

---

# La dérivation philosophique de l'homme et les enjeux de l'écologie humaine

Jean-Hugues Barthélémy

---



## Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/appareil/2157>

DOI : [10.4000/appareil.2157](https://doi.org/10.4000/appareil.2157)

ISSN : 2101-0714

## Éditeur

MSH Paris Nord

## Référence électronique

Jean-Hugues Barthélémy, « La dérivation philosophique de l'homme et les enjeux de l'écologie humaine », *Appareil* [En ligne], Articles, mis en ligne le 20 mars 2015, consulté le 30 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/appareil/2157> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/appareil.2157>

---

Ce document a été généré automatiquement le 30 juillet 2020.



*Appareil* est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# La dérivation philosophique de l'homme et les enjeux de l'écologie humaine

Jean-Hugues Barthélémy

---

## Introduction

- 1 Il n'existe aucune contradiction entre l'idée de penser *philosophiquement* la dérivation de l'homme à partir de l'animal et le fait de prendre soin de l'idée que l'homme se fait de lui-même. Tout au plus un simple paradoxe, c'est-à-dire quelque chose qui se résout dès lors que l'on n'en reste pas au mode de pensée naïf et simpliste qu'est l'« opinion » (*doxa*), dénoncée en philosophie depuis Platon. Faire dériver philosophiquement l'homme de l'animal, c'est d'une part vouloir relever le défi d'un humanisme qui assumerait une telle dérivation, et d'autre part offrir les conditions philosophiques et non plus scientifiques pour que ce défi soit en effet relevé. Comme on le constatera, c'est en fait le triplet global nature/culture/technique qui devra être soulagé des trois oppositions dont on le charge : l'opposition nature/culture, l'opposition nature/technique et l'opposition culture/technique. Ce que j'ai annoncé sous le nom d'« humanisme difficile » dans mes travaux d'exégèse sur l'œuvre de Simondon<sup>1</sup> n'entendra pas seulement intégrer vraiment l'homme au vivant, mais aussi la technique à la culture, et pour ce faire il lui faudra réconcilier la technique avec la nature. Simondon en avait, de fait, tracé les grandes lignes, et ce que je baptise ici du nom d'« écologie humaine »<sup>2</sup> s'inscrira donc à sa suite.
- 2 À la différence de Simondon cependant, l'écologie humaine pensera la technique comme faisant l'interface avec le langage. L'homme en deviendra un animal technolangagièrement décentré, et la théorie générale du décentrement proposée par l'écologie humaine entendra prolonger cette pensée du décentrement originaire de l'homme par une théorie de la connaissance où cette dernière procède à de nouveaux

décentremments réflexifs, tel le décentrement instrumental – de type mathématico-technique – requis par l'objectivité de la connaissance physique.

## 1. Obscurantisme et relativisme, ou l'alliance nouvelle

- 3 L'un des nombreux signes de régression de ces dernières décennies est le développement de la contestation explicite de l'idée d'évolution des espèces. Que l'on puisse parler de régression, cela tient à ce qu'une telle contestation des acquis des sciences du vivant, après s'être développée aux États-Unis depuis les années 1970<sup>3</sup>, touche désormais des pays où l'évolution des espèces est enseignée dès le collège au titre d'objet d'un savoir scientifique démontré. C'est le cas de la France, où les enseignants constatent en effet que malgré cet enseignement, leurs élèves sont bien souvent amenés à douter que les espèces aient dérivé les unes des autres, et l'homme, du primate. La proportion de ceux qui doutent du savoir scientifique établi est, chez les croyants, très importante, mais il faut ajouter que chez ceux-là mêmes qui ne se rattachent à aucune religion – et qui, en France, représentent la très grande majorité des jeunes –, cette proportion n'est pas nulle. Ma propre expérience d'enseignant confirme malheureusement ce constat, et je ne puis que m'associer à l'inquiétude qu'il nourrit désormais chez tous ceux qui, au sein de l'Éducation nationale française, ont pris la peine de questionner leurs élèves sur ce point.
- 4 Ainsi, en 2011 déjà, un sondage international<sup>4</sup> révélait qu'en France, 9 % de la population adhérait aux thèses *créationnistes*, et seulement 55 % des sondés accordaient à la dite « théorie de l'évolution » – dont la très grande majorité des citoyens ignorent de toute façon le contenu scientifique – d'être un savoir scientifique démontré : 38 % des individus questionnés, en effet, ne se prononçaient pas, comme si le savoir et l'opinion avaient tous les deux le même poids. L'époque, on le sait, est à un certain *relativisme tendanciel*, et l'École, dont la crise est également connue, échoue désormais à contrer ce qu'il faut bien qualifier d'alliance nouvelle entre l'obscurantisme ancien et le relativisme nouveau. Une telle alliance est évidemment simplement « objective », c'est-à-dire non pas concertée mais observée comme un état de fait. Ainsi nos élèves relativistes viennent-ils au secours de nos élèves darwino-sceptiques en disant aux professeurs que ceux-ci « ont le droit » de remettre en question l'évolution des espèces démontrée par la science : ici le plan épistémologique est rabattu sur le plan juridique, parce que le savoir est réduit à une opinion qui, comme toute opinion, doit se soumettre à la « liberté démocratique d'opinion ». Parallèlement à ce phénomène inquiétant, on observe que même chez les élèves qui accordent du « crédit » au savoir, ce crédit relève justement davantage de la confiance que d'une assimilation des contenus de savoir.
- 5 Le terme d'« évolutionnisme », du reste, comme l'expression de « théorie de l'évolution », ne peuvent que favoriser le relativisme nouveau, puisque le premier rabat la science de l'évolution sur une philosophie qui s'en inspire, tandis que la seconde consiste à réduire un savoir à une « théorie », terme s'appliquant aussi bien à ce qui est en attente de démonstration qu'à ce qui est déjà démontré. C'est pourquoi la science, dans son combat pour se faire reconnaître comme un savoir, doit être aidée par les disciplines qui favorisent un retour réflexif sur les malentendus comme sur les échecs pédagogiques : l'histoire et la philosophie des sciences. Toutes deux doivent accompagner l'apprentissage des sciences proprement dites, si l'École veut sortir de

l'échec de la transmission des savoirs . L'histoire des sciences doit intervenir dès le collège, et la philosophie des sciences être introduite au lycée de façon précoce – comme du reste l'histoire et la philosophie des religions, mais aussi des techniques, si déterminantes pour l'histoire humaine.

- 6 Quant à la philosophie générale, elle peut se proposer aujourd'hui de compléter la dérivation scientifique de l'homme à partir de l'animal par une dérivation proprement philosophique de l'homme, dont les conséquences ne concerneront pas seulement la lutte contre le nouveau relativisme tendanciel, mais aussi la compréhension globale que l'homme peut avoir de lui-même – y compris, cette fois, quant à sa réduction scientifique, s'il est vrai que le scientisme et le relativisme sont les deux limites actuelles de la pensée<sup>5</sup>. Dans l'histoire globale de la philosophie occidentale et des grandes conceptions qu'elle s'est faite de l'homme, la dérivation philosophique de ce dernier peut être présentée comme le moment où la philosophie se montre capable d'assumer vraiment, mais sur un mode philosophique étranger à tout scientisme, les conséquences des origines animales de l'homme. Assumer ces conséquences, c'est transposer en philosophie l'esprit darwinien tel qu'il s'exprimait dans *L'expression des émotions chez l'homme et chez les animaux*, et tel que le prolonge aujourd'hui l'éthologie de l'empathie animale<sup>6</sup>. Un bref rappel historique permettra de comprendre cet esprit encore philosophiquement nouveau, avant d'entrer dans la dérivation philosophique de l'homme proprement dite.

## 2. D'Aristote à Lévi-Strauss : la persistance de la « coupure anthropologique »

- 7 Kant ouvrait son *Anthropologie du point de vue pragmatique* sur ces mots : « Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme *infiniment* au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Par-là, il est une personne [...] »<sup>7</sup>. Cette différence de nature entre l'homme et les animaux, réduits par Kant au statut de simples « choses [...] sans raison »<sup>8</sup>, est un reste de l'ancien anthropocentrisme qui, depuis Aristote mais avec l'appui de la religion également, plaçait l'Homme au Centre de la Nature en vertu de sa Raison innée. Rousseau, penseur de la « perfectibilité » humaine, puis Kant lui-même, penseur de l'éducation qui fait l'homme<sup>9</sup>, assurent la lente et douloureuse transition vers une conception contemporaine qui fera de l'homme, non plus le centre, mais le dehors de la nature, aux noms de l'« Histoire » et de la « Culture ». Bien que douloureuse, cette transition d'une conception à l'autre laisse toutefois perdurer un présupposé commun : même si l'homme, dans la conception contemporaine, n'est plus cette « image de Dieu » infiniment supérieure à l'animal, la coupure entre l'animal – qui n'est toujours pas reconnu comme sujet – et l'homme se maintient, pour le motif nouveau et paradoxal que l'homme, puisqu'il se fait lui-même, n'a pas de nature ou d'essence, comme le proclamera Sartre en radicalisant les conceptions de l'historicité humaine par celle de l'« existence » comme mode d'être propre à l'homme. Chez Marx, qui amorce cette thèse contemporaine sur un mode très particulier, l'homme conserve bien une nature ou une essence, mais paradoxale elle aussi parce que fondant l'historicité humaine : l'être-social refusé à l'animal par *L'idéologie allemande*<sup>10</sup>.
- 8 Aujourd'hui, grâce aux données de l'éthologie, la philosophie devient enfin capable d'assumer vraiment les conséquences des origines animales de l'homme : comme l'avait compris Simondon, l'homme n'est ni le centre de la nature par sa raison innée, ni le

dehors de la nature par son historicité, mais le prolongement culturel et historique de la nature et de l'évolution, certaines espèces animales offrant par ailleurs déjà des prémices culturelles, c'est-à-dire des habitudes réglées qui ne relèvent pas de l'instinct. Ainsi les grands singes obéissent-ils à des codes de conduite psychosociaux, comme on le voit chez ces femelles qui viennent se courber devant le vieux chef afin d'obtenir de lui le geste d'adoubement qui signifiera le pardon pour quelque comportement insolent de leur progéniture.

- 9 Remarquons enfin que dans son propre domaine, qui n'était pas l'anthropologie philosophique mais l'anthropologie structurale inspirée par l'ethnologie, Lévi-Strauss cultivait pour sa part l'ambiguïté : revendiquant une bien étrange « dissolution de l'homme » dans les sciences humaines, il affirmait ici ou là l'appartenance – moins étrange – de l'homme à la nature, mais procédait en réalité seulement à une *réduction* de l'homme aux *structures* – telle est la « dissolution » – de l'ordre symbolique, lequel restait *par ailleurs* propre à l'homme selon lui. Il interprétait en effet l'universalité humaine de la prohibition de l'inceste comme étant le fondement de ce qu'il nommait un nouvel « ordre », la culture – nommée aussi par lui le « social » –, qui serait en rupture avec l'« ordre » de la nature – nommée aussi par lui le « biologique » :

C'est, en effet, qu'il y a un cercle vicieux à chercher dans la nature l'origine de règles institutionnelles qui supposent – bien plus, qui sont déjà – la culture, et dont l'instauration au sein d'un groupe peut difficilement se concevoir sans l'intervention du langage. On ne saurait demander à une *illusoire continuité* entre les deux *ordres* de rendre compte des points par lesquels ils s'opposent.<sup>11</sup>

- 10 Un tel fondement, paradoxal à ses propres yeux parce que fondant la diversité caractéristique du culturel sur de l'universel, peut aussi bien être interprété comme ce qui assure la continuité entre nature et culture. Lévi-Strauss le remarquait bien sûr lui-même, mais il ne pouvait en assumer les conséquences : d'une part ce qu'il nommait « nature » ne se réduit pas, quoi qu'il en dise, au « biologique », et d'autre part une règle comme celle de la prohibition de l'inceste peut ne pas être le propre de l'homme. De manière générale, et comme on le voit par exemple aussi chez Lacan, il est difficile à toute pensée inspirée par le paradigme structural du langage de ne pas s'inscrire encore dans ce que Simondon, dès 1958, dénonçait sous le nom de « coupure anthropologique ».
- 11 On peut donc dire, sans trop d'exagération, que l'histoire de la pensée occidentale se réduit presque, lorsqu'il est question du rapport homme/animal, à l'histoire de cette coupure anthropologique, qu'elle soit illustrée par un essentialisme prêtant à l'homme une raison innée et donc une « nature » faisant de lui un centre de la nature, ou bien qu'elle soit illustrée par un anti-essentialisme ne s'appliquant qu'à l'homme et faisant de lui le dehors historico-culturel de la nature. Parce qu'il ne s'applique qu'à l'homme, cet anti-essentialisme sera jugé par Simondon, et à juste titre, contradictoire : l'absence d'essence de l'homme y reste son signe distinctif, et donc son essence, simplement paradoxale – ce que reconnaîtra Heidegger, à la différence de Sartre. C'est pourquoi on peut proposer aujourd'hui à la philosophie d'assumer vraiment les conséquences des origines animales de l'homme, en pensant pour ce faire une dérivation de l'homme qui soit proprement philosophique, et non plus scientifique.
- 12 La dérivation scientifique de l'homme reposait sur l'idée d'évolution du vivant, laquelle signifie que la vie elle-même n'a pas d'essence, et que l'homme dans son historicité ne fait que révéler pleinement cette absence d'essence de la vie<sup>12</sup>. Si cette signification peut être déjà considérée comme « philosophique », elle ne peut cependant pas encore

être nommée « dérivation philosophique de l'homme ». Car le mode proprement philosophique d'une telle dérivation consiste en une pensée non plus inductive ni déductive, mais « traductive » : une pensée qui s'installe dans ce qui n'est ni sujet ni objet, mais sens pluridimensionnel constituant à la fois le sujet et l'objet. Cette pluridimensionnalité du sens est ce à quoi il nous faut donc en venir, et qu'expliciteront d'abord la dérivation philosophique de l'homme, puis l'analyse de l'objet technique inventé, nouveau paradigme pour la philosophie en tant que pensée de la pluridimensionnalité du sens de toute chose.

### 3. La dérivation philosophique de l'homme

- 13 Faire dériver philosophiquement l'homme de l'animal, c'est en effet partir de la pluridimensionnalité de l'être-animal lui-même en tant qu'il est déjà un sujet capable de vivre du sens : l'animal est capable d'actions sur le monde extérieur, de perceptions internes du monde externe, et d'émotions intérieures. Or, l'homme ne fait que prolonger cette tridimensionnalité en lui donnant un régime transindividuel ou psychosocial de fonctionnement fondé sur l'interface que constitue chez lui le doublet technique/langage<sup>13</sup> : il produit une réalité extérieure lui permettant de satisfaire ses besoins – à commencer par la production des outils de cette satisfaction –, il s'informe sur le monde extérieur – et donc prend une nouvelle forme intérieure ou mentale –, il éduque par les valeurs liées aux émotions internes. Production économique, information ontologique, éducation axiologique : tels sont les trois domaines de l'activité transindividuelle humaine qui prolongent la tridimensionnalité animale action/perception/émotion.
- 14 Déjà des espèces comme le chimpanzé ou le dauphin accèdent au transindividuel, parce que d'une part et contrairement à celui de la fourmi ou de l'abeille, leur faire-société se nourrit d'une activité psychique complexe, et d'autre part ils développent tantôt une activité technique, tantôt une communication langagière. Mais l'homme a eu cette chance de pouvoir articuler son langage à la technique<sup>14</sup> : tel est le nouveau sens que nous devons donner à la notion de « langage articulé » si nous voulons pouvoir rendre compte de la transindividualité humaine en tant qu'elle est une transindividualité inventive normalisée – stabilisée en véritable régime d'individuation – par l'extériorisation technique du sens, mais aussi par l'intériorisation langagière du faire, lesquelles fondent une historicité cumulative. De même que le sens inhérent à la communication langagière s'extériorise dans des artefacts qui possèdent leur propre consistance et s'imposent à nous comme une grammaire de l'action, de même et réciproquement la technique humaine est mise en commun ou « communiquée » d'une génération à l'autre et d'une société à une autre par le biais d'un langage devenu lui-même opératoire. Elle est donc ici encore une technique profondément articulée au langage et à la communication, jusqu'à faire interface avec eux. Chez l'homme, langage et technique s'échangent le sens et le faire pour construire un monde transindividuel où l'intériorité psychique et l'extériorité sociale se nourrissent l'une l'autre.
- 15 Dès lors cependant que l'homme s'appuie sur l'interface langage/technique pour normaliser en régime d'individuation la transindividualité dont la vie animale était déjà occasionnellement capable, le dépassement qui s'opère à travers lui de l'opposition entre l'extériorité sociale et l'intériorité psychique signifie qu'à la différence du sujet animal langagier ou technicien, le sujet techno-langagièrement reconstruit ne porte

plus en lui, dans sa seule constitution tridimensionnelle action/perception/émotion, le sens qu'auront ses objets : il individue un sens désormais techno-langagier, qui lui est transcendant. Par « transcendance » il faut entendre ici, non pas ce qui nous dépasse, mais ce qui n'est pas immanent à notre être ou déjà contenu en lui, que cette transcendance soit conçue comme extériorité, comme c'est le cas dans le vocabulaire des phénoménologues, ou comme antériorité, comme propose de la comprendre Simondon, pour qui « le concept de transcendance prend l'antériorité pour l'extériorité »<sup>15</sup>. Que l'on opte pour l'une ou pour l'autre de ces voies<sup>16</sup>, l'essentiel est ici de reconnaître que l'interface techno-langagier se concrétise d'une part dans un réseau d'objets, d'autre part dans une langue, réseau et langue qui, faisant interface, s'échangent le faire et le sens comme une transcendance constitutive du sujet, devenu sens-sujet.

- 16 Tel est donc le paradoxe de l'homme dans sa finitude animale : il n'a pu devenir un sujet créateur de sens qu'en reconstruisant ce sens comme ce qui le constitue. Tel est aussi l'impensé de la phénoménologie husserlienne : celle-ci n'a pas pu ou pas voulu voir que la « constitution »<sup>17</sup> du sens, si elle veut être synonyme d'autre chose que de l'originarité du sujet, doit passer par un décentrement techno-langagier de ce dernier en tant qu'il est sens-sujet. Le sujet qui n'est pas encore décentré selon une véritable interface langage/technique se contente de vivre le sens, dont la tridimensionnalité est commandée par sa propre constitution affectivo-perceptivo-active. Le sens-sujet techno-langagièrement décentré, lui, crée du sens dont la tridimensionnalité axiologico-ontologico-économique le constitue en s'individuant en lui, parce qu'entre ce sens-sujet et le sens fait objet réside l'interface langage/technique où le sens et le faire s'échangent pour rendre possible une subjectivité à la fois non-originnaire et pourtant créatrice.

## 4. Enjeux de l'écologie humaine

- 17 La dérivation proprement philosophique de l'homme à partir de l'animal a donc pensé l'interface langage/technique comme étant le vecteur d'un devenir-éducation/information/production de la tridimensionnalité émotion/perception/action déjà présente dans le sujet animal. Or, l'objet technique inventé, dans la nouveauté de son faire-sens, révèle la pluridimensionnalité du sens de toute chose. Car toute chose, même la plus éculée, continue de prendre sens axiologiquement, ontologiquement et économiquement, dans l'acception large qu'ont reçue ici ces termes. L'objet technique inventé, parce qu'il a une genèse et une réception toutes deux motivées à la fois selon les trois axes axiologique, ontologique et économique, exhibe en lui ces trois dimensions du sens. En lui ne se fait plus oublier le fait que rien ne peut prendre sens sans ces trois dimensions, le faire-sens de l'objet étant le résultat de leur jeu en résonance avec les trois dimensions du sujet, devenu sens-sujet techno-langagièrement décentré.
- 18 Il me faut toutefois préciser quelque peu en quoi l'objet technique inventé, dans sa genèse comme dans sa réception, cristallise des valeurs, des connaissances et des fonctions. Sa genèse, d'abord, suppose non seulement des motivations utilitaires liées à la ou les fonctions à laquelle ou auxquelles il est destiné, mais aussi des connaissances quant aux lois du fonctionnement qui sera le sien, et des valeurs en vertu desquelles il sera accepté en tant que projet. Il en va de même pour sa réception, quelles que soient

les variations quant à la nature des valeurs, connaissances et fonctions possibles qui peuvent intervenir entre l'esprit des concepteurs et celui de l'utilisateur. Ainsi l'objet technique inventé, parce qu'il est nouveau, prend immédiatement sens comme objet de jugements axiologiques, de jugements ontologiques et de jugements économiques. En lui se révèle ainsi la tridimensionnalité du sens de toute chose, et c'est pourquoi Simondon était justifié à espérer, au terme de *Du mode d'existence des objets techniques*<sup>18</sup>, que l'objet technique puisse devenir paradigme pour la philosophie.

- 19 Mais si toute chose prend sens tridimensionnellement, alors il convient de garder à l'esprit que ces dimensions du sens sont à la fois irréductibles les unes aux autres et constitutives les unes des autres. Nulle contradiction ici, mais un essentiel *para-doxe* : un moteur de la pensée en tant qu'elle ne se réduit pas à l'opinion (*doxa*), qui prend les paradoxes pour des contradictions. Que les dimensions du sens soient d'abord irréductibles les unes aux autres, cela se laissera sans doute aisément comprendre : la valeur d'une chose n'est pas sa « nature » ni sa fonction. Qu'en outre ces dimensions soient constitutives les unes des autres, c'est là, par contre, ce qui demande un effort théorique pour être compris, s'il est vrai que le sens « proprement dit » d'une chose est spontanément confondu avec sa « nature », laquelle se distribuerait éventuellement dans la valeur ou la fonction, mais sans que ces dernières puissent avoir leur consistance propre et participer à elle. Il semble en effet évident à tous, et pas seulement à la *doxa*, que le sens d'une chose est contenu dans « ce qu'elle est ». Cette évidence est peut-être la plus trompeuse de toutes, parce que son pouvoir est plus grand encore que celui de la loi énoncée par Leibniz, et combattue par Simondon : « Ce qui n'est pas véritablement un être n'est pas non plus véritablement un être »<sup>19</sup>. Simondon menait un combat ontologique, tandis qu'il nous faut ici mener un combat sémantique et montrer que l'ontologique n'est précisément lui-même qu'une dimension parmi d'autres du sens des choses, toujours également axiologique et économique.
- 20 Insistons donc là-dessus. Les trois dimensions du sens auxquelles nous a ouvert l'objet technique inventé dans sa nouveauté sont constitutives les unes des autres, non seulement pour ce qui concerne le sens de cet objet, mais aussi pour ce qui est du sens de toute chose. L'arbre, l'homme, le concept, tout autant que l'objet technique inventé, ne prennent sens comme arbre, comme homme, comme concept, donc en « ce qu'ils sont », que parce que dans le même temps ils sont valorisés/dévalorisés comme tels ou appréhendés dans leurs fonctions possibles. C'est là ce qui explique que les choses, quelles qu'elles soient, ne prennent pas le même sens pour tous les hommes : un arbre ne prend pas exactement le même sens pour un biologiste parisien et pour un paysan du Bangladesh.
- 21 Dès lors, toute théorie nouvelle de la connaissance doit aussi et dans le même temps être théorie du malentendu : elle doit dégager ce qui, au sein de chacune des différentes dimensions du sens des choses, participe de l'objectivité en tant qu'elle permet à chaque dimension du sens de neutraliser ses propres effets. L'enjeu est celui de la surdétermination d'une dimension du sens d'une chose par une autre dimension : éviter cette surdétermination, c'est déterminer réflexivement ce qui, dans la dimension axiologique du sens d'une chose comme dans sa dimension économique, doit participer de ce qu'est cette chose dans sa dimension ontologique. À vrai dire, la philosophie contemporaine apporte déjà des débuts de réponse à cette question. Grâce à des penseurs comme Simondon, elle a commencé de comprendre, il y a un demi-siècle déjà,



qu'au sein de la dimension de production économique dédiée à la satisfaction des besoins, c'est la production d'instruments qui participe à la dimension d'information ontologique, et donc à la connaissance des choses.

- 22 On nomme ici « instrument » ce que l'outil porte en lui de conditions de possibilité de la connaissance objective du réel, et c'est pourquoi Kant pouvait écrire que « la raison ne voit que ce qu'elle *produit* d'après ses propres plans »<sup>20</sup>. Mais Kant l'entendait encore trop comme une production *a priori* par l'esprit lui-même des conditions de l'apparaître de toute chose, faisant ainsi du sujet un centre de phénoménalisation, alors qu'à travers ses instruments le sujet se reconstruit bien plutôt en se décentrant. Chez Kant, il reste difficile de distinguer le sujet humain en général du sujet connaissant, et donc de comprendre pourquoi il fallut attendre le XVII<sup>e</sup> siècle pour voir naître la connaissance scientifique de la nature<sup>21</sup>. L'écologie humaine entend ainsi proposer une théorie de la connaissance en laquelle connaître les phénomènes physiques, c'est se décentrer une seconde fois par le biais d'instruments mathématico-techniques qui mesurent le réel, après ce premier décentrement dont était issu le sujet humain en général comme sens-sujet techno-langagièrement décentré et capable d'objectiver le réel. Car la simple objectivation du réel n'est pas immédiatement conquête de l'objectivité, laquelle suppose que le sens-sujet humain capable d'objectiver le réel – parce que techno-langagièrement fondé comme sens-sujet – se décentre une seconde fois via la nouvelle interface mathématico-instrumentale, étrange mais nécessaire *matérialisation réflexive* de l'interface originelle qui fondait le sens-sujet humain *en général*. L'enjeu propre à cette théorie nouvelle de la connaissance est alors de comprendre en quoi ce second décentrement, une fois né chez Galilée en tant que sujet désormais *connaissant*, ne cesse de s'augmenter pour rendre possible un éloignement toujours plus radical de la connaissance scientifique vis-à-vis des évidences du bon sens, dont Kant comme son paradigme newtonien restaient encore largement tributaires<sup>22</sup>.
- 23 Les dimensions de l'éducation axiologique et de la production économique auront, elles aussi, à être repensées dans leur rapport de constitution réciproque comme dans celui de chacune d'entre elles à l'information ontologique, ou connaissance. De même que la valeur de Vérité comme authenticité participe de l'information ontologique<sup>23</sup>, de même et réciproquement l'éducation axiologique ne saurait rester indépendante de l'information ontologique : l'éthique, doctrine du Bien, et l'esthétique, doctrine du Beau, supposent une prise en compte de l'information dont on dispose. Là encore l'éthique kantienne, quelle que soit l'influence qu'elle exerce sur les grandes éthiques contemporaines<sup>24</sup>, mais aussi en vertu même de cette influence, doit spécifiquement être discutée dans sa prétention à rendre la morale indépendante de la connaissance fournie par la raison théorique, et donc à séparer le devoir humain de l'information dont on dispose sur les situations vécues.
- 24 Quant à la question, aujourd'hui très vive, du statut de l'animal, elle doit faire l'objet d'une double réflexion, tant épistémologique que juridique. Sur le plan épistémologique, le décentrement mathématico-technique qui fait la puissance de la connaissance physique doit, s'il veut accéder à la connaissance de la souffrance vécue par le sujet animal, s'accompagner d'un nouveau type de décentrement dont Georges Canguilhem a livré un début de théorisation dans sa réflexion sur la spécificité de la connaissance de la vie<sup>25</sup>. Sur le plan juridique, il convient sans doute de décentrer le droit lui-même vis-à-vis de la notion de personne et de la problématique éthique, afin de penser le droit dans le cadre de la dimension économique de satisfaction des besoins

par la production. Dans ce nouveau cadre, les droits ne seraient plus réservés aux seuls êtres supposés dotés d'un libre-arbitre et capables de passer un contrat social, comme c'est encore le cas chez Rawls et Habermas, mais seraient étendus à tous les êtres dotés d'une affectivité capable de souffrir : leurs besoins vitaux n'ont pas à être niés pour des raisons autres que la satisfaction des besoins stricts du prédateur humain, et toute souffrance doit être combattue par le moyen de lois.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- Barthélémy Jean-Hugues, « Du mort qui saisit le vif. Sur l'actualité de l'ontologie simondonienne », *Cahiers Simondon*, n° 1, Paris, L'Harmattan, 2009.
- Barthélémy Jean-Hugues, "What new Humanism today ?", tr. C. Turner, *Cultural Politics*, Vol. 6, Issue 2, Berg Publishers, 2010, p. 237-252.
- Barthélémy Jean-Hugues, « Simondon, ou le symptôme d'une époque. Chronique d'une redécouverte », *Hermès*, n° 70, 2014, p. 191-196.
- Barthélémy Jean-Hugues, *Simondon*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- Canguilhem Georges, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.
- Canguilhem Georges, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1969.
- Darwin Charles, *L'expression des émotions chez l'homme et chez les animaux*, trad. S. Pozzi & R. Benoit, CTHS, 1998.
- Habermas Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Flammarion, 1999 [Éditions du Cerf, 1992].
- Husserl Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950.
- Kant Immanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues & B. Pacaud, Paris, PUF, 1990.
- Kant Immanuel, *Traité de pédagogie*, trad. J. Barni, Paris, Hachette, 1981.
- Kant Immanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1988.
- Jacquard Albert, *De l'angoisse à l'espoir. Leçons d'écologie humaine*, Paris, Calmann-Lévy, 2002.
- Lecourt Dominique, *L'Amérique entre Darwin et la Bible*, Paris, PUF, 1992.
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnaud*, Paris, Vrin, 1970.
- Leroi-Gourhan André, *Le Geste et la Parole*, Paris, Albin Michel, 1964 (t. 1) et 1965 (t. 2).
- Lestel Dominique, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001.
- Lévi-Strauss Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, éditions Mouton de Gruyter / Maison des sciences de l'Homme, 1967.
- Lévy-Leblond Jean-Marc, *Aux contraires. L'exercice de la pensée et la pratique de la science*, Paris, Gallimard, 1996.

Marx Karl & Engels Friedrich, *L'idéologie allemande*, trad. R. Cartelle & G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1972.

Rawls John, *A Theory of Justice* (Revised edition), Harvard University Press, 1999 [1971].

Simondon Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958.

Simondon Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005.

Simondon Gilbert, *Imagination et invention [1965-1966]*, Chatou, Éditions de la Transparence, 2008.

Waal (de) Frans, *L'Âge de l'empathie*, trad. M.-F. de Palomera, éditions Les liens qui libèrent, 2010.

## NOTES

1. Sur l'idée d'humanisme difficile, voir par exemple J.-H. Barthélémy, "What new Humanism today?", tr. C. Turner, *Cultural Politics*, Vol. 6, Issue 2, Berg Publishers, 2010, p. 237-252 ; et *Simondon*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

2. Cette doctrine philosophique ne possède pas de lien direct avec la démarche inter-scientifique nommée « écologie humaine » (*Human Ecology*), ni bien sûr de lien, même indirect, avec le *think tank* catholique français étrangement baptisé « écologie humaine ». Signalons également que le généticien français Albert Jacquard, cet homme remarquable à tous égards, avait utilisé l'expression « écologie humaine » en sous-titre de ses leçons parues sous le titre *De l'angoisse à l'espoir* (Paris, Calmann-Lévy, 2002 ; édition établie par Cristiana Spinedi), et dans le cadre desquelles il avait également créé le néologisme « humanistique ». L'un des points communs entre ses vues et les miennes est la volonté de construire un humanisme qui intègre pleinement la dérivation de l'homme à partir de l'animal, pour laquelle sera proposée ici un mode philosophique complémentaire de son mode scientifique.

3. Sur le créationnisme aux États-Unis, voir Dominique Lecourt, *L'Amérique entre Darwin et la Bible*, Paris, PUF, 1992.

4. Sondage IPSOS pour l'agence Reuters, [http://www.ipsos-na.com/news-polls/pressrelease.aspx?id=5217&title=\[1\]](http://www.ipsos-na.com/news-polls/pressrelease.aspx?id=5217&title=[1]). Le même sondage révèle qu'en 2011 aux États-Unis, 40% des sondés se disaient créationnistes, et 32% ne se prononçaient pas entre créationnisme et évolutionnisme. Ajoutons que parmi les pays sondés, l'Arabie Saoudite est celui où la proportion de créationnistes est la plus grande : 75 %.

5. Sur ce point, voir J.-H. Barthélémy, « Simondon, ou le symptôme d'une époque. Chronique d'une redécouverte », *Hermès*, n° 70, 2014, p. 191-196.

6. Voir Charles Darwin, *L'expression des émotions chez l'homme et chez les animaux*, trad. S. Pozzi & R. Benoit, CTHS, 1998 ; et Frans de Waal, *L'Âge de l'empathie*, trad. M.-F. de Palomera, éditions Les liens qui libèrent, 2010.

7. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, §1, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1988 (c'est moi qui souligne), p. 17.

8. *Ibid.*

9. « L'homme ne peut devenir homme que par l'éducation. Il n'est que ce qu'elle le fait » (Kant, *Traité de pédagogie*, trad. J. Barni, Paris, Hachette, 1981, p. 37).

10. « L'animal "n'est en rapport" avec rien, ne connaît somme toute aucun rapport. Pour l'animal, ses rapports avec les autres n'existent pas en tant que rapports. La conscience est donc d'emblée un produit social et le demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes » (K. Marx & F. Engels, *L'idéologie allemande*, trad. R. Cartelle & G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 63 ; souligné par les auteurs).

11. Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, éditions Mouton de Gruyter / Maison des sciences de l'Homme, 1967, p. 9 (c'est moi qui souligne).
12. Sur ce point, voir J.-H. Barthélémy, « Du mort qui saisit le vif. Sur l'actualité de l'ontologie simondonienne », *Cahiers Simondon*, n° 1, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 77-90.
13. Interface bien sûr pensé par André Leroi-Gourhan le premier, dans le cadre de travaux paléanthropologiques devenus célèbres. Voir André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, Paris, Albin Michel, 1964 (t. 1) et 1965 (t. 2).
14. Cette idée que l'homme ne se distingue ni par le langage ni par la technique, mais par leur articulation, avait été esquissée par Dominique Lestel dans *Les origines animales de la culture* (Paris, Flammarion, 2001). Leroi-Gourhan, lui, ne s'était occupé que du processus techno-langagier d'homínisation, et non des « éléments de culture » présents dans de nombreuses espèces. Quant à Simondon, il affirmait en 1965-1966 l'existence de « cultures animales », mais ajoutait qu'« il n'y a pas de progrès assuré tant que la culture, d'une part, et la production d'objets, d'autre part, restent indépendantes l'une de l'autre » (*Imagination et invention [1965-1966]*, Chatou, Éditions de la Transparence, 2008, p. 164).
15. Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, p. 269.
16. J'aurai l'occasion de trancher cette question dans ma *Philosophie du paradoxe*, laquelle sera cependant précédée par l'essai *La Société de l'invention*.
17. Sur la constitution du sens par le sujet chez Husserl, voir par exemple E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950 ; particulièrement les § 149-153.
18. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958.
19. Leibniz, « Lettre à Arnauld du 30 avril 1687 », in *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Paris, Vrin, 1970, p. 165 (souligné par l'auteur). Sur l'opposition de Simondon à cette loi, voir mon *Simondon*, *op. cit.*, p. 48-53.
20. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues & B. Pacaud, Paris, PUF, 1990 [1944], p. 17 (c'est moi qui souligne).
21. Kant procède certes à une distinction entre sujet « empirique » et sujet « transcendantal », mais cette distinction reste précisément mythologique et ne recoupe absolument pas celle entre sujet humain en général et sujet connaissant.
22. Sur les paradoxes toujours plus profonds de la physique moderne puis contemporaine dans son éloignement progressif vis-à-vis du sens commun et de son « bon sens », voir notamment Jean-Marc Lévy-Leblond, *Aux contraires. L'exercice de la pensée et la pratique de la science*, Paris, Gallimard, 1996. J'aurai bien sûr l'occasion de revenir sur quelques-uns de ces paradoxes dans *La philosophie du paradoxe*.
23. Cette participation est devenue *surdétermination* de la dimension ontologique du sens par sa dimension axiologique dans la tradition métaphysique, en tant que celle-ci faisait de la Vérité son but au lieu de reconnaître que l'information ontologique a vocation à être *objectivité* et requiert pour cela un *décentrement*, en lequel le sujet humain puisse se reconstruire comme sujet connaissant.
24. John Rawls, *A Theory of Justice* (Revised edition), Harvard University Press, 1999 [1971] ; Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Flammarion, 1999 [Éditions du Cerf, 1992]. La question devrait être posée du statut des nouvelles théories du contrat social – dont la théorie rawlsienne de la justice est emblématique –, à partir de ce que je nomme le *décentrement nécessaire du droit vis-à-vis de l'éthique*.
25. Voir Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, et *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1969 (2<sup>e</sup> éd.).

---

## RÉSUMÉS

Une nouvelle et étrange alliance, objective plutôt que concertée, est en train de naître chez les nouvelles générations : celle entre le vieil obscurantisme et un récent relativisme tendanciel, qui participent tous deux à ce que la théorie de l'évolution des espèces ne soit plus reçue comme un savoir, mais comme une opinion que l'on pourrait combattre au nom du « débat démocratique d'opinion ». Après une brève analyse documentée de cet état de fait, on se penchera sur la persistance de la « coupure anthropologique » dans la tradition philosophique occidentale, avant d'esquisser une dérivation philosophique de l'homme à partir de l'animal. Cette dérivation proprement philosophique se distinguera de toute dérivation scientifique et se proposera comme son complémentaire, justement appelé par les résistances tant obscurantistes que relativistes auxquelles se heurte la théorie de l'évolution des espèces. Pourront alors être indiqués quelques-uns des enjeux de la doctrine nouvelle ici baptisée « écologie humaine », en attendant que l'ouvrage *La Société de l'invention. Essai d'écologie humaine* en développe les principes.

## INDEX

**Mots-clés** : coupure anthropologique, dérivation philosophique de l'homme, dimensions du sens, écologie humaine, interface langage/technique, objet technique inventé, relativisme tendanciel, théorie du décentrement

## AUTEUR

### JEAN-HUGUES BARTHÉLÉMY

Directeur du Centre international des études simondoniennes (CIDES) de la Maison des Sciences de l'Homme Paris Nord, directeur des *Cahiers Simondon*, Professeur de philosophie, [jh.barthelemy@gmail.com](mailto:jh.barthelemy@gmail.com)