

Cycle

L'homme, cet indéfinissable

À la question de savoir quel être a quatre jambes le matin, deux le midi et trois le soir, la réponse est donc l'homme. Mais si l'énigme de la Sphinge est résolue par Œdipe, loin s'en faut que le problème posé par sa sagacité le soit également. Car comment l'homme qui sait ce qu'est l'homme ne saurait-il pas l'homme qu'il est ? On comprendra ainsi le « Connais-toi toi-même » de la sagesse antique. Mais au regard des recherches des sciences humaines contemporaines, *quid novi sub sole* ? Serions-nous fondés à croire que rien n'est plus indéfini, voire plus indéfinissable que notre être même ? En naviguant au gré des difficultés, sinon des apories de la philosophie pour en déterminer la nature, c'est précisément ce nœud gordien qu'il s'agira de trancher.

1. Un genre ou une espèce ?

Quiconque traitant de l'homme devant bien se référer à l'idée de l'être dont il parle, une définition s'impose. Mais une fois rappelée la définition de la définition, soit le discours qui exprime l'essence d'une réalité en énonçant le genre commun et la différence spécifique, *première difficulté* : l'humanité est-elle un genre ou une espèce ?

2. Un animal ou une bête ?

Si notre tradition a tranché, l'homme s'y comprenant comme un animal singulier, l'éthologie ne cesse de contester que les caractéristiques qu'on lui prête soient aussi distinctives qu'on le prétend. Des propriétés émergentes qui lui sont propres l'ayant pourtant dénaturé, *deuxième difficulté* : l'humanité relève-t-elle de l'animal ou de la bête ?

3. L'humain ou l'inhumain ?

Loin d'être un ange, toutes les fois qu'il s'efforce de déterminer ce qu'il est l'homme exclut de l'humanité bien de ses congénères. La reconnaissance de l'inhumain en l'homme devant logiquement l'emporter sur une différence entre l'homme et l'humain, *troisième difficulté* : l'humanité se révèle-t-elle par l'humain ou par l'inhumain ?

4. Une nature ou aucune ?

Aussi bigarrées soient les représentations mythologiques et scientifiques de l'homme à travers les âges, toutes semblent avoir pour règle de s'accorder sur l'exception qu'il constitue dans la nature. Le tenir pour un être d'anti-nature revenant cependant à lui en offrir une, *quatrième difficulté* : l'humanité ressortit-elle d'une nature ou d'aucune ?

5. Une culture ou plusieurs ?

Alors qu'une hérédité biologique fait de nous des petits d'homme par nature, un héritage social fait de nous des petits hommes par culture. Or si nul n'est sans culture, nous tous n'avons pas la même. L'inculte méconnaissant la sienne en plus d'ignorer celle des autres, *cinquième difficulté* : l'humanité résulte-t-elle d'une culture ou de plusieurs ?

6. Une idée ou une image ?

S'il a fallu 7 millions d'années pour que, de ses ancêtres simiesques, émerge l'homme d'aujourd'hui, il doit depuis déjà quelques millénaires son évolution moins à la nature qu'à l'histoire, à la matière qu'à l'esprit. La représentation qu'il se fait de lui-même n'y étant pas étrangère, *sixième difficulté* : l'humanité n'est-elle qu'une idée ou une image ?

INTRODUCTION

-Œdipe, le déchiffreur d'énigmes

L'histoire est connue : désireux de percer le secret de sa naissance, Œdipe, qui a quitté Corinthe où il a grandi, approche de Thèbes, ville que terrorise alors un monstre, la Sphinge. Créature au corps de lion et au buste de femme, celle-ci questionne les gens qui veulent quitter la cité et dévore ceux qui ne savent lui répondre — c'est-à-dire tout le monde. Œdipe la défie et l'énigme tombe :

« À l'aurore, il se traîne sur quatre pieds ; à midi, il marche sur deux ; le soir, c'est sur trois qu'il avance en chancelant. Quel est cet être, jamais le même et cependant jamais plusieurs, mais un seul ? »

Sans hésiter, Œdipe répond :

« C'est l'homme qui marche à quatre pattes enfant, sur ses deux pieds une fois adulte et avec un bâton une fois devenu vieillard. » Aussitôt, de dépit, la Sphinge se jette du haut de son rocher et périt. Œdipe, lui, est bientôt accueilli en libérateur par les Thébains dont il épouse la reine, fraîchement veuve...

Œdipe se serait-il trompé ? Apparemment non : *l'homme* répond bien aux critères énoncés. Mais alors pourquoi notre homme n'en est-il pas récompensé ? Car la mort de la Sphinge précipite le mariage d'Œdipe avec une femme qui n'est autre que sa mère et parachève la prophétie de l'oracle de Delphes qui, avant de le dire incestueux, l'avait annoncé parricide — ce qu'il est effectivement déjà, lui qui a ôté la vie à un vieillard, son père, dont le conducteur du char lui a roulé sur le pied. Et après ?

Tout bien considéré, peut-être n'est-il pas si heureux de réduire l'homme à un corps et même, plus exactement, à une déambulation. Peut-être est-il même tout à fait faux de croire pouvoir définir l'homme comme un polypède — quadri-, bi- ou tri-, c'est selon ? Et si, après réflexion, la question de la Sphinge était bien ce qu'elle est, une *énigme* par conséquent, et non une simple *devinette* comme on la présente souvent aux enfants ? Et si, à mieux y réfléchir encore, la question de la Sphinge était même ce qu'elle va être pour nous, un *mystère* par conséquent, et non un simple *problème* comme on le présente souvent aux étudiants ?

Le mystère se distingue du problème, ainsi que Gabriel Marcel nous l'enseigne. Au sens étymologique du grec πρό βαλλειν, le problème est ce qui se trouve posé devant soi car jeté en avant par un homme qui s'interroge à son sujet comme sur une entité étrangère à son monde. Le mystère est au contraire une vérité qui nous dépasse et nous comprend. Nous ne pouvons le cerner,

précisément parce qu'il nous dépasse ; nous en sommes certains, précisément parce qu'il nous comprend. Dans le mystère, l'esprit vise à faire sienne une réalité dans laquelle il se meut déjà puisqu'il est fait de cette réalité même. Il en va ainsi de l'homme pour l'homme : l'homme est un mystère pour l'homme, l'homme est son propre mystère en sorte que, pour emprunter un mot d'Italo Calvino, « **le mystère fait l'homme** » (*Gli amori difficili*, 1964).

Mais le mystère se distingue aussi de l'énigme, laquelle désigne un problème certes difficile à résoudre, mais non impossible à solutionner parce qu'une réponse existe à la question que l'on se pose quoiqu'on ne l'ait peut-être pas encore trouvée. Si certaines énigmes nous paraissent insolubles, leur insolubilité devient une énigme supplémentaire, et il convient alors de se demander si elles sont par nous seulement mal posées, ou s'il n'est pour nous vraiment aucun moyen de les résoudre. Le mystère, qui lui aussi engendre une recherche, n'obéit pas à cette logique. Le mystère ne nous est pas extérieur, comme l'est l'énigme, mais intérieur. Il entraîne ainsi une quête, non une enquête. C'est lui qui nous habite, sous réserve que nous nous prêtions à cette disposition qui consiste à l'accueillir. On vit le mystère tandis qu'on vit parmi des énigmes que nous décidons d'investir ou non. Levée, l'énigme est close. Découvert, le mystère s'ouvre. On pourrait poursuivre cette distinction et en user pour diviser, ainsi que le fait l'écrivain suisse romand Louis Dumur en notant que « **l'homme est un mystère pour la femme, la femme une énigme pour l'homme** » (*Petits aphorismes*, 1892).

-L'homme, énigme parce que mystère

Nous l'utiliserons, nous, plutôt pour réunir. Car c'est un fait : dans l'histoire de la philosophie qui est aussi, au moins jusqu'aux Temps modernes, l'histoire des sciences, et donc en dépit de l'ensemble de nos connaissances, l'homme reste manifestement un mystère autant qu'une énigme, et peut-être ceci parce que cela, quelque décevant voire agaçant que soit ce jugement.

Songons aux mots de Voltaire contre Pascal.

Pascal affirme non seulement que « **nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes** », mais que « **l'homme est inconcevable, sans un mystère inconcevable** » (*Pensées*, 1670), celui du péché originel, qui est « **le plus incompréhensible de tous** ».

Voltaire s'emporte. Il s'emploie d'abord à réfuter le paralogisme : « **Quelle étrange explication ! L'homme est inconcevable, sans un mystère inconcevable. C'est bien assez de ne rien entendre à notre origine, sans l'expliquer par une chose qu'on n'entend pas. Nous ignorons comment l'homme naît, comment il croît, comment il digère, comment il pense, comment ses membres obéissent à**

sa volonté : serai-je bien reçu à expliquer ces obscurités par un système inintelligible ? Ne vaut-il pas mieux dire : *je ne sais rien* ? Un mystère ne fut jamais une explication ; c'est une chose divine et inexplicable » ; il se lance ensuite dans l'exposé d'une conception tout empirique de l'homme qui semble pouvoir faire illusion : « je connais fort bien sans mystère ce que c'est que l'homme ; je vois qu'il vient au monde comme les autres animaux ; que l'accouchement des mères est plus douloureux à mesure qu'elles sont plus délicates ; que quelquefois des femmes et des animaux femelles meurent dans l'enfantement ; qu'il y a quelquefois des enfants mal organisés, qui vivent privés d'un ou de deux sens, et de la faculté du raisonnement ; que ceux qui sont le mieux organisés sont ceux qui ont les passions les plus vives [...] L'homme à cet égard n'est point une énigme [...] ; l'homme paraît être à sa place dans la nature. Supérieur aux animaux, auxquels il est semblable par les organes ; inférieur à d'autres êtres, auxquels il ressemble probablement par la pensée, il est, comme tout ce que nous voyons, mêlé de mal et de bien, de plaisir et de peine ; il est pourvu de passions pour agir, et de raison pour gouverner ses actions. Si l'homme était parfait, il serait Dieu ; et ces prétendues contrariétés que vous appelez *contradictions*, sont les ingrédients nécessaires qui entrent dans le composé de l'homme, qui est, comme le reste de la nature, ce qu'il doit être. » Mais lorsque la description s'épuise, la conviction aussi et les masques tombent enfin : « J'avoue que l'homme est inconcevable en un sens ; mais tout le reste de la nature l'est aussi, et il n'y a pas plus de contradictions apparentes dans l'homme que dans tout le reste » (*Remarques sur les Pensées de M. Pascal*, 1738).

Les progrès des sciences depuis lors dont fait partie l'invention même des sciences "humaines" auraient-ils changé la donne ? Que nenni si l'on apprécie encore aujourd'hui ce que Heidegger écrivait encore hier : « Aucune époque n'a accumulé sur l'homme des connaissances aussi nombreuses et aussi diverses que la nôtre. Aucune époque n'a réussi à présenter son savoir de l'homme sous une forme qui nous touche davantage. Aucune époque n'a réussi à rendre ce savoir aussi promptement et aussi aisément accessible. Mais aussi, aucune époque n'a moins su ce qu'est l'homme. À aucune autre époque l'homme est apparu si mystérieux » (*Kand und das Problem der Metaphysik*, 1929). Est-ce dès lors un hasard si, moins de vingt ans plus tard, au sortir de la Seconde Guerre, c'est à lui que Jean Beaufret posait la question de savoir comment redonner un sens au mot *humanisme* ? Et est-ce dès lors un hasard si, pour toute réponse, Heidegger renvoyait à la question de l'homme comme telle ? Car l'humanisme de la Renaissance autant que ses succédanés historiques jusqu'au fameux transhumanisme contemporain ont tous pour présumé une réponse à cette question, une réponse qui, parce qu'elle demeure *non interrogée*, fait que cette question demeure *non posée*. Aussi l'essence de l'homme est-elle toujours appréciée trop pauvrement et quelque bonne soit la volonté de tenir celui-ci pour la valeur suprême, elle n'aboutit jamais aux meilleurs effets. [Dans son cycle « Visages de l'humanisme » aux

Matins Phi cette saison, Baudouin Decharneux peut donc bien partir du constat que l'humanisme est en crise : c'est là une loi d'airain. Sans un questionnement profond, sans ce questionnement fondamental sur l'homme partant, lui, du principe que l'homme est sinon *mystérieux*, du moins *énigmatique*, il ne saurait en être autrement, si bien que là où Baudouin Decharneux s'évertuera, je suppose, à proposer des solutions, je m'efforcerai pour ma part de poser des problèmes. C'est dire la complémentarité de nos discours respectifs et le soin attaché à la programmation de la saison !]

-L'homme, mystère et donc énigme

Si l'homme semble ainsi une énigme parce qu'un mystère pour les Modernes bon gré mal gré chrétiens, il est un mystère et donc une énigme pour les Anciens, réputés païens.

Songez à un mot que Socrate fit sien.

Commentant un poème de Simonide de Céos, Socrate raconte comment les Sept Sages de la Grèce antique se réunirent et consignèrent les prémices de leur sagesse dans trois formules dont la plus célèbre est la plus ancienne, soit « **l'inscription votive** » (*Charmide*, 164 e) : « **Connais-toi toi-même** » (Γνῶθι σεαυτόν) : « **Au nombre de ces hommes étaient Thalès de Milet, Pittacos de Mytilène, Bias de Pryène, notre Solon, Cléobule de Lindos, Myson de Khênè, et le septième d'entre eux, disait-on, Chilon de Lacédémone. Tous, ils étaient des zéloteurs, des amoureux, des disciples de la culture lacédémonienne ; et, que leur sagesse ait été de même sorte, ce qui le ferait comprendre, ce sont les courtes et mémorables sentences formulées par chacun d'eux et dont, au cours d'une commune réunion, ils vinrent faire offrande à Apollon, comme des prémices de leur sagesse, dans son temple de Delphes** » (*Protagoras*, 342 e).

L'anecdote mérite considération, car la formule est doublement énigmatique.

Elle l'est d'abord quant à son origine : Aristote, qui, le premier, s'attache à sa genèse, affirme qu'elle n'appartient pourtant à aucun des Sept Sages mais s'avère plus ancienne que Chilon, quoique Pline l'Ancien l'attribuera plus tard à celui-ci. Si Diogène Laërce jugera plus tard encore que Thalès est son auteur, Antisthène lui, presque dès le départ, la prêtait à la poétesse et première prêtresse du temple de Delphes : Phémonoé.

Elle l'est ensuite quant à son sens : bien qu'elle figure dans un temple, cette sentence n'est pas une injonction divine rappelée aux hommes mais, à en croire Socrate qui la rapporte, une invitation de certains hommes à d'autres qu'eux. Passant donc pour avoir été élaborée par les esprits les plus éminents que comptait jadis la Grèce, elle s'adresse visiblement à chacun d'entre nous en

tant qu'appel à un savoir de soi-même, à un savoir sur soi-même. À rapporter cela dit l'origine du propos à la clarté qui est la sienne surgit un problème. Car de deux choses l'une : *ou*, en tant qu'offrande, le mot s'adresse aux dieux et, manifestement, ne sied guère, non seulement car les dieux nous dépassent en la matière mais encore car leur majesté exigerait un tour plus sibyllin ; *ou*, en tant que précepte, le mot s'adresse aux hommes mais comporte sans doute un autre sens, du moins un sens plus complexe qu'il n'y paraît d'abord pour être placé, comme tel, au fronton d'un temple sacré. Mais alors, quelle est l'utilité de ce mot s'il demeure obscur et quelle en est sa nécessité s'il est aussi clair qu'il le semble ?

Après tout, que chacun se connaisse, cela semble une évidence. À chaque réveil et durant tout état de veille, sauf pathologie bien sûr, chacun sait aussitôt qui il est. Augustin le rappelle : « lorsqu'on dit à l'âme : "Connais-toi toi-même", dès l'instant qu'elle comprend ces paroles "toi-même", elle se connaît ; cela, pour la simple raison qu'elle est présente à elle-même » (*De Trinitate*, 400-416). Mais sans doute faudra-t-il aux penseurs qui se sont succédés jusqu'à nous expliquer pourquoi pareille connaissance va moins de soi qu'on le croit, elle qui implique de franchir trois redoutables caps — passer du sentiment à la conscience et de la conscience à la connaissance pour savoir non seulement *que* l'on est, mais encore découvrir *ce que* l'on est et saisir *qui* l'on est —, ceci en dépit de trois véritables obstacles — à savoir l'absence d'un sujet transparent, l'absence d'une voie sûre et peut-être même l'absence d'un moi fixe.

Qu'à cela ne tienne, la seule figure de Socrate nous a appris à lire dans le précepte « **Connais-toi toi-même** » la tâche même de la philosophie.

Son disciple Xénocrate ne souligne-t-il pas à juste titre l'originalité de son maître dont l'enseignement, c'est-à-dire le questionnement délaisse l'origine de la nature pour se porter tout entier sur la nature de l'homme ? « **Il ne recherchait point comment est né ce que les philosophes appellent le monde, ni par quelles lois nécessaires se produit chacun des phénomènes célestes ; il démontrait même que c'était folie de s'occuper de ces problèmes. [...] Lui, au contraire, ne s'entretenait jamais que des choses humaines. Il examinait ce qui est pieux ou impie, ce qui est beau ou honteux, ce qui est juste ou injuste, ce qu'est la prudence ou la folie, ce qu'est le courage ou la lâcheté, ce qu'est l'État et l'homme d'État, ce qu'est le gouvernement de l'homme et l'homme qui a le don de se gouverner, et toutes les autres choses dont la connaissance faisait, selon lui, les hommes bons et beaux, tandis que ceux qui les ignoraient méritaient le nom d'esclaves** » (*Mémorables*).

Son disciple Platon ne va-t-il pas même jusqu'à faire dire à son maître que c'est la nature du philosophe que de chercher la nature de l'homme ? « **Que peut bien être l'homme ? Que doit faire ou subir une telle nature, qui la distingue des autres êtres ? Voilà ce que le philosophe cherche, voilà ce qu'il se donne tant de mal à explorer soigneusement** » (*Théétète*). Et l'on mesure l'importance autant que l'urgence d'une telle enquête quand, au riche Callias,

Socrate demande : « si tes deux fils étaient deux poulains ou bien deux petits veaux, nous serions à même de choisir qui présiderait à leur élevage et qui devrait recevoir un salaire pour faire de tous deux des êtres accomplis dans le genre de mérite qui leur appartient : ce serait celui qui préside aux choses de l'écurie ou de l'étable. Mais puisqu'en fait ce sont deux êtres humains, qui as-tu idée de choisir pour présider à leur éducation ? À qui appartient la connaissance de ce genre de mérite, qui est celui de l'homme et du citoyen ? » (*Apologie de Socrate*).

Se prendre comme objet d'étude, se connaître comme homme, c'est-à-dire connaître, avant même *l'homme que l'on est, ce qu'est l'homme*, voici ce qui résume quasiment tout le programme ancien de la philosophie et bien plus, car jusqu'à son programme kantien. « Le domaine de la philosophie se ramène aux questions suivantes : 1) Que puis-je savoir ? 2) Que dois-je faire ? 3) Que m'est-il permis d'espérer ? 4) Qu'est-ce que l'homme ? À la première question répond la métaphysique, à la seconde la morale, à la troisième la religion, à la quatrième l'anthropologie. Mais au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière » (*Logique*, 1800). Pour le philosophe allemand des Lumières autant que pour les Grecs de l'Antiquité, toutes les connaissances que l'homme peut acquérir doivent se rapporter à l'homme parce qu'il est la seule créature capable de se penser et de se traiter en tant que genre — « Tous les progrès de la culture par lesquels l'homme fait son éducation ont pour but d'appliquer les connaissances et les techniques ainsi acquises à l'usage du monde ; mais l'objet le plus important en ce monde, auquel il puisse les utiliser, est l'homme : parce qu'il est à lui-même sa fin dernière » (*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, 1798).

À se traiter en tant que *genre* ou en tant qu'*espèce* ?

Rentrons par cette question au cœur de notre interrogation du jour.

-Définition de la définition

Si l'histoire des idées et, *a fortiori*, l'histoire de la philosophie peut aujourd'hui nous poser problème, ce n'est pas parce que ses grands représentants n'ont eu aucune idée de ce qu'est l'homme, mais parce qu'ils en ont eu trop, échouant ainsi à s'en faire *une*. Sous les stylets, les plumes ou les stylos, les définitions abondent en effet.

Comique : « un sac gonflé de vent » dit Épicurme. Lyrique : « le rêve d'une ombre » dit Pindare. Œcuménique : « la mesure de toute chose » dit Protagoras. Pathétique : « le seul animal à boire sans soif » dit Plin l'Ancien, ceci avant Beaumarchais. « Un loup pour l'homme » (Plaute avant Hobbes et Freud), « un roseau pensant » (Pascal), « un composé de force et de faiblesse, de lumière et d'aveuglement, de petitesse et de grandeur » (Diderot), j'en passe et des

meilleures — « **le berger de l'être** » (Heidegger), « **une invention récente** » (Foucault), « **une machine désirante** » (Deleuze), etc.

Cette abondance n'est bien sûr que la contrepartie de l'omniprésence des discours anthropologiques, quiconque parlant de l'homme devant bien se référer directement ou indirectement à l'idée de l'être dont il traite. Pour autant, quand une suite de mots est substituée au vocable *homme*, une définition s'énonce-t-elle nécessairement ? C'est qu'il faut savoir distinguer entre *définir*, qui revient à énoncer ce qui fait d'une chose qu'elle est ce qu'elle est, et *caractériser*, qui consiste à énoncer ce qui permet de la reconnaître. Ainsi, à quelqu'un qui n'aurait jamais entendu parler de Bruxelles, je peux fournir certains éclaircissements en précisant qu'il s'agit là d'une ville, plus particulièrement de la capitale du royaume de Belgique ; j'ajouterai à ces premières indications sa latitude et sa longitude, en précisant que la Senne la traverse, etc. En caractérisant ainsi l'objet de mon discours, j'évite à mon auditeur de confondre Bruxelles avec Paris, mais je ne définis pas. C'est définir une chose en revanche que de dire ce sans quoi elle ne peut être ni être pensée, à savoir son essence. Définir le triangle comme un polygone de trois côtés, c'est déjà inviter à le construire et à faire apparaître ses propriétés — les droites qui le forment dans le plan se coupent sans passer par un même point. Certaines définitions engendrent même directement l'être défini : le cercle est la figure engendrée par la rotation d'un segment de droite autour d'un point fixe, la sphère est la figure engendrée dans l'espace par la rotation d'un demi-cercle autour de son diamètre. Dans ces deux derniers exemples, plus encore que de définition *essentielle*, on parle de définition *génétique*.

Pour comprendre ce que recouvre une définition, tournons-nous vers Aristote qui le précise dans son *Organon*, c'est-à-dire ses traités logiques.

Aristote distingue d'abord deux types de définition :

- la *définition nominale* est « **un discours expliquant ce que signifie un nom** » (*Seconds analytiques*), elle énonce ce que veut dire un terme du langage ;
- la *définition réelle* est « **un discours qui exprime l'essence de la chose** » (*Topiques*), elle dit ce que la chose est.

Aristote précise ensuite les conditions auxquelles satisfait la définition. Pour nous faire connaître ce qu'est la chose, la définition (celle du triangle par exemple) s'effectue en énonçant d'abord son *genre commun* (polygone), puis ce qui, à l'intérieur de ce genre, fait sa *différence spécifique* d'avec les autres choses du même genre (de trois côtés). Ainsi le genre est « **ce qui est attribué essentiellement à des choses multiples et différant spécifiquement entre elles** » (*Topiques*).

Aristote souligne encore que le genre et l'espèce sont les attributs essentiels qui ne peuvent pas ne pas être attribués à un sujet, par opposition aux accidents, qui sont susceptibles « d'être présents ou absents de la chose sans que soit détruit le sujet ». Ainsi, si la raison est essentielle à Socrate, lui est accidentel le fait de se raser ou non la barbe. « Accident se dit de ce qui appartient à un être et peut en être affirmé avec vérité, mais n'est pourtant ni nécessaire ni constant » (*Métaphysique*).

Aristote place enfin *ce qui est propre* au sujet entre *ce qui est essentiel* et *ce qui est accidentel*. La notion de propre est subtile. Le propre appartient à l'espèce et à la seule espèce et pourtant il n'est pas constitutif de l'essence et n'entre pas dans la définition. Il est « ce qui, fondé en essence dans un objet, n'entre cependant pas dans l'essence : par exemple, pour un triangle, avoir ses trois angles égaux à deux angles droits » (*Métaphysique*). Dit autrement, si le caractère propre n'est pas essentiel, il peut être déduit des caractères essentiels. Ainsi, parce que seul un être doué de liberté — caractère essentiel — est capable de trouver risibles les circonstances parfois dramatiques de son existence ou de la vie du groupe, parce que seul il peut se dépêcher de rire de peur d'être obligé d'en pleurer, le rire peut être dit *stricto sensu* le propre de l'homme.

Cette précision sur le propre qui se borne *in fine* à énoncer un caractère accidentel a son intérêt car Aristote en déduit que s'il y a une définition de l'homme à partir de son essence, de l'homme en général donc, il n'y en a pas de tel ou tel homme, de l'homme en particulier. Dans les mots du philosophe : « des substances individuelles il n'y a ni définition, ni démonstration, étant donné que ces substances ont une matière dont la nature est celle de pouvoir être ou n'être pas » (*Métaphysique*).

-De l'espèce au genre et vice versa

S'ensuit que définir l'homme, c'est forcément se référer à un fond permanent et à une identité commune à tous les hommes. Or, à les observer, ne sautent aux yeux d'emblée que leurs différences, grandes et flagrantes : différences d'apparence physique sans doute, mais surtout différences de culture, c'est-à-dire d'éducation, de religion, d'histoire, plus généralement de mœurs, au sens très large de manières de penser, de sentir, d'agir, de s'habiller, de manger, de travailler, de se divertir, etc. Aussi pourra-t-on d'abord douter que ce prétendu universel qu'est censée incarner la notion d'homme, sinon d'humanité existe. En écrivant qu'« il y a plus de distance de tel homme à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle bête » (*Essais*, 1580), Montaigne fait remarquer en ce sens que la diversité est peut-être le seul critère véritable propre à l'humanité. À l'en croire, le genre humain pourrait bien comporter presque autant de sortes d'hommes qu'il y a d'espèces animales.

Reste qu'à parler de *genre humain* dont la diversité serait la spécificité, diversité plus grande encore que celle des espèces animales, d'une part on ne nie pas tant l'idée d'homme ou d'humanité qu'on l'esquisse manifestement puisque, ce faisant, on rassemble en une unité une multiplicité d'êtres en leur affectant d'ores et déjà une certaine différence — or, répétons-le, une définition ne se fait pas autrement que par le genre prochain et la différence spécifique — et, d'autre part, on risque fort de comparer l'incomparable, les sciences nous inclinant à penser que le genre humain, quelque nombreuses que puissent être les espèces qu'il regroupe, n'est qu'une espèce particulière au sein du genre animal. Mais qu'à cela ne tienne, ce n'en est pas moins la perspective suivie par Platon dans le *Politique*.

Dans ce texte sous-titré *De la royauté*, il s'agit de cerner au mieux la personnalité du politique, à tout le moins sa nature et sa fonction. Celui-ci étant assimilé en première approche à un pasteur, puisque le peuple passe d'abord pour un troupeau, la science politique se pense d'emblée comme science de l'élevage des troupeaux humains et l'homme est bientôt lui-même considéré comme une espèce particulière d'animal. Ce n'est donc pas d'abord comme *genre* que l'humanité est envisagée dans ce dialogue platonicien, mais bien comme *espèce*, c'est-à-dire comme limitation particulière du genre "animaux", lui-même à son tour tenu pour espèce du genre "vivant" — genre "vivant" constitué également par cette autre espèce que seraient les plantes. Aussi la définition du *Politique* descend-elle, par genre prochain et différence spécifique, jusqu'à cette ultime différence entre, d'un côté, les bêtes et, de l'autre, les hommes.

Mais loin s'en faut que les hommes puissent ne représenter qu'une simple espèce s'ils doivent être opposés à tous les autres animaux. Le procès de la définition exige en effet la distinction objective de parties qui soient des divisions de puissance logique équivalente, sans quoi l'on risque fort de constituer arbitrairement une simple portion à partir d'une simple généralisation de soi. C'est dire que l'homme qui diviserait le genre "vivant" en deux espèces, l'espèce "hommes" et l'espèce "bêtes", ferait la même erreur que le Grec qui voudrait « **diviser en deux le genre humain** » lui-même, « **prenant d'abord à part le genre Hellène comme une unité distincte de tout le reste** », puis prenant « **en bloc toutes les autres races, alors qu'elles sont une infinité qui ne se mêlent ni ne s'entendent entre elles** » jusqu'à les qualifier « **du nom unique de barbares** » pour ce qu'il s'imagine « **que, à les appeler ainsi d'un seul nom, il[...] en fait un seul genre** » (*Politique*). Si donc opposer les hommes et les bêtes serait aussi grossier qu'opposer les Hellènes — espèce mais pas genre — aux barbares — espèce et genre, puisque l'on peut à nouveau diviser les barbares en différents peuples, ce qui n'est pas vrai des Hellènes —, c'est qu'il est possible d'envisager les hommes à la fois *comme une espèce*, c'est-à-dire comme une partie spécifique du vivant, et *comme un genre*, c'est-à-dire comme

une partie elle-même divisible en espèces. Et pour cause, il n'y va pas seulement ici de logique derrière ces catégories, mais aussi de biologie.

C'est pourquoi les personnages du *Politique* reprendront plusieurs fois le processus dichotomique qui doit leur permettre d'aboutir à une définition de l'homme. À terme, partant du vivant qu'ils divisent en plantes et animaux, ils suivent les animaux dont ils séparent les sauvages et les apprivoisés, puis chez ces derniers les aquatiques et les terrestres, chez les terrestres les volatiles et les marcheurs, chez les marcheurs les quadrupèdes et les bipèdes, chez les bipèdes les emplumés ou les hommes — et chez les hommes s'il le faut, non pas les Hellènes et les barbares mais les hommes et les femmes. Et voilà ressaisi l'homme. On sait où aboutit la chose. Selon Diogène Laërce, à Athènes où il se promène en plein jour avec une lanterne allumée en répétant à qui veut l'entendre qu'il « **cherche un homme** », Diogène de Sinope n'en trouve aucun. Le Cynique s'évertuant à traquer le concept d'homme s'efforcera par là même, au nom d'un empirisme de bon sens, de dénoncer les Idées platoniciennes. Quoi de plus absurde qu'une idée (ἰδέα) ou une forme (εἶδος), littéralement : "ce qui est visible", si elle est impossible à appréhender par la vue ?! D'où ce coup d'éclat au regard de la définition du *Politique* : « **Diogène pluma un coq et l'amena à l'école de Platon. "Voilà, dit-il, l'homme de Platon !" (οὗτός ἐστιν ὁ Πλάτωνος ἄνθρωπος)** » — une phrase bien proche, soit dit en passant, de celle de Ponce Pilate : « **voici l'homme (ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος)** », formule que l'évangile de Jean (19.5) prête au gouverneur romain de Judée lorsqu'à Jérusalem il présente à la foule Jésus de Nazareth sortant du prétoire, après la flagellation. Mais l'essentiel est ailleurs, à savoir dans la suite du récit fait par Diogène Laërce de l'anecdote concernant Diogène de Sinope : « **d'où l'ajout que fit Platon à sa définition "et qui a des ongles plats"** », par où l'on voit que la tâche risque fort d'être sans fin.

Quoi qu'il en soit, on devine l'intérêt qu'il y a à parler de *genre humain* plutôt que d'*espèce humaine*. On peut par là vouloir insister autant sur la richesse logique et même ontologique de la catégorie *homme* — le genre l'emporte en extension sur l'espèce — que sur l'engendrement biologique continu des hommes — l'humanité se comprendrait alors avant tout comme la parenté matérielle de tous les individus humains, d'où la nécessité sous cet angle d'un ancêtre commun. Comme l'indique Aristote, « **"genre" (γένος) ou "race" (γένεσις) exprime d'abord la génération continue des êtres ayant la même forme. On dit, par exemple, "tant que subsistera le genre humain", c'est-à-dire : tant qu'il y aura génération ininterrompue des hommes** » (*Métaphysique*). Mais l'on ne saura tenir l'homme pour un genre qu'à condition de préalablement produire l'essence même de l'homme en tant qu'elle le définit et le caractérise. Or, une définition correcte de l'homme devra donc partir de cette génération commune et y affirmer l'unité d'une nature. Qu'est-ce à dire ?

Parler d'une nature humaine, c'est penser qu'il existe un ensemble de caractéristiques communes et propres à tous les hommes. Si tel est le cas, il ne sera possible de la trouver qu'en recherchant, par-delà tout ce qui distingue les hommes entre eux, par-delà toutes les différences qui sont liées à leur appartenance à une culture ou à la nature de leurs actes, les points communs qui sont les leurs. Ce qui signifie, dans cette perspective, qu'il ne sera donc pas plus nécessaire à un homme, pour être un homme, d'être un homme ou une femme, d'être jeune ou âgé, malade ou en bonne santé, miséreux ou fortuné, vertueux ou vicieux, blanc ou noir, chrétien ou athée, etc. Dans ces conditions, la question est alors de savoir ce qui reste, une fois écarté tout ce qui diffère d'un homme à un autre, et s'avère leur trait distinctif — car, rappelons-le, à les observer, ce n'est pas *ce qu'ils partagent* mais *ce qui les partage*, non leur identité mais leur différence qui s'impose.

On sera sans doute d'abord tenté de répondre que ce qui demeure, ce qui est commun à tous les hommes est une commune appartenance à la même espèce animale : l'espèce humaine — et difficile de ne pas entendre ici résonner le titre du roman de Robert Antelme. En ce sens, on définira l'homme comme membre de cette espèce.

Reste que cette définition ne sera qu'une définition apparente, cela pour trois raisons :

- premièrement, dire que l'homme se définit comme membre de l'espèce humaine revient à dire que l'homme, ce sont tous les hommes. Or, non seulement c'est là confondre une définition avec les êtres à définir, mais de surcroît rien ne dit ici ce qui est commun à tous, donc ce qui leur est essentiel ;
- deuxièmement, dire que l'homme se définit comme membre de l'espèce humaine revient à réduire l'homme à ses propriétés biologiques. Or, ne sont pas éliminées par là toutes les différences entre les individus lors même qu'elles le devraient : il en existe qui sont biologiques précisément, ainsi l'âge, le sexe ou l'état de santé ;
- enfin, dire que l'homme se définit comme membre de l'espèce humaine ne peut suffire à définir l'homme car il n'est pas sûr que ce qui fait son propre, mieux son essence, puisse être saisi en termes biologiques : on ne se voit soi-même jamais seulement comme un être vivant, pas plus que l'on ne voit les autres qu'en tant qu'organismes et membres d'une espèce animale précise.

Par où l'on voit qu'une commune appartenance des hommes à une même espèce animale ne peut définir la nature humaine, ne serait-ce que parce que l'on apparente alors l'homme aux animaux quand c'est un lieu commun de penser et d'affirmer que s'il est un animal en tant qu'il a certaines caractéristiques biologiques, en tant aussi qu'il est le fruit de l'évolution des espèces, l'homme malgré tout se distingue d'eux. Mais en quoi justement ?