

L'humanisme à l'âge des machines spirituelles

La question de l'humanisme a connu, au cours des dernières années, un renouveau important en raison de l'évolution du discours scientifique et des progrès de la technologie qui en ont résulté. En effet, les découvertes effectuées dans les champs de la génétique, de l'informatique, des neurosciences, pour ne nommer que ceux-là, posent aujourd'hui d'énormes défis. Plusieurs estiment que nous ne saurions faire face à ces changements sans prendre appui sur une forme ou l'autre d'humanisme. Par exemple, Jean-Claude Guillebaud, dans un livre récent, a proposé de juguler les effets négatifs de la révolution technique au moyen de ce qu'il nomme « le principe d'humanité[1] ». J'ai, pour ma part, soutenu une thèse semblable en formulant toutefois les choses tout autrement[2]. L'humanisme serait donc la tradition offrant les principes devant nous permettre de maîtriser la révolution technique qui est à l'œuvre actuellement, de manière à ce qu'elle engendre un monde qui nous soit acceptable.

Une telle référence n'est pas cependant sans poser d'importantes difficultés théoriques et sans rencontrer d'imposantes résistances morales. Si les humanismes classique et moderne ont permis d'établir les bases de ce qui fut jusqu'à ce jour la communauté morale des hommes, il n'est plus assuré que l'idée de nature humaine qui leur sert de fondement puisse être reçue aujourd'hui. C'est d'ailleurs sur ce point précis que les critiques se sont opposés le plus fermement au dernier ouvrage de Francis Fukuyama, intitulé *Our Posthuman Future*[3]. Il convient donc de se demander si la référence à l'humanisme peut encore être d'une quelconque utilité dans un contexte de « déshéritage intégral », selon l'expression du philosophe Peter Sloterdijk, et s'il ne vaut pas mieux l'abandonner au profit d'une conception concurrente de la communauté des vivants plus riche et surtout mieux adaptée à notre représentation de la nature. Ce sont là quelques-unes des questions que je désire examiner. Pour ce faire, j'entends discuter de certaines propositions concernant le droit des animaux, qui me paraissent paradigmatiques d'une évolution de la sensibilité commune, à tout le moins dans les sociétés démocratiques les plus anciennes.

1. L'INTUITION TOCQUEVILLIENNE

Je me propose de commencer cet examen en prenant appui sur une intuition de Tocqueville. Dans ses carnets de travail, restés inédits, Tocqueville fait remarquer que « dans les démocraties, on n'aperçoit aisément que soi-même et l'humanité ». Il voulait ainsi suggérer que les modernes n'ont une représentation claire que de l'individu et de l'espèce humaine. Par conséquent, leurs appartenances à toutes les communautés qui se situent entre ces extrêmes se révèlent incertaines et devraient, avec les progrès de l'égalité des conditions, s'amoindrir. Cette thèse générale, qu'il conviendrait de moduler selon les contextes historiques, a le mérite de faire apparaître que le processus de modernisation, qui

accomplit une visée universelle, tend vers une uniformisation sociale et culturelle, qui ne contrevient aucunement, remarquons-le, au processus parallèle d'individualisation. À terme, estimait Tocqueville, il ne subsistera virtuellement que des individus appartenant à une même humanité, dès lors que les classes et les nations notamment se seront disloquées sous l'influence de la mondialisation. On peut bien sûr discuter de la pertinence de cette perspective générale qui n'est venue à l'esprit de Tocqueville que sur le tard, au terme de ses patientes et méticuleuses explorations de la nature de la démocratie. Cette intuition nous est précieuse en ce qu'elle fait voir comment, en ce milieu du XIX^e siècle, les notions d'humanité et d'individu avaient déjà acquis une part de leur évidence morale ultérieure. En ce début du XXI^e siècle, nous sommes en droit de nous demander s'il en est encore ainsi. Certains signes laissent à penser que l'humanité devient aussi incertaine de sa nature que l'individu peut l'être de son identité. Nous n'examinerons bien sûr que l'un des volets de cette immense ambivalence, celui concernant la communauté universelle des hommes.

2. LE DÉCLIN DE L'HUMANISME

Si la notion d'humanité a pu acquérir une telle évidence durant l'époque moderne, cela tient bien sûr à l'influence exercée par la prédication chrétienne, inspirée par une certaine interprétation de la Révélation, et aussi bien sûr à la tradition humaniste qui prend racine dans les enseignements philosophiques des anciens. Dans la présente étude, cette seconde source d'influence retiendra toute notre attention. En effet, dans le monde désenchanté qui est désormais le nôtre, l'humanisme est devenu la seule tradition herméneutique permettant de formuler un principe de clôture de la communauté morale que constitue l'humanité. Il s'est agi, dans ce contexte nouveau, de formuler la règle permettant tout à la fois de circonscrire la communauté humaine en établissant ses caractéristiques ainsi que d'établir les motifs de sa supériorité sur le plan axiologique. Voilà pourquoi la question directrice de l'humanisme moderne fut d'abord : « Qu'est-ce que l'être humain ? », puisque seule la résolution de ce problème peut conduire à l'établissement de notre présumée supériorité morale. À terme, un tel projet avait pour objectif de permettre une réconciliation définitive entre la science et la morale. Est-il besoin de dire qu'un tel projet s'est révélé infiniment plus difficile à réaliser qu'on ait pu le croire alors ? Cela se voit clairement chez l'un de ses protagonistes les plus illustres et sans aucun doute les plus profonds, je pense bien sûr à Kant. Dans l'esprit de celui-ci, tout comme chez de nombreux penseurs modernes, la communauté des hommes a pour caractéristique essentielle la raison et la conscience de soi, et l'humanisme qui découle de cette proclamation universelle permet de justifier la primauté morale et juridique de l'espèce humaine.

Si nous sommes aujourd'hui dans une situation si problématique, c'est que la transmission de cet héritage humaniste ne peut se poursuivre aujourd'hui dans les mêmes termes. De fait, le processus conduisant à cette filiation de sens est interrompu depuis plusieurs générations, de sorte que la notion d'humanité, autrefois si claire, se fait plus obscure, plus incertaine sous le regard de nos contemporains. Déjà, en 1946, Heidegger se demandait dans la *Lettre sur l'humanisme* : « Cette question dénote l'intention de maintenir le mot lui-même. Je me demande si c'est nécessaire. Le malheur qu'entraînent les étiquettes de ce genre n'est-il pas encore assez manifeste^[4] ? » Bien sûr, de telles affirmations peuvent paraître ne relever que du paradoxe et de la provocation, puisque nous vivons à une époque qui célèbre la rencontre des cultures sous l'égide des droits de la personne. Pourtant, par-delà les commémorations populaires et les déclarations politiques, il faut savoir reconnaître que la référence à l'idée d'humanité se fait incertaine parce que précisément celle-ci, bien que célébrée comme à nulle autre époque, se révèle privée d'ancrage dans une tradition de pensée qui fasse pleinement autorité. Autrement dit, les frontières de la communauté morale des hommes, qui forment depuis toujours l'objet

propre de la pensée humaniste, deviennent chaque jour plus perméables et plus imprécises, car le tracé spécifique de celles-ci ne repose désormais sur aucun principe de délimitation objectivement recevable par tous.

Il existe plusieurs explications au déclin annoncé de l'humanisme. Certaines relèvent de l'évolution des savoirs, d'autres découlent d'expériences qui ont marqué la mémoire collective. Il y a donc eu plusieurs procès successifs de l'humanisme, dont les divers motifs s'entrelacent pour former une condamnation globale. Par exemple, l'humanisme moderne, en cherchant à promouvoir une conception universelle de l'homme, a conduit à l'exploitation brutale de plusieurs d'entre eux, en légitimant notamment l'entreprise coloniale. D'autre part, ce même humanisme, qui fut depuis toujours un projet d'éducation, n'a pas su nourrir la vigilance attendue devant les pires tyrannies du siècle dernier, à commencer bien sûr par le nazisme. Enfin, sur le plan théorique, l'humanisme moderne a semblé reconduire une représentation du sujet fondée sur une métaphysique de la présence aujourd'hui devenue pour plusieurs irrecevable. Il est d'ailleurs intéressant de constater que, sur les deux rives de l'Atlantique, on a cherché à se délivrer de l'emprise de l'humanisme moderne, par la déconstruction, d'une part, en procédant à une dissolution du sujet, et par la cybernétique, d'autre part, en justifiant une naturalisation radicale de l'esprit.

3. LA COMMUNAUTÉ DES ANIMAUX

Les remarques précédentes ont pour but de faire apercevoir à quelles difficultés il faut s'attendre dès lors que l'on tente de formuler un principe de délimitation de la communauté morale des hommes dans une époque que certains qualifient déjà de posthumaniste. Ce n'est pas simplement l'identité des individus qui se fait incertaine, sous les influences conjuguées de la biologie et d'une certaine sociologie, mais aussi les frontières de l'identité humaine. Cela explique sans aucun doute pourquoi, dans un tel contexte intellectuel et moral, les notions de métissage et de chimère acquièrent un ascendant nouveau sur les imaginations. Cela se voit notamment dans une importante littérature de science-fiction qui prend pour thème privilégié l'exploration de ces zones incertaines où s'amalgament l'humain, la machine et l'animal. J'aimerais illustrer cette évolution de la sensibilité commune en explorant deux mouvements de pensée, parmi d'autres, qui exercent aujourd'hui une influence considérable : il s'agit d'abord des mouvements pour la défense des animaux et, ensuite, de cette mouvance insolite que l'on a récemment baptisée « posthumanité ».

Précisons d'abord que le débat entourant le droit des animaux constitue en lui-même une nouveauté. Il faut attendre les années 1970, notamment la parution du livre de Peter Singer, au titre révélateur de *Libération animale*, pour voir ce mouvement prendre son essor[5]. Il y eut bien sûr auparavant des philosophes et des savants, depuis l'Antiquité, qui s'intéressaient au sort réservé aux animaux, mais ces réflexions recevaient relativement peu d'attention[6]. Aujourd'hui, la question que pose le statut moral des animaux représente un enjeu d'importance dans nos sociétés. La proposition éthique formulée par Paola Cavalieri, qui me servira ici à illustrer ce débat, consiste à récuser l'idée, chère aux humanistes, qu'il faut appartenir à la communauté humaine pour posséder quelques droits que ce soit. Dans le langage kantien, utilisé par plusieurs éthiciens et juristes contemporains, seul l'homme peut et doit être considéré comme un sujet de droit, car lui seul possède les caractéristiques appropriées à cet effet, soit principalement la raison et la conscience de soi[7]. S'appuyant sur des travaux récents dans les domaines de la zoologie, de l'éthologie et de l'anthropologie, Cavalieri affirme que plusieurs animaux possèdent ces caractéristiques, bien sûr à un degré moindre, mais néanmoins plus élevé que certains sujets humains qu'elle qualifie de « non paradigmatiques ». Il s'agit en l'occurrence des jeunes enfants, de certains handicapés et d'individus souffrant de maladies graves. Le

raisonnement qu'elle défend est simple : puisque l'on accorde déjà des droits à des êtres dépourvus des caractéristiques qui définissent l'appartenance à la communauté morale, pourquoi n'accepterions-nous pas d'accorder ces mêmes droits à des êtres qui en sont pourvus, comme les grands singes? Pour demeurer fidèles à nos propres principes, il faudrait donc inclure dans la communauté morale à laquelle nous appartenons un certain nombre d'animaux. Si l'on se refuse à cette éventualité, c'est simplement, conclut-elle, parce que nous demeurons prisonniers du « spécisme » ambiant, c'est-à-dire de cette attitude fallacieuse qui nous conduit à faire « coïncider exactement la limite du droit à la vie avec la frontière de notre propre espèce[8] ». Cavalieri soutient d'ailleurs que ce projet de libération des grands singes ne constitue qu'une étape à l'intérieur d'une histoire marquée par les progrès de l'égalité. La recherche de la justice telle que nous la comprenons nous a conduit à abolir le racisme, à refuser le sexisme; en suivant la même logique, nous devrions être amenés à abandonner le « spécisme », ouvrant ainsi les frontières de notre communauté morale à ces êtres qui montrent parfois plus de sensibilité que certains de nos semblables. Il est temps, écrit-elle pour finir, « que la force normative de la notion morale d'égalité mette fin à notre longue dépendance à l'égard de la notion chérie d'*humanité*[9] ». Nul doute que Tocqueville, qui déploya tant d'intelligence à prévoir les futurs développements de l'esprit d'égalité, eût été étonné de la hardiesse d'une telle déclaration.

On aura remarqué que cette argumentation conduit à remettre en question la frontière établie autrefois entre le monde animal et la communauté des hommes. Il s'agit ainsi, au nom de la justice, de reconnaître non plus l'égalité des êtres humains, mais celle de tous les vivants. La communauté de référence, par conséquent, n'est plus celle des hommes, mais bien plutôt celle de tous les vivants, à laquelle appartiennent ceux-ci. Est-il besoin de préciser qu'une telle ouverture contrevient en tout à l'esprit de l'humanisme tel qu'il fut formulé à l'époque moderne? Soulignons aussi que le projet visant à dissoudre la communauté humaine dans l'ensemble plus vaste de la communauté des animaux, en s'appuyant sur les découvertes des sciences expérimentales, n'est pas une particularité du mouvement pour la défense des animaux. Bien au contraire, il semble que ce mouvement puise son inspiration dans une certaine représentation de l'homme qui a cours dans plusieurs sphères de la culture contemporaine. Je ne prendrai ici qu'un exemple d'une littérature par ailleurs immense. Dans un livre qui a exercé une influence considérable, dont le titre original est *Le gène égoïste*, Richard Dawkins, professeur de zoologie à Oxford, n'hésitait pas à affirmer que « nous sommes des machines à survie — des robots en marche, aveuglement programmés pour préserver ces particules égoïstes connues sous le nom de gènes[10] ». Il n'est pas vraiment nécessaire de préciser que le « nous » dont il est question inclut bien sûr les hommes, mais concerne avant tout la totalité des vivants. En outre, pour Dawkins, il n'y a aucune raison valable d'accorder quelque droit que ce soit à un fœtus humain qui n'a en somme « pas plus de sensibilité qu'une amibe », alors même qu'on refuse toute protection légale à de grands mammifères comme les singes. Tout le projet de la sociobiologie consiste d'ailleurs à rendre compte de la réalité humaine à partir des principes dévoilés par la biologie contemporaine, ce qui conduit, en somme, à pratiquer, dans le champ des sciences de l'homme, une forme de déconstruction systématique des frontières symboliques établies, au nom de l'humanisme moderne, au pourtour de la communauté humaine. Dans la perspective de cette conception scientifique, le fait que le génome humain ne diffère que très peu, d'environ un à deux pour cent, de celui des grands singes, représente une preuve irréfutable de la vacuité de la tradition humaniste.

Ce que nous pourrions appeler la tentation posthumaniste procède d'une intention analogue. Il existe toutefois une différence considérable, puisque les protagonistes de ce projet prétendent non seulement que nous parviendrons à une élucidation complète de la réalité humaine au moyen de la science, mais bien davantage que nous serons en mesure de la transformer grâce aux nouveaux instruments que nous offriront bientôt la génétique, les nanotechnologies et la robotique. Si l'on se fie à l'un des acteurs les plus connus de cette mouvance, Raymond Kurtweil, auteur d'un livre intitulé *L'âge des machines spirituelles*, c'est la convergence de ces technologies qui amènera une transformation

radicale non seulement de l'homme, mais aussi de toute la sphère du vivant[11]. Dans un esprit qui rappelle à bien des égards le millénarisme religieux, les prophètes, nombreux dans le monde anglo-saxon, de la posthumanité prétendent que la révolution technique qui s'annonce représentera un saut évolutif formidable pour l'ensemble de la vie terrestre, de sorte qu'ils prévoient à terme que ces transformations prochaines donneront naissance à de nouvelles formes de vie bien supérieures à la nôtre. Dans cette fantasmagorie nouvelle, la victoire au jeu d'échecs de Deep Blue sur Garry Kasparov (1997) a valeur de symbole.

On peut bien sûr prendre toute cette futurologie à la légère, considérant celle-ci comme une mauvaise littérature, ce qu'elle est sans aucun doute dans certains cas; par contre, il faut aussi savoir reconnaître que certains de ces protagonistes, Moravec, Minsky, Stock et plusieurs autres, avancent des arguments parfois percutants. Et quelle que soit leur vérité, ces perspectives aventureuses font éclater les frontières traditionnelles du monde humain, en annonçant la venue d'hybrides faits de chair et de silicone qui échappent à l'horizon de pensée établi par les humanistes. À tout le moins, ces rêveries scientifiques témoignent d'une évolution bien réelle de la conscience commune. Pour tous ces penseurs de la posthumanité, les principes de l'humanisme constituent non pas un rempart devant la barbarie, mais bien plutôt un obstacle au progrès inéluctable de la vie. Reprenant un mot célèbre de Nietzsche, ces penseurs de la posthumanité affirment à leur tour que l'homme n'est finalement que passage, que l'humanité n'est qu'un pont conduisant à des formes d'existence supérieures. Je ne crois pas nécessaire d'explorer davantage les avenues ouvertes par la posthumanité, car cela suffit à faire voir qu'il existe une imagination morale et intellectuelle, fort influente à notre époque, qui témoigne de la difficulté que nous rencontrons désormais lorsque nous cherchons à saisir le propre de l'homme. Si la référence à l'humanisme peut être utile à cette époque de toutes les révolutions techniques, convenons qu'elle n'est pas aisée à établir.

4. LA COMMUNAUTÉ AVEC LES ANIMAUX

Devant un tel déferlement de raisons contraires à celles défendues autrefois par les humanistes, on peut être conduit à penser qu'il vaudrait mieux envisager une autre solution. Ainsi pourrait-on croire que la révolution technique qui s'annonce doit être réglée selon des principes posthumanistes, que d'autres qualifieraient ici de postmétaphysiques. Certains passages du texte de Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, qui fut à l'origine d'un débat important, laissent à penser qu'il a envisagé une telle possibilité[12]. Je suis porté à croire que ce serait une grave erreur, car nous avons besoin d'une notion d'humanité qui soit la mesure de ce qui doit être jugé et maîtrisé dans cette révolution annoncée. Toute la question consiste bien sûr à savoir où puiser une telle notion alors que toutes les possibilités théoriques anciennes semblent épuisées. J'estime qu'il n'en est rien, car le procès de l'humanisme, dont on a tant parlé, n'a peut-être été finalement que le procès d'une certaine figure de l'humanisme aujourd'hui, il est vrai, irrévocablement compromise.

Si l'humanisme moderne s'est appliqué à définir quelles caractéristiques distinguent l'homme de l'animal, en posant notamment la question « Qu'est-ce que l'homme dans la nature? » — la nature étant entendue ici comme étant la totalité des rapports unissant les choses matérielles entre elles —, il n'est pas dit que ce soit là le projet de tout humanisme. Il est possible d'envisager autrement celui-ci en prenant pour point de départ l'expérience morale que nous avons en partage. Il s'agirait alors de reconnaître que cette expérience, en tant qu'elle se donne à nous selon certaines modalités, constitue en elle-même un accès privilégié à la vérité de notre être. Montaigne me semble être de tous les auteurs que je connais celui qui peut nous être le plus utile pour renouer avec un tel projet. Dans un essai qui me paraît capital, il suggère que les réflexions des anciens moralistes portaient principalement sur la

nature de la différence qui oppose les hommes entre eux, puisque certains montrent dans leur vie plus d'humanité que d'autres. Montaigne écrit à ce sujet : « Plutarque dit en quelque lieu qu'il ne trouve point si grande distance de bête à bête, comme il trouve d'homme à homme. À la vérité, je trouve si loin d'Épaminondas, comme je l'imagine, jusqu'à tel que je connais — je dis capable de sens commun —, que j'enchérirais volontiers sur Plutarque, et dirais qu'il y a plus de distance de tel à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle bête[13] ». Cette remarque attire notre attention sur le fait que tous les êtres humains, au sens défini par l'espèce, ne manifestent pas le même degré d'humanité et que, en conséquence, parmi les *choses* humaines, il y en a qui sont plus humaines que d'autres. Cette proposition paradoxale a constitué pour l'humanisme classique un objet de méditation perpétuelle. Je crois qu'il nous faut retrouver le sens de cette interrogation — « Quel est l'être de ce vivant qui sait parfois montrer de l'humanité? » —, afin de retrouver l'inspiration première de l'humanisme. Or, c'est au prix d'un tel travail de restauration que l'esprit humaniste peut redevenir utile en cette époque de changements technologiques. Il s'agirait donc, pour terminer sur ce sujet, d'apprendre à dépasser l'humanisme moderne pour assumer plus entièrement la tâche originelle de l'humanisme dans ces temps de nouveautés radicales.

J'ai tenté de montrer dans mon dernier ouvrage que l'expérience de la compassion, comme forme d'accompagnement devant la difficulté de l'existence humaine, peut représenter une première exploration de ce possible humanisme[14]. Il convient, afin d'éviter un malentendu trop fréquent à ce sujet, de préciser que la notion de compassion, telle qu'elle est comprise ici, diffère du concept de pitié proposé par Rousseau. Par conséquent, il ne s'agit nullement de chercher à fonder une éventuelle morale humaniste sur une sensibilité présumée universelle. La compassion est un état de la conscience, disons, plus justement encore, une disposition de la conscience, différemment partagée, qui permet d'entrevoir que la fragilité dessine, en creux, l'existence même de l'homme et qu'elle participe ainsi à ce que nous pourrions nommer le propre de son être. En somme, l'homme serait ce vivant qui montre parfois une singulière disposition au partage, que ce soit dans la curiosité ou bien encore dans la compassion, bien que de telles dispositions ne puissent être traitées comme une caractéristique objective. L'aptitude à entendre — ce qui renvoie à un mode de compréhension — la souffrance d'autrui, notamment dans la tragédie, est la conséquence d'un entrecroisement possible de ces mondes que l'on porte en nous-mêmes. Bien sûr, une telle disposition n'est jamais entièrement réalisée, loin de là, comme en témoigne l'histoire si longue et si variée de nos cruautés. Dans les mots de Montaigne, ceci signifie que nous avons chaque fois à combattre « l'instinct d'inhumanité » auquel la nature nous a attachés et contre lequel nous devons apprendre à devenir humains. Ce serait un devoir pour qui veut être de la communauté des hommes que d'assumer l'exigence d'accompagnement, par le savoir ou par la compassion, à l'égard des autres dans leur fragilité propre. Si une telle exigence d'humanité existe, peut-être permet-elle de refermer la frontière du monde humain, tout en établissant les bases d'une saine communauté *avec* les animaux. C'est en ce sens, me semble-t-il, qu'il faut comprendre l'avertissement de Montaigne : « Quand tout cela ferait défaut, pourtant y a-t-il un certain respect qui nous attache, et un général devoir d'humanité, non aux bêtes seulement, qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mêmes et aux plantes. Nous devons la justice aux hommes, et la grâce et la bénignité aux autres créatures qui peuvent être sensibles[15] ». Il y a dans cette remarque de Montaigne un principe de réserve qui peut nous guider dans notre entreprise de harnachement des choses et des vivants par la technique.

5. CONCLUSION

J'ai tenté de faire sentir combien la notion d'humanité, bien qu'elle soit célébrée en mille

occasions, est devenue aujourd'hui problématique. Il s'est agi bien davantage de faire voir une difficulté plutôt que d'établir sa solution. Il n'y a plus d'évidences objectives qui permettent de tracer les limites de notre empire sur le monde, de sorte que la tentation est grande ou bien de chercher à avaler le monde en nous-mêmes, au moyen de l'humanisation de toute chose, par la sujétion des êtres à nos désirs; ou bien encore de nous laisser ensevelir par le réel jusqu'à ne devenir, sous nos propres yeux, qu'une « machine-viande » (*meat machine*), selon le joli mot de Marvin Minsky. Devant ces possibilités nouvelles engendrées par la science et la technique, l'humanisme semble être devenu tout à la fois un mot refuge pour le plus grand nombre, et un abîme d'invraisemblances pour quelques-uns. Voilà pourquoi je pense qu'il nous faut un nouvel humanisme pour faire face à l'envahissement de la technique. Davantage, il nous appartient d'établir quelle règle permettrait de délimiter autrement le lieu propre de la communauté humaine. Il n'y a pas, que je sache, de voie toute tracée en ce sens; voilà pourquoi il revient à la philosophie et à ce que l'on nomme encore les sciences de l'homme de faire voir tout à la fois la nécessité et la difficulté de la tâche. Cela paraît d'autant plus impératif qu'il est raisonnable de penser — sans connaître l'avenir plus que quiconque — que ces révolutions successives auront un jour ou l'autre d'importantes répercussions politiques.

Daniel Jacques*

NOTES

* Daniel Jacques enseigne la philosophie au collège François-Xavier-Garneau (Québec). Il a publié plusieurs ouvrages de philosophie politique, dont les plus récents sont *La Révolution technique* (Montréal, Boréal, 2002) et *Nationalité et modernité* (Montréal, Boréal, 1998).

1. Jean-Claude Guillebaud, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001.
2. *La Révolution technique*, Montréal, Boréal, 2003.
3. Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2002.
4. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 33 et 35.
5. Peter Singer, *Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York, Random House, 1975.
6. Luc Ferry et Claudine Germé (dir.), *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables écrits sur le sujet*, Paris, L.G.F., coll. « Le livre de poche - Biblio essais », 1994.
7. Luc Ferry, « Des Droits de l'homme pour les grands singes? Non, mais des devoirs envers eux, sans nul doute », *Le Débat*, n° 108, janv.-févr. 2000, p. 163-167.
8. Paola Cavalieri, « Les droits de l'homme pour les grands singes non humains », *Le Débat*, n° 108, janv.-févr. 2000, p. 158.
9. Paola Cavalieri, « Humanité et égalité », *Le Débat*, n° 109, mars-avril 2000, p. 160.
10. Richard Dawkins, *Le nouvel esprit biologique*, trad. J. Pavesi et N. Chaptal, Paris, Marabout, 1980, p. 11.
11. Raymond Kurtweil, *The Age of Spiritual Machines*, New York, Penguin Books, 1999.

12. Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 2000.
13. Montaigne, *Essais*, I, chap. 42.
14. *La Révolution technique*, *op. cit.*, chap. v.
15. Montaigne, *Essais*, II, chap. 2.