conditions de l'idéal dans l'expérience historique). Il en est ressorti qu'il y a des intuitions kantiennes (les idées pures) qui ont quasiment échappé à Darwin et ses disciples. Tandis que la découverte de Darwin (l'action du hasard dans l'évolution des espèces) était ignorée par Kant. Nous les avons discutées et avons favorisé une lecture amicale et respectueuse de leurs contributions respectives. Nous avons considéré que les deux points de vue ont contribué à la croissance de la connaissance de l'homme. Ce faisant, nous pensions établir la paix entre les deux « révolutionnaires coperniciens ».

Puisque Kant était devenu la risée des darwiniens, nous avons pris l'option de réaffirmer la performance de sa philosophie en restituant à sa théorie des *idées* sa consistance épistémologique et pragmatique dans les efforts de civilisation et de pacification du monde. Nous avons proposé une lecture plus souple de la téléologie kantienne de la nature à l'intention des lecteurs darwiniens et post-métaphysiciens ouverts au pluralisme des conceptions philosophiques du monde. Nous avons vu dans l'*idée* d'une destination commune de l'humanité qui est l'État de droit (civil, public et cosmopolitique) couronné par la *paix perpétuelle*, le lieu de rencontre de la philosophie théorique et pratique de Kant.

Conclusion générale

L'étude des conditions de la paix, en son sens plénier au sein de l'humanité, fut l'objet principal de ce travail. Au début de notre réflexion sur ces conditions en 2007, nous ne connaissions que la célèbre proposition kantienne de *l'Idée pour une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* et du *Projet de paix perpétuelle*. Kant situe dans l'état de civilisation la paix qui ne peut qu'être perpétuelle. Et l'état de civilisation naît du paradoxe de l'antagonisme universel de l'homme.

Nous envisagions comme méthode la discussion de différentes propositions. En 2008, grâce à la diligence du professeur Mark Hunyadi, nous sommes entré en contact avec une deuxième proposition, celle de Darwin. Il a attiré notre attention sur la parution d'un ouvrage de Tort intitulé *Sélection naturelle et naissance de la civilisation*. L'approche de cet auteur nous a intéressé. Selon lui, chez Darwin, l'état de civilisation, dont l'horizon est la paix universelle, naît du paradoxe de la sélection naturelle. Nous nous sommes dit qu'il y a des convergences et des divergences entre le point de vue de Kant et celui de Darwin. Tous deux situent la paix dans la civilisation. Ils s'accordent que celle-ci naît du renversement paradoxal de l'état de nature par l'état de civilisation. Ils divergent cependant sur le moteur qui opère ce renversement. Selon Kant, ce renversement est l'œuvre de l'antagonisme anthropologique universel éveillant la rationalité (théorique et pratique) alors que pour Darwin, il est, principalement, l'œuvre de la sélection naturelle qui sélectionne et améliore les instincts et les sentiments sociaux ou moraux. D'où la nécessité d'aplanir les divergences.

Puisque les deux propositions viennent de deux courants traditionnellement rivaux, l'empirisme et le rationalisme, nous pressentions que le débat serait houleux et fructueux. Furent également invités à cette discussion, les penseurs favorables ou opposés à l'un ou l'autre courant. Et puisque, strictement parlant, ce n'est pas nous qui avons ouvert ce débat, nous ne prétendons pas le refermer. Mais avant de le laisser continuer sans nous, récapitulons ce que nous avons fait et appris.

Nous avons assigné à notre étude l'objectif d'identifier dans l'anthropologie darwinienne l'intention d'expliquer par sélection naturelle la naissance d'une civilisation aux dimensions cosmopolitiques. Historiquement, cette intuition empiriste ou naturaliste subordonnant la raison aux sentiments s'oppose à l'explication contractualiste, en général, et à celle de Kant, en particulier. Pour celui-ci, bâtir la paix dépend de la volonté des hommes de par leur raison qui se développe. Nous avons donc discuté, tout au long de ce travail, du risque

de l'explication de l'*idée* de paix perpétuelle par sélection naturelle au sens strict et la vertu de la considérer comme tâche de l'humanité. Puisque la sélection naturelle est imprévisible et agit au hasard, sans plan, nous pouvons affirmer maintenant que le risque de l'explication de la paix par sélection est de plonger l'humanité dans l'attentisme passif et la vertu de comprendre la paix comme tâche de l'humanité est de responsabiliser celle-ci, de l'engager à faire des plans ou des scénarios pour s'approcher de cet idéal. En ce sens, cette approche a une vertu heuristique et mobilisatrice de l'esprit humain pour assumer ses responsabilités.

En effet, il serait absurde de penser la réalisation de l'*idée* de paix perpétuelle au moyen d'un mécanisme dépourvu de tout plan (la sélection naturelle), sans postuler son *effet réversif*. Celui-ci permet de penser l'émergence des êtres doués de volonté et capables de suivre un plan ou une *idée* régulatrice aussi bien dans une conception de l'évolution du monde soumise au déterminisme (Kant) que celle soumise au hasard (Darwin).

Pour éprouver cette thèse, nous sommes parti d'un constat : le rejet pur et simple de l'hypothèse philosophique du contrat social et l'engagement d'une sorte de « procès kantien » par les naturalistes. En fait, nous sommes entré en contact avec des chercheurs américains qui discutaient, entre autres philosophes modernes, de l'attitude personnelle de Kant vis-à-vis du transformisme des espèces. Puisque, à l'époque de Kant, l'hypothèse de la transformation des espèces les unes à partir des autres était déjà présente dans les spéculations philosophiques (chez Herder), la question était de savoir si le philosophe de Königsberg était favorable ou non à cette hypothèse.

Intervenant dans ce débat, C. Wilson dénonce l'imprudence de Kant, à qui elle reproche de s'être prononcé, sans expertise, sur des questions non philosophiques telles que l'histoire des civilisations, l'évolution humaine, la coloration de la peau, le comportement social concurrentiel, etc. Néanmoins, sa contribution ne se limite pas à la dénonciation. Elle tente de ne pas accabler Kant en identifiant dans son corpus philosophique quelques traces du transformisme. Selon elle, Kant croyait que « les humains s'étaient développés à partir de quelque chose pas tout à fait humain ». C'est là un argument fragile, démenti par un écrit de Kant sur l'histoire de l'humanité, où il affirme que le « premier homme pouvait se tenir debout et parler ». Cet effort de C. Wilson visant à épargner Kant a été anéanti par l'historien du darwinisme, Ruse. Celui-ci déclara avec une certaine fermeté que Kant était un « ennemi paradigmatique de l'évolution ».

Mais alors, si tel est le cas, quel est le paradigme ennemi de l'évolution, selon Ruse ? C'est la téléologie. Selon lui, Kant ne pouvait pas être transformiste à cause de sa philosophie fortement téléologique. À ce niveau du débat, nous avons perçu la nécessité de chercher le fondement du rejet kantien des positions transformistes. L'étude de ses écrits sur l'histoire nous permet d'affirmer que son anti-transformisme était motivé par son *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* qu'il venait de publier en 1784. Kant estimait que les spéculations sur la transformation des espèces et sur la diversité de l'humanité (par les Lumières) tendaient à remettre en question l'idée de l'unité de l'humanité, sur laquelle il envisageait de fonder sa philosophie politique. Les théories transformistes tendaient à considérer les différentes races humaines comme différentes espèces. Or, pour Kant, au niveau pratique, la raison indique que chaque espèce a sa destination. Dans cet ensemble de théories, il redoutait la désintégration de l'humanité. En effet, à cette époque, on commençait à identifier des « sous-hommes » au sein de l'humanité. C'est pourquoi, contre le transformisme spéculatif, Kant s'était rangé du côté de l'épigénèse du naturaliste Buffon, qui suppose un substrat commun à partir de quoi toutes les races se développent selon les climats. Dès lors, nous soutenons que les « hypothèses chancelantes » de Kant sur l'unité de l'histoire de l'humanité malgré la diversité des races se justifient par ce combat éthique.

Chemin faisant, nous avons constaté que les écrits dans lesquels Kant s'était dressé contre les positions transformistes ont été consultés par Darwin quand il devait rendre compte de la filiation de l'espèce humaine ainsi que de ses différentes races. Il a été en contact avec la morale kantienne, qui présente la *sociabilité* comme un devoir et l'antagonisme universel comme moteur de l'évolution en vue d'une histoire universelle. Nous avons postulé que Darwin se devait de traiter ce problème de l'histoire universelle du point de vue d'un naturaliste. Nous affirmons qu'il l'a effectivement fait sans faire appel à la téléologie de la nature et de la raison humaine. Il a naturalisé l'idée de paix universelle (cosmopolitique) sur la base du sentiment de sympathie. Pour rappel, nous sommes à l'époque où l'universel reste la mesure de la moralité. L'extension progressive de la sympathie, source de la morale, jusqu'à tous les membres de l'humanité est l'œuvre de la sélection naturelle. Selon Darwin, cette extension de l'instinct de sympathie génératrice de la morale, suivie de la sélection de la rationalité, instaure la civilisation qui, à travers sa morale et ses institutions, s'oppose à la sélection naturelle éliminatrice des faibles. C'est ce renversement de la sélection naturelle par elle-même que Tort appelle *l'effet réversif de l'évolution*. Cet auteur estime que, en raison de ce concept, Darwin ne peut plus être tenu pour responsable des dérives des idéologies

sociopolitiques qui se réclament faussement de lui (le darwinisme social, l'eugénisme, le racisme, le sexisme, etc.).

Pour confirmer l'hypothèse de la naturalisation darwinienne de l'idée de paix cosmopolitique, le deuxième chapitre s'est penché sur cette intention dans la restitution tortienne de la morale darwinienne. Jusqu'aujourd'hui, Tort mobilise ce concept *d'effet réversif de l'évolution* comme cheval de bataille contre les idéologies sociopolitiques qui ont terni l'image du darwinisme. Pour l'histoire de la formulation de ce concept par Tort, comme clé de lecture de l'anthropologie darwinienne, nous sommes remonté à la genèse du malentendu créé par l'expression « darwinisme social ». Nous avons constaté que si généralement, on qualifie de « darwinisme social » les positions libérales de Spencer sur la base de son principe du *laissez-faire* la concurrence, ce philosophe, qui n'a cessé de revendiquer l'évolutionnisme philosophique n'est pas l'auteur de cette expression injuste pour Darwin. L'expression a été créée par le socialiste Gautier pour dénoncer les politiques anti-philanthropiques de Malthus et le *laissez-faire* la sélection du biologiste Ernest Haeckel, sans se référer à Spencer. Contre ce mauvais « darwinisme social », Gautier a présenté le bon, celui que la civilisation des hommes doués de volonté doit mettre en place. Son objectif consiste en la correction des fatalités naturelles chez les faibles par des techniques compensatoires, le renversement de la lutte pour l'existence par l'aide pour l'existence, l'antagonisme universel par la solidarité universelle, etc. Il estimait que la société humaine ne peut être le prolongement de la société animale décrite par *L'Origine des espèces* de Darwin. Selon Gautier, avec l'acquisition de « la volonté consciente et industrielle » qui le différencie des autres animaux, l'homme est capable de renverser la tendance de la nature, il peut mettre fin aux influences néfastes de la loi naturelle. Alors que Pierre Kropotkine se contente de constater que l'entraide en tant qu'alternative à la concurrence capitaliste se trouve chez les animaux aussi bien que les chez hommes, Gautier observe chez l'homme une capacité supplémentaire qui fait la différence : la volonté. Il détient désormais un contrepoids à la sélection absent chez le reste des animaux. Dans ce bon « darwinisme social » de Gautier (de 1880) se trouve déjà l'idée de *l'effet réversif de l'évolution* que Tort va ainsi formuler en 1983.

Nous avons montré que l'école tortienne accepte ce bon darwinisme social de Gautier tout en lui reprochant la sous-estimation des instincts sociaux chez l'homme dans le renversement du pouvoir éliminateur de la sélection. En fait, Bejin, collaborateur de Tort dans ses publications, reproche à Gautier de faire dépendre le renversement de la sélection du pur

volontarisme, contrairement à Darwin. Si Tort ne dit pas sa source d'inspiration dans la formulation de ce concept, il nous semble évident que c'est Gautier. Celui-ci est présenté dans un article publié par Tort dans le dictionnaire sur le « darwinisme et l'évolution ».

Tort a constaté un effet de rupture entre la nature éliminatrice des faibles, correspondant à *L'Origine des espèces*, et l'état de civilisation protectrice, correspondant à la *Filiation de l'homme*. Des lors, il affirme que ce concept explique le passage naturel de l'état de nature guerrière à l'état de civilisation pacifique des philosophes. Il observe un effet de rupture dans la continuité entre l'homme et l'animal. Cet effet de rupture étant l'effet de la sélection qui, sans le savoir, sélectionne ou perfectionne ce qui devra la dérouter en instaurant un état de civilisation pacifique dont la tendance est de prendre des dimensions universelles. C'est ce que nous appelons la naturalisation de l'*idée* de paix cosmopolitique et qui confirme notre hypothèse.

Cependant, chemin faisant, nous avons constaté que cette explication qui oppose nature et civilisation a été contestée par Schaeffer. Celui-ci accuse Tort de prolonger l'idéologie culturaliste, qui fait de l'homme une exception à la loi d'airain de la sélection naturelle. Pour défendre Tort, nous avons capitalisé les résultats de notre propre lecture de *la Filiation de l'homme* de Darwin, où ce naturaliste reconnaît à l'homme sous la civilisation le pouvoir de s'émanciper de l'élimination opérée par la sélection grâce à ses régulations morales et à l'ingéniosité de sa raison. Par conséquent, si idéologie il y a, elle remonte à Darwin. Ce pouvoir de l'homme est en fait aussi confirmé par d'autres biologistes, lecteurs avertis du darwinisme, à savoir : Monod et De Duve. Selon le premier, il est de la capacité humaine de suivre les *idées* adaptatives et de dérouter la sélection naturelle par l'éthique, au point d'hypothéquer malheureusement l'avenir lointain de toute l'espèce. Le second approuve la capacité humaine de s'émanciper du poids des gènes, surtout par l'éducation et la création d'une sagesse rédemptrice. Avec eux nous avons fait bloc autour de Tort et Darwin afin de surmonter la réduction par l'absurde de Schaeffer du concept *d'effet réversif de l'évolution*.

Néanmoins, nous avons fait observer que l'explication naturaliste du passage de l'état de nature à l'état de civilisation proposée par Tort, sème la confusion entre l'approche naturaliste et l'approche philosophique, dont la valeur est heuristique et non historique. Aussi, sa subordination de la volonté et de la raison aux instincts et sentiments sociaux ne fait pas justice à l'homme. La proposition tortienne instaure une certaine rivalité entre les philosophes

du contrat et les naturalistes. En fait, avons-nous constaté que l'impression selon laquelle le darwinisme explique mieux ce sur quoi les philosophes du contrat social tâtonnent, a conduit un des collaborateurs de Tort, Lazzeri, à opposer ces philosophes à Darwin. À ce propos, nous avons dénoncé les critiques de Lazzeri à l'endroit de Foucault, pour avoir présenté Hobbes comme un philosophe de la paix. Tout semble dire que, pour Lazzeri, à l'instar de Tort, Darwin est « le penseur par excellence de la guerre de l'état de nature » et de « la paix de l'état de civilisation ».

Cette comparaison ne se limite pas à Hobbes. Tort l'étend à l'explication kantienne de l'idéal moral, c'est-à-dire l'entrée future des humains dans la communauté éthique universelle. Selon lui, alors que Kant exprime l'idéal ou l'exigence philosophique souhaitable et absolue, Darwin décrit une tendance évolutive qu'on peut analyser objectivement comme un fait. Pour lui, si Darwin approuve rationnellement cette tendance comme un bien dont il souhaite la poursuite, il ne peut la prescrire comme devoir. À ce niveau de l'argumentation, notre réaction est que Tort sous-estime le pouvoir de la volonté humaine en faveur de la sélection naturelle des sentiments. Il instaure une rivalité entre morale des sentiments et morale déontologique. Il mise sur le pouvoir mélioriste de la sélection naturelle qui aiguise les sentiments sociaux. L'effet réversif ne valorise pas suffisamment la volonté et la raison. C'est de la sélection des instincts et sentiments sociaux que Tort espère le renversement des comportements individuels égoïstes par des comportements collectifs altruistes. Cette attitude, disons-nous, risque de démobiliser ceux qui voudraient s'investir de façon délibérée dans la recherche des conditions du vivre ensemble pour s'approcher de l'idéal de paix cosmopolitique.

Puisqu'il faut valoriser tout le monde pour bâtir la paix, afin de concilier Kant et Darwin, nous avons pris en compte certains aspects de la critique schaefferienne au sujet de l'explication par sélection de la civilisation, bien qu'elle relève du stade synthétique post-darwinien. Selon Schaeffer, au sens strict et biologique, la sélection naturelle ne peut s'appliquer qu'à la transmission d'une information par voie somatique (génétique) alors que les voies de la transmission culturelle sont exo-somatiques. Par conséquent, l'explication de la naissance de la civilisation par sélection n'est acceptable qu'au sens général.

Nous estimons, pour notre part, qu'entre le sens strict et le sens général, il y a d'autres voies de la transmission culturelle, à savoir l'éducation et l'apprentissage sur la base d'expériences, tant individuelles que collectives. D'autres points de vue, dans lesquels la

volonté libre des acteurs fait partie de l'explication, sont les bienvenus. Nous avons renforcé cette conviction par l'exploration des forces et limites de l'explication par sélection au sein de la biologie.

Après avoir exploré plusieurs situations en biologie (moléculaire, neurosciences), en épistémologie (Popper et J. Monod) et en sciences humaines (éthique de la discussion), où cette explication se révèle efficiente, nous nous sommes arrêté sur une étude de Sober concernant la théorie de l'évolution. Tout en reconnaissant les mérites de l'explication par sélection, notamment la remise en cause du strict déterminisme scientifique par l'introduction de la notion du hasard et de probabilité dans la théorie scientifique, Sober ne dissimule pas ses limites. C'est à partir de sa distinction entre explication variationnelle et explication développementale qu'il fait la part des choses. Si l'explication variationnelle peut nous dire comment un trait devient dominant dans une population donnée, elle ignore cependant l'origine de ce trait chez les individus qui composent cette population. Elle ne sait rien de l'histoire individuelle des membres de cette population. En ce sens, l'explication sélectionniste ou variationnelle n'est pas toute-puissante. Il y a d'autres types d'explications qui lui sont compatibles et complémentaires. Du point de vue statistique, l'approche variationnelle dit pourquoi une salle de classe du troisième degré est composée d'enfants qui savent lire, du point de vue de l'histoire individuelle des enfants, l'approche développementale explique valablement le pourquoi de la composition de cette même classe par cette catégorie d'enfants. Les deux explications arrivent au même résultat, mais par des méthodes différentes ou des angles différents et des aspects différents.

Ainsi avons-nous fait remarquer que Darwin et Kant, à partir de deux méthodes différentes, sont arrivés tous deux à conceptualiser *l'effet réversif de l'évolution*. La première explication est transformiste, la seconde est développementale. La première se focalise, avant tout, sur les instincts sociaux de la population, la seconde sur la rationalité et la volonté des acteurs collectifs. C'est pourquoi, pour concilier Kant et Darwin, nous avons recommandé à Tort d'intégrer dans son approche les recherches d'Edelman.

En fait, ce neuroscientifique américain porte l'intention de compléter ce qu'il appelle « le programme de Darwin ». Il cherche à rendre compte de l'incarnation de l'esprit humain à partir d'une explication par sélection. Il a été conduit à constater que les animaux supérieurs sont pourvus d'une conscience dite primaire. Celle-ci leur permet d'intégrer leurs expériences

passées dans leurs comportements présents, dans des circonstances analogues. Le présent active les acquis du passé accumulés dans leur cerveau. À ce niveau, Edelman parle de « présent remémoré ». Le futur est cependant problématique pour ces animaux.

Aux êtres humains, il reconnaît la présence d'une « conscience d'ordre supérieur ». Le langage doit avoir fait la différence. Selon B. Feltz, autonome par rapport aux stimuli du présent, l'homme « est capable de mobiliser des représentations fictives », de « faire la différence entre l'imaginaire et le réel, de faire la distinction entre le présent, le passé et l'avenir⁹⁵⁴. » Cette capacité d'émancipation du passé et du présent pour se projeter dans l'avenir est certainement un avantage adaptatif majeur. Il ne peut manquer d'affecter le comportement des humains et leurs décisions. Comme nous l'avons montré dans la dernière partie de notre étude, les fictions heuristiques jouent un rôle important dans les planifications de l'humain. Il est capable de modéliser le futur. Notons que l'effort d'explication edelmanienne débouche sur la notion de liberté, une caractéristique importante du comportement humain.

Si ces éléments méritent d'être intégrés dans la compréhension du concept *d'effet réversif de l'évolution*, le pouvoir de la rationalité sur les instincts, tant sociaux qu'ils soient, mérite aussi d'être retenu. À ce propos, nous avons vu que Darwin reconnaît le recul des instincts ou des sentiments sous le règne de la civilisation, un règne que Kant qualifie de règne de la raison et de la volonté bonne.

Par ailleurs, il est ressorti de notre problématique que la défense de Darwin contre les idéologies par Tort consiste à nier leur présence au sein du darwinisme, notamment son anthropologie. C'est pourquoi nous avons introduit la deuxième partie de notre étude par l'examen des sources de la morale darwinienne et l'influence des opinions courantes sur son anthropologie, notamment sur sa théorie des races et des sexes. Nous avons observé que, si la cause de Darwin se défend bien par rapport à l'esclavagisme, à l'eugénisme et au racisme tel que Tort définit ce dernier, il n'en va de même pour le sexisme. En tout cas, l'argumentation de Darwin tendait à prouver l'infériorité des femmes par rapport aux hommes. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il pensait sur ce point précis comme la majorité des gens de son époque. S'il n'a pas réussi à s'émanciper des idées reçues, il ne faut pas lui tenir rigueur, nous a dit Gould. En fait, face à la difficile sortie de l'idéologie, même quand on fait de la science, B.

⁹⁵⁴ B. FELTZ, « Le concept de sélection naturelle : entre science et idéologie », *Art. cit.*, p. 366.

Feltz s'interroge aussi sur les motivations générales de Darwin par rapport à son « option humaniste » dans *la Filiation de l'homme*. Il étend ce questionnement sur la conception edelmanienne de la conscience humaine, que nous venons de présenter plus haut. Selon lui, « les arguments avancés ne sont jamais décisifs⁹⁵⁵. » Il faut donc situer Darwin dans son contexte social et historique et admettre qu'il avait ses opinions sur les autres peuples et, les femmes, à l'instar des ses contemporains. Les mêmes considérations s'appliquent aux sources de sa morale, notamment l'utilitarisme qu'il a biologisé. L'altruisme biologique est une métaphore de l'altruisme moral.

Mais, puisque Darwin et Tort ont fortement investi dans le sentiment de sympathie comme source d'une morale à prétention universelle, la deuxième partie de notre étude est essentiellement une comparaison entre les morales des sentiments et la morale déontologique (de la volonté bonne) de Kant. La comparaison vise à constater laquelle des deux morales se prête mieux au traitement impartial de tout être humain, ce qui constitue une exigence fondamentale de l'*idée cosmopolitique* kantienne en tant que concept politique de l'humanité.

Les études de plusieurs défenseurs de la morale des sentiments (Ruse, De Waal, Hume, Smith) nous ont révélé que celle-ci est entachée de ce que nous avons appelé le perspectivisme ou la sélection des plus proches du point de vue génétique, culturel, etc. L'effort visant à rechercher les conditions de possibilité d'un point de vue impartial n'a pas produit les résultats espérés par la bonne volonté de Hume et de Smith.

À ce propos, l'honnêteté de De Waal mérite d'être soulignée. D'une part, il fait remarquer à la sociobiologie qu'il n'y a pas seulement la leçon de la concurrence que l'on peut tirer de la nature mais aussi celle de l'entraide fondée sur l'empathie et dont les « neurones miroirs » ont été trouvés par des scientifiques italiens (sous la direction de Rizzolatti) dans les cerveaux des singes nos cousins. D'autre part, il reconnaît que cette empathie partagée avec les autres mammifères en tant que partie intégrante de la sympathie, n'est pas efficace pour réguler notre coexistence dans de grandes sociétés larges, pluralistes et cosmopolitiques. Pour celle-ci, il faut le recours à l'intellect, à la réflexion rationnelle. Et cela, certainement en morale comme en droit. C'est pourquoi nous avons préféré la morale déontologique de Kant à celle des sentiments de Darwin. En fait, dans la morale des sentiments, les acteurs altruistes ou égoïstes sont viscéralement servis ou desservis par leur empathie. Ils sont comme mus par elle.

⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 369

L'autonomie et la responsabilité sont par conséquent problématiques. Puisque, comme nous l'a appris Sober, on n'a pas besoin de la conscience pour être biologiquement altruiste. Nous avons eu du mal à hisser les comportements altruistes viscéralement déterminés au rang de la moralité. Celle-ci présuppose un jugement autonome en situation.

La morale déontologique de Kant, par contre, donne comme impératif le traitement inconditionnel de l'humanité, en soi et en l'autre, toujours comme fin et jamais comme simple moyen. Proche ou lointaine, l'humanité est la même. Si tout le monde vit comme cela, une communauté universelle éthique s'établit. Les actions se règlent sur une loi formelle, sans aucune détermination sentimentale liée à une quelconque proximité. La pureté d'intention et la liberté d'agir assurent la responsabilité, une condition de la moralité.

Néanmoins, face à la possibilité d'actions conformes à cette loi morale, mais déterminées par des mobiles difficiles à observer dans le tréfonds des « cœurs » des acteurs, l'affirmation de l'effectivité d'une communauté éthique reste cependant problématique. D'où la nécessité de passer au stade du droit positif, dont les lois se règlent sur la loi morale universellement valide. Puisque les actions légales, c'est-à-dire conformes à la loi morale, sont possibles sans considérer la nature des intentions difficiles à sonder, le vivre équitable reste possible. On peut se contrôler mutuellement sur la base de l'observation de ces lois positives que l'on se donne. C'est pourquoi nous soutenons que la morale des sentiments qui n'a aucun figurant universel convainquant, mérite, plus que celle de Kant, d'être transcendée par le droit positif.

Mais, puisque Hume s'était essayé aussi à une théorie de la justice, nous avons examiné sa portée. Nous avons constaté qu'elle reste tributaire du sentiment de sympathie, dont le pouvoir s'étirole à mesure qu'on s'éloigne des critères de ressemblance. Au-delà de la famille, il s'est avéré que le déploiement de la sympathie est source de guerre entre familles. La ressemblance à laquelle Hume a recouru pour fonder le droit entre les familles est la raison commune aux hommes. Une notion métaphysique qui court-circuite son intention de donner une explication immanente et empirique de l'ordre social par opposition à la théorie du contrat social.

Notons par ailleurs que Hume voulait contourner la notion du dessein humain dans l'explication de l'ordre social, tout en reconnaissant la pertinence du contrat social en tant que

fondement de l'ordre social idéal. C'est l'absence d'exemple dans l'expérience d'une société effectivement fondée sur ce contrat, et son pessimisme vis-à-vis de la nature humaine à le réaliser, qui l'ont écarté du chemin de l'idéal. Là aussi, il a ignoré comme, ce sera le cas de son disciple Darwin, la fonction régulatrice de l'idéal dans l'action humaine.

Quant à la reprise de cette question par Hayek, nous avons constaté que sa motivation visant à réduire au minimum le rôle de la volonté humaine dans l'ordre social, relevait de l'idéologie libérale. Sa préférence des ordres dits spontanés, dont le marché, en tant que plus justes que les ordres créés délibérément par l'homme visait, le statu quo du libéralisme politique. Il défendait la concurrence du marché contre les réformes socialistes.

En définitive, puisque Darwin n'a pas pensé le droit, alors que ses inspirateurs Hume et Smith ont constaté que le droit – et non leur morale de sentiments sociaux – est l'instance ultime de la régulation du vivre ensemble dans les sociétés pluralistes, nous affirmons avec Kant que l'État de droit cosmopolitique est la condition d'une paix perpétuelle. Même si, à cause de la complexité de la question, Kant, à son époque, avait limité le droit cosmopolitique au droit de visite des citoyens du monde, on peut l'étendre à d'autres droits et créer des institutions aptes à les faire respecter. Ainsi affirmons-nous que vivre ensemble dans une société cosmopolitique avec ceux qui nous sont moins sympathiques suppose la capacité d'établir des rapports moraux et juridiques qui ne dépendent pas du sentiment social de sympathie, mais du principe d'humanité.

Puisque nous avons rencontré un certain mépris de l'idéal chez les empiristes, la dernière partie de cette étude a porté sur sa réhabilitation, notamment sa fonction régulatrice de l'action humaine, individuelle ou collective, et sa fonction heuristique en droit, où les notions de responsabilité et de liberté vont ensemble. Il s'agissait d'explorer l'*idée* kantienne de l'État de droit cosmopolitique en tant que condition de la paix, but et tâche de l'humanité. La démarche a consisté à clarifier certains points du kantisme qui posent problème aux naturalistes empiristes.

Tout a commencé par la reconsidération de l'existence des *idées* et de leur fonction, même si leur propriété est de dépasser la possibilité de l'expérience. La démarche a consisté à faire reconnaître leur « naturalité » spécifique, c'est-à-dire une naturalité non empirique. Pour ce faire, nous avons commencé cette étude par la considération de l'aveu personnel de Darwin

face à ses limites, dans l'effort de s'élever à tout ce qui est abstrait. Son fort, disait-il de lui-même, c'est « broyer des faits », et non formuler des raisonnements abstraits. Pour cela, nous nous sommes tourné vers Kant, car son fort à lui est de s'élever à l'abstrait.

Pour y arriver, nous avons construit sur les bases posées dans la deuxième partie, où nous avons déjà montré comment Kant a sauvé la théorie de la connaissance et la morale des ravages du scepticisme humien. Sa réaction contre Hume à propos notamment de la causalité, la nécessité, les idées empiriques et les idées *a priori*, nous permet de soutenir que son étude internaliste des facultés humaines n'est pas moins naturelle.

Il fallait, à ce moment, se pencher uniquement sur les *idées* pratiques *a priori* dont l'émergence dans l'esprit est aussi naturelle que la sympathie, au sens où cela ne vient pas d'ailleurs. Nous avons montré comment, tout en partant de Platon, Kant s'est distancé de ses intuitions mystiques sur l'origine des idées (la raison suprême de Platon). Kant, avons-nous dit, a humanisé les idées platoniciennes. Il les a présentées comme des produits de l'esprit humain. Nous avons montré comment il est passé des idées platoniciennes à ce qu'il appelle des idéaux, c'est-à-dire les *idées* transcendantales ou pures qui se rapportent à quelque chose de singulier comme la paix perpétuelle. Il a montré, que si la sagesse et la vertu sont des *idées*, l'homme sage et l'homme vertueux sont des idéaux qui n'existent nulle part mais qui servent de règle dans nos jugements sur la sagesse et la vertu. La raison, à partir d'une situation donnée, a besoin d'un inconditionné, une perfection, pour établir un jugement. Cet inconditionné est la mesure ou la règle du jugement moral.

Il est apparu que les idéaux sont à la base des réformes sociales. Ils fondent la critique sociale et rendent possible l'innovation morale. Ils défient les coutumes pourtant jugées utiles. En tant que fiction heuristique, ils sont nécessaires comme fondement du droit. Comme les postulats en science, ces fictions ne peuvent être démontrées dans l'expérience, mais elles font loi dans la pratique. Nous pensons aux présupposés de l'égalité et de la liberté dans la théorie et la pratique du droit pénal surtout. Sans le présupposé de la liberté, il n'y a pas de responsabilité possible. Or, la liberté est un présupposé *a priori* de la raison pratique. Dans nos tribunaux, on suppose un lien nécessaire entre les motifs délibérés de l'agent et l'action en cause. On fonctionne sur la base d'une causalité pratique ultime (l'autonomie de l'agent). Ce qui nous a permis de réhabiliter aussi Hobbes, le père du gouvernement représentatif et de la fiction de l'égalité et de la liberté des citoyens.

Pour protéger ces *idées*, pour ne pas les confondre avec n'importe quelle représentation, nous les avons distinguées de l'idéologie, de la fiction et, de l'utopie, aux sens ordinaires ou populaires que ces mots ont reçus chemin faisant.

Et, puisque la téléologie était ressortie au premier chapitre de cette étude comme la cause directe de la naturalisation de l'*idée* de paix cosmopolitique par Darwin, l'avant-dernier chapitre s'est penché sur les vertus à la fois heuristiques et civilisatrices de la téléologie en général, et celle, pratique de Kant en particulier. Si la téléologie théorique (d'Aristote) a été écartée par Descartes de sa démarche scientifique, puis décriée par Bacon et ruinée par la découverte du principe d'inertie (Galilée et Newton) en tant qu'explication fiable en science, à partir de Kant, nous avons introduit une concession pour la téléologie pratique (surtout).

Contrairement à Bacon et Schaeffer qui combattent toute téléologie au sein de la science, nous avons constaté qu'il y a une téléologie fructueuse en biologie. Celle-ci avait même été revendiquée par Darwin. C'est la téléologie sans causes finales.

Cette sorte de téléologie, inévitable en physiologie, est devenue productive. Elle a déjà donné naissance à une nouvelle discipline médicale appelée la *bionique*. Celle-ci produit des substituts artificiels des organes en se basant sur leur fonctionnement. Ses résultats servent à la revalidation des individus par des techniques compensatoires chères à Tort. Du « pourquoi » de l'organe, cette discipline scientifique passe à son « comment ». C'est à ce niveau que nous avons situé les vertus heuristiques et civilisatrices de cette téléologie.

Cela étant acceptable, nous avons dit que cette démarche s'applique aussi aux facultés mentales immatérielles comme la raison. Du pourquoi de la raison, Kant est passé à son comment. Il a étudié son fonctionnement, son mode de production des idées pures comme la paix perpétuelle. Dès lors, le même argument s'applique à l'étude de l'antagonisme universel qui éveille contre lui-même la raison qui planifie la paix universelle. Nous avons alors soutenu, au dernier chapitre, que cet Idéal kantien a indéniablement « civilisé » notre société contemporaine. En ce sens, si la téléologie kantienne pose problème aux naturalistes transformistes, elle peut alors être considérée comme une « heureuse faute ». Cette faute liée d'une certaine manière à une conception erronée des espèces, nous a légué malgré tout une *idée* heuristique et civilisatrice. En fait, cette *idée* pousse à la recherche des conditions de sa réalisation dans l'expérience. Elle sert de règle à notre concorde précaire.

À côté de cette téléologie acceptable en science, nous avons distingué, toujours avec Kant, une troisième sorte de téléologie. C'est la téléologie pratique avec cause finale. Nous soutenons qu'elle reste un droit de la raison pour une cohabitation pacifique entre peuple métaphysicien et peuple post-métaphysicien. À condition que les parties respectent le fameux principe de NOMA, qui remonte à Bacon.

La dernière partie explore la vertu qui consiste à concevoir l'*idée* de paix perpétuelle comme tâche de l'humanité plutôt que comme produit de la nature ou de la sélection naturelle. L'étude de la genèse de cette *idée*, chez l'abbé de Saint-Pierre a montré qu'elle a été conçue, comme tâche de l'humanité, dans un contexte de guerre. L'abbé de Saint-Pierre comptait sur des individus spécifiques et influents: les princes de cette époque. Pour lui, il était clair que le droit est la voie de sa réalisation. Cette intuition est restée chez Rousseau qui a fait la vulgarisation de l'*idée*, même s'il n'excluait pas l'usage de la violence. C'est Kant qui a cherché à y impliquer à sa manière la nature, pour jouir de son droit d'user du principe téléologique. Tout consistait à savoir pourquoi la nature a doté l'homme de la raison, capable d'une morale universelle et d'une législation positive à validité universelle correspondante.

Nous affirmons que la nature dont il parlait est la nature humaine, c'est-à-dire les atouts dont celle-ci dispose par rapport à la mise en œuvre de cette *idée*. Nous soutenons que le projet de paix perpétuelle est l'aboutissement de sa philosophie morale et humaniste. Les propositions juridiques qu'il donne se fondent sur son éthique, notamment l'obligation de respecter la parole donnée et le respect inconditionnel de l'humanité en soi-même et dans l'autre. C'est l'*idée* politique de l'humanité, telle que présentée par Zarka, que Kant voudrait réaliser. Puisque l'homme ne doit jamais être traité comme simple moyen mais toujours en même temps comme fin, « il ne doit pas y avoir de guerre entre toi et moi, ni entre vous et nous .»

Eléments bibliographiques

1) Livres et articles

- ALAIN, *Eléments de Philosophie*, Gallimard, Paris, 1941.
- AUDARD Catherine, « Utilitarisme », in CANTO-SPERBER Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1997, pp. 1561-1570.
- BACON Francis, *De la dignité et de l'accroissement des sciences (livre III, Chap. IV)*, in *Œuvres de Bacon*, Traduction revue et corrigée par M.F. Riaux, Paris, Charpentiers, 1852.
- BECK Ulrich, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* Traduit de l'allemand par Aurélie Duthoo, Paris, Alto Aubier, 2006.
- BEJIN André, « Gautier Emile, 1853-1937 », in TORT Patrick (dir.), *Dictionnaire du Darwinisme et de l'évolution*, Paris, PUF, 1996, pp. 1807-1808.
- BERNARD Claude, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Chronologie et préface par François Dagognet, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- BLANC Marcel, *Les héritiers de Darwin. L'évolution en mutation*, Paris, Seuil, 1990.
- BLIN Arnould, *Géopolitique de la paix démocratique*, Paris, Descartes & Cie, 2001.
- BLUM Laurence A., « Egoïsme et altruisme », in CANTO-SPERBER Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1997, pp. 476-482.
- BONICCO Céline, « Une critique d'explication par les causes finales : l'anticontractualisme de Hume, une histoire naturelle du politique », in *Dialogue*, XLVI (2007), pp. 2-25.
- BOUVERESSE René, *Karl Popper, ou Le rationalisme critique*, Paris, Vrin, 1978.
- BRAZ Adelino, *Droit et éthique chez Kant : L'idée d'une destination communautaire de l'existence*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2005.
- CASTEL DE SAINT-PIERRE, *Extrait du projet de paix perpétuelle*, in ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes. Vol 2. Œuvres philosophiques et Politiques*, Paris, Seuil, 1971.
- CASTEL DE SAINT-PIERRE, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*. Texte revu par Simone Goyard-Fabre, Paris, Fayard, 1986.
- CASTILLO Monique, « Kant », in CANTO-SPERBER Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, pp. 795-802.
- CASTILLO Monique, *La responsabilité des modernes. Essai sur l'universalisme kantien*, Paris, Kimé, 2007.
- CHALINE Jean, *Les horloges du vivant. Un nouveau stade de la théorie de l'évolution ?*, Coll. « Sciences », Hachette, 1999.

- CHAUVIER Stephane, *Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- CHENEVAL Francis, « L'idée cosmopolitique et son actualité. Inflexions européennes », in FERRY Jean-Marc et LIBOIS Boris (Éd.), *Pour une éducation postnationale*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2003, pp. 55-65.
- CHENEVAL Francis, *La cité des peuples. Mémoires de cosmopolitique*, Paris, Cerf, 2005.
- COMTE Auguste, *Philosophie des sciences*, Textes choisis par Jean Laubier, Paris, PUF, 1974.
- CORNU Gérard, *Vocabulaire juridique*, 6^e édition, Paris, PUF, 1987.
- COURRIERE Philippe et Armand de RICQLES, « Structure et fonction dans la théorie des systèmes », in *Encycopaedia Universalis*, 2011, Édition numérique.
- CRAMPE-CASNABET M., *Le gouvernement de la raison : Kant*, Paris, Bordas, 2004.
- CUVIER Georges Frédéric, *Discours sur les révolutions de la surface du Globe et sur les changements qu'elles ont produits dans le règne animal*, 6^e édition revue et augmentée, Paris, Edmond D'Ocagne, 1830.
- DARWIN Charles, *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle* (1859), Traduit de l'anglais par Edmond Barbier, Paris, Flammarion, 2008.
- DARWIN Charles, *La variation des animaux et des plantes sous l'état de la domestication* (1868), Traduction coordonnée par Michel Prun, Genève, Slatkine, 2008.
- DARWIN Charles, *L'Autobiographie* (1876), coll. « Science ouverte », Paris, Seuil, 2008.
- DARWIN Charles, *L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux* (1872), Paris, CTHS, 1998.
- DARWIN Charles, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle* (1876), Traduit de l'anglais par Edmond Barbier d'après la seconde édition anglaise revue et augmentée par l'auteur, préfacé par Carl Vogt, Édition numérique, 2008.
http://classiques.uqac.ca/classiques/darwin_charles_robert/descendance_homme/descendance_homme.html du 29/3/2010.
- DARWIN Charles, *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, Traduction dirigée par Patrick Tort, Paris, Institut Charles Darwin, Syllepse, 2000.
- DARWIN Charles, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Second Edition revised and augmented, London, John Murray, Albermarle Street, 1881.
- DARWIN Charles, *The Origin of Species*, Introduction by L. Harrison Matthews, Dent, London, Melbourne and Toronto, 1971.
- DARWIN Charles, *Voyage d'un naturaliste autour du monde*, Vol.1 & 2, Paris, La découverte, 1992.

- DE DUVE Christian, *De Jésus à Jésus en passant par Darwin*, Paris, Odile Jacob, 2011.
- DE DUVE Christian, *Génétique du péché originel. Le poids du passé sur l'avenir de la vie*, Paris, Odile Jacob, 2009.
- DE KOCH & SCHOELL, *Histoire abrégée des traités de paix entre les puissances d'Europe depuis la paix de Westphalie*, Vol. II, Paris, Gide Fils, 1817.
- DE RICQLÈS Armand., « situation contemporaine : “la supersynthèse évo-dévo” », in *Encyclopedia Universalis*, 2011. Édition numérique.
- DESCARTES René, DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1930.
- DESCARTES René, *Principes de la philosophie* (1ère partie), Paris, Delalain Frères, 1886.
- DESTUTT de TRACY, *Eléments d'idéologie. I: Idéologie proprement dite*, introduction par Henri Gouhier, Paris, Vrin, 1970.
- DE WAAL Frans, *L'âge de l'empathie. Leçons de la nature pour une société solidaire*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2010.
- DE WAAL Frans, *Les primates et les philosophes*, Paris, Le Pommier, 2006.
- DHAVERNA Marie-Josèphe, « Sexisme », in *Encyclopaedia Universalis*, 2011, Version électronique.
- DOROZYNSKI Alexandre, « Préface », in WILSON Edward O., *L'humaine nature. Essai de sociobiologie*, Traduit de l'américain par Roland Bauchot, Paris, Stock, 1979, pp. 9-20.
- DREUIL Daniel, « Téléonomie », in TORT Patrick (dir.), *Dictionnaire du Darwinisme et de l'évolution*, vol. O-Z, Paris, PUF, 1996, pp. 4214-4218.
- DROIT Roger-Pol, « Hume le sceptique », in HUME, *Enquête sur l'entendement humain et Enquête sur les principes de la morale*, Traduit de l'anglais par Philippe Béranger et Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 2008, p. VII-XXII.
- EDELMAN Gerald, *La biologie de la conscience*, Traduit de l'anglais par Ana Gerschenfeld, Paris, Odile Jacob, 1992.
- EISLER Rudolf, *Kant-Lexikon*, édition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, Paris Gallimard, 1994.
- ELSTER Jon, *Agir contre soi. La faiblesse de volonté*, Paris, Odile Jacob, 2007.
- ENGELS Friedrich, *Dialectique de la nature*, Paris, Editions sociales, 1971.
- FELTZ Bernard, « Pertinence et limites de l'explication par sélection », in *L'évolution biologique, science, histoire ou philosophie*, Actes du colloque organisé en l'honneur du Professeur Michel DELSOL à Lyon en janvier 1996 sous la direction de Jean-Marie Exbrayat et Janine Flatin, 1997, pp. 415-428.

- FELTZ Bernard, « Le concept de sélection naturelle : entre science et idéologie », in *Revue des Questions Scientifiques*, Vol. 4 (1997), n° 164, pp. 359-369.
- FELTZ Bernard, *La science et le vivant. Introduction à la philosophie des sciences de la vie*, Bruxelles, De Boeck Université, 2003.
- FEREY Samuel, « Droit, législation et liberté », in *Encyclopedia Universalis*, 2011, Édition numérique.
- FERRARI Jean, « L'abbé de Saint-Pierre et l'idée de paix perpétuelle dans l'œuvre de Kant », in Jean FERRARI et Simone GOYARD-FABRE, *L'année 1796. Sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris, J. Vrin, 1998, pp. 63-79.
- FERRY Jean-Marc et LACROIX Justine, *La pensée politique contemporaine*, Bruxelles, Bruylant, 2000.
- FERRY Jean-Marc, *La question de l'histoire : Nature, liberté, Esprit. Les paradigmes métaphysiques de l'histoire chez Kant, Fichte, Hegel en 1784 et 1806*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2002.
- FERRY Jean-Marc, *Europe : la voie kantienne : essai sur l'identité post nationale*, Paris, Cerf, 2005.
- FERRY Jean-Marc, « Raison et religion », in *Revue Théologique de Louvain*, Vol. 40 (2009), pp.3-13.
- FORMAN-BARZILAI FONNA, « Sympathy in space(s). Adam Smith on proximity », in *Political studies*, Vol. 33 (2005), pp. 188-217.
- FOUCAULT Michel, « *Il faut défendre la société* », Cours au collège de France (1975-1976), Paris, Gallimard-Seuil, 1997.
- FOURENS P., *De l'instinct et de l'intelligence des animaux*, 2^e édition revue et augmentée, Paris, Éditions Paulin, 1845.
- FREEMAN Samuel., « Le contractualisme », in CANTOR-SPERBER Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 325-333.
- GAUTIER Claude, « La construction de l'autonomie du sujet moral dans la théorie des sentiments moraux », in Marlène JOUAN & Sandra LAUGIER (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétence et dépendances*, Paris, 2009, pp. 343-356.
- GAUTIER Emile, *Le darwinisme social*, Paris, Derveaux, 1880.
- GAYON Jean, « Le pouvoir de la sélection : réflexion d'un philosophe », in *L'évolution biologique, science, histoire ou philosophie*, Actes du colloque organisé en l'honneur du Professeur Michel DELSOL à Lyon en janvier 1996 sous la direction de Jean-Marie Exbrayat et Janine Flatin, 1997, p. 430-438.

- GILSON Etienne, *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1971.
- GOULD Stephen Jay, *Et Dieu dit : « Que Darwin soit ! »: science et religion enfin en paix*, Traduit de l'américain par Jean-Baptiste Grasset, Paris, Seuil, 2000.
- GOULD Stephen Jay, *La mal-mesure de l'homme*, nouvelle édition revue et augmentée, traduite de l'anglais par Jacques Chabert et Marcel Blanc, Paris, Odile Jacob, 1996.
- GOULD Stephen Jay, *L'équilibre ponctué*, Traduit de l'anglais par Marcel Blanc, Paris, Gallimard, 2007.
- GOYARD-FABRE Simone, « L'optimisme de l'Abbé de Saint-Pierre », in Jean FERRARI et Simone GOYARD-FABRE, *L'année 1796. Sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris, J. Vrin, 1998, pp. 19-41.
- GUILLEBAUD Jean-Claude, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001.
- HABERMAS Jürgen, « Déterminisme et liberté », in *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008.
- HABERMAS Jürgen, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Coll. « Humanités », Paris, Cerf, 2005.
- HAYEK, Friedrich August, *Droit, législation et liberté. Vol.1. règles et ordre*, Coll. « Libre échange », Paris, PUF, 1985.
- HEMPEL Carl G. et OPPENHEIM Paul, « Studies in the Logic of Explanation », in *Philosophy of Science*, Vol. 15, n°2, (April 1948), pp. 135-175.
- HOBBS Thomas, *De Cive ou les fondements de la politique*, Traduit de l'anglais par Samuel Sobrière et présenté par Raymond Polin, Paris, Sirey, 1981.
- HOBBS Thomas., *Léviathan (1651), Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Traduit de l'anglais par F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.
- HUME David, *Essai sur la superstition et l'enthousiasme*, Traduit de l'anglais par Philippe Folliot, Chicoutine-Québec, Édition numérique, 2010.
http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/essai_sur_superstition/essai_sur_superstition.html, du 29/3/ 2012.
- HUME David, *Traité de la nature humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux II*, Traduit de l'anglais par André Leroy, Paris, Aubier, 1956.
- HUME David, *Traité de la nature humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux III. De la morale*, Traduit de l'anglais par Philippe Folliot, Chicoutine-Québec, Édition numérique, 2007.

- HUME David., « Le contrat originel », in *Discours politiques*, Traduit de l'anglais par Fabien Grandjean, T.E.R., Mauvezin, 1993, p. 188-208.
- HUME David, « La justice », in *Essais et traités sur plusieurs sujets*, Traduction et notes par Michel Malherbe, Paris, J. Vrin, 2002, p. 57-73.
- HUME David, *Enquête sur l'entendement humain et Enquête sur les principes de la morale*, Traduit de l'anglais par Philippe Béranger et Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 2008.
- HUNYADI Mark, « L'idée d'une contrefactualité contextuelle ou comment ne pas devoir transcender tous les contextes possibles comme le veut Habermas ? », in *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 107, n°2 (2009), pp. 319-349.
- HUNYADI Mark, *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Seuil, 2004.
- HUNYADI Mark, « Liminaire », in HABERMAS Jürgen, *De l'Éthique de la discussion*, Traduit de l'allemand par Mark Hunyadi, Paris, Flammarion, 1991, pp. 9-10.
- JULIEN François, *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe*, Paris, Seuil, 2009.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Traduit de l'allemand par François Picavet, 8^e édition, Paris, PUF, 1984.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Traduit de l'allemand par A. Tremesaygues et B. Pacaud, 10^e édition, Paris, PUF, 1984.
- KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs I & II*, Traduit de l'allemand par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1994.
- KANT Emmanuel, *Œuvres philosophiques*, Vol. I-III, Ferdinand Alquié (éd.), coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1980-1986.
- KANT Emmanuel, *Opuscules sur l'histoire*, Traduit de l'allemand par Stéphane Piobetta, Introduction par Philippe Raynaud, Paris, Flammarion, 1990.
- KANT Immanuel, *Metaphysics of Ethics*, Translated form German par J. W. Semple, Edimbourg, 1836.
- KAPLAN Francis, *Le Paradoxe de la vie. La biologie entre Dieu et Darwin*, Paris, La Découverte, 1995.
- KROPOTKINE Pierre, *L'entraide facteur de l'évolution* (extrait de la traduction française de 1906), Paris, Sextan, 2010.
- LAGIER Raphaël, *Les races humaines selon Kant*, Paris, PUF, 2004.
- LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Vol. 1 & 2, Paris, PUF, 1926.

- LAMBERT Dominique, « Conditions anthropiques, finalité et création », in *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 107, n°3 (2009), pp. 429-452.
- LAURENT Pierre-Joseph, « Aspects de la confrontation de Claude Lévi-Strauss et de Maurice Godelier à la *Descendance de l'homme* de Charles Darwin », in *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 3, n°107 (2009), pp. 453-483.
- LAURENT Pierre-Joseph, *Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté*, Coll. « Anthropologie prospective n°7 », Bruxelles, Academia Bruylant, 2010.
- LAZZERI Christian, « Le contrat social selon Hobbes », in *Sciences et Avenir. Le monde selon Darwin*, Hors-série n° 114 (2003), p.56.
- LEFEBVRE Joël, « Introduction », in KANT, *Pour la paix perpétuelle. Projet philosophique, suivi d'un choix de textes sur la paix et la guerre d'Erasmus à Freud*, Coll. « Classiques de poche », Presses Universitaires de Lyon, 1985, pp. 5-46.
- LESTEL Dominique, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 1995.
- LEVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire. Suivie de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss* par Jean Pouillon, Genève-Unesco, Gonthier, 1961.
- LEVI-STRAUSS Claude, *Structures élémentaires de la parenté* (1949), Paris, Mouton & Co, 1967.
- LEVI-STRAUSS Claude, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.
- LEWIS David Kellogg, *Counter-factuals*, Oxford, Blackwell, 1973.
- LITTRE Paul-Emile, *Dictionnaire de la langue française*, Tome 1, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1991.
- MALDAME Jean-Michel, *Création par évolution. Science, philosophie et théologie*, Paris, Cerf, 2011.
- MANNHEIM Karl, *Idéologie et utopie. Une introduction à la sociologie de la connaissance*, Traduit de l'anglais par Pauline Rollet, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1956, Édition numérique.
http://classiques.uqac.ca/classiques/Mannheim_karl/ideologie_utopie/Ideologie_utopie.pdf
 du 29/3/2012.
- MAYR Ernest, *Histoire de la biologie : diversité, évolution et hérédité*, Paris, Fayard, 1989.
- MAYR Ernest, « Théorie synthétique de l'évolution », in TORT Patrick (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, Vol. O-Z, Paris, PUF, 1996, pp. 4262-4267.
- MILL John Stuart, *L'utilitarisme*, Traduit par M. Georges Tanesse Paris, Paris, Flammarion, 1968.

- MOLINARI Véronique et CORVISY Catherine-Emilie, *Les femmes dans l'Angleterre victorienne et Edouardienne*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- MONOD Jacques, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970.
- MONOD Jacques, « Préface », in POPPER Karl, *Logique de la découverte scientifique*, Traduit de l'anglais par Thussen-Rutten et Philippe Devaux, Paris, Payot, 1973, p. 1-6.
- NAVILLE Ernest, *La physique moderne. Etudes historiques et philosophiques*, 2^e édition, Paris, Germer Baillière & Cie, 1890.
- PARROT Jean-Louis (dir.), *La fin et les moyens : études sur la finalité biologique et ses mécanismes*, Paris, Maloine, 1985.
- PASCAL Georges, *Pour connaître Kant*, Paris, Bordas, 1966.
- POPPER Karl, *Conjectures et réfutation. Croissance du savoir scientifique*, Traduit de l'anglais par Michelle-Irène de Launay, Paris, Payot, 1972.
- POPPER Karl, *L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*, Traduit de l'anglais par René Bouveresse, Paris, Herman, 1984.
- POPPER Karl, *Logique de la découverte scientifique*, Traduit de l'anglais par Thussen-Rutten et Philippe Devaux, Paris, Payot, 1973.
- POPPER Karl, *Misère de l'historicisme*, Traduit de l'anglais par Hervé Rousseau, Paris, Plon, 1956.
- QUINIOU Yvon, « La morale comme fait d'évolution », in TORT Patrick (dir), *Darwinisme et société*, PUF, 1992, p. 47-54.
- RAWLS John, *Le libéralisme politique*, Traduit de l'anglais par Catherine Audard, Paris, PUF, 2006.
- RAWLS John, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, Traduit de l'anglais par Bertrand Guillaume, Paris, La Découverte, 2006.
- REBOUL Olivier, *Langage et idéologie*, Paris, PUF, 1980.
- RICARDOU Achille, *De l'idéal : étude philosophique*, Paris, Ancienne librairie Germer Baillière et C^{ie}, 1890.
- RICŒUR Paul, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique*, Vol. II, Paris, Seuil, 1986.
- ROBINET André, « Les enseignements d'une correspondance au sujet de la paix : Leibniz-Saint-Pierre (1714-1716) », in FERRARI Jean et GOYARD-FABRE Simone (éd.), *L'année 1796. Sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris, J. Vrin, 1998, pp. 43-54.

- ROUCAUTE Yves, « Descutt de Tracy, 1754-1836 », in HUISMAN Denis (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, A.-J., Paris, PUF, 1984, p. 729-732.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres complètes II, Les écrits philosophiques et Politiques : des premiers écrits au Contrat social*, Paris, Seuil, 1971.
- RUSE Michael, « Evolution », in CANTO-SPERBER Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1997, pp. 547-552.
- RUSE Michael, « Kant and evolution », in SMITH Justin E. H. (ed.), *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2006, pp. 402-415.
- RUSE Michael, « Une défense de l'éthique évolutionniste », in CHANGEUX Jean-Pierre, *Les fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993, pp. 35-63.
- RUSE Michael, *Charles Darwin*, Blackwell Publishing, 2008.
- RUSE Michael, *Darwin and Design: does Evolution have a Purpose?* Harvard University Press, 2003.
- RUSE Michael, *The Darwinian paradigm. Essays on its History, Philosophy, and Religious implications*, London, Routledge, 1989.
- RUSSETT Bruce, *Grasping the Democratic Peace. Principles for a Post-Cold War World*, Princeton University Press, 1995.
- RUYSSSEN Theodor, « Les sources kantienne de la société des Nations », in *Revue de Métaphysique et de morale*, Vol. 31(1924), pp. 355-371.
- SCHAEFFER Jean-Marie, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007.
- SCHMITT Carl, *La notion de politique. Théorie du partisan*, Traduit de l'allemand par Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion, 1992.
- SEN Amartya, *L'idée de justice*, Traduit de l'anglais par Paul Chemla avec la collaboration d'Eloi Laurent, Paris, Flammarion, 2010.
- SEN Amartya, *La démocratie des autres*, Traduit de l'américain par Monique Bégot, Paris, Payot, 2005.
- SMITH Adam, *Théorie des sentiments moraux*, Traduit de l'anglais, introduit et annoté par Michaël Biziou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau, Paris, PUF, 1999.
- SOBER Elliott, « La sélection naturelle », in *Sciences et Avenir. Le monde selon Darwin*, Hors-série, n°134 (2003), pp. 22-27.
- SOBER Elliott, « Altruism, Egoism and Morality », in Matthew H. Nitecki e.a. (ed.), *Evolutionary Ethics*, Albany, State University of New York Press, 1993, pp.204-205.

- SOBER Elliott, *The Nature of Selection. Evolutionary Theory in Philosophical Focus*, Cambridge, Chicago University, 1984.
- SPENCER Herbert, *Introduction à la science sociale*, 2^e édition, Paris, Librairie Germer Baillière, 1875.
- SPENCER Herbert, *L'individu contre l'État*, Traduit de l'anglais par J. Gersghel, Paris, Félix Alcan, 1885.
- SPENCER Herbert, *Les premiers principes*, Traduit de l'anglais par M. Guymiot, Paris, Alfred Costes, 1920.
- SPENCER Herbert, *Qu'est-ce que la morale ?* Traduit de l'anglais par Desclos-Auricoste, Paris, Librairie Schleicher Frères, 1909.
- SPENCER Herbert, *Les bases de la morale évolutionniste*, Paris, Félix Alcan, 1909.
- THIRY Bruno, « Whewell, 1795-1866 », in TORT Patrick (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, Vol. O-Z, Paris, PUF, 1996, p. 4627-4643.
- TINGA Walter et al. (dir.), *La philosophie et la Paix : actes du congrès de Bologne 2000*, Paris, Vrin, 2002.
- TISSERON Serge, *L'empathie au cœur du lien social*, Paris, Albin Michel, 2010.
- TORT Patrick, « Armes et les charmes. Darwin et la question de l'égalité des sexes », in *L'évolution biologique : science, histoire ou philosophie*, Actes du colloque organisé en l'honneur du Professeur Michel DELSOL à Lyon en janvier 1996 sous la direction de Jean-Marie Exbrayat et Janine Flatin, 1997, pp. 525-532.
- TORT Patrick, « Darwin et la laïcisation du discours sur l'homme », in TORT Patrick (dir.), *Pour Darwin, suivi d'Esquisse biographique d'un petit enfant. Essai posthume sur l'instinct*, Paris, PUF, 1997, pp.11- 44.
- TORT Patrick, « Femmes », in TORT Patrick (dir.), *Dictionnaire du Darwinisme et de l'évolution*, Vol. F-N, Paris, PUF, 1996, pp. 1638-1642.
- TORT Patrick, « L'anthropologie inattendue de Charles Darwin », in DARWIN Charles, *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, Traduction dirigée par Patrick Tort, Paris, Institut Charles Darwin, Syllepse, 2000, pp. 17-79.
- TORT Patrick, « L'effet réversif de l'évolution », in TORT Patrick (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, Vol. A-E, Paris, PUF, 1996, pp. 1334-1335.
- TORT Patrick, « L'effet réversif de l'évolution », in *Sciences et Avenir. Le Monde selon Darwin*, Hors-série n°114 (2003), pp. 55-56.
- TORT Patrick, « La double révolution darwinienne », in *Sciences et Avenir. Le monde selon Darwin*, Hors-série, n°114 (2003), pp. 10-13.

- TORT Patrick, « Race/racisme », in TORT Patrick (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, Vol. O-Z, Paris, PUF, 1996, pp. 3606-3613.
- TORT Patrick, *L'effet Darwin. Sélection naturelle et naissance de la civilisation*, Coll. « Science ouverte », Paris, Seuil, 2008.
- TORT Patrick, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier Montaigne, 1983.
- TORT Patrick, *Marx et le problème de l'idéologie. Le modèle égyptien suivi de Introduction à l'anthropologie darwinienne. Marx-Engels, Malthus, Spencer, Darwin*, Paris, PUF, 1988.
- TORT Patrick, *Misère de la sociobiologie*, Paris, PUF, 1985.
- TORT Patrick, *Spencer et l'évolutionnisme philosophique*, Coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1966.
- TORT Patrick, « Cuvier Georges Frédéric, dit Frédéric, 1773-1838 », in TORT Patrick, *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution Vol. A-E*, Paris, PUF, 1996, p. 747-748.
- TORT Patrick, *Darwin et la religion. La conversion matérialiste*, Paris, Ellipses Marketing, 2011.
- TORT Patrick, *Darwin n'est pas celui qu'on croit*, Paris, Le cavalier bleu, 2010.
- VIGNAIS Pierre, *La biologie, des origines à nos jours : une histoire des idées et des hommes*, Paris, Éditions EDP Sciences, 2001.
- WATTE Pierre, « Nature, culture et anthropologie », in *Le Supplément. Revue d'Ethique et Théologie morale*, n°182-183 (1992), p.135-152.
- WILSON Catherine, « Kant and the Speculative Sciences of Origins », in SMITH Justin E. H (ed.), *The problem of animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2006, pp.375-401.
- ZARKA Yves Charles et GUIBET LAFAYE Caroline (dir.), *Kant cosmopolitique*, Paris Éditions de l'éclat, 2008.

2) Autres ressources électroniques

-<http://www.lefigaro.fr/international/2010/07/22/01003-20100722ARTFIG00495-la-naissance-d-un-bebe-blanc-surprend-ses-parents-noirs.php> du 12 janvier 2011.

Table des matières

Remerciements	
Introduction générale	v
1. Problématique et intérêt du sujet	1
2. Hypothèse et conceptualisation	5
3. Difficultés, méthode et organisation du travail	8
Première partie	15
De la critique transformiste de Kant	15
à la naturalisation de l'Idée cosmopolitique	15
Introduction de la première partie	17
Chapitre premier	19
Darwin, lecteur de Kant historien de l'humanité malgré lui	19
1. 1. Du fondement de l'anti-transformisme kantien	25
1. 2. Vers la paix cosmopolitique du point de vue de l'évolution	31
Chapitre deuxième	44
Chapitre deuxième	45
De la naturalisation de l'Idée de paix cosmopolitique	45
dans la restitution tortienne de la morale darwinienne	45
2. 1. Du malentendu à la restitution de la morale darwinienne par Patrick Tort	46
2. 1. 1. Les points névralgiques du conflit Darwin-Spencer	48
2. 1. 1. 1. Le conflit de paternité de la théorie de l'évolution	48
2. 1. 1. 2. Le « darwinisme social », le nerf du malentendu en morale évolutionniste	53
2.1.2. Du fondement de la morale évolutionniste : égoïsme versus altruisme	58
2. 2. De la naturalisation de l'Idée de paix universelle	61
Chapitre troisième	73
L'effet réversif de l'évolution, ...	73
une idéologie de l'exception humaine avec ou sans Darwin ?	73
3. 1. La culture/civilisation fait-elle la spécificité humaine ?	75
3. 2. Est-il évident que la culture/civilisation soit née par sélection naturelle ?	79
3. 3. De la réduction par l'absurde de la thèse de sélection sans élimination	85
3. 4. Darwin, défenseur de la thèse de l'exception humaine ?	89
3. 4. 1. De la limitation de sélection naturelle par la civilisation	89
3. 4. 2. De la limitation de la sélection sexuelle à l'état de civilisation	95
3.4.3. Croissance de la raison versus décroissance des instincts/sentiments	101
Chapitre quatrième	117
De la limitation du pouvoir de la sélection	117
aux limites de l'explication par celle-ci	117
4. 1. De la valeur épistémologique de la sélection selon Darwin	118
4. 2. Pertinence post-darwinienne de l'explication par sélection	122
4. 2. 1. De la théorie synthétique de l'évolution ou néo-darwinisme	122

4. 2. 2. De la théorie de la sélection clonale en immunologie.....	123
4. 2. 3. De la théorie de la sélection des groupes neuronaux de G. Edelman	125
4. 2. 4. De la sélection des hypothèses ou idées chez Karl Popper	129
4. 2. 5. De la sélection dans l'éthique de la discussion.....	134
4. 3. Des limites de l'explication par sélection	136
Conclusion de la première partie	146
Deuxième partie.....	149
Pour une intégration cosmopolitique :.....	149
Morales des sentiments versus morale déontologique.....	149
Introduction de la deuxième partie	151
Chapitre cinquième	152
Chapitre cinquième	153
Le darwinisme n'est-il pas tributaire des visions du monde.....	153
et des idéologies de son temps ?.....	153
5. 1. Le sexisme de Darwin, une vision du monde de l'Angleterre victorienne (1837-1901) ? 154	
5. 2. La morale darwinienne, une version biologique de l'utilitarisme anglais	165
Chapitre sixième	174
Chapitre sixième	175
Morales des sentiments et cosmopolitisme moral.....	175
6. 1. L'effet Darwin, un effet de perspective morale ou la sélection des plus proches	178
6. 2. Hume, le jugement impartial et l'idéal contractualiste	186
6. 2. 1. Du jugement impartial.....	186
6. 2. 2. De l'idéal contractualiste	189
6. 3. Adam Smith : le spectateur impartial est-il un citoyen du monde?	200
Chapitre septième.....	208
Chapitre septième.....	209
Morale déontologique: universalisme et cosmopolitisme.....	209
7. 1. Universalisme et nécessité des lois scientifiques : Kant versus Hume	209
7. 2. De la légitimité d'une législation morale universelle a priori	221
7. 2. 1. Liberté et autonomie, conditions de la responsabilité morale	221
7. 2. 2. De la « typique » d'une législation à validité universelle	228
7. 2. 3. Droit et éthique, conditions de passage de l'individu à la communauté.....	236
Conclusion de la deuxième partie.....	239
Troisième partie.....	241
De l'idée de l'État de droit cosmopolitique en tant que	241
condition de la paix, but et tâche de l'humanité.....	241
Introduction de la troisième partie.....	243
Chapitre huitième.....	245
De l'existence et de la fonction des Idées en tant qu'elles dépassent la possibilité de l'expérience	245
8. 1. Darwin, ami des faits et ennemi de l'abstraction.....	246

8. 2. De l'idée platonicienne à l'idéal kantien.....	250
8. 3. La fonction pratique de l'idéal.....	258
8. 3. 1. L'idéal : idéologie, fiction ou utopie ?	258
8. 3. 2. De l'usage pratique de l'idéal	262
8. 3. 3. Des fictions heuristiques pour quoi faire ?	267
Chapitre neuvième.....	278
Chapitre neuvième.....	279
Des vertus heuristique et civilisatrice de la téléologie kantienne	279
9. 1. Du refus de la téléologie en science pour la paix entre rationalités.....	280
9. 2. De la vertu pacificatrice du droit d'usage de la téléologie en philosophie	286
9. 3. Du droit d'usage de la téléologie en philosophie et en théologie	294
9. 4. De « l'heureuse faute » qui nous a légué l' <i>idée</i> de paix perpétuelle	303
Chapitre dixième	315
De la vertu de l'<i>idée</i> de paix comme tâche impérative de l'humanité.....	315
10. 1. Genèse et conditions de l' <i>idée</i> de paix : de Saint-Pierre à Rousseau.....	316
10. 2. Des conditions de l'Idée de paix : de Rousseau à Kant	323
10. 3. L'Idée de paix perpétuelle comme un impératif.....	327
Conclusion de la troisième partie	338
Conclusion générale.....	339
Eléments bibliographiques.....	355
Table des matières	369