

ProfilSup

L'HUMANITÉ

LITTÉRATURE
ET PHILOSOPHIE

Prépas ECG • ECT
Thème concours 2027

Denis La Balme
Ludovic de Malet



Littérature et philosophie
Prépas ECG-ECT
concours 2027

L'humanité

ProfilSup

Collection dirigée par Alain-Louis Robert

Littérature et philosophie
Prépas ECG-ECT
concours 2027
L'humanité

Denis La Balme

Professeur agrégé de chaire supérieure de philosophie
en classes préparatoires commerciales au Lycée Saint-Michel de Picpus (Paris)
Correcteur des concours

Ludovic de Malet

Professeur agrégé de philosophie en classes préparatoires commerciales
au Lycée Saint-Michel-de-Picpus (Paris)



Collection « ProfilSup »

Retrouvez tous les titres de la collection sur
www.editions-ellipses.fr



Conception graphique couverture : Éric VIGIER
Conception graphique intérieur : Charline PINTO
Mise en pages : Nicolas ROBIN

ISBN 9782340-114593

Dépôt légal : juin 2026

©Ellipses Édition Marketing S.A.
8/10 rue la Quintinie 75015 Paris



Le Code de la propriété intellectuelle et artistique n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.editions-ellipses.fr

Remerciements

Je tiens, pour la sixième fois consécutive, à remercier le directeur de cette collection, Monsieur Alain-Louis Robert, qui a suivi ce travail et validé sa version finale.

Cette année, le thème est d'une brûlante actualité, tant les questions des droits « humains », des crimes contre l'« humanité » et la question même de la spécificité de l'humain par rapport à l'animal ne cessent de se poser.

J'écris cette année cet ouvrage avec mon collègue et ami Ludovic de Malet qui a bien voulu vivre cette aventure avec moi. Qu'il en soit ici très chaleureusement remercié.

Je souhaite à tous les étudiants de se passionner pour ce thème merveilleux et de bien vouloir trouver dans ces pages une aide précieuse à leur formation, complémentaire à leurs cours.

Denis La Balme

Je remercie très sincèrement le directeur de cette collection, Monsieur Alain-Louis Robert, qui a bien voulu m'accorder sa confiance pour la réalisation de ce manuel.

Je tiens également à remercier très chaleureusement mon collègue et ami Denis La Balme, avec qui la collaboration à la création de cet ouvrage a été particulièrement enrichissante. Notre entente parfaite, nourrie par la complémentarité de nos centres d'intérêt et de nos approches, a constitué pour moi un véritable plaisir intellectuel et humain.

Le lecteur voudra bien nous excuser de ne pas avoir traité toutes les questions que ce thème stimulant aurait permis d'aborder. L'humanité est en effet un sujet d'une richesse et d'une ampleur telles qu'il eût été impossible d'en épuiser tous les aspects dans le cadre d'un seul volume.

Ludovic de Malet

I. 20 fiches auteurs sur l'humanité

L'humanité chez Siddhartha Gautama (dit le « Bouddha ») (-563/-483)

Il convient d'abord de préciser la perspective adoptée ici. Il ne s'agit pas d'aborder la pensée de Siddhartha Gautama, dit « le Bouddha Śākyamuni », comme une doctrine religieuse au sens strict, mais comme une philosophie pratique. L'enseignement du Bouddha (titre pouvant se traduire par « l'éveillé ») se présente en effet avant tout comme une réflexion orientée vers la transformation de l'existence humaine. Il ne propose ni une théologie ni un système métaphysique élaboré. Il vise plutôt à éclairer la condition humaine et à indiquer les moyens concrets de se libérer de la souffrance. La pensée bouddhique appartient ainsi à cette tradition de philosophies de vie qui cherchent moins à expliquer le monde qu'à guider l'homme dans sa manière de vivre.

Le Bouddha lui-même manifeste à plusieurs reprises une certaine réserve à l'égard des spéculations métaphysiques. Dans les textes les plus anciens, il refuse de s'engager dans des débats portant sur l'origine ultime du monde, la nature de l'âme ou la structure cosmique de l'univers. Ces questions lui paraissent détourner l'attention du problème essentiel, qui est celui de la souffrance humaine et de sa cessation possible. Son enseignement se concentre donc sur l'expérience concrète de l'existence et sur les moyens pratiques d'en transformer les conditions.

Il serait cependant inexact de voir dans cette attitude une forme d'athéisme ou même d'agnosticisme systématique. Le Bouddha ne nie pas

l'existence des dieux et ne cherche pas à réfuter les croyances religieuses de son époque. Mais ces questions n'occupent pas une place centrale dans sa doctrine. Les dieux eux-mêmes, lorsqu'ils apparaissent dans les textes, demeurent soumis aux mêmes lois de l'existence conditionnée que les êtres humains. Ils ne jouent donc aucun rôle décisif dans la libération spirituelle.

Si le bouddhisme a pris, au fil des siècles, des formes qui peuvent apparaître nettement religieuses, cette évolution tient largement à son insertion dans les cultures où il s'est diffusé. En se répandant à travers l'Asie, l'enseignement du Bouddha s'est souvent combiné avec des traditions culturelles locales, des rites et des croyances populaires. On peut dire, pour reprendre une comparaison éclairante, que le bouddhisme ressemble à ce qu'aurait été le stoïcisme s'il avait réussi à devenir la philosophie dominante d'une civilisation entière, tout en coexistant avec les cultes traditionnels. Derrière ces formes religieuses variées demeure cependant un noyau doctrinal qui relève d'une réflexion philosophique sur la condition humaine et sur les moyens de la transformer.

Sur le plan biographique¹, les informations dont nous disposons sur Siddhartha Gautama restent relativement limitées et souvent mêlées d'éléments légendaires. La tradition situe généralement sa naissance vers le milieu du VI^e siècle avant notre ère, autour de 560-530 av. J.-C., et sa mort vers 480-470 av. J.-C., même si les chronologies varient selon les sources. Les historiens s'accordent toutefois à le situer approximativement dans cette période, au moment où le nord de l'Inde connaît une transformation politique et intellectuelle importante. Le Bouddha serait né dans la région du piémont himalayen, dans l'actuel Népal ou dans le nord de l'Inde, au sein du clan des Śākya. Son père, Śuddhodana, n'était pas un roi au sens monarchique que ce terme a pu prendre plus tard, mais plutôt le chef d'une petite communauté aristocratique ou d'une tribu locale relativement modeste. Le jeune Siddhartha appartient ainsi à un milieu privilégié, mais non à une grande dynastie impériale. Le contexte culturel dans lequel il grandit est celui de l'Inde brahmanique, marqué par les traditions religieuses et sociales qui constituent l'arrière-plan de ce que l'on appelle aujourd'hui l'hindouisme ancien.

La tradition bouddhique rapporte ensuite l'épisode célèbre des « quatre rencontres », qui joue un rôle fondateur dans le récit de sa conversion spirituelle. Selon cette narration, le jeune prince, jusque-là protégé de toute expérience douloureuse par son entourage, découvre successivement un vieillard, un malade, un cadavre et enfin un ascète errant. Chacune de ces rencontres agit comme une révélation. La vieillesse, la maladie et la mort lui font prendre conscience de la fragilité radicale de l'existence humaine. L'ascète, quant à lui, suggère la possibilité d'une voie de libération. Les

1. Hans Wolfgang Schumann, *Le Bouddha historique, L'époque, la vie et les enseignements du fondateur du bouddhisme*, Traduit de l'allemand par Gérard Signoret, SULLY, 1999.

historiens considèrent généralement ce récit comme une construction symbolique élaborée par la tradition plutôt que comme le compte rendu d'événements strictement historiques. Mais sa valeur ne réside pas dans sa précision factuelle. Il exprime de manière exemplaire le point de départ de la réflexion bouddhique, à savoir le constat de la souffrance inhérente à la condition humaine.

Ce constat rejoint une intuition que l'on retrouvera beaucoup plus tard dans la philosophie européenne, notamment chez Schopenhauer. Celui-ci résumait brutalement cette idée par la formule selon laquelle « toute vie est essentiellement souffrance. On peut également citer un passage voisin où l'idée est formulée encore plus explicitement : « La vie oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui¹. » Le Bouddha ne formule pas exactement la même thèse, mais il part d'une observation analogue. L'existence humaine est marquée par l'insatisfaction, par la fragilité et par la disparition inévitable de ce à quoi nous nous attachons. La vieillesse, la maladie et la mort ne sont pas des accidents exceptionnels mais des dimensions constitutives de la vie elle-même. C'est à partir de ce constat que s'élabore toute la réflexion bouddhique, qui cherche moins à expliquer métaphysiquement l'origine de cette souffrance qu'à comprendre les conditions dans lesquelles elle peut être dépassée.

La tradition rapporte qu'après plusieurs années d'ascèse rigoureuse, Siddhartha Gautama comprend progressivement l'inutilité d'une mortification excessive du corps. L'expérience ascétique ne lui apporte pas la libération recherchée et menace même sa survie. Cette prise de conscience conduit à ce que la tradition appellera la « *voie du milieu* ». Celle-ci consiste à éviter les deux extrêmes qui caractérisaient les pratiques spirituelles de son époque : d'une part la recherche du plaisir et du confort, d'autre part l'ascétisme radical visant à nier le corps. La voie du milieu propose au contraire une discipline équilibrée, orientée vers la compréhension de l'esprit et la transformation de l'expérience intérieure. L'éveil du Bouddha, atteint selon la tradition sous l'arbre de la Bodhi (« l'arbre de l'éveil »), n'est pas présenté comme une révélation divine mais comme une compréhension profonde du fonctionnement de l'existence.

Cette compréhension se formule dans ce que la tradition appellera les « quatre nobles vérités » (ou plus exactement : les quatre vérités des êtres nobles). La première consiste dans le constat que l'existence humaine est marquée par l'insatisfaction et par la souffrance. Naître, vieillir, tomber malade, mourir, être séparé de ce que l'on aime ou confronté à ce que l'on n'aime pas font partie de l'expérience ordinaire de la vie. La seconde vérité identifie l'origine de cette souffrance dans le désir et dans l'attachement qui accompagnent l'activité de l'esprit. L'homme cherche à s'approprier ce qui lui

1. Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. Auguste Burdeau, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1978, livre IV, § 57, p. 394.

paraît agréable et à repousser ce qui lui paraît pénible. La troisième vérité affirme que cette souffrance peut cesser lorsque disparaît la dynamique même de l'attachement. La quatrième vérité décrit enfin le chemin qui permet d'atteindre cette transformation intérieure, généralement résumé par la tradition dans l'« octuple sentier ».

Derrière cette structure doctrinale se trouve une analyse remarquablement lucide des mécanismes psychologiques qui gouvernent l'existence humaine. La souffrance ne provient pas seulement des événements extérieurs mais de la manière dont l'esprit s'y attache ou les rejette. L'expérience humaine apparaît ainsi dominée par trois tendances fondamentales que la tradition bouddhique identifie comme les racines de l'illusion : *l'attachement* ou la convoitise, la répulsion ou *l'aversion*, et *l'ignorance* qui empêche de percevoir correctement la nature de l'expérience. L'ignorance consiste notamment à croire que les phénomènes possèdent une stabilité et une *permanence* qu'ils n'ont pas réellement. L'attachement naît de cette illusion et conduit à vouloir retenir ce qui est par nature transitoire. La répulsion constitue l'autre face de ce mouvement en cherchant à repousser ce qui est perçu comme menaçant ou désagréable.

L'éveil du Bouddha peut ainsi être compris, dans une perspective philosophique, comme la découverte de cette structure fondamentale de l'expérience humaine. Il ne s'agit pas d'une révélation religieuse au sens théologique du terme mais d'une forme de lucidité radicale sur les mécanismes de la *conscience*. Comprendre que les phénomènes sont *im permanents*, que l'attachement produit l'insatisfaction et que l'illusion naît d'une mauvaise perception de la réalité permet d'ouvrir la possibilité d'une transformation intérieure. La sagesse bouddhique consiste alors moins à modifier le monde extérieur qu'à transformer la relation que l'esprit entretient avec lui. Par cette analyse de l'attachement, de la répulsion et de l'ignorance, l'enseignement du Bouddha se présente ainsi comme l'une des premières grandes philosophies de la condition humaine.

Cette orientation pratique de la pensée bouddhique invite d'ailleurs à la rapprocher de plusieurs traditions philosophiques occidentales qui ont, elles aussi, conçu la philosophie comme une manière de vivre plutôt que comme un simple système spéculatif. On pense d'abord à Socrate, dont la démarche consistait déjà à ramener la réflexion vers l'examen de soi et vers la transformation de la vie intérieure. La philosophie n'y apparaît pas comme une science théorique mais comme une conversion du regard, une exigence de lucidité morale. Une parenté analogue peut être évoquée avec certaines écoles hellénistiques. Le stoïcisme, par exemple, analyse lui aussi la souffrance humaine comme résultant d'une mauvaise relation aux événements, et cherche à libérer l'individu des passions qui troublent l'âme. L'épicurisme, de son côté, identifie dans les désirs illimités et dans les craintes irrationnelles l'une des sources principales de l'inquiétude

humaine, et propose une discipline de vie visant à atteindre la tranquillité de l'esprit (ataraxie). Sans qu'il soit question de confondre ces traditions, on peut également relever certaines résonances avec l'éthique chrétienne, notamment dans l'importance accordée à la transformation intérieure, à la compassion et au détachement à l'égard des biens du monde. Ces rapprochements doivent évidemment être maniés avec prudence, car les contextes culturels et les présupposés doctrinaux restent très différents. Ils montrent néanmoins que la réflexion du Bouddha s'inscrit dans une famille plus large de sagesse philosophiques qui cherchent avant tout à éclairer la condition humaine et à indiquer un chemin de libération.

La dimension la plus concrète de l'enseignement du Bouddha apparaît cependant dans la pratique de la *méditation*. Si l'analyse philosophique met en lumière les mécanismes de l'attachement, de la répulsion et de l'ignorance, la méditation constitue le moyen pratique de transformer ces mécanismes. L'esprit humain, dans l'expérience ordinaire, se caractérise par une agitation permanente. Les textes bouddhiques le comparent souvent à un *singe* bondissant de branche en branche, incapable de demeurer en repos. Les pensées surgissent sans cesse, attirées tantôt par le désir, tantôt par la crainte, tantôt par les souvenirs ou par l'anticipation de l'avenir. Cette instabilité mentale entretient l'illusion d'un *moi* humain solide auquel se rapporteraient toutes ces expériences. L'homme s'attache ainsi à une identité psychologique faite d'habitudes, de désirs et de représentations qu'il prend pour son véritable être.

La pratique méditative vise d'abord à observer ce mouvement incessant de l'esprit. En développant l'attention et la lucidité intérieure, le méditant découvre progressivement que les pensées, les émotions et les sensations apparaissent et disparaissent sans cesse. Ce qui semblait constituer une identité stable se révèle être un flux de phénomènes changeants. L'attachement au moi s'en trouve progressivement affaibli. Le but de cette pratique n'est pas de produire des états extraordinaires ou des expériences mystiques spectaculaires, même si certaines traditions spirituelles ont parfois insisté sur ces aspects. Dans sa formulation la plus sobre, « l'éveil » peut être compris comme une forme de dépouillement. Il consiste à laisser tomber progressivement les illusions qui alimentent l'agitation mentale, les attachements excessifs et les représentations erronées de soi. L'existence retrouve alors une simplicité qui n'est pas celle de l'ignorance initiale mais celle d'une lucidité acquise. L'esprit cesse de s'identifier aux mouvements qui le traversent et découvre une forme de liberté intérieure.

Dans ce cadre, le *nirvana* ne doit pas être compris comme un lieu ni même comme un état extatique permanent. Il désigne plutôt l'extinction des mécanismes psychologiques qui entretiennent la souffrance. L'image traditionnelle est celle d'une flamme qui s'éteint lorsque le combustible vient à manquer. Lorsque l'attachement, la répulsion et l'ignorance cessent

d'alimenter l'agitation de l'esprit, le cycle de la souffrance se dissipe de lui-même. Cette compréhension donne à la sagesse bouddhique un caractère profondément pratique. Elle ne promet pas un salut extérieur ni une récompense transcendante, mais une transformation progressive du rapport que l'homme entretient avec son propre esprit.

Il faut toutefois rappeler que cette réflexion s'inscrit dans un horizon cosmologique qui était largement partagé dans l'Inde ancienne. Comme la plupart de ses contemporains, le Bouddha admet l'idée de la *réincarnation*. L'existence individuelle n'est pas limitée à une seule vie, mais s'inscrit dans un cycle de renaissances successives que la tradition appelle le *samsara*. Ce cycle est lui-même entretenu par l'ignorance et par les attachements qui structurent l'expérience ordinaire. Sous cet aspect, la pensée du Bouddha n'est pas entièrement étrangère à certaines conceptions présentes dans la philosophie grecque antique, notamment chez Platon, où l'on trouve également l'idée d'une transmigration des âmes et d'une purification progressive de l'âme à travers plusieurs existences. Dans la perspective bouddhique, cependant, l'objectif ultime n'est pas de perfectionner indéfiniment cette succession de vies, mais d'en sortir. L'éveil correspond précisément à la cessation de ce cycle. Lorsque les causes qui alimentent la renaissance disparaissent, le mouvement même du *samsara* prend fin. La libération apparaît alors comme une forme d'achèvement de l'expérience humaine, non par accumulation de nouvelles expériences, mais par extinction des mécanismes qui la condamnaient à se répéter indéfiniment.

On pourrait enfin conclure en rappelant que cette sagesse, née dans l'Inde ancienne, a connu au fil des siècles des transformations multiples lorsqu'elle s'est diffusée à travers le Tibet notamment et toute l'Asie. L'une de ses formes les plus épurées apparaît dans la tradition du *zen* japonais, héritière du *chan* chinois. Le *zen* insiste moins sur les constructions doctrinales que sur l'expérience directe de l'esprit. Il privilégie une approche souvent paradoxale, destinée à court-circuiter les habitudes intellectuelles. C'est dans ce contexte que s'inscrivent les célèbres *kōan*, ces brèves énigmes ou anecdotes destinées à provoquer un basculement du regard. L'un des plus connus rapporte la question d'un moine demandant à son maître : « Quel est le sens ultime du bouddhisme ? » Le maître répondit simplement : « Le cyprès dans la cour¹. » La réponse ne donne aucune explication conceptuelle. Elle invite plutôt à reconnaître que la vérité recherchée ne se trouve pas dans une spéculation abstraite, mais dans la présence immédiate au réel. Ainsi, de l'enseignement du Bouddha aux paradoxes du *zen*, une même intuition demeure : l'éveil ne consiste pas à atteindre un autre monde, mais à voir autrement celui qui est déjà là.

1. Wumen Huikai, *La Passe sans porte* (Wumen guan). *Les énigmes des grands maîtres zen*, trad. Catherine Despeux, Paris, Éditions Points, 2014, cas 37 : « Le cyprès dans la cour ».

L'humanité chez Diogène de Sinope (-413/-323)

Diogène de Sinope (IV^e siècle av. J.-C.) est la figure la plus célèbre du cynisme. Le mot vient du grec kynikos, « relatif au chien » (kyôn, chien). À l'origine, ce terme était probablement un sobriquet moqueur, notamment utilisé par les adversaires des cyniques – on l'attribue à Platon¹ – pour dénoncer leur comportement provocateur. Mais les cyniques revendiquèrent ce nom avec fierté et en firent un symbole philosophique.

Pourquoi le chien ? Parce que, selon eux, les animaux vivent simplement et naturellement, sans honte, sans luxe et sans dépendre des conventions sociales. L'homme, au contraire, se complique la vie par des besoins artificiels : richesse, gloire, prestige, réputation. Les cyniques veulent donc rappeler à l'homme qu'il reste un animal, et qu'il a oublié cette évidence en s'enfermant dans les illusions de la civilisation.

Diogène poussait cette logique très loin. Il vivait presque sans biens, dormait dans une jarre et accomplissait parfois des gestes volontairement choquants – par exemple se masturber en public – pour montrer que certaines activités naturelles ne devraient pas être entourées d'une honte artificielle. Ces provocations avaient un sens philosophique : dénoncer l'hypocrisie des normes sociales.

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre une scène célèbre. Diogène se promène en plein jour dans les rues d'Athènes avec une lanterne, et

1. Tout l'article est rédigé à partir de Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, GF, 1999, livre VI, tome II, p. 14 sqq.

lorsqu'on lui demande ce qu'il fait, il répond : « Je cherche un homme. » La ville est pourtant pleine d'hommes. Mais Diogène veut dire qu'il ne trouve pas l'homme véritable. Les individus sont humains par leur corps, mais vivent dominés par l'argent, la gloire ou l'opinion des autres. L'humanité authentique – libre, simple, courageuse – est rare.

Ce mot d'esprit peut être rapprochée d'un vers célèbre de Pindare (Ve s. av. J.-C.) : « Deviens ce que tu es » (*genoi' oios essi mathôn*)¹. Dans ce contexte, la phrase « Je cherche un homme » prend une portée morale et philosophique. Diogène ne nie pas l'existence des êtres humains au sens biologique. Ce qu'il veut dire, c'est qu'il ne trouve pas l'homme véritable, c'est-à-dire un individu vivant selon la vérité et la nature. Les Athéniens vivent selon les conventions, recherchent la richesse, les honneurs ou la réputation. Ils ressemblent à des hommes, mais leurs vies sont dominées par des illusions.

L'aphorisme introduit donc une distinction essentielle : appartenir à l'humanité n'est pas encore être véritablement humain. La formule suggère que l'identité humaine n'est pas immédiatement réalisée : elle doit être accomplie. L'homme possède une possibilité d'humanité, mais il doit la réaliser par sa manière de vivre. Chez Diogène, cette exigence devient radicale : la plupart des individus n'accomplissent jamais cette possibilité. La lanterne du philosophe cherche donc celui qui aurait réussi à devenir réellement humain.

Reste alors une question décisive : en quoi consiste cette « nature humaine » que Diogène appelle à retrouver ?

À première vue, sa manière de vivre peut donner l'impression qu'il voulait simplement imiter les animaux. Il vivait dans la pauvreté la plus extrême, dormait dehors, mangeait frugalement, et revendiquait parfois le modèle du chien. Les cyniques admiraient en effet l'animal pour sa simplicité : le chien vit sans honte, sans luxe inutile, sans dépendre des conventions sociales.

Pendant, l'idéal cynique n'est pas simplement de vivre « comme un animal ». Il s'agit plutôt de retrouver une vie humaine libérée des artifices sociaux. Diogène pense que la civilisation multiplie les besoins inutiles : richesse, prestige, luxe, honneur. En cherchant à satisfaire ces désirs, l'homme devient dépendant et perd sa liberté. La vie selon la nature consiste donc à réduire les besoins au strict nécessaire et à retrouver une existence simple, indépendante et courageuse.

Ainsi, la « nature humaine » chez Diogène ne consiste pas à retourner littéralement à l'état animal, mais à atteindre une forme de liberté

1. Pindare, (*Pythique* II, v. 72), in *Œuvres complètes*, éd. bilingue grec – français, Traduction, présentation et notes : Jean Paul Savignac, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques favoris », 2023. Nietzsche reprend la formule dans *Le Gai Savoir* et *Ainsi parlait Zarathoustra* ; ainsi que Goethe et Spinoza.

intérieure. L'homme véritable est celui qui n'est plus esclave des conventions, de l'argent ou de l'opinion. Il vit avec peu, parle librement, et ne craint pas le jugement des autres. La scène de la lanterne prend alors tout son sens : Diogène parcourt la foule des hommes à la recherche de cet être rare, capable de vivre dans la vérité et la liberté. L'aphorisme révèle ainsi une idée profonde : l'humanité n'est pas seulement une donnée naturelle, mais une exigence morale. Les hommes existent partout ; mais l'homme véritable est difficile à trouver. Cette idée apparaît dans de nombreux témoignages antiques. On raconte par exemple que Diogène disait que lorsqu'il regardait les pilotes, les médecins ou les philosophes, il pensait que l'homme était le plus intelligent des animaux ; mais lorsqu'il observait les devins, les interprètes de rêves et les hommes avides de richesse et de gloire, il ne voyait rien de plus insensé que l'homme. Autrement dit, l'humanité peut atteindre une grande intelligence, mais elle peut aussi tomber dans la folie la plus ridicule.

Une autre anecdote célèbre illustre la critique cynique des définitions abstraites. Platon avait défini l'homme comme un « bipède sans plumes ». Diogène pluma alors un poulet, le jeta au milieu de l'assemblée et déclara : « Voici l'homme de Platon ! » Par ce geste ironique, il montrait qu'une définition purement physique ne dit rien de ce qui fait réellement l'humanité.

Pour Diogène, la véritable humanité consiste avant tout dans la liberté. Il admirait le héros Héraclès, symbole d'endurance et d'indépendance, et prétendait vivre à son exemple. La valeur suprême n'est ni la richesse ni la gloire, mais l'autonomie intérieure. C'est pourquoi il pouvait affirmer : « Je suis citoyen du monde » (kosmopolites). La seule véritable constitution n'est pas celle des cités humaines, mais celle qui régit l'univers lui-même. En ce sens, on peut dire qu'il est l'inventeur du cosmopolitisme.

Cette exigence de liberté explique l'admiration paradoxale que Diogène inspira. Une tradition rapporte qu'Alexandre le Grand, venu lui rendre visite, lui proposa d'exaucer n'importe quel souhait. Diogène répondit simplement : « Ôte-toi de mon soleil. » Alexandre aurait alors déclaré : « Si je n'étais pas Alexandre, je voudrais être Diogène ». L'hommage est immense. Le maître du plus grand empire de son temps reconnaissait ainsi que la véritable grandeur n'est peut-être pas le pouvoir, mais la liberté intérieure. C'est précisément cette humanité rare que Diogène cherchait avec sa lanterne.

Dans un monde où l'identité politique est inséparable de la cité, Diogène refusait de se définir comme athénien, corinthien ou grec : il se dit citoyen du cosmos. Cette affirmation donne une profondeur particulière à l'admiration qu'Alexandre le Grand aurait exprimée pour lui.

On peut rappeler un fait historique éclairant. Alexandre le Grand ne s'est pas contenté de conquérir un vaste empire : il a aussi tenté de mêler les peuples. Il encouragea les mariages entre ses soldats macédoniens et des

femmes orientales (notamment lors des « noces de Suse »), adopta certains usages perses et se fit reconnaître à la fois comme pharaon en Égypte et comme « roi des rois » en Perse. Par ces gestes, il cherchait à dépasser les frontières traditionnelles entre Grecs et Barbares et à faire naître une forme de communauté plus vaste. Dans ce contexte, la formule de Diogène – « je suis citoyen du monde » – apparaît comme l'expression philosophique d'un horizon que l'empire d'Alexandre commençait, à sa manière, à rendre imaginable. Alexandre cherchait à unifier politiquement le monde en fondant un empire immense reliant l'Orient et l'Occident. Diogène, lui, avait déjà franchi cette limite sur le plan philosophique : il se déclarait membre de l'humanité entière et soumis à la seule loi de la nature. On peut donc dire, d'une certaine manière, que Diogène est l'un des inventeurs du cosmopolitisme. Là où Alexandre conquiert le monde par la puissance, Diogène s'en déclare librement citoyen par la pensée. L'un réalise l'unité du monde dans l'histoire ; l'autre en formule déjà le principe dans la philosophie. C'est peut-être cette liberté souveraine

L'humanité chez Aristote

(-384/-322)

On connaît deux formules, devenues célèbres, du philosophe grec Aristote : « L'homme est un animal doué de raison » (« *Zôon logon ekhôn* ») et « L'homme est un animal politique » (« *Zôon Politikon* »), mais on ne maîtrise pas suffisamment les raisons pour lesquelles Aristote définit ainsi l'humanité même de tous les hommes.

Si tout homme est un être doué de raison (de « *Logos* » selon le terme grec qui renvoie à la fois à l'intelligence, au langage et au calcul), il appartient d'abord à un genre qui englobe d'autres êtres que lui : l'animalité.

L'homme fait partie des animaux. Les animaux sont, pour Aristote, des êtres naturels animés, doués d'un principe interne à la base d'opérations spécifiques : l'âme. Par « âme », Aristote désigne ce par quoi ce qui a la vie vit, ce qui fait qu'un corps vivant est vivant. Dans le *Traité de l'âme*, Aristote s'évertue à montrer que l'âme est intimement liée au corps si bien que le corps, en tant que matière, est animé¹.

Mais si l'âme est au principe de tous les êtres vivants, elle n'existe pas de la même manière chez tous :

- l'âme qui anime les végétaux est de nature *végétative* et ne les rend capables que d'opérations propres à leur survie : la nutrition, la reproduction, la croissance ;
- l'âme qui anime les animaux est de nature *sensitive* : elle regroupe les opérations propres aux végétaux, mais aussi des facultés de connaissance sensible. En effet, la plupart des animaux, dont le système nerveux est suffisamment développé, parfois proche du nôtre,

1. Aristote, *De l'âme*, Librairie philosophique Ladrance, 1846.

disposent de sens externes (le toucher, la vue, l'odorat, le goût, l'ouïe) et ont, grâce à ce que leur cerveau garde en lui, une connaissance sensible des choses extérieures à eux grâce à leurs sens internes : le sens commun, la mémoire et l'imagination. Par leurs sens externes, les animaux ont une connaissance des caractéristiques matérielles des choses extérieures et peuvent, selon leur espèce, garder souvenir de ces dernières par leurs sens internes. Ils peuvent reproduire, en particulier grâce à leur imagination, des sensations qu'ils ont eues et les situer plus ou moins dans le passé grâce à leur mémoire. Leur connaissance sensible externe et interne leur permet de s'adapter à leur environnement, voire d'apprendre de nouvelles choses et de progresser dans leur confrontation avec le monde ;

- l'âme qui anime les hommes est de nature *intellective*. Elle englobe les deux autres sphères d'opérations (végétatives et sensitives), mais rend en plus possible une sphère de facultés, dites rationnelles, qui n'existent pas chez les animaux : l'intelligence et la volonté.

Pour un philosophe comme Aristote, le *logos* est bien le propre de l'homme. Il en est la différence spécifique, ce qui distingue les hommes des autres animaux.

La voix, du moins quand nous parlons, est un son pourvu de signification. Le langage se définit comme un ensemble de mots qui font sens, qui sont les symboles des choses. Plus précisément, puisque le langage parlé est originel, les sons de voix sont les symboles des états de l'âme ou des états des choses, puis les mots écrits sont des symboles des sons significatifs. Aristote précise que parler pour l'homme est tout à la fois un acte naturel et culturel. C'est parce qu'on émet des jugements ou des propositions que ce que l'on dit peut avoir une valeur de vérité :

« Les mots dans la parole ne sont que l'image des modifications de l'âme ; et l'écriture n'est que l'image des mots que la parole exprime. De même que l'écriture n'est pas identique pour tous les hommes, de même les langues ne sont pas non plus semblables. Mais les modifications de l'âme, dont les mots sont les signes immédiats, sont identiques pour tous les hommes, comme les choses, dont ces modifications sont la représentation fidèle, sont aussi les mêmes pour tous. [...] De même qu'il y a dans l'âme, tantôt des pensées qui peuvent n'être ni vraies ni fausses, et tantôt des pensées qui nécessairement doivent être l'un ou l'autre, de même aussi dans la parole ; car l'erreur et la vérité ne consistent que dans la combinaison et la division des mots¹ ».

Si l'intelligence est intimement liée à la parole – ce que le terme grec *Logos* unit en un seul mot – c'est parce que l'intelligence est cette capacité fondamentale à saisir l'essence même de la chose.

1. Aristote, *De l'interprétation* (« *Hermeneia* »), « La Logique d'Aristote », Librairie de Ladrangue, 1844, tome 1, chapitre premier, paragraphe 2.

L'intelligence, chez Aristote, est le pouvoir de *lire à l'intérieur de*. Alors que la connaissance sensible (externe et interne) nous fait connaître l'apparence sensible de la chose, l'intelligence, elle, nous fait « voir » son essence même, ce qu'elle est. L'intelligence est saisie de l'être même des choses, au-delà de ce qui nous apparaît.

C'est parce que l'homme saisit ce que la chose est qu'il peut dire ce qu'elle est et c'est parce qu'il peut nommer ce qu'est la chose qu'il peut en acquérir une véritable connaissance. La capacité de connaître se confond avec la capacité de nommer.

Alors que l'animal se contente de réagir à la nature matérielle des choses que ses sens lui permettent de rejoindre, l'homme, pour Aristote, est capable de connaître la chose dans son être même. Il peut « lire », par les yeux de l'esprit ce qui n'apparaît pas aux sens, à savoir l'être même de la chose.

Cette faculté fondamentale de l'homme à connaître se manifeste dans un détail de son corps qui n'en est pas un pour Aristote : ses mains. Il les étudie de façon minutieuse dans son ouvrage sur *Les parties des animaux*.

Le corps de l'homme est en harmonie avec son statut d'être pensant, et en particulier sa main. Aristote rappelle que l'homme n'a pas de membres et de pattes antérieurs, mais des bras et des mains. Et seul parmi les animaux il a la station droite, en lien avec sa nature « divine ».

C'est parce que l'homme est intelligent qu'il a des mains car celui qui est le plus intelligent, explique Aristote, se servira correctement du plus grand nombre d'instruments, or la main semble bien être, non pas un seul instrument, mais plusieurs, car c'est comme si elle était un instrument pour des instruments. C'est donc à celui qui est capable d'être le dépositaire du plus grand nombre d'arts que la nature a donné celui des instruments qui est le plus largement instrument, la main.

Quant à ceux qui disent que l'être humain n'est pas constitué correctement, mais qu'il l'est le plus mal parmi les animaux (car, disent-ils, il va sans chaussures, il est nu et sans arme pour lutter...), ils ont tort selon Aristote. Les autres animaux, en effet, n'ont qu'un seul moyen de se protéger et il ne leur est pas possible de le changer pour un autre : les lions ont des griffes, les taureaux des cornes, les oiseaux des plumes et des ailes... Pour l'être humain, en revanche, il est toujours possible d'avoir la sorte d'arme qu'il veut là où il le veut. La main, en effet, devient pour Aristote griffe, pince, corne ainsi que lance, épée et toute autre sorte d'arme et d'instrument : elle sera tout cela du fait qu'elle est capable de tout saisir et de tout tenir. L'homme utilise sa main comme une chose une, double ou multiple. Les articulations même des doigts sont bien adaptées à la prise et à la pression.

Aristote explique en effet de quelle manière la main de l'homme est constitué de doigts bien agencés entre eux : un doigt sort sur le côté de la main, qui est court et épais, mais peu développé. De même que sans la

main dans son ensemble il n'y aurait pas de saisie, il en serait de même si ce doigt ne sortait pas sur le côté. Il serre en effet de bas en haut là où les autres doigts le font de haut en bas. Il doit en être ainsi s'il est destiné à réunir fortement comme un lien fort, pour que, tout unique qu'il soit, il égale la force de plusieurs. Et il est court du fait à la fois de sa force et parce qu'il ne servirait à rien qu'il soit long. C'est aussi à juste titre que le dernier doigt est petit et le doigt médian long comme la rame placée au milieu. Il est en effet avant tout nécessaire que ce qui est saisi soit entouré en son milieu pour qu'il puisse remplir son office. Et c'est pourquoi le pouce est appelé le gros doigt alors qu'il est petit, parce que les autres seraient pour ainsi dire inutiles sans lui¹.

Aristote explique également qu'au nom de son intelligence, l'homme ne perçoit pas le monde de la même manière que l'animal.

Au début de sa *Métaphysique*, Aristote affirme que l'homme est animé d'une soif naturelle de connaître. Or, c'est au nom de cette soif de connaître qu'il perçoit le monde extérieur, non seulement pour s'adapter à lui, mais pour jouir de découvrir les choses. Quand l'homme ouvre les yeux sur le monde, c'est aussi pour le rejoindre tel qu'il est. C'est pour cette raison que la vue est le sens qu'il préfère :

« Tous les hommes ont un désir naturel de savoir, comme le témoigne l'ardeur avec laquelle on recherche les connaissances qui s'acquièrent par les sens. On les recherche en effet pour elles-mêmes et indépendamment de leur utilité, surtout celles que nous devons à la vue ; car ce n'est pas seulement dans un but pratique, c'est sans vouloir en faire aucun usage, que nous préférons en quelque manière cette sensation à toutes les autres ; cela vient de ce qu'elle nous fait connaître plus d'objets, et nous découvre plus de différences² ».

Enfin, au nom de son intelligence, l'homme est capable de tendre vers une chose au nom du bien qu'elle incarne. C'est sa volonté, faculté spirituelle, qui permet à l'homme d'aimer une chose en tant qu'elle représente un bien pour lui, un moyen pour son bonheur.

La volonté en l'homme permet la vertu qui suppose, entre autres choses, la maîtrise des passions. Alors que l'animal est déterminé par sa faculté désirante, « irrationnelle », l'homme est doué d'un « désir rationnel ». Aussi l'homme est-il capable de moralité et peut contribuer librement, volontairement, par ses actions, à son bonheur.

Si l'homme, par sa volonté, est libre et par-là capable de vertu, il est également un « animal politique », libre de choisir les modalités de sa vie au milieu des autres.

1. Aristote, *Les parties des animaux*, Hachette, 1885, Livre IV, chapitre x.

2. Aristote, *Métaphysique*, Livre I, édition Ladrangé, 1838, chapitre premier, p. 137-138.

Aristote explique dès le début de *La Politique* que l'homme est un animal politique à un degré bien plus élevé qu'une abeille quelconque ou que tout autre animal vivant à l'état grégaire car la nature a fait l'homme doué de parole :

« Mais il est facile de voir pourquoi l'homme est (plus que les abeilles ou toute autre espèce vivant dans un état d'agrégation) un animal politique ou fait pour la société. Car, comme nous disons, la nature ne fait rien en vain. Or, seul entre tous les animaux, l'homme possède la raison. D'ailleurs les inflexions de la voix sont les signes des sentiments pénibles ou agréables, et c'est pour cela qu'on les retrouve même dans les autres animaux ; car leur nature les rend du moins capables des sentiments de plaisir et de peine, et de se les manifester les uns aux autres ; mais le langage a pour but de faire connaître ce qui est utile ou nuisible, et par conséquent aussi ce qui est juste ou injuste. En effet, ce qui distingue essentiellement l'homme des autres animaux, c'est qu'il a le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres qualités ou propriétés de ses actions. Or, la communication de ces sentiments constitue la famille et la cité¹ ».

Par la parole, l'homme ne manifeste pas seulement ses passions (comme les cris des animaux), mais ses pensées. Il témoigne non seulement de lui, de ce qu'il pense, mais transmet aussi aux hommes ce qu'il pense être utile ou juste pour lui et pour les autres.

Pour Aristote, l'homme est un animal politique parce qu'il parle : il vit en société selon des conventions, des règles et des lois qui sont elles-mêmes le fruit de discussions et de consensus. C'est la parole qui fait de l'homme le plus social des animaux. C'est parce qu'il parle que l'homme a tant de choses à dire à ses congénères et qu'il est lié à eux par des liens étroits. Les hommes en effet ne font pas que se dire où se trouve telle ou telle source de nourriture. La parole est un trait d'union entre l'homme et les autres. Les animaux, eux, ignorent le débat. Ils n'ont aucun désaccord sur les exigences générales de la société.

À ce titre, les animaux non doués de raison sont des moyens pour l'homme. L'homme « gouverne » l'animal et souvent ce dernier se perfectionne à son contact.

Mais la dimension politique de l'homme constitue à la fois sa force et sa faiblesse :

- elle constitue sa force car, contrairement à l'animal, l'homme est appelé à transformer sans cesse sa manière de vivre et d'organiser la société. Il n'est pas d'un seul coup ce qu'il sera. Il est apte au

1. Aristote, *La Politique*, édition Didot, 1824. Livre I, § 10 et 11, p. 10-11.

changement permanent. C'est ce qui distingue l'homme d'un « être dégradé¹ » ;

- mais elle constitue également sa faiblesse car sa vie personnelle et sa vie sociale sont soumises à sa volonté, à sa liberté et par-là n'est pas déterminée et fragile. La construction de la cité politique, fondée notamment sur ses lois, est sans cesse à faire et à refaire. Elle n'est jamais définitivement faite. C'est ce qui fait que l'homme n'est pas une sorte de Dieu autonome ou « un être supérieur² ».

Pour Aristote, l'homme est donc un être doué de raison : par-là seul il est doué de parole ; seul il est capable de rejoindre ce que sont les choses ; seul il a des mains ; seul il est apte à une vie politique que sa parole même anime ; seul il gouverne sur tous les autres animaux non doués de raison.

Cette approche de l'humanité même de l'homme sera notamment en partie confirmée par la thèse de Descartes, mais nuancée par l'analyse de Condillac et radicalement combattue par l'idéologie antispéciste incarnée par Peter Singer. Cf. Fiches auteurs « L'humanité chez René Descartes » et « L'humanité chez Étienne Bonnot de Condillac » et cf. Fiches problèmes « L'antispécisme a-t-il raison d'effacer la frontière entre l'homme et l'animal ? ».

1. *Ibid.*, § 9.

2. *Ibid.*