De la Nature Humaine : Entre Nature, Histoire et Culture

EDZIMA Martin
École normale Supérieure de Libreville
Département de Philosophie
edzimamartin@gmail.com

Résumé

Cette étude vise à examiner la nature humaine en interrogeant la tension entre une conception de l'homme comme être doté de caractéristiques universelles et l'idée d'un individu façonné par l'histoire, la société et la culture. Elle cherche ainsi à dépasser l'opposition simpliste entre nature et culture afin de comprendre la complexité de l'existence humaine. La méthode repose sur une approche philosophique et comparative de plusieurs conceptions majeures de l'humain, depuis Aristote, qui définit l'homme comme animal rationnel et politique, jusqu'à Rousseau, Kant et Nietzsche, puis aux perspectives phénoménologiques et existentiales de Heidegger. L'analyse est également ouverte aux « philosophies africaines », qui accordent une importance particulière aux relations entre la personne, la communauté, la tradition et le monde. Les résultats montrent qu'aucune conception exclusivement naturaliste ou culturaliste ne suffit à expliquer l'humain. Celui-ci possède des dispositions naturelles, mais celles-ci s'actualisent, se développent et se transforment selon les contextes historiques et culturels. La nature humaine apparaît donc comme une réalité à la fois universelle, historique, relationnelle et dynamique. Cette perspective permet ainsi de mieux comprendre la pluralité humaine et de reconnaître la diversité des conceptions de l'humanité tout en conservant la recherche de caractéristiques communes. Elle souligne que l'humain demeure capable de transformation.
Mots-clés : *nature humaine, nature, culture, histoire, philosophie*

Abstract

This study examines human nature by exploring the tension between the conception of human beings as possessing universal characteristics and the idea that individuals are shaped by history, society, and culture. Its aim is to move beyond a simplistic opposition between nature and culture and to clarify the complexity of human existence. The method consists of a

philosophical and comparative analysis of major conceptions of humanity, from Aristotle, who defines the human being as a rational and political animal, to Rousseau, Kant, and Nietzsche, followed by phenomenological and existential perspectives developed by Heidegger. The analysis also considers African philosophies, which frequently emphasize relationships between the person, the community, tradition, and the world. The results indicate that neither a purely naturalistic nor a purely cultural explanation adequately accounts for human existence. Human beings possess natural dispositions, but these dispositions are actualized, developed, and transformed within particular historical and cultural contexts. Human nature therefore emerges as simultaneously universal, historical, relational, and dynamic. This perspective consequently helps explain human plurality and also recognizes the diversity of conceptions of humanity while maintaining the search for shared characteristics across cultures and historical periods. It presents humanity as an open reality, capable of change and reinterpretation.

Keywords: *human nature, nature, culture, history, philosophy*

Introduction

La réflexion sur la nature humaine est traversée par une tension fondamentale : l'homme possède-t-il une nature déterminée, universelle et relativement stable, ou cette nature se construit-elle dans l'histoire, la société et la culture ? D'Aristote à Nietzsche, puis aux philosophies phénoménologiques et existentielles, les conceptions de l'humain ont cependant évolué entre recherche d'une essence stable et reconnaissance d'un devenir façonné par l'histoire, la société et la culture. Rousseau distingue l'homme naturel de l'homme social, tandis que Kant pense une disposition naturelle et morale dont l'accomplissement suppose un développement historique. Nietzsche, Heidegger et les philosophies de l'existence rendent ensuite plus problématique l'idée d'une nature humaine fixe en insistant sur les possibilités, la liberté et le rapport au monde. L'intérêt philosophique du sujet réside donc dans la nécessité de penser ensemble l'universalité de l'humain et la diversité de ses manifestations. Réduire l'homme à une détermination

biologique négligerait son historicité ; le considérer comme une pure construction sociale ferait disparaître les dispositions qui rendent possible son développement.

Ainsi, comment penser la nature humaine sans la réduire à une essence immuable, mais sans la dissoudre non plus dans la seule diversité historique et culturelle ? Autrement dit, est-il possible de concevoir une nature humaine à la fois universelle et ouverte, susceptible de se réaliser selon les formes historiques, sociales et culturelles différentes ? L'hypothèse défendue souligne que la nature humaine doit être comprise non comme une essence définitivement constituée, mais comme un ensemble de possibilités et de dispositions qui prennent forme dans l'histoire, les relations sociales et les cultures. Il s'agira de montrer que l'universalité humaine ne s'oppose pas nécessairement à la pluralité des cultures : elle peut au contraire se manifester à travers elle.

La méthode de cette étude s'inscrit dans un cadre théorique à la fois philosophique, herméneutique, historique et interculturel. Elle confrontera d'abord les conceptions classiques de la nature humaine, notamment chez Platon, Aristote, Hobbes, Rousseau et Kant, avec les critiques modernes et contemporaines de Marx, Nietzsche, Heidegger, Sartre, et Merleau-Ponty. Cette confrontation permettra de passer d'une conception substantielle de l'homme à une compréhension historique, existentielle et relationnelle de son être. L'approche interculturelle sera ensuite mobilisée à partir de penseurs africains tels que John S. Mbiti, Kwasi Wiredu, Paulin Hountondji et Valentin Yves-Mudimbe, pour réfléchir aux liens entre universalité humaine, personne, communauté et diversité culturelle.

Pour mener cette réflexion, l'étude s'assoit sur une démarche ternaire précise et complémentaire: la première partie, intitulée « La nature humaine comme essence : les fondements d'une conception classique de l'homme » établit la conception

classique de la nature humaine, la deuxième, consacrée à « La remise en question de la nature humaine : histoire, société et existence » en examine les limites à partir des critiques modernes et contemporaines, tandis que la troisième, intitulée « Vers une conception dynamique de la nature humaine : universalité, culture et pluralité » propose une conception plus dynamique, relationnelle et interculturelle de l'humain.

1. La nature humaine comme essence : les fondements d'une conception classique de l'homme

La notion de nature humaine prend d'abord sens dans la recherche d'un principe permettant de déterminer ce qui fait l'humanité de l'homme. Avant d'être envisagée comme une réalité historique ou culturelle, elle a souvent été comprise comme ce qui demeure sous la diversité des individus et des sociétés. La philosophie antique inaugure cette recherche en associant l'homme à la raison, à la vie politique et à une certaine structure de l'âme. La modernité déplacera ensuite le problème vers le rapport entre l'individu naturel et l'organisation sociale, avant de faire de la liberté et de la perfectibilité des éléments décisifs de la définition de l'humain.

1.1. L'homme comme être de nature et de raison

Chez Platon (1996), la définition de l'homme ne peut être dissociée de la structure de l'âme. Platon distingue ainsi trois dimensions : la partie rationnelle, la partie irascible et la partie désirante. L'homme se présente comme une réalité traversée par des tensions, dont l'unité suppose l'exercice de la raison. La nature humaine ne correspond donc pas à la simple présence des désirs ; elle implique une capacité à les ordonner et à orienter l'existence. Aristote (1993) donnera à cette recherche une formulation plus systématique. Aristote (1993, p. 245) affirme que « l'homme est, de tous les animaux, celui qui a le plus de

raison ». La rationalité apparaît ainsi comme une disposition proprement humaine, mais elle s'inscrit dans une conception générale de l'homme comme vivant naturel dont les facultés tendent vers un accomplissement. Cette conception trouve son expression dans *La Politique*, lorsqu'il écrit :

> L'homme est par nature un animal politique, et celui qui est hors cité, naturellement et non par hasard, est ou un être dégradé ou au-dessus de l'humanité. Il est comme celui qui est insulté par Homère : "sans famille, sans loi, sans foyer", car celui-là est en même temps naturellement avide de guerre ; il est comme une pièce isolée au jeu de dames. (Aristote 1993, p. 29).

Aristote établit un rapport étroit entre nature humaine et vie collective. L'homme est naturellement porté vers la communauté politique parce qu'il possède la parole, qui lui permet de délibérer sur le juste et l'injuste, le bien et le mal. La communauté politique constitue le milieu dans lequel certaines possibilités humaines peuvent s'accomplir. Aristote (1993, p. 29) écrit:

> La nature, comme nous le disons, ne fait rien en vain ; et l'homme est le seul des animaux à posséder le langage. La voix indique ce qui est douloureux et ce qui est agréable, et c'est pourquoi elle appartient aussi aux autres animaux [...]. Mais le langage sert à manifester l'utile et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste.

Le langage révèle donc que l'homme est capable de donner une forme symbolique à son expérience et de réfléchir aux normes de la vie commune. La nature humaine possède chez

Aristote, une dimension biologique, rationnelle, éthique et politique. Cependant, cette conception soulève déjà une difficulté : si l'homme possède une nature qui l'oriente vers certaines formes d'existence, comment expliquer la diversité historique des sociétés ? La nature humaine doit alors être pensée en relation avec les formes sociales dans lesquelles elle se réalise.

1.2. Nature humaine et constitution de la société

La philosophie moderne modifie profondément le rapport entre nature et société. Chez Thomas Hobbes (2000), l'homme est d'abord caractérisé par ses désirs, son souci de conservation et sa recherche de puissance. T. Hobbes (2000, p. 95) affirme que « je mets au premier rang, à titre de penchant général de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort ». La société politique constitue une construction destinée permet une coexistence ordonnée face à la conflictualité potentielle entre les individus. Rousseau cherche au contraire à distinguer l'homme naturel de l'homme façonné par la société. J.-J. Rousseau (1964, p. 132) souligne :

> Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. Les uns n'ont point balancé à supposer à l'homme dans cet état la notion du juste et de l'injuste, sans se soucier de montrer qu'il devait avoir cette notion.

Chez Rousseau, l'homme naturel possède notamment l'amour de soi et la pitié, mais c'est surtout la perfectibilité qui le distingue. J.-J. Rousseau (1964, p. 141) précise qu' « il n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la

distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister ». Comprenons-nous bien : chez Rousseau, l'homme n'est pas enfermé dans un programme naturel qui déterminerait entièrement son comportement. J.-J. Rousseau (1964, p. 142) le précise bien :

> Il serait triste pour nous d'être réduits à convenir que cette faculté distinctive, et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire, à force de temps, de cette condition originelle dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents ; que c'est elle qui, faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue son propre tyran et celui de la nature.

La perfectibilité ouvre l'homme à l'histoire : elle permet le développement, mais aussi les transformations produites par la civilisation. On croyait naïvement — ce fut en partie le cas de Rousseau — qu'il suffisait d'ôter la croûte civilisatrice pour retrouver l'homme naturel, et l'auteur du *Discours sur l'origine des inégalités parmi les hommes,* et de *Emile ou de l'éducation* comme d'autres, rêvaient d'expériences qui permettraient de révéler une nature humaine originelle dont nous nous éloignons chaque jour davantage. Qu'entendait-on alors par nature humaine? Un ensemble de caractéristiques universelles innées, d'ordre biologique, intellectuel, moral, et même métaphysique. Les conceptions s'opposaient sur le fait de savoir si cette nature déterminait visiblement nos comportements ou si elle demeurait enfouie, écrasée par le milieu et l'histoire, si elle était bonne ou mauvaise, mais rarement cherchait-on à la nier. En effet, si cette nature n'existait pas, qu'était alors l'homme ? L'idée de nature

humaine était à l'agonie. L'anthropologie a enfoncé le clou en montrant la diversité socioculturelle et le caractère relatif et acquis d'attitudes, de coutumes, de sentiments, que nous avions crus universels. Que restait-il de l'homme naturel: quelques caractéristiques biologiques. On a désormais compris que l'expression « homme naturel » n'a aucun sens. La comparaison entre Hobbes et Rousseau révèle deux conceptions opposées, mais toutes deux lient étroitement l'anthropologie à la réflexion politique. Avec Kant (1985), l'homme devient en outre un être capable de se donner des fins et des lois. La nature humaine doit être pensée dans le rapport entre ce qui est donné et ce que l'homme peut faire de lui-même.

1.3. Nature, liberté et perfectibilité de l'homme

Avec Kant, la réflexion sur la nature humaine atteint une forme nouvelle. L'homme appartient à la nature, mais il n'est pas réductible aux déterminations naturelles. Il possède des dispositions qui créent les conditions de développement de ses facultés, tout en étant appelé à exercer sa liberté. E. Kant (1985, p. 69) établit que « toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se développer un jour complètement et conformément à leur fin ». Les dispositions naturelles ne constituent pas un ensemble achevé : elles portent des possibilités qui demandent à être développées. Kant souligne aussi l'« insociable sociabilité ». E. Kant (1985, p. 73) rend plus explicite cette formule : « j'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à faire de même, qui menace constamment de désagréger cette société ». L'homme se forme dans un processus historique, social et éducatif. Le conflit et la concurrence peuvent contribuer au développement de ses facultés. Cette conception permet de dépasser partiellement l'opposition entre déterminisme et liberté. L'homme n'est pas libre parce qu'il

serait dépourvu de déterminations naturelles, mais parce que celles-ci ne suffisent pas à fixer entièrement son existence. La culture et l'éducation deviennent des moyens d'actualiser ses possibilités. La conception kantienne de l'homme comme fin en soi renforce cette dimension normative. E. Kant (1993, p. 105) affirme qu' « agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen ». L'humanité désigne non seulement une appartenance biologique, mais aussi une capacité rationnelle et morale.

L'examen de ces conceptions caractérise un déplacement progressif. Chez Platon et Aristote, l'homme se définit par la rationalité, la sociabilité et l'orientation vers l'accomplissement. Hobbes et Rousseau déplacent l'analyse vers les rapports entre nature et société, tandis que Kant indique que les dispositions humaines se développent dans l'histoire et la culture. La nature humaine se donne moins comme une réalité figée que comme un ensemble de possibilités. Cette ouverture prépare cependant une critique plus radicale au XIX^{e} siècle. Marx (1968), Nietzsche (1971), Heidegger (1985) et Sartre (1996) soulignerons, chacun à leur manière, que l'homme ne peut être compris indépendamment de son histoire, de ses rapports sociaux, de son existence et de son devenir. Il convient d'examiner la remise en question de la nature humaine comme essence fixe.

2. La remise en question de la nature humaine : histoire, société et existence

La conception classique de la nature humaine repose sur l'idée qu'il existe un fondement permettant de déterminer ce qu'est l'homme. À partir du XIX^{e} siècle, cette présupposition est soumise à une critique radicale. L'homme ne semble plus pouvoir être défini par des propriétés fixes, indépendantes de son

histoire et de ses conditions d'existence. Chez Marx (1968), les rapports sociaux deviennent déterminants ; chez Nietzsche (1971), la critique porte sur les valeurs qui prétendent exprimer une essence humaine universelle ; avec Heidegger (1964), la question de l'homme est déplacée vers son être-au-monde ; enfin, Sartre (1996) radicalise cette orientation en faisant de l'existence et du choix les conditions de toute détermination de soi. Merleau-Ponty (1945) précisera ensuite que l'être humain doit aussi être compris à partir de son corps et de sa situation. Il convient à cet effet d'examiner le passage de l'essence à l'histoire, puis le dépassement de l'essence par l'existence, avant d'interroger la condition située et incarnée de l'être humain.

2.1. De l'essence à l'histoire : Marx et Nietzsche

La critique moderne de la nature humaine prend chez Marx une orientation essentiellement historique et sociale. Il ne nie pas l'existence d'individus humains réels, dotés de besoins et de capacités, mais conteste la manière abstraite dont la philosophie traditionnelle prétend définir l'homme indépendamment des rapports sociaux. Marx reproche à Feuerbach d'avoir conçu l'homme comme une réalité abstraite, détachée des relations concrètes qui structurent son existence. À ce propos, K. Marx (1968, p. 534), écrit :

> Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux. Feuerbach, qui ne s'engage pas dans la critique de cette essence réelle, est obligé par conséquent de faire abstraction du processus historique et de définir le sentiment religieux comme une chose qui existe en soi, en supposant un individu humain abstrait, isolé.

Cette proposition constitue un tournant majeur. Marx ne cherche plus l'essence de l'homme dans une propriété isolée, telle que la raison ou la conscience, mais dans les relations concrètes qui déterminent son existence. L'homme travaille, produit, échange, appartient à des groupes, participe à des institutions et entretient des rapports de pouvoir. Son être est inséparable des conditions historiques dans lesquelles il vit. Si l'essence humaine est liée à l'ensemble des rapports sociaux, elle ne peut être pensée comme une réalité immuable. Les formes sociales changent, les modes de production se transforment et les relations entre les individus évoluent. Ce qui caractérise l'homme ne peut être dissocié du processus historique. Cette approche ne signifie pourtant pas que Marx abandonne toute référence à des caractéristiques humaines communes. Les hommes doivent satisfaire certains besoins, produisent leurs moyens d'existence et transforment leur environnement. Mais ces dispositions prennent des formes différentes selon les sociétés. K. Marx (1968, p. 49) indique :

> Les individus sont tels qu'ils manifestent leur vie. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien avec ce qu'ils produisent qu'avec la manière dont ils produisent. Ce que les individus sont dépend donc des conditions matérielles de leur production.

L'homme se révèle comme un être producteur. Il transforme la nature pour satisfaire ses besoins et transforme également ses propres conditions d'existence. Le travail devient une médiation essentielle entre l'homme et le monde. Une définition abstraite de la nature humaine est insuffisante : l'homme n'est pas seulement un être qui possède certaines facultés ; il est un être qui les met en œuvre dans des conditions historiques déterminées. Toutefois, cette lecture historique

risque elle-même de devenir réductrice si elle ramène l'homme exclusivement aux structures sociales et matérielles. La critique de l'essence ne peut faire disparaître toute dimension subjective, créatrice ou conflictuelle de l'existence. C'est sur ce terrain que Nietzsche introduit une autre rupture. Il ne s'agit plus prioritairement de montrer que l'homme est déterminé par les rapports sociaux, mais de remettre en question les valeurs et les catégories métaphysiques par lesquelles la tradition occidentale a prétendu définir l'homme. Nietzsche soupçonne derrière les définitions universelles des constructions historiques, morales et culturelles. F. Nietzsche (1971, p. 83) précise que « l'homme est l'animal dont le caractère propre n'a pas encore été fixé ». Cette formule signifie que l'homme ne possède pas une identité définitivement arrêtée. Il est un être en devenir, dont les possibilités demeurent ouvertes. Là où l'essentialisme demande « qu'est-ce que l'homme ? » en recherchant une définition stable, Nietzsche insiste sur ce que l'homme peut devenir.

2.2. L'existence avant l'essence : Heidegger et Sartre

Avec Heidegger, la critique de la conception traditionnelle de l'homme prend une dimension ontologique. Heidegger ne cherche pas simplement à proposer une nouvelle définition de l'homme ; il estime que la manière même de poser la question doit être réexaminée. Définir l'homme comme « animal rationnel », comme sujet ou comme personne revient à le situer dans des catégories métaphysiques qui ne permettent pas encore de penser son rapport fondamental à l'être. M. Heidegger (1964, p. 57) affirme :

> L'homme n'est pas le maître de l'étant, comme le veut l'humanisme métaphysique, mais le berger de l'être. C'est dans cette garde de l'être que consiste la dignité de l'homme. L'homme n'est pas le maître de l'étant, mais il est le gardien de l'être.

Heidegger ne cherche donc plus à déterminer une propriété particulière constituant l'essence de l'homme. Il cherche à comprendre la manière dont l'homme existe dans son rapport à l'être. C'est pourquoi il préfère parler du *Dasein*, c'est-à-dire de cet étant pour lequel, dans son existence même, la question de l'être se trouve engagée. L'homme n'est pas une chose possédant des propriétés fixes. Son être est caractérisé par une ouverture, une possibilité d'exister de différentes manières, authentiques ou inauthentiques. Dans *Être et Temps,* Heidegger soutient que le *Dasein* se rapporte à son propre être comme à une possibilité. Son existence n'est jamais simplement donnée comme celle d'un objet. Elle est à chaque fois à accomplir. L'homme existe dans un monde, parmi les autres, à partir d'une situation qu'il n'a pas entièrement choisie, mais à laquelle il doit donner une orientation. M. Heidegger (1985, p. 65) écrit que « l'homme est cet étant qui, dans son être, se rapporte compréhensivement à cet être. C'est pourquoi la constitution ontologique du Dasein doit être déterminée à partir de la compréhension de l'être ». La conception heideggérienne déplace la question de la nature humaine vers celle de l'existence, de l'être-au-monde, de la temporalité et de l'ouverture aux possibilités. Sartre radicalise cette orientation en affirmant que, pour l'homme, « l'existence précède l'essence », formule qu'il définit de la manière suivante :

> Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature

> humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. (Sartre, 1996, p. 29-30).

La thèse sartrienne semble conduire à une négation de la nature humaine. Pourtant, son enjeu est plus précis. Sartre refuse l'idée selon laquelle l'homme posséderait, avant son existence concrète, une définition qui déterminerait ce qu'il doit être. L'homme est responsable de ce qu'il devient parce qu'il ne peut se réfugier derrière une essence préétablie. Cette liberté constitue une responsabilité. J. P. Sartre (1996, p. 31) poursuit :

> Mais si vraiment l'existence précède l'essence, l'homme est responsable de ce qu'il est. Ainsi la première démarche de l'existentialisme est de mettre tout homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence.

Selon Sartre, l'existence devient le lieu où l'homme se constitue. Il ne reçoit pas passivement son humanité ; il la construit par ses actes, ses choix et ses engagements. Il serait toutefois excessif d'en conclure qu'il pense l'homme comme un individu indépendant de toute situation. La liberté sartrienne s'exerce toujours dans une situation concrète. L'homme ne choisit ni le fait d'être né, ni son époque, ni toutes les circonstances dans lesquelles il se trouve. Il demeure néanmoins responsable de la manière dont il assume ces données. La critique existentialiste conduit à une conception dynamique de l'homme : celui-ci ne peut être défini seulement par ce qu'il est déjà, mais doit être compris à partir de ce qu'il fait et de ce qu'il peut encore devenir.

2.3. L'homme comme être situé : corps, monde et historicité

La remise en question d'une nature humaine abstraite

trouve une autre expression majeure dans la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty. Celui-ci permet de dépasser l'alternative entre un homme entièrement déterminé par la nature et un sujet absolument libre de se construire lui-même. L'une de ses contributions essentielles consiste à établir que l'homme n'est pas d'abord une conscience désincarnée qui entrerait ensuite en relation avec un corps et un monde. Il est originairement corps vécu, engagé dans un environnement et ouvert à autrui. La nature humaine ne peut donc être comprise sans prendre en compte la dimension corporelle de l'existence. M. Merleau-Ponty (1945, p. 171) affirme :

> Le corps est notre moyen général d'avoir un monde. Tantôt il se borne aux gestes nécessaires à la conservation de la vie et, corrélativement, il pose autour de nous un monde biologique ; tantôt, jouant sur ces premiers gestes et passant de leur sens propre à un sens figuré, il manifeste à travers eux un nouveau noyau de signification.

Cette conception est décisive : le corps n'est pas une simple réalité biologique qui déterminerait extérieurement l'existence humaine. Il est le moyen par lequel l'homme habite le monde. La nature corporelle constitue une condition de possibilité de la culture et du sens. L'être humain est à la fois naturel et culturel. Ses gestes élémentaires peuvent recevoir des significations nouvelles ; ses habitudes corporelles sont modelées par l'éducation et les pratiques sociales ; son rapport à l'espace et au temps est médiatisé par un monde de significations. La culture ne vient pas simplement s'ajouter à une nature déjà achevée ; elle transforme la manière même dont cette nature est vécue. Cette position dépasse la conception dualiste qui sépare radicalement nature et culture. La culture transforme les possibilités corporelles sans les abolir ; inversement, les

dispositions corporelles rend envisageables certaines formes de culture. La question de la nature humaine doit être reformulée. Il ne s'agit plus de rechercher derrière les différences historiques un noyau immuable, mais d'identifier les conditions à partir desquelles diverses formes d'existence peuvent se déployer. L'universalité humaine peut ainsi être recherchée non dans des comportements identiques, mais dans des capacités communes d'ouverture, d'apprentissage, de relation et de transformation, dans chaque contexte. Le risque d'un relativisme radical apparaît lorsque l'on insiste exclusivement sur la diversité historique et culturelle. Si tout ce que l'homme est n'était que le produit de son contexte, il deviendrait difficile de rendre compte de la possibilité du dialogue entre les cultures. Comment reconnaître l'autre comme semblable si aucune dimension commune ne permet de penser cette ressemblance ? La critique de l'essentialisme ne doit pas conduire à l'abandon de toute universalité. Elle invite plutôt à rechercher une autre manière de la penser. L'opposition entre essence universelle et construction historique s'avère trop rigide. L'homme possède des capacités qui ne sont jamais réalisées de manière identique. Il est donc possible de penser une universalité qui ne soit pas celle d'un contenu fixe, mais celle de possibilités humaines communes.

La critique menée par Marx, Nietzsche, Heidegger, Sartre et Merleau-Ponty a profondément transformé la question de la nature humaine. L'homme ne peut plus être défini comme une essence abstraite, indépendante de l'histoire, de la société, du corps et du monde dans lequel il existe. Marx montre son inscription dans les rapports sociaux ; Nietzsche insiste sur son caractère inachevé et sur le devenir des valeurs ; Heidegger déplace l'analyse vers l'existence et le rapport à l'être ; Sartre fait de la liberté et du projet des dimensions constitutives de l'humain ; Merleau-Ponty révèle l'importance du corps et de l'appartenance au monde. Toutefois, cette critique n'oblige pas à nier toute universalité humaine. Elle invite plutôt à la repenser.

Si l'homme ne possède pas une essence figée, il peut néanmoins disposer de capacités et de possibilités communes qui se réalisent différemment selon les contextes. Il reste à déterminer comment penser cette nature humaine sans revenir à l'essentialisme que les philosophies précédentes ont contribué à dépasser. C'est cette recherche qui conduira, dans la troisième partie, à une conception dynamique de la nature humaine, située à l'articulation de l'universalité, de la culture et de la relation.

3. Vers une conception dynamique de la nature humaine : universalité, culture et pluralité

La critique de l'essentialisme menée dans la partie précédente ne conduit pas à abandonner la notion de nature humaine, mais à la reformuler. Si l'homme ne possède pas une essence immuable qui déterminerait une fois pour toutes ce qu'il doit être, il n'est pas pour autant une réalité entièrement produite par les circonstances historiques et culturelles. Il existe en lui des dispositions, des capacités et des possibilités qui trouvent des formes diverses d'actualisation. La nature humaine peut être comprise comme une ouverture, c'est-à-dire comme un ensemble de possibilités qui deviennent effectives à travers l'existence, la relation et la culture. Cette perspective conduit à examiner la nature humaine comme ensemble de possibilités, l'homme comme être de relation, puis l'universalité humaine à l'épreuve de la pluralité des cultures, notamment des philosophies africaines.

3.1. La nature humaine comme ensemble de possibilités

La difficulté consiste à éviter deux positions symétriques. La première considère que l'homme possède une essence entièrement déterminée avant toute expérience historique. La seconde soutient qu'il n'existe rien de commun aux êtres humains en dehors des constructions sociales et culturelles. La

première risque de transformer la nature humaine en destin ; la seconde risque de dissoudre toute universalité dans le relativisme. Entre ces deux extrêmes, il est possible d'envisager la nature humaine comme un ensemble de dispositions et de possibilités. Cette conception permet de conserver le terme de « nature » sans lui attribuer le sens d'une essence fixe. La nature humaine ne serait pas ce que l'homme est déjà de manière définitive, mais ce à partir de quoi il peut devenir ce qu'il sera. Elle désignerait moins un contenu qu'une structure d'ouverture. L'homme possède certaines capacités — apprendre, parler, entrer en relation, créer, interpréter, transmettre, instituer des normes — mais aucune ne prescrit à elle seule la forme historique qu'elles doivent prendre. Cette conception trouve un précédent important chez Rousseau. La perfectibilité désigne cette capacité humaine à modifier ses manières d'exister. L'homme n'est pas seulement capable de perfectionnement au sens d'un progrès continu ; il est capable de transformation. Il peut créer de nouvelles formes de vie, modifier son environnement et se modifier lui-même à travers les institutions et les pratiques qu'il produit.

Kant offre également des ressources pour cette interprétation. Si les dispositions naturelles sont destinées à se développer, elles ne constituent pas un programme achevé. Leur accomplissement suppose l'histoire, l'éducation et la liberté. L'homme reçoit donc de la nature des possibilités qui ne deviennent effectives qu'à travers un processus de formation. Cette conception permet de comprendre autrement le rapport entre nature et culture. La culture ne doit plus être considérée comme le contraire de la nature, comme si l'homme devait quitter sa nature pour devenir véritablement humain. Elle est plutôt l'un des modes par lesquels ses dispositions naturelles deviennent des capacités développées. Le langage fournit un exemple éclairant. La faculté de langage appartient à la

condition humaine, mais aucune langue particulière n'est inscrite biologiquement dans l'homme. L'enfant possède la capacité d'apprendre à parler ; cependant, la langue qu'il parlera dépend du monde culturel dans lequel il grandit. Il existe une disposition universelle et des réalisations historiques particulières. Le même raisonnement vaut pour la socialité. L'homme possède une aptitude à entrer en relation avec autrui, mais les formes de la famille, de la parenté, de l'autorité, de l'amitié ou de la solidarité varient selon les sociétés. Il serait donc erroné d'identifier la nature humaine à une forme sociale particulière. Ce qui semble plus fondamental est la capacité de construire des relations et de leur donner des significations.

La distinction entre capacité universelle et réalisation particulière est essentielle. Elle permet de reconnaître à la fois une communauté humaine et une diversité culturelle. Toutes les sociétés ne pensent pas la personne de la même manière, mais toutes développent des formes de langage, d'éducation, de transmission, de coopération et de régulation des relations humaines. L'universalité ne se situe pas nécessairement au niveau des contenus. Elle peut être recherchée au niveau des possibilités de constitution de ces contenus. Cette lecture joint certains développements contemporains de la philosophie de l'homme. Paul Ricœur (1990) par exemple, insiste sur le caractère médiatisé et interprétatif de l'existence humaine. L'homme ne se comprend jamais immédiatement ; il se comprend à travers les symboles, les récits, les œuvres et les institutions qui donnent forme à son expérience. L'identité humaine se déploie dans une réalité dynamique, construite sans être arbitraire. La nature humaine ne saurait être assimilée à une substance immobile. Elle est une condition d'ouverture ouvre la possibilité des trajectoires diverses. L'homme est naturellement capable de devenir autre que ce qu'il est immédiatement. Cette capacité de transformation constitue l'une des caractéristiques

qui permettent de penser sa singularité. Cependant, l'homme ne se construit jamais seul. Ses possibilités ne deviennent effectives qu'à travers des relations. L'existence humaine est dès l'origine une existence avec les autres. Une conception dynamique de la nature humaine doit intégrer sa dimension relationnelle.

3.2. L'homme entre individualité et relation

La conception moderne de l'homme a souvent privilégié l'individu autonome. Le sujet se donne à voir comme celui qui pense, choisit, décide et se définit lui-même. Cette dimension demeure importante pour préserver la liberté et la responsabilité. Toutefois, l'individualité ne constitue pas le point de départ absolu de l'existence humaine. L'individu se forme dans un monde déjà habité par d'autres. Avant même de pouvoir se comprendre comme un « je », l'être humain est inscrit dans des relations. Il reçoit un nom, une langue, une éducation, des récits, des habitudes et des valeurs. Son identité personnelle est en partie constituée par des médiations sociales et culturelles. Le rapport à soi est inséparable du rapport aux autres. Cette dimension relationnelle se spécifie déjà chez Aristote, pour qui l'homme est un animal politique. Elle reçoit néanmoins une portée nouvelle dans les philosophies contemporaines de l'intersubjectivité. Husserl (1992) met en lumière que le monde vécu n'est pas un monde constitué par une conscience isolée : il est un monde partagé avec d'autres sujets. Merleau-Ponty approfondit cette orientation en refusant de considérer autrui comme un objet extérieur à la conscience. Autrui est rencontré dans un monde commun, à travers des gestes, des expressions, une conduite corporelle et un langage. La relation n'est pas un événement secondaire qui viendrait après la constitution du sujet ; elle appartient à la manière même dont le sujet existe. Si l'homme est originairement un être relationnel, l'individualité doit être comprise comme une réalisation particulière d'une

existence toujours ouverte aux autres. P. Ricœur (1990, p.14) affirme :

> La personne, comprise comme catégorie fondamentale, ne peut être pensée sans la relation à autrui. L'identité du soi n'est pas une identité sans altérité, mais une identité qui se constitue à travers des médiations et des relations.

Ricœur apporte une contribution importante avec sa réflexion sur l'identité. L'identité n'est pas une propriété possédée une fois pour toutes ; elle se construit dans le temps, dans l'action et dans les relations. Il convient toutefois de distinguer cette conception relationnelle d'un collectivisme qui absorberait l'individu dans la communauté. Reconnaître que l'homme est un être de relation ne signifie pas nier son autonomie. La personne demeure capable de distance, de critique et de transformation. Elle peut recevoir une tradition sans être condamnée à la reproduire intégralement. La relation doit être comprise dans un double mouvement : elle constitue l'individu et lui ouvre en même temps la possibilité de prendre position à l'égard de ce qui le constitue. Cette articulation permet de penser ensemble appartenance et liberté. Elle est particulièrement importante lorsqu'on aborde les sociétés africaines. Certaines représentations occidentales ont longtemps opposé un individu supposé autonome à des sociétés africaines présentées comme essentiellement communautaires. Une telle opposition est trop schématique. Les conceptions africaines de la personne font voir plutôt que l'individualité peut être pensée à partir de la relation sans être supprimée par elle. C'est ce que permet d'examiner la philosophie de John Mbiti (1972, p. 119) lorsqu'il insiste sur l'inscription de la personne dans un réseau de relations temporelles, sociales et communautaires. Sa formule célèbre : « je suis parce que nous

sommes, et puisque nous sommes, je suis » résume une conception relationnelle de l'existence. Elle ne signifie pas nécessairement que l'individu disparaît dans le groupe. Elle indique plutôt que l'identité personnelle ne peut être isolée des relations qui constituent son existence sociale.

Ce point de vue invite à élargir la conception de la nature humaine. Si l'être humain est partout capable de relation, les formes que prennent ces relations peuvent être historiquement et culturellement différentes. L'universalité humaine ne réside pas dans un modèle unique de personne, mais dans la capacité de l'homme à construire des formes de coexistence, de reconnaissance et de transmission. La relation devient une dimension fondamentale de la nature humaine. L'homme reçoit son humanité des autres, la développe avec eux et peut aussi transformer les formes de relation dont il hérite. Cette orientation évite également de comprendre la culture comme un système extérieur imposé à l'individu. Si la personne se constitue dans la relation, la culture participe directement à sa formation. Mais cette participation n'est jamais totalement déterminante : l'homme peut interpréter, critiquer et transformer les significations qu'il reçoit. L'homme naît dans un monde qui le précède, mais il n'est jamais condamné à le reproduire exactement. Il est à la fois héritier et créateur, continuateur et transformateur. Cette perspective ouvre naturellement sur la pluralité des cultures. Si l'homme possède des capacités communes mais les actualise de manière différente, la diversité culturelle devient l'une des expressions de l'universalité humaine.

3.3. Universalité humaine et pluralité des cultures : l'apport des « philosophies africaines »

La question de la nature humaine prend une portée particulière lorsqu'elle est confrontée à la diversité des traditions philosophiques. Une conception universelle de l'homme peut

devenir problématique lorsqu'elle prend pour modèle une expérience historique particulière et la présente comme valable pour toute l'humanité. Les « philosophies africaines » apportent sur ce point un éclairage décisif. La réflexion africaine contemporaine doit reconnaître la pluralité des expériences historiques et culturelles tout en évitant de transformer cette pluralité en enfermement identitaire. La question de la nature humaine devient tout aussi inséparable de celle de l'universalité philosophique. Kwasi Wiredu (1996) a profondément contribué à cette réflexion. Sa démarche consiste notamment à faire voir que les catégories philosophiques doivent être soumises à un examen critique qui ne les identifie pas automatiquement à une culture particulière. La « philosophie africaine » ne doit ni reproduire passivement les catégories occidentales, ni se replier sur une conception essentialiste de l'« africanité ». Si l'on affirme qu'il existe une nature humaine universelle, il faut préciser que cette universalité n'est pas simplement la projection d'une conception particulière de l'homme. À l'inverse, si chaque culture possède une conception entièrement incomparable de l'humain, toute possibilité de dialogue philosophique devient difficile. La position de Hountondji est ici particulièrement importante. Sa critique de l'ethnophilosophie vise à empêcher que l'Afrique soit enfermée dans une représentation collective et homogène de sa pensée. Il écrit :

> L'ethnophilosophie, c'est la recherche d'une philosophie africaine dans les conceptions collectives et anonymes des peuples africains, indépendamment de l'activité critique des individus qui composent ces peuples. (P. Hountondji, 1977, p. 33).

La portée de cette critique dépasse la seule méthode philosophique. Elle concerne directement la manière de penser

l'homme. Il serait contradictoire de rechercher une « nature africaine » de l'homme entièrement déterminée par une tradition collective. Une telle démarche reproduirait précisément l'essentialisme que la réflexion sur la nature humaine doit éviter. Hountondji invite à distinguer culture et essence. Une culture possède des représentations, des valeurs et des formes de vie particulières, mais celles-ci ne doivent pas être transformées en propriétés immuables d'un peuple. La pluralité culturelle ne signifie pas l'existence de natures humaines différentes. Elle témoigne plutôt de la diversité des manières dont les hommes donnent forme à leur existence. Les êtres humains appartiennent à une même humanité, mais cette humanité ne s'exprime jamais indépendamment des langues, des histoires, des institutions et des systèmes symboliques. Valentin-Yves Mudimbe (2021) radicalise à sa manière cette interrogation en soulignant combien les représentations de l'Afrique ont été façonnées par des discours historiques, anthropologiques et coloniaux. Il analyse les conditions discursives qui ont contribué à produire certaines représentations de l'Afrique comme objet de savoir. Son approche conduit à une conséquence importante : aucune conception de l'homme n'est totalement innocente. Toute définition de l'humain s'inscrit dans un langage, une histoire et une perspective. Il faut donc examiner les conditions dans lesquelles une conception prétend à l'universalité.

Cette exigence critique ne conduit toutefois pas au relativisme absolu. Déconstruire une prétention particulière à l'universalité ne signifie pas renoncer à toute universalité. Cela signifie plutôt rechercher une universalité construite à travers la confrontation des expériences humaines. C'est ici que la pluralité des « philosophies africaines » devient philosophiquement féconde. Elle permet de mettre en question certaines présuppositions individualistes sans imposer une conception communautaire comme modèle universel. Elle rappelle que l'homme peut être pensé comme personne, comme

sujet, comme être relationnel et comme membre d'une communauté sans que ces dimensions s'excluent nécessairement. La pensée de Mbiti, malgré les débats qu'elle a suscités, met en particulier l'importance de la relation communautaire dans certaines conceptions africaines de la personne. L'homme ne se définit pas seulement par son autonomie individuelle ; son identité est également liée à la famille, à la communauté, à la mémoire et à la transmission.

Si la nature humaine est un ensemble de possibilités, la culture constitue l'espace dans lequel ces possibilités prennent forme. Si l'homme est un être relationnel, les formes de cette relation peuvent être différentes. Si l'universalité ne se réduit pas à un modèle culturel particulier, elle doit pouvoir accueillir cette diversité. On peut alors formuler une conception plus souple de la nature humaine. Celle-ci ne serait ni une essence biologique, ni un ensemble de comportements identiques dans toutes les sociétés, ni une construction arbitraire. Elle désignerait plutôt la capacité humaine à entrer dans un monde de significations, à établir des relations, à apprendre, à créer, à transmettre et à transformer les conditions de son existence. Cette définition maintient une dimension universelle tout en reconnaissant la diversité culturelle. Elle permet également de comprendre pourquoi l'homme est à la fois naturel et historique. Il possède des capacités qui appartiennent à la condition humaine, mais celles-ci ne deviennent effectives qu'à travers des formes d'existence particulières. La nature humaine se réalise comme une structure ouverte. Elle ne fixe pas à l'avance le contenu de l'existence ; elle rend possibles des formes diverses de réalisation. L'homme est donc moins déterminé par une nature qu'il ne reçoit qu'il n'est appelé à l'actualiser.

Cette conception permet de réconcilier deux exigences souvent opposées. La première consiste à reconnaître l'unité de l'humanité : les différences culturelles ne suppriment pas l'appartenance à une même condition humaine. La seconde

consiste à reconnaître la pluralité des manières d'être humain : aucune culture ne peut prétendre épuiser à elle seule le sens de l'humanité. L'universel n'est pas nécessairement ce qui existe de manière identique partout. Il peut être ce qui facilite la diversité elle-même. Une capacité universelle peut produire des réalisations multiples. La langue humaine en fournit une illustration : la capacité de parler est commune, tandis que les langues, les styles et les univers symboliques sont multiples. Il en va de même de la vie sociale, de la création artistique, de la pensée, de la transmission et des formes de reconnaissance. Ainsi, penser la nature humaine ne revient plus à rechercher un modèle unique de l'homme. Il s'agit plutôt de comprendre les conditions qui favorisent ses multiples manières d'exister.

À la lumière de cette réflexion, la notion de nature humaine acquiert une signification nouvelle. Elle ne peut plus être comprise comme la désignation d'une essence immobile qui déterminerait de manière définitive ce que tout homme doit être. La critique de l'essentialisme a indiqué l'importance de l'histoire, de la société, du corps, de l'existence et de la culture dans la formation de l'humain. Mais cette critique ne commande pas davantage de renoncer à toute idée d'universalité. Une telle renonciation conduirait à considérer les cultures comme des mondes entièrement clos et rendrait difficile la possibilité même d'un dialogue entre les hommes. La nature humaine peut être pensée comme un ensemble de possibilités universelles dont les réalisations sont historiquement et culturellement plurielles. L'homme est naturellement ouvert à la relation, au langage, à l'apprentissage, à la création et à la transformation ; cependant, ces possibilités ne prennent jamais une forme unique. C'est dans cette tension entre universalité et pluralité, nature et culture, héritage et création que réside peut-être le sens le plus fécond de la nature humaine.

Conclusion

Cette étude avait pour objectif de déterminer si la nature humaine doit être comprise comme une essence universelle et stable ou comme une réalité façonnée par l'homme, la société et la nature. La réponse à cette question apparaît moins comme celle d'une essence immuable que comme celle d'une condition à la fois donnée, construite et ouverte. La première partie a montré que la conception classique de l'homme s'est largement élaborée à partir de l'idée d'une nature définissant son être et orientant sa conduite. De l'animal raisonnable à l'être social, l'homme est pensé comme un être de nature et de raison, dont la sociabilité, la liberté et la perfectibilité permettent d'expliquer la constitution de la vie collective. Cette orientation fournit un socle important à la réflexion anthropologique, mais elle risque de transformer une détermination historique en définition universelle. La deuxième partie a précisément mis en relief les limites d'une telle conception. Marx et Nietzsche ont contribué à déplacer l'analyse de l'essence vers les conditions historiques, sociales et généalogiques de constitution de l'humain. L'existentialisme, notamment chez Sartre, radicalise ce déplacement en affirmant la primauté de l'existence sur l'essence, tandis que Heidegger et Merleau-Ponty soulignent que l'homme ne peut être compris indépendamment de sa situation, de son monde et de son rapport aux autres. La nature humaine se constitue comme une réalité médiatisée par l'histoire et la société. La troisième partie a permis de dépasser l'opposition entre nature et culture en proposant une conception dynamique de l'humain. Celui-ci peut être compris comme un ensemble de possibilités, qui se réalisent différemment selon les relations, les institutions et les univers culturels. Dans cette analyse, l'apport des « philosophies africaines » n'est pas resté en marge. Elle accorde une importance particulière aux relations

entre la personne, la communauté, la tradition et le monde. Cette conception rappelle que l'humain se définit par son inscription relationnelle et communautaire. Ainsi, la problématique trouve une réponse nuancée : il existe des dimensions communes de l'humain, mais celles-ci ne constituent pas nécessairement une essence fixe ; elles se déploient dans des contextes historiques, sociaux et culturels pluriels. Ainsi, l'intérêt de cette conclusion est social : elle invite à penser la diversité sans renoncer à l'universalité, et l'universalité sans effacer les différences. Une telle approche peut contribuer au dialogue interculturel, à l'éducation et à la reconnaissance des identités dans les sociétés actuelles. Elle ouvre enfin sur des recherches consacrées aux transformations de l'humain sous l'effet des mutations technologiques, des mobilités transnationales et des nouvelles formes de vie collective.

Références bibliographiques

ARISTOTE, 1993. *Les parties des animaux*, Les Belles Lettres, Paris
ARISTOTE, 1993. *Politique*, Vrin, Paris
HEIDEGGER Martin, 1964. *Lettre sur l'humanisme*, Aubier-Montaigne, Paris
HEIDEGGER Martin, 1985. *Être et Temps*, Authentica, Paris
HOBBES Thomas, 2000. *Léviathan*, Gallimard, Paris
HOUNTONDJI Paulin Jidenu, 1977. *Sur la « philosophie africaine » : Critique de l'ethnophilosophie*, François Maspero, Paris
HUSSERL Edmond, 1992. *L'idée de la phénoménologie* : *Cinq leçons*, PUF, Paris
KANT Emmanuel, 1985. *La philosophie de l'histoire : La nature et l'histoire*, Gonthier, Paris
KANT Emmanuel, 1993. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, Paris

MARX Karl & **Engels Friedrich**, 1968. *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris
MBITI John Samuel, 1972. *Religions et philosophie africaines*, Éditions Clé, Yaoundé
MERLEAU-PONTY Maurice, 1945. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris
MUDIMBE Valentin-Yves, 2021. *L'Invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, Présence Africaine, Paris
NIETZSCHE Friedrich, 1971. *Par-delà bien et mal*, Gallimard, Paris
PLATON, 1996. *La République*, Flammarion, Paris
RICŒUR Paul, 1990. *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris
ROUSSEAU Jean-Jacques, 1964. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Gallimard, Paris
SARTRE Jean-Paul, 1996. *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris
WIREDU Kwasi, 1996. *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington