

## **Boudet F. - Le concept d'espèce humaine : un défi pour les sciences humaines et sociales ?**

L'écologie comme branche de la biologie s'intéresse aux relations, interactions et interdépendances complexes d'éléments partiellement hétérogènes : elle vise ainsi à rappeler des liens et leurs dynamiques propres. L'écologie politique engage quant à elle à rappeler des liens entre milieux humains et milieux non-humains, et du coup à introduire résultats et perspectives issus de l'écologie dans le champ de la décision, de la lutte et de la complexité politiques. Là encore il s'agit de lier. Il a été dit qu'il y a des liens et attachements qui libèrent au lieu de contraindre et seulement limiter. La question est donc de savoir en quoi cette ontologie écologique du lien, de la relation et de l'interdépendance du divers peut servir de paradigme à une méthode épistémique susceptible de *faire penser ensemble* les dites sciences de la nature et sciences humaines et sociales sans aliéner la spécificité méthodologique propre à chaque science ou champ de recherche, et en permettant par là un gain de puissance de penser comme d'agir (bien). Certes, une telle perspective de re-liaison des disciplines et champs du réel ne peut pas ne pas séduire la philosophie qui retrouve par là l'une de ses aspirations constitutives en tant que pensée du réel et pensée de la pensée du réel, avec son ambition holiste toujours renouvelée. Pourtant la philosophie rencontre elle-même des obstacles : car l'une de ses aspirations les plus profondes est aussi la pensée des conditions, comme la mise en œuvre, d'une forme de liberté ou du moins de libération vis-à-vis d'aliénations multiples. Comment dès lors assumer une description du réel incluant l'humain, sa nature et ses manifestations, qui ne soit pas une simple assignation prescriptive à des limites et contraintes ? Comment l'écologie politique peut-elle jouer le rôle de carrefour d'intérêts, de méthodes et d'enjeux tenus volontiers séparés par la modernité occidentale sans prendre en charge en même temps la redéfinition du projet d'émancipation de l'homme ? Car l'objet ici en jeu, l'écologie *politique*, est lui-même un *projet* en phase d'élaboration, avec ses tendances diverses. Un projet qui semble vouloir inscrire l'horizon de la liberté dans les rets structurants d'une réalité à teneur écologique, selon une logique d'ancrage, de liaison et d'attachement et non plus de pur arrachement et simple affranchissement. L'émancipation, se doit ainsi d'être repensée, re-cadrée, resituée, au sens fort de ces termes, au sein de et par l'écologie politique.

Nous faisons alors l'hypothèse que la philosophie, et peut-être les sciences sociales avec elle, pourront participer à ce mouvement de redéfinition en s'interrogeant notamment sur la portée conceptuelle et la fertilité politique d'un vocable désormais répandu dans le langage écologique/écologiste quoiqu'encore flou quant à ses implications : celui d'espèce humaine. Qu'en est-il du projet d'émancipation de « l'homme », ou encore des individus, des communautés, des générations, si la notion d'humain s'avère chaque fois reconduite (ce qui ne signifie pas réduite) à l'idée d'une espèce vivante, parente du point de vue phylogénétique, dépendante écologiquement, vulnérable en tant que telle, et à ces titres-là indéfectiblement liée au non-humain comme structurellement ouverte (ontologiquement et pratiquement) à ce qui n'est pas elle ? N'est-ce pas là l'occasion d'assumer, avec précaution mais résolument, l'élaboration de ce concept comme concept politique, signifiant et opératoire dans une pensée politique devenue écologique ?

Pour contribuer ici à prendre en charge ces questions, nous indiquerons tout d'abord le sens puis la disqualification progressive du concept moderne d'espèce humaine (I), puis nous présenterons deux réserves et objections à l'égard d'une réactivation de ce concept d'espèce humaine dans la pensée politique (II). Enfin, en réponse à ces objections, nous veillerons à dégager la légitimité et nécessité d'un concept écologico-politique de l'espèce humaine qui assumerait une certaine référence à la naturalité.

### **Le concept moderne d'espèce humaine et sa disqualification.**

Sans pouvoir retracer la généalogie d'un concept, bornons-nous ici à rappeler que plusieurs philosophes de la modernité tardive déploient une anthropologie politique décrivant l'homme comme une espèce vivante, membre du genre animal, et affectée à ce titre d'une condition naturelle dont il s'agira de comprendre comment elle peut se faire le terreau d'une exceptionnalité encore à déployer. Chez Rousseau, Kant, Tocqueville, Constant : l'espèce humaine est chaque fois reconnue comme cette unité plurielle et diverse qui persévère dans le temps long de la nature et de l'histoire universelle. Dans cette persévérance se joue la « libre » mise en œuvre d'un plan de la nature pour l'espèce (Kant), ou tout bonnement le plein exercice d'une liberté ambiguë dont il s'agit de savoir s'il fera regretter l'innocence de la bestialité ou honorera le potentiel de dignité humaine (Rousseau). L'ancrage naturel de l'espèce est donc décrit pour mieux mettre en perspective les progrès et la grandeur potentielle de l'homme attestant de son exceptionnalité au cœur du monde animal. On pourrait alors facilement démontrer qu'il y a un concept moderne, déjà politique, de l'espèce humaine. Politique car postulant une unité d'origine, de destin et donc aussi de communauté à venir, proprement cosmopolitique. Politique car dessinant, par l'espoir d'un progrès moral de l'espèce humaine en son entier, la finalité fondamentale du droit et de l'Etat.

Un tel concept ne réussissait pas si mal à satisfaire le besoin intellectuel d'articulation entre les savoirs ou du moins, les objets et champs de l'investigation ou spéculation philosophiques. Décrit comme réalité naturelle inscrite au cœur d'une nature cosmologique plus ou moins finalisée, l'homme se voyait pensé comme réalité en formation vers son exceptionnalité propre, faite de langage, sens, valeurs, raison, morale et disposition politique. Certes l'irruption, dans le monde, de la liberté ontologique et de la liberté morale constituait-elle encore une énigme, et l'« abîme » entre nécessité et liberté restait difficile à combler intellectuellement. Mais justement, la philosophie moderne a su faire droit à cette double ambition qui la traverse : d'une part, penser l'articulation entre les « parties » de la philosophie ou les divers savoirs sur le monde ; et d'autre part dessiner les fondements d'une liberté humaine soucieuse d'élaborer les conditions de son déploiement par-delà les risques sans cesse renouvelés de sa propre dénaturation ou de son aliénation plus ou moins consentie.

Mais les XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles ont vu émerger progressivement les sciences humaines et sociales en place de ces parties de la philosophie qui prétendaient décrire l'homme. Tentées par un mimétisme méthodologique vis-à-vis des sciences de la nature, ces sciences émergentes, comme la sociologie et l'anthropologie, ont pu nourrir l'ambition scientifique de renouveler l'articulation des savoirs autour d'un

positivisme soucieux de système. L'espèce humaine devait en sortir adulte, enfin pleinement consciente d'elle-même et des voies de son destin. L'ambition se solda en partie, directement ou indirectement, par une mystification européenne aux effets monstrueux : ravages du racialisme et du racisme de l'impérialisme colonial, jusqu'aux entreprises de « purification politique » par génocide et eugénisme. Après la deuxième Guerre mondiale, l'Europe « éclairée » sort traumatisée de ce cauchemar et semble se promettre de transformer l'abîme entre les vieux concepts de « nécessité » et de « liberté » – devenus ceux de « nature » et « société » – en tranchée quasi-infranchissable, hérissée des échos d'un tabou politique majeur : ne plus jamais prêter le flanc à une quelconque biologisation du social et de la politique et préserver la biologie de toute politisation, désormais essentiellement suspecte. Au fond, l'idée semble avoir été qu'on préserverait bien plus la compréhension respective de la nature et du social en les disjoignant qu'en opérant une synthèse hâtive ou idéologique, et que, par là, les chances d'émancipation humaine se verraient largement favorisées, et parce qu'on ne les soumettraient pas d'avance à la tyrannie d'une nécessité et d'un ordre naturels supposés, et parce que, au sein du social, les processus d'oppression seraient mis plus facilement à nu en désamorçant toute tentative de les naturaliser.

### Deux objections à l'égard de la réinstauration philosophique du concept d'espèce humaine

Aussi, le projet d'une réinstauration philosophique du concept d'espèce humaine dans la pensée politique se heurte-t-il aujourd'hui à plusieurs objections de taille qui interrogent tant sa nécessité que sa légitimité. Bornons-nous ici à en indiquer deux qui impliquent directement le rapport aux sciences humaines et sociales et à l'écologie politique.

On peut ainsi commencer par se demander s'il vaut bien la peine de prendre le risque énorme de rouvrir, même indirectement, certaines des plus vives plaies politiques et morales de l'Europe avec leur cortège de hontes et de crimes réédités. Qu'y a-t-il donc à gagner intellectuellement et politiquement de si incontournable dans le geste de joindre à nouveau ce que la prudence enjoint peut-être de tenir séparés pour de bon - la description naturelle de l'homme et sa description sociale ? Peut-être serait-il plus commode de pouvoir assumer la critique écologie-écologiste de la société (valeurs, désirs, structures et logiques économiques, juridiques et politiques) sans avoir à modifier la description classique de l'homme, en soi suffisamment claire pour aborder ce qui compte : l'urgence écologique. On pourrait même éprouver une forme d'agacement vis-à-vis de ce qui est peut-être devenu une manie philosophique (selon un cartésianisme adolescent) : croire que penser équivaut à critiquer systématiquement toute pensée ou ordre hérités. Ainsi s'il y a eu de bonnes raisons, elles-mêmes fruits d'une prudence réfléchie et critique, de maintenir disjointes la description naturelle et la description socio-politique de l'homme, cessent-elles de l'être aujourd'hui à cause d'un supposé réveil des consciences écologiques ? Et l'on pourrait même objecter que, finalement, la philosophie elle-même se laisse trop facilement imprégner par la logique capitaliste-consumériste de l'innovation tous azimuts, où ce qui est produit est presque aussi vite disqualifié comme désuet, alors même que cette logique-là est justement l'une des racines de l'accélération de l'empreinte écologique des

sociétés modernes sur la planète. L'idée serait alors que certaines catégories ordonnant la pensée sont issues d'un compromis intellectuel et empirique qui mérite bien mieux que d'être déstabilisé par de simples impatiences ou effets de mode et dé-mode intellectuels même patinés d'un sentiment d'urgence. L'*oikos* écologique en déroute devrait-il nécessairement entraîner dans sa dislocation toute maison intellectuelle bâtie à coup d'histoire, d'épreuves et parfois de sagesse ?

Un second type d'objection à l'égard de l'usage du vocable d'espèce humaine comme concept politique résume à soi seul une large part des raisons justifiant le rejet de toute référence à la nature dans le cadre d'une pensée politique ou d'une description du « social », et donc au sein des sciences humaines et sociales. On soupçonne en effet une naturalisation abusive et illégitime de ce qui, en fait, n'est pas naturel. On soupçonne ainsi le gommage d'un ordre au nom d'un autre, et finalement une mystification, consciente ou non. Mystification qui ferait perdre d'un même mouvement vérité et efficacité de l'action. La pensée marxienne a fourni le modèle de cette suspicion : distinguant l'ordre de la nature de l'ordre de l'histoire tout en veillant à penser leur articulation, elle s'efforce de débusquer ces erreurs de catégorisation qui prétendent décrire comme naturel, et donc soumis à d'intangibles ou du moins d'imprenables lois de la nature, ce qui en fait ne relèverait que de l'ordre des enchaînements historiques de l'action humaine, incluant des processus certes nécessaires mais dépassables par l'effet de contradictions internes éventuellement conjoint à celui de l'action émancipatrice. A titre d'exemple, pensons à la réticence de Daniel Tanuro<sup>641</sup> à l'égard de certaines analyses proposées par Jared Diamond concernant les dégradations écologiques produites par diverses sociétés et civilisations au cours des dix derniers millénaires : cette lecture sur le temps long, tendrait, selon Tanuro, à diluer un peu trop vite les responsabilités humaines en les reconduisant à l'espèce humaine en général et, ce faisant, rendrait inintelligible le rôle décisif du capitalisme comme mode de production structurellement nuisible à l'intégrité et aux capacités de régénération des écosystèmes. Faisant écran à une compréhension historique et politique adéquate, la référence au concept d'espèce humaine risquerait ainsi de dépolitiser la pensée et l'action là où la lutte politique (sociale et écologiste), selon Tanuro, exige aujourd'hui de prendre nettement pour cible le mode de production capitaliste.

C'est aussi en ce sens, bien qu'ils ne s'inscrivent pas directement dans une critique du capitalisme, que s'explique la réserve de Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz à l'égard de l'usage du concept d'espèce humaine volontiers mobilisé par les géologues, climatologues et écologues pour penser « l'événement anthropocène ». En effet, ces historiens des sciences<sup>642</sup>, qui se sont donné pour projet d'assumer résolument la proposition faite par Paul Crutzen de décrire une nouvelle ère de l'histoire de la Terre comme marquée par l'empreinte d'une espèce humaine devenue « force géologique », estiment toutefois que ce concept d'espèce,

<sup>641</sup> TANURO Daniel, *L'Impossible capitalisme vert*, Paris, La Découverte Poche / Essais n°365, 2012.

<sup>642</sup> Christophe et FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'événement anthropocène, la Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013, pp. 11-12.

s'il a du sens en géologie, n'en a guère en histoire, car en diluant les responsabilités, il compromet aussi et d'abord l'intelligibilité même de l'événement historique qu'il s'agit de penser. C'est donc au nom d'une nécessaire étiologie, préalable à toute imputation, que le concept d'espèce humaine se voit par eux disqualifié en histoire comme bien trop vague et large, et désigné par ailleurs comme risquant d'être écologiquement contre-productif.

Il convient donc de faire droit à ces objections pour affiner le concept d'espèce humaine que nous proposons et en dégager le caractère légitime et nécessaire dans une pensée qui soit écologico-politique.

### **Quelques réponses aux objections. Vers un concept écologico-politique de l'espèce humaine.**

Qu'on tienne à maintenir signifiante et structurante la distinction entre l'ordre du social et l'ordre de la nature relativement à l'explication et à la description des phénomènes humains pour éviter les ravages de certaines dérives idéologiques n'oblige en rien à s'enfermer dans une vision borgne, bancale, incomplète de l'humain ni même dans un strict réductionnisme du social au naturel. Les écueils rencontrés par les sciences humaines naissantes au XIX<sup>ème</sup> siècle ont motivé *a posteriori* une précaution à l'égard d'un mimétisme méthodologique entre sciences humaines et sociales et sciences de la nature qui mérite d'être perpétuée non pas *contre* mais *au nom même* de l'exigence philosophique d'une description unifiée de la complexité du réel. Le problème, du point de vue même de cette exigence, naît ainsi moins d'une éventuelle tendance au réductionnisme du social au naturel que d'une pensée qui prétendrait maintenir extérieures l'une à l'autre, et finalement incommunicables, les descriptions sociales et naturelles de l'humain. Ainsi parler d'espèce humaine dans la pensée politique ne revient pas automatiquement à réduire l'analyse et les ambitions politiques au jeu de dynamiques darwiniennes ou pseudo-darwiniennes et à réactiver nécessairement la « pensée hiérarchique » qui accompagne les élucubrations racistes. Il s'agit d'assumer comme politiques les conséquences de la description de l'humain réunissant les traits caractéristiques suivants : ascendance et parenté phylogénétiques au cœur de la lente et complexe évolution des espèces vivantes ; unicité de l'origine humaine (selon toute probabilité) ; dépendance éco-systémique déplaçable mais inévitable ; précarité de la persistance dans le temps long ; mutabilité ; diversité interne inachevée. Or, ce qui distingue le concept d'espèce humaine des tendances de son prédécesseur moderne, c'est bien l'idée que le détachement total de l'humain vis-à-vis de sa condition naturelle, origine, dépendance et parenté, non seulement n'est pas possible mais en outre que cet horizon n'est peut-être même pas souhaitable, eu égard à ce à quoi il convient de « tenir » autour de soi et en soi. Comme si le sentiment de précarité et de vulnérabilité permettait en même temps de dégager la valeur de « ce à quoi l'on tient » – comme à un fil.

Cette version moins post-moderne qu'écologico-politique du concept d'espèce humaine se situe ainsi à l'intersection des deux exigences philosophiques susmentionnées : unification du savoir et liberté. Car en veillant à honorer la première exigence, elle oblige à redimensionner celle de liberté humaine. Là où l'inspiration écologiste requiert une éthique du détachement partiel vis-à-vis de choses, logiques, désirs et affects qui font le jeu d'une myopie productiviste et consumériste délétère, elle

requiert en revanche, comme y invite Bruno Latour, à une revalorisation de « l'attachement », non seulement dans sa dimension affective et symbolique mais surtout comme constat ontologique. Elle indique que la liberté politique doit s'inquiéter autant de ce qu'il y a à perdre *au-devant de soi* que de ce qu'il y a à gagner ; autant *à-côté* et *autour de soi* qu'*au-devant de soi* ; autant *au-dedans de soi* qu'en dehors de soi. Cette liberté se dessine ainsi comme post-narcissique plutôt que post-moderne : elle consiste à ne « pas être occupé que de soi » (Gide), à être en capacité de contempler autre chose que soi, afin aussi de s'y découvrir autre. Se joue une liberté qui sache s'attacher sans se voir pour autant absorbé dans l'objet, l'Absolu ou l'Autre. Une liberté qui sache renouer avec nécessité, limite, mesure, ordre, effort et volonté – mais aussi avec imprévu, attente, patience, incertitude, médiation – non pas au nom d'un réalisme étroit, castrateur et bêtement réactionnaire, mais pour donner un objet et une condition de possibilité au déploiement, et non pas à l'épuisement avant l'heure, de belles potentialités humaines et non humaines... Une liberté, disons-le, assez peu libérale.

C'est dans une telle ambition, qu'il nous semble alors décisif d'assumer l'articulation d'une diversité de points de vue sur le temps historique et l'impact de l'action humaine afin d'éclairer et d'ordonner la réflexion et l'action politiques. Les historiens ont certes pleinement raison de rappeler combien l'histoire de l'impact anthropique sur la planète ne peut être traitée comme une simple histoire naturelle de l'espèce qui effacerait conflits, ambiguïtés, débats, intentions, représentations, mais aussi incuries et finalement responsabilités et sens de l'action réparatrice ou préventive. Mais ils accorderont sans doute aussi que cette précaution n'invalide pas la portée politique du jugement sur le temps long de l'histoire géologique, selon lequel une seule espèce semble devenue capable de bouleverser le système-Terre. Du point de vue au moins virtuel et muet des autres espèces vivantes (dont certaines disparaissent et disparaîtront), nos histoires se réduisent en effet à cela. Ainsi au moment même où la géologie, en aplanissant toute dimension historico-politique, prend le risque de fausser l'intelligibilité des choses, elle en révèle pourtant aussi une part : car c'est au nom de l'extériorité d'un point de vue non-humain (bien qu'humainement imaginé et construit) qu'on peut prendre la mesure de la disproportion entre les choix de quelques hommes ou quelques sociétés en un temps minime et leur impact qui engage de fait toute l'espèce tant comme victime que responsable indirecte. Pour cette raison, il nous semble de grande importance de maintenir en dialogue des échelles de temps et de jugement hétérogènes, non pas pour admirer, dans un sublime de mauvais augure, notre grandeur à l'envers, mais pour garder à l'esprit que d'autres grandeurs (en tous sens du mot) que les nôtres existent et valent qu'on les prenne en considération *au cœur même de la décision politique*. Ce qui pouvait faire craindre un effacement de la responsabilité en appelle au contraire l'approfondissement.