SciencesPo CEVIPOF cnrs

NOTE DE RECHERCHE DU CEVIPOF

Collection Questions de société

n°2 · novembre 2026

Faut-il se méfier de la notion de nature humaine ?



Alain Policar

Chercheur associé

alain.policar@sciencespo.fr

For many authors, the hypothesis of human nature represents a limitation on our freedom. We argue the opposite: it must be seen as the very condition for the exercise of that freedom. Are the reasons for rejecting this concept sound? Isn't it necessary to understand the nature of our nature? To this end, we must propose a concept of human nature that is explanatory. And, more fundamentally, what should we expect from this knowledge?

« L'analyse de la révolte conduit au moins au soupçon qu'il y a une nature humaine, comme le pensaient les Grecs, et contrairement aux postulats de la pensée contemporaine. Pourquoi se révolter s'il n'y a, en soi, rien de permanent à préserver ? », Albert Camus, *L'Homme révolté,* Paris, Gallimard, 1951, p. 28.

Dans l'histoire de la philosophie, on oppose classiquement les partisans de la « table rase » (Locke étant le plus célèbre) et ceux du « bloc de marbre », selon l'expression utilisée par Leibniz dans la préface des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, bloc dont les veines déterminent les figures sculptées qu'il acceptera. Ainsi, alors que, l'hypothèse de la nature humaine représente une limitation de notre liberté, elle peut aussi être vue comme la condition même de son exercice. Songeons à l'existence des lois : la limitation corrélative de notre liberté doit être subordonnée au constat que les lois sont la condition nécessaire à l'usage de celle-ci (de la même façon que les os de notre bras limitent nos mouvements tout en les rendant possibles). Existe-t-il des raisons consistantes de se priver du concept de nature humaine ? N'est-il pas, au contraire, nécessaire de connaître la nature de notre nature ? Et, si c'est bien le cas, que devons-nous attendre de cette connaissance ?

Des raisons de la méfiance

La délimitation d'une nature humaine a pu servir à déterminer les individus et les groupes qui n'y appartiendraient pas. Définie comme l'ensemble des propriétés qui sont séparément nécessaires et conjointement suffisantes pour être un humain, la nature humaine peut être en effet un instrument d'exclusion, de discrimination, certains groupes étant exposés au risque d'être décrits comme dépourvus des attributs essentiels de l'espèce. Les exemples historiques ne manquent pas, le plus célèbre étant connu sous le nom de controverse de Valladolid (en 1550-1551). Elle concerne la question de savoir si, comme le pense le théologien Juan Ginés de Sepúlveda, certains peuples sont esclaves par nature, ce qui légitimerait qu'ils soient violemment exploités, ou si, comme le défend Bartolomé de Las Casas, évêque de Chiapas, leur évangélisation doit se réaliser exclusivement par des moyens pacifiques. Ce dernier l'emportera, et il fut interdit de réduire les Indiens en esclavage. Mais, on le sait, la pensée coloniale aura besoin de la hiérarchie raciale dans d'autres endroits du monde pour légitimer l'agression et l'exploitation.

Il est également possible de défendre l'idée que la nature de l'humain est précisément de ne point en avoir. Et cette perspective est sans doute celle qui illustre le mieux l'idée selon laquelle la liberté exige de ne pas être entravé par de quelconques contraintes, fussent-elles naturelles. Ainsi, dans la filiation de Fichte, l'autonomie du sujet devient le point d'ancrage d'une dénaturalisation : l'homme, originairement, n'est rien, c'est-à-dire rien *par nature*. La libération de l'humanité en l'homme impliquerait donc un arrachement à toute naturalisation, lequel l'ouvrirait à l'autonomie qui est sa destination, en même temps qu'à la véritable universalité humaine[1].

Chez Rousseau, par exemple, la nature humaine est une place vide, laquelle installe au premier plan la question de la *potentialité* en tant qu'elle est vectrice de l'universel. On a pu ainsi parler d'une « anthropologie de la dénaturation » fondée sur la *perfectibilité*, faculté sans contenu propre mais dont le rôle est de permettre, en fonction des circonstances, aux autres facultés de se développer. Mais, parce que la perfectibilité n'est pas actualisation d'une essence, elle expose l'humain à la perversion autant qu'à la perfection, autrement dit au risque de l'inhumain.

Aucun lien de nécessité pourtant ne s'impose, et le risque de l'inhumain peut également naître de la méconnaissance des exigences de la nature en nous. Le linguiste américain Noam Chomsky, connu pour sa ferme opposition à la politique impérialiste de son pays, a souligné, mieux que quiconque, que l'idée de la totale malléabilité de l'humain pouvait servir de support naturel aux doctrines sociales les plus réactionnaires : « Si les gens sont effectivement plastiques et malléables, *sans une nature psychologique propre*, pourquoi ne les contrôlerait-on pas et ne les soumettrait-on pas à ceux qui se targuent d'une autorité, d'un savoir spécialisé et d'une intuition irremplaçable, qui seraient nécessaires à ceux qui en manquent ? [...]. Il est raisonnable de supposer que, de même que les structures intrinsèques de l'esprit sont sous-jacentes au développement des structures cognitives, de même un caractère spécifique constitue le cadre matériel du développement de la conscience morale, du progrès culturel, et même de la participation à une communauté juste et libre »[2]. « Communauté juste et libre » inenvisageable si l'on admet, selon la théorie de la « page blanche », que l'humain est exclusivement le produit de sa culture et, dès lors, entièrement façonné par la société dans laquelle il a grandi.

Il paraît, dès lors, dommageable de ne pas « interroger le socle naturel sur lequel nous bâtissons notre existence »[3].

---

[1] Position typiquement kantienne qu'exprime excellemment Alain Renaut : « L'homme de l'humanisme est celui qui n'entend plus recevoir ses normes et ses lois ni de la nature des choses (Aristote) ni de Dieu, mais qui les fonde lui-même à partir de sa raison et de sa volonté », Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 53. À notre sens, la meilleure réfutation contemporaine de ce point de vue se trouve chez Charles Larmore dans son dialogue avec Alain Renaut, *Débat sur l'éthique*, Paris, Grasset, 2004 : pour nous imposer un principe dépourvu de toute autorité antérieure, il nous faut des raisons de le faire. L'autorité de ces raisons ne peut dépendre de nous : la thèse inverse ne permettrait pas d'échapper au subjectivisme, autrement dit n'admettrait pas l'idée qu'il existe des principes moraux indépendants de nos attitudes à leur égard. Nos raisons d'agir ou nos principes d'action nous sont en quelque sorte « donnés du dehors » L'autonomie au sens kantien se heurte à l'idée (kantienne pourtant) qu'il existe des obligations inconditionnelles. En défendant cette position, C. Larmore ne met pas en cause l'autonomie comprise comme capacité à penser par soi-même (sans tutelle).

[2] Noam Chomsky (1975), *Réflexions sur le langage*, Paris, François Maspero, 1977, p. 162-165. Bien entendu, cette position est corrélative de l'hypothèse chomskyenne d'une grammaire universelle, qui rend compte de la structure profonde commune des langues naturelles, dont nous avons une connaissance innée. Rappelons ici que selon Descartes, « l'idée véritable du triangle était déjà en nous » *(Méditations métaphysiques)*.

[3] Franck Tinland, *La Différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*, Paris, Aubier, 1977, p. 448.

La nature de notre nature

Il faut y insister : la nature humaine doit être comprise non comme « un empilage de structures toutes montées et immuables », mais comme des « matrices à partir desquelles s'engendrent des structures qui relèvent toutes d'un même ensemble, *sans devoir rester identiques au cours de l'existence individuelle depuis la naissance jusqu'à l'âge adulte, ni, pour ce qui est des sociétés humaines, en tout temps et en tout lieu* (nous soulignons) »[4]. C'est la perspective adoptée par Lévi-Strauss : derrière l'inventaire ethnologique, mettre au jour des structures formelles.

Structures génératives

L'articulation entre travaux empiriques et recherche d'invariants fait de l'anthropologie « ce niveau particulier » qui « naît à partir du moment où l'on commence à comprendre le fonctionnement d'une société, où l'on connaît les travaux des autres et où l'on va essayer à partir de cette information de trouver le général sous le particulier », où l'on essaie de « trouver des lois »[5]. À cet entreprise explicative, on doit associer une dimension politique et morale : l'anthropologie, « en cherchant son inspiration au sein des sociétés les plus humbles et les plus méprisées, proclame que rien d'humain ne saurait être étranger à l'homme, et fonde ainsi un humanisme démocratique »[6]. L'anthropologue affirme ainsi l'égale humanité de tous.

Il convient donc de ne pas se laisser abuser par la diversité empirique : « La réalité vraie n'est jamais la plus manifeste [...] la nature du vrai transparaît déjà dans le soin qu'il met à se dérober »[7]. Nous ne pouvons nous abstenir de rechercher ce qui pourrait constituer les concepts universels applicables à tous les individus d'une même espèce, c'est-à-dire les structures génératives sur la base desquelles l'unité de l'humain doit se concevoir, et dont l'objectif est d'expliquer, à la fois, les formes ou les processus constants, et les différences.

Prendre en compte des propriétés biologiques pour comprendre leurs conséquences sociales ou leurs *corrélats sociaux*, c'est ce que réactualise précieusement Bernard Lahire[8], attaché à dégager ce que Bernard Chapais nomme « la structure sociale profonde »[9], ou ce qu'Alain Testart qualifie de « science générale de la société »[10].

---

[4] Claude Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 61.

[5] Françoise Héritier, « Une anthropologue dans la cité. Entretien », *L'Autre. Cliniques, cultures et sociétés*, vol. 9, n° 1, 2008, p. 12.

[6] Claude Lévi-Strauss, « Les trois humanismes », *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 322. Texte originellement publié en 1956 dans Demain, n° 35, p. 9-15.

[7] Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, 1955, p. 62.

[8] Bernard Lahire, *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Paris, La Découverte, 2023.

[9] Bernard Chapais écrit : « Je soutiens qu'il existe une structure sociale spécifiquement humaine – pour les mêmes raisons qu'il existe, par exemple, une structure sociale de type chimpanzé –, que cette structure est le reflet de la biologie humaine et qu'on peut, grâce à l'étude des primates, reconstituer les grandes étapes de son évolution biologique. Cela signifie que toutes les sociétés humaines, passées et présentes, constitueraient autant de versions culturelles distinctes de cette structure sociale unitaire ancrée dans *la nature humaine* » (nous soulignons), Bernard Chapais (2008), *Aux origines de la société humaine. Parenté et évolution*, Paris, Seuil, 2017, p. 10.

[10] Alain Testart, « L'objet de l'anthropologie sociale », *L'Homme*, n° 97-98, 1986, p. 139-142.

Ce choix épistémologique, rare en sciences sociales, s'oppose à l'épistémologie constructiviste et nominaliste, dont l'influence reste puissante. La plupart des praticiens des SHS demeurent effectivement fidèles à la mise en garde, autrefois énoncée par Jean-Claude Passeron, selon laquelle toute tentative de formulation de lois sociologiques serait vouée à sombrer dans une vaine quête des essences ou des instances ultimes. Des lois peuvent pourtant être dégagées, en particulier par la comparaison entre les différentes sociétés humaines, et entre celles-ci et les sociétés non humaines, lois qui décrivent des processus et s'inscrivent ainsi dans une perspective dynamique.

Nous nous situons dans cette filiation qui cherche à définir l'humain à partir d'un ensemble de traits qui, si aucun ne lui est spécifique, autorise néanmoins à parler d'une discontinuité au sein du vivant. Discontinuité qui ne doit évidemment pas placer l'humanité hors la nature mais en son sein. Les êtres humains sont, comme l'a noté Kenan Malik, « seuls parmi les organismes, à la fois des objets de la nature et des sujets capables, dans une certaine mesure du moins, de façonner leur propre destin. Nous sommes des êtres biologiques, soumis aux lois biologiques et physiques. Mais nous sommes également des êtres réflexifs, rationnels et sociaux, capables de concevoir des moyens de briser les contraintes de ces lois. En d'autres termes, nous sommes à la fois immanents à la nature et, d'une certaine manière, transcendants par rapport à elle »[11].

Ce que nous nous devons les uns aux autres

La position ici défendue rompt avec l'approche continuiste de la morale[12], laquelle suppose l'absence de rupture nette entre la proto-moralité, observable, par exemple, chez les grands singes, et la moralité humaine. Cette opposition provient largement de la définition de cette dernière : dans notre perspective, elle concerne les intérêts mutuels des individus. La fonction de la morale est donc de maintenir des interactions fondées sur l'équité.

Dès les premiers instants, nous sommes exposés aux autres. Il n'existe pas « d'individu qui ne soit d'emblée ouvert à l'altérité puisqu'il se définit par le "parler à" »[13]. La disposition anthropologique au langage, soit la capacité des hommes à se parler les uns aux autres à propos du monde, se réalise dans la communauté politique, c'est-à-dire le lieu du « vivre bien » avec les autres. La place publique est le lieu où se produit l'échange gratuit de paroles.

[11] Kenan Malik, « What science can and tell us about human nature », *in* Robin Headlam Wells et Johnjoe McFadden (dir.), *Human Nature, Fact and Fiction*, Continuum International Publishing, New York, 2006, p. 166. Kenan Malik insiste, à juste titre, sur le fait que l'être humain possède une capacité unique d'agentivité, de choix moral, de réflexion abstraite et de transformation active de son propre destin et de son environnement.

[12] L'approche continuiste se fonde souvent sur la proximité génétique entre les humains et les grands singes. Dire que nous sommes à 98,5% génétiquement similaires aux chimpanzés ne signifie évidemment pas que ces derniers seraient à 98,5% humains, ni que 98,5% des gènes chimpanzés fonctionnent de la même manière que les nôtres. Ce chiffre concerne la similitude des séquences d'ADN à travers les génomes considérés dans leur ensemble. Sur cette erreur répandue et ses conséquences, voir Kevin Laland (2017), *La Symphonie inachevée de Darwin. Comment la culture a façonné l'esprit humain*, Paris, La Découverte, 2022, p. 29-32.

[13] Francis Wolff, *Plaidoyer pour l'universel*, Paris, Fayard, 2019, p. 148.

Avant d'être les citoyens d'une cité particulière, nous sommes universellement liés par le fait de pouvoir nous entendre. L'humanité est ainsi relationnelle, puisque composée « d'animaux parlants vivant dans des cités pour le pire et le meilleur »[14], autant que substantielle. L'humain est donc un être doté de *rationalité dialogique*, laquelle cherche à concilier bonheur et moralité.

Nous accordons, par conséquent, une place centrale aux conditions et aux modalités qui, chez *Homo sapiens*, sont l'expression d'une irréductible singularité : seul l'humain est capable d'une conception impersonnelle de lui-même. Ces conditions et ces modalités donnent toute leur place à ce que, selon l'expression de Thomas Scanlon, *nous nous devons les uns les autres*. Ce que nous nous devons les uns les autres s'ancre dans l'existence de ce sens moral, tel qu'il apparaît dans la conception *mutualiste* théorisée par Nicolas Baumard[15], laquelle défend l'idée d'interactions mutuellement bénéfiques. Nous sommes naturellement disposés à coopérer de manière équitable (ce qui signifie que nos comportements de coopération ne sont pas le simple résultat de la manière dont les cultures et les institutions nous façonnent).

Nous avons, à ce stade, décrit la spécificité humaine. Il nous reste une ultime étape : nous demander ce qui la fonde. Et, dans ce but, proposer un concept de nature humaine en mesure de remplir la fonction épistémique fondamentale : *expliquer*.

L'explanans : l'altricialité secondaire

La science, soit ici la théorie darwinienne de l'évolution, s'accommode aisément d'un concept de nature humaine qui se préoccupe d'identifier les traits typiques de l'espèce soumis au processus évolutif. Purement descriptif, il se limite à énoncer des généralisations sur Homo sapiens, telles celles permises par les sciences, plus particulièrement l'éthologie et la psychologie. La nature humaine correspond alors à la recherche de la meilleure caractérisation possible de ce que nous sommes. Mais si l'on devait considérer que tout ce qui est impliqué dans le développement humain fait partie de la nature humaine, on aurait du mal à dégager l'utilité pratique du concept. Comment pourrait-il rendre compte des points communs et des différences au sein de l'humanité ou entre cette dernière et les autres espèces ? Les caractéristiques de la forme de vie humaine doivent donc être expliquées par des mécanismes évolutifs et développementaux ou même par des caractéristiques structurelles de la forme de vie humaine qui expliquent les autres caractéristiques.

[14] Francis Wolff, *Trois utopies contemporaines*, Paris, Fayard, 2017, p. 175.

[15] Nicolas Baumard, *Comment nous sommes devenus moraux. Une histoire naturelle du bien et du mal*, Paris, Odile Jacob, 2010. Le mutualisme n'est pas la réciprocité : les individus cherchent à s'associer aux partenaires les plus équitables et pas nécessairement à échanger des faveurs. Ce qui explique que nous devions agir moralement avec celles et ceux qui ne sont pas en mesure de nous rendre la pareille. Voir p. 80-82, ainsi que la recension de l'ouvrage par Benoît Dubreuil, *Philosophiques*, 38(2), 5, p. 598.

L'approche explicative exige que la nature humaine ne soit pas seulement l'*explanandum* (ce qu'il faut expliquer), mais aussi l'*explanans* (ce qui sert à expliquer)[16]. Il semblerait que l'*explanans* recherché se situe dans la notion d'*altricialité secondaire*, telle qu'elle a été proposée par le zoologiste Adolf Portmann en 1951, afin de caractériser le développement ontogénétique de l'espèce. Par cette expression, A. Portmann désigne notre naissance prématurée et la lente croissance extra-utérine du bébé humain[17]. Cette lenteur de la croissance entraîne une longue période de dépendance, à l'origine des rapports sociaux fondamentaux, ceux de dépendance/domination (qui ont structuré les rapports économiques, politiques, religieux, amoureux, etc.). L'altricialité secondaire[18] est donc la source des « éléments fondamentaux des sociétés humaines, des constantes incontournables, autrement dit des impératifs transhistoriques et transculturels ». Ce n'est pas nier l'importance de la culture (et notamment des variations culturelles) que de rappeler « qu'en matière de structuration de la vie sociale tout n'est pas possible et que l'étendue du champ des possibles est limitée par des bornes qu'il est important de connaître »[19]. Les résultats des disciplines empiriques insistent sur l'importance de la qualité des soins aux enfants dans l'actualisation des capacités morales. La période de dépendance et les soins reçus influencent la manière dont les individus apprennent à se percevoir et à nourrir une sensibilité aux intérêts des autres, c'est-à-dire à développer une réceptivité aux principes moraux, notamment de justice et de bienveillance.

En désignant un ensemble de caractéristiques des nouveau-nés humains par rapport aux autres primates, l'altricialité secondaire « change la donne »[20], et mérite de se voir attribuer un statut particulier dans une théorie explicative de la nature humaine. Les nouveau-nés humains, du fait de leur impuissance et de la possession d'un cerveau relativement peu développé, sont neurologiquement et comportementalement altruistes, c'est-à-dire qu'ils ont besoin d'être pris en charge. Adolf Portmann a d'ailleurs qualifié d'« utérus social » les structures de soins qu'exige l'impuissance prolongée du nourrisson.

---

[16] C'est pourquoi elle ne peut se contenter d'établir un répertoire d'universaux humains, ainsi que le propose Donald Brown (voir *Human Unversals*, New York, McGraw-Hill, 1991). D'autant que des traits considérés comme universels peuvent être des dérivés culturels de traits plus fondamentaux.

[17] Adolf Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Bâle, Schwabe, 1951. L'idée rappelle, sans se confondre avec elle, celle de l'anatomiste hollandais Louis Bolk qui, en 1926, avait parlé de *néoténie* pour insister sur la prématuration et la lenteur du développement humain (« Das Problem der Menschwerdung » (Le problème de l'anthropogenèse), présenté en mai 1926 lors du congrès de la Société d'anatomie à Fribourg). Mais, étrangement, L. Bolk élaborait à partir de cette réalité une hiérarchie fondée sur des critères raciaux, hiérarchie absente chez A. Portmann. En outre, Bolk aborde la question de l'immaturité du bébé humain sous l'angle de la morphologie et de l'anatomie, alors que Portmann se fonde sur l'écologie et la zoologie.

[18] Elle est, dans la combinatoire de Bernard Lahire, l'un des cinq grands faits anthropologiques (liste non exhaustive, précise l'auteur), avec la partition sexuée qui détermine une division du travail reproductif, la longévité de l'espèce humaine, la socialité et l'historicité (du fait de la grande cumulativité culturelle dont *Homo sapiens* est capable).

[19] B. Lahire, *op. cit*., 2023, p. 458.

[20] Neil Roughley, « Human Nature », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 15 mars 2021. https://plato.stanford.edu/entries/human-nature/

Cette conception met en avant une coévolution entre culture et cerveau qui donne un certain crédit à la façon dont on a pu caractériser la nature humaine par la raison, le langage, l'importante capacité symbolique, la liberté de la volonté, une forme particulière de sociabilité ou de motivation morale. À partir de cette constellation de traits ancrés dans notre histoire évolutive, la question centrale, celle de savoir ce qu'est vivre sa vie en tant qu'humain contemporain, peut être posée. Et elle doit l'être à partir de l'hypothèse selon laquelle les capacités spécifiquement humaines ont une signification normative, tout particulièrement éthique. Nous ne pouvons aborder cette importante question dans le cadre de cette note.

Conclusion

Admettre l'existence d'une nature humaine n'a donc aucune des implications politiques généralement redoutées. Bien au contraire : ce serait « une grande honte d'écarter totalement la tâche [...] de reconstituer le lien entre un concept de la nature humaine qui donne son entière portée à la liberté, la dignité et la créativité, et d'autres caractéristiques humaines fondamentales, et de le relier à une notion de la structure sociale où ces propriétés pourraient se réaliser et où prendrait place une vie humaine pleine de sens »[21]. Cette idée selon laquelle il existerait « une vie humaine pleine de sens » revient à considérer qu'il existe des modes de vie meilleurs que d'autres, parce que plus proches des caractéristiques humaines (selon le linguiste américain, « la liberté, la dignité et la créativité »). Il n'y a guère de sens à désirer une société décente sans se soucier des principes puisant dans la nature humaine les motifs du rejet de toutes les formes de coercition. C'est ce point que rappelle précieusement Albert Camus dans la citation placée en exergue.

Parler de *nature humaine* ne revient pas à oublier que le destin de notre espèce est d'avoir pour modes d'existence la culture et l'histoire. Les caractères distinctifs de notre espèce font certes l'objet d'un programme inscrit dans un génome, mais ce programme se limite à définir « un ensemble cohérent de virtualités en attente d'effectuations »[22]. C'est évidemment une différence fondamentale avec les autres espèces animales. Chez celles-ci, la nature spécifique commune à tous les membres de l'espèce est principalement constituée de caractéristiques tout à fait déterminées.

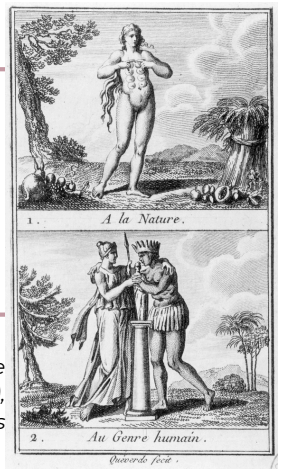
---

[21] Noam Chomsky, *Sur la nature humaine. Comprendre le pouvoir. Interlude* (débat avec Michel Foucault de novembre 1971), Bruxelles, Aden, 2006, p. 55. L'ouvrage est la transcription, augmentée de deux textes du linguiste américain, du débat ayant eu lieu à Eindhoven en novembre 1971. À l'affirmation par Chomsky du caractère heuristique du concept de *nature humaine*, Foucault avait répondu que « ces notions de nature humaine, de justice, de réalisation de l'essence humaine sont des notions et des concepts qui ont été formés à l'intérieur de notre civilisation, de notre type de savoir, dans notre forme de philosophie [...] on ne peut pas, si regrettable que ce soit, faire valoir ces notions pour décrire et justifier un combat qui devrait bouleverser les fondements mêmes de notre société » (ibid., p. 50). On se demandera pourquoi le fait que des idées apparaissent ici et pas ailleurs devrait les rendre illusoires. Le « rire philosophique » de Foucault, adressé à ceux qui parlent encore « de l'homme, de son règne ou de sa libération » (*Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 397), n'échappe pas au nihilisme.

[22] Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'humain ? Liberté, finalité, rationalité*, Paris, Hermann, 2014, p. 17.

En revanche, dans l'espèce humaine, les caractéristiques sont déterminables mais non entièrement déterminées : « Une potentialité innée est précisément cela : quelque chose de déterminable, non entièrement déterminé, et pouvant être déterminé de multiples façons »[23].

> Parler de **nature humaine** ne revient pas à oublier que le destin de notre espèce est d'avoir pour modes d'existence la **culture** et l'**histoire**.



Queverdo, François Marie Isidore (Josselin, 02–02–1748 - Paris, 24–12–1797), graveur, CC0, via Wikimedia Commons

L'animal humain possède un trait remarquable, l'*attention conjointe*, soit la capacité de détecter les intentions de l'autre, c'est-à-dire d'accéder à des états mentaux qui ne sont pas les siens[24]. Nous avons la capacité de nous observer, « de contempler de l'extérieur la perspective que nous habitons et de la considérer dans toute sa contingence comme n'étant que la perspective d'un individu parmi tant d'autres »[25]. Nous serions, selon C. Larmore, des êtres doubles : nous vivons notre vie du dedans, « orienté par l'ensemble d'attachements qui définit notre perspective sur le monde et sur nous-mêmes », mais nous pouvons aussi « nous détacher de cette perspective en nous regardant du dehors [...], comme s'il s'agissait de n'importe qui »[26]. Si nous n'étions pas des êtres doubles, nous ne pourrions être des êtres moraux. L'humain, et l'humain seulement, est capable de « s'efforcer de s'abstraire de soi pour comprendre le monde en soi »[27].

[23] Mortimer Adler, *Ten Philosophical Mistakes*, MacMillan Publishing, New York, 1985, p. 163.

[24] Michael Tomasello a décrit comment l'attention conjointe contribuait à expliquer l'apprentissage par le bébé humain des propriétés des objets et du sens des mots. Voir Michael Tomasello (2008), *Aux origines de la cognition humaine*, Paris, La Découverte, 2022.

[25] Charles Larmore, *La réalité du bien*, Paris, Hermann, 2026, p. 16.

[26] *Ibid.*, p. 222.

[27] Francis Wolff, *op. cit.*, 2019, p. 279.

Bibliographie

Adler Mortimer, *Ten Philosophical Mistakes*, MacMillan Publishing, New York, 1985.

Baechler Jean, *Qu'est-ce que l'humain ? Liberté, finalité, rationalité*, Paris, Hermann, 2014.

Baumard Nicolas, *Comment nous sommes devenus moraux. Une histoire naturelle du bien et du mal*, Paris, Odile Jacob, 2010.

Brown Donald, *Human Unversals*, New York, McGraw-Hill, 1991.

Camus Albert, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.

Chapais Bernard, *Aux origines de la société humaine. Parenté et évolution*, Paris, Seuil, 2017.

Chomsky Noam (1975), *Réflexions sur le langage*, Paris, François Maspero, 1977.

Chomsky Noam, *Sur la nature humaine. Comprendre le pouvoir. Interlude* (débat avec Michel Foucault de novembre 1971), Bruxelles, Aden, 2006.

Foucault Michel, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

Héritier Françoise, « Une anthropologue dans la cité. Entretien », *L'Autre. Cliniques, cultures et sociétés*, vol. 9, n° 1, 2008, p. 11-36.

Lahire Bernard, *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Paris, La Découverte, 2023.

Laland Kevin (2017), *La Symphonie inachevée de Darwin. Comment la culture a façonné l'esprit humain*, Paris, La Découverte, 2022.

Lévi-Strauss Claude, *Tristes tropiques*, Plon, 1955.

Lévi-Strauss Claude, *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971.

Lévi-Strauss Claude, « Les trois humanismes », *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.

Larmore Charles et Renaut Alain, *Débat sur l'éthique*, Paris, Grasset, 2004.

Larmore Charles, *La réalité du bien*, Paris, Hermann, 2026.

Malik Kenan, « What science can and tell us about human nature », *in* Robin Headlam Wells et Johnjoe McFadden (dir.), *Human Nature, Fact and Fiction, Continuum International Publishing*, New York, 2006, p. 164-183.

Portmann Adolf, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Bâle, Schwabe, 1951.

Renaut Alain, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

Roughley Neil, « Human Nature », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 15 mars 2021. https://plato.stanford.edu/entries/human-nature/

Testart Alain, « L'objet de l'anthropologie sociale », *L'Homme*, n° 97-98, 1986, p. 139-142.

Tinland Franck, *La Différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*, Paris, Aubier, 1977.

Tomasello Michael (2008), *Aux origines de la cognition humaine*, Paris, La Découverte, 2022.

Wolff Francis, *Trois utopies contemporaines*, Paris, Fayard, 2017.

Wolff Francis, *Plaidoyer pour l'universel*, Paris, Fayard, 2019.

Direction de publication : Anne Muxel
Édition : Florent Parmentier
Révision éditoriale et mise en forme : Marilyn Augé
Infographie : Flora Chanvril
Communication et contact presse : Katia Jouffre Lafargue

Pour citer la note :
POLICAR (Alain), « Faut-il se méfier de la notion de nature humaine ? », *Note de recherche du CEVIPOF*, Collection Questions de société, n°2, novembre 2026, 10 p.
© CEVIPOF, 2026 Alain Policar