**La culture**

Introduction

I. Nature et culture

A. L’homme et l’animal

1. La culture, une spécificité humaine ?

2. La prohibition de l’inceste : la rupture entre nature et culture

B. Y a-t-il une nature humaine

1. La culture est une seconde nature

2. Peut-on « être naturel » ?

3. L’existence précède l’essence

II. Le procès de civilisation

A. La culture comme éducation de l’homme par la société

1. La perfectibilité, condition de toute culture (Rousseau)

2. Le conflit est le moteur du développement culturel (Kant)

3. Le développement culturel, progrès ou régression ?

B. La culture est édifiée sur du renoncement pulsionnel

1. Le malaise dans la culture (Freud)

2. Répression et révolution (Marcuse)

III. Culture particulière et culture universelle

A. Le relativisme culture

1. Le relativisme de Montaigne

2. La critique de Lévi-Strauss

B. La critique du relativisme : la tartine et les mathématiques

1. L’idée de progrès et de supériorité

2. La valeur de la pensée (Finkielkraut)

Conclusion

Annexe

Résumé

La définition de la culture (Freud)

Illustrations

Citations

Bibliographie

Sujets de dissertation

# Introduction

Au sens individuel, la culture consiste en un ensemble de savoirs et de savoir-faire. On peut comprendre ce sens du mot à partir de l’éducation (*Bildung* en allemand) et à partir de la culture au sens d’agriculture : il s’agit de développer certaines facultés contenues en germe par un travail approprié. Ce développement des facultés peut se comprendre aussi bien au niveau individuel qu’au niveau historique, qui concerne l’espèce entière. En effet, la culture se transmet et se développe de génération en génération. On touche ici à la culture au sens collectif, qui désigne un ensemble d’***institutions***, c’est-à-dire un ensemble de manières de faire, de penser et de vivre qui s’incarnent dans des œuvres (religion, productions artistiques, langues, productions techniques, systèmes politiques, sciences et philosophie, gastronomie, mœurs et coutumes, etc.).

Insistons sur un deuxième point : la culture n’est pas une pure connaissance abstraite. Elle consiste au contraire en des choses acquises (qui se distinguent donc de notre « nature » humaine, de ce que nous sommes spontanément) mais qui se mêlent intimement à la vie et à l’action. La culture n’est donc pas une connaissance ou une forme abstraite et indépendante de la vie mais au contraire une *manière de vivre*. C’est en ce sens qu’on peut dire que « la culture, c’est ce qui reste quand on a tout oublié »[[1]](#footnote-1), et que l’on peut insister, comme le fait Nietzsche, sur le lien étroit entre la culture et la vie :

La culture ne peut naître, croître et s’épanouir que dans la vie, tandis que, chez les Allemands, on l’épingle comme une fleur de papier, on s’en couvre, comme d’une couche de sucre, ce qui fait qu’elle reste toujours mensongère et inféconde. (…) Voici, à peu près, les termes de ce canon uniforme : le jeune homme commencera son éducation en apprenant ce que c’est que la culture, il n’apprendra pas ce que c’est que la vie, à plus forte raison, il ignorera l’expérience de la vie. Cette science de la culture sera infusée au jeune homme sous forme de science historique, c’est-à-dire que son cerveau sera rempli d’une quantité énorme de notions tirées de la connaissance très indirecte des époques passées et des peuples évanouis et non pas de l’expérience directe de la vie. Le désir du jeune homme d’apprendre quelque chose par lui-même et de faire grandir en lui un système vivant et complet d’expériences personnelles, un tel désir est assourdi et, en quelque sorte, grisé par la vision d’un mirage opulent, comme s’il était possible de résumer en soi, en peu d’années, les connaissances les plus sublimes et les plus merveilleuses de tous les temps et en particulier des plus grandes époques. C’est la même méthode extravagante qui conduit nos jeunes artistes dans les cabinets d’estampes et les galeries de tableaux, au lieu de les entraîner dans les ateliers des maîtres et avant tout dans le seul atelier du seul maître, la nature. (…) [L]’Allemand veut la fleur sans la racine ni la tige ; c’est donc en vain qu’il la veut. (…) [N]ous sommes sans éducation ; plus encore : nous sommes devenus inaptes à vivre, à voir et à entendre d’une façon simple et juste, à saisir avec bonheur ce qu’il y a de plus naturel, et jusqu’à présent nous ne possédons pas même la base d’une culture, parce que nous ne sommes pas persuadés qu’au fond de nous-mêmes nous possédons une vie véritable. (…)

[La culture des Grecs] fut (…) longtemps un chaos de formes et de conceptions exotiques, sémitiques, babyloniennes, lydiennes et égyptiennes, et leur religion une véritable guerre des dieux de tout l’Orient (…). Or, malgré cela, la culture hellénique ne devint pas un agrégat, grâce à leur sentence apollinienne. Les Grecs apprirent peu à peu à organiser le Chaos, en se souvenant, conformément à la doctrine delphique, d’eux-mêmes, c’est-à-dire de leurs besoins véritables, en laissant dépérir les besoins apparents. C’est ainsi qu’ils rentrèrent en possession d’eux-mêmes. (…)

Ceci est une parabole pour chacun de nous. Il faut qu’il organise le chaos qui est en lui, en faisant un retour sur lui-même pour se rappeler ses véritables besoins. (…)

Ainsi se révélera à ses yeux la conception grecque de la culture – en opposition à la culture romaine – la conception de la culture comme une nouvelle nature, une nature améliorée, sans intérieur et extérieur, sans simulation et sans convention, la culture comme une harmonie entre la vie et la pensée, l’apparence et la volonté.

*Considérations inactuelles*, II, 10

Le rapport à la vie est ce qui distingue, selon Nietzsche, le véritable homme de culture du « philistin cultivé ». Le mot philistin vient de l’allemand *philister* qui signifie « celui qui n’a pas fréquenté les universités ». Un philistin est une personne à l’esprit vulgaire, fermée aux lettres, aux arts, aux nouveautés. Ce terme était très utilisé à la fin du XIXe siècle par les artistes et les dandys pour désigner les bourgeois bornés et conservateurs : « le philistin le plus cuirassé de prosaïsme », écrit Baudelaire. Par « philistin cultivé », Nietzsche désigne plus précisément l’homme qui a appris, par l’éducation, un ensemble de connaissances figées et abstraites, sans lien avec sa vie réelle (pour autant qu’il en ait une) et qui ne sont donc qu’une apparence de culture.

# I. Nature et culture

## A. L’homme et l’animal

### 1. La culture, une spécificité humaine ?

Il faut bien distinguer deux sens du mot *nature*. Au sens large, *tout* est naturel, tout fait partie de la nature : toute chose, y compris l’homme, est régie par les lois naturelles universelles (lois de la physique, de la chimie, de la biologie). Au sens étroit, la nature s’oppose à la culture, à tout ce qui relève de l’homme, à tout ce qui est *artificiel*.

Il est assez facile de distinguer le naturel du culturel. Lorsqu’on se promène dans la nature, on repère très facilement un tas de cailloux qui a été fait par l’homme, ou une figure géométrique tracée dans le sable. Nous devinons instinctivement que nous avons affaire à un produit culturel.

Mais les animaux aussi produisent des objets. La difficulté de distinguer la culture de la nature est accrue par l’existence de formes de cultures animales. Un ornithologue a montré, par exemple, que les moineaux de New York ont un langage qui varie d’un quartier à l’autre de la ville. Quel est donc le caractère essentiel de la culture ? Et faut-il limiter la culture à ce qui relève de l’homme ?

Mais qu’est-ce qui distingue l’homme de la nature ? Beaucoup de choses : le langage, la technique, la religion, l’art, etc. On peut même chercher dans l’un ou l’autre de ces critères le point de départ historique de l’humanité. Certains font commencer l’humanité avec l’usage des outils (pierre taillée), d’autres avec l’art primitif (Lascaux), d’autres avec les premiers rites funéraires, d’autres encore avec le langage, etc. Sans trancher la question, remarquons que ces différentes dimensions de la culture – que nous aborderons dans les prochains cours – semblent toutes relever de l’intelligence : il est vraisemblable que ce soit au moment où l’esprit de l’homme a atteint un certain développement que le langage, la technique, l’art, la religion et même la pudeur sont apparus, comme les produits naturels de cet esprit. Le mythe d’Adam et Eve illustre cette idée : c’est après avoir croqué dans le fruit de l’arbre de la connaissance qu’Adam et Eve prirent conscience de leur nudité. Et on peut voir dans la feuille de figuier le point de départ de la culture. D’un point de vue plus scientifique, Lévi-Strauss soutient que le tabou de l’inceste constitue le point de départ de toute culture.

### 2. La prohibition de l’inceste : la rupture entre nature et culture

Lévi-Strauss a donné une réponse très nette à la question de la distinction entre nature et culture. Cet anthropologue français avait précisément pour but d’étudier l’homme, de découvrir la nature humaine. Mais contrairement au philosophe, qui croit pouvoir atteindre ce but par la seule introspection ou la seule analyse logique, la méthode de l’anthropologue consiste à étudier les hommes concrets, dans toute leur diversité empirique, car, comme disait Rousseau, il faut d’abord connaître les différences pour pouvoir découvrir les similitudes et donc ce qui relève de l’universelle nature humaine :

Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l’homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d’abord observer les différences pour découvrir les propriétés.

Rousseau, *Essai sur l’origine des langues*, chap. VIII

Lévi-Strauss fait de cette maxime qu’il cite souvent[[2]](#footnote-2) sa devise d’anthropologue. A travers l’étude de l’homme dans toute sa diversité sociale et culturelle, il parvient ainsi à découvrir des propriétés communes aux différentes sociétés, notamment en montrant que certaines *structures* sociales (parentales, linguistiques, mythologiques, économiques, etc.) se retrouvent dans différentes sociétés. C’est en ce sens qu’on parle de *structuralisme*.

Surtout, Lévi-Strauss s’est rendu compte que la ***prohibition de l’inceste*** était un phénomène universel. Habituellement, les phénomènes culturels sont relatifs à une société donnée, tandis que ce qui est naturel est universel.

Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l’étape de la culture. Symétriquement, il est aisé de reconnaître dans l’universel le critère de la nature. Car ce qui est constant chez tous les hommes échappe nécessairement au domaine des coutumes, des techniques et des institutions par lesquelles leurs groupes se différencient et s’opposent. A défaut d’analyse réelle, le double critère de la norme et de l’universalité apporte le principe d’une analyse idéale, qui peut permettre – au moins dans certains cas et dans certaines limites – d’isoler les éléments naturels des éléments culturels qui interviennent dans les synthèses de l’ordre plus complexe. Posons donc que tout ce qui est universel, chez l’homme, relève de l’ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier.

Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (1947)

D’où le paradoxe de la prohibition de l’inceste, qui est une institution culturelle mais qui est pourtant universelle. La définition de la famille ou du clan peut varier considérablement d’une société à une autre, mais à chaque fois il est strictement interdit d’épouser un membre de ce clan. De très rares sociétés tolèrent l’inceste, mais elle est alors réservée aux chefs et elle est clairement présentée comme une exception. Le fait qu’elle constitue une exception montre donc bien, une fois de plus, que la règle s’applique habituellement dans ces sociétés : « l’exception confirme la règle ».

La prohibition de l’inceste n’est ni purement d’origine culturelle, ni purement d’origine naturelle ; et elle n’est pas, non plus, un dosage d’éléments composites empruntés partiellement à la nature et partiellement à la culture. Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s’accomplit le passage de la nature à la culture. En un sens, elle appartient à la nature, car elle est une condition générale de la culture, et par conséquent il ne faut pas s’étonner de la voir tenir de la nature son caractère formel, c’est-à-dire l’universalité. Mais en un sens aussi, elle est déjà la culture, agissant et imposant sa règle au sein de phénomènes qui ne dépendent point d’abord d’elle. Nous avons été amené à poser le problème de l’inceste à propos de la relation entre l’existence biologique et l’existence sociale de l’homme, et nous avons constaté aussitôt que la prohibition ne relève exactement, ni de l’une, ni de l’autre. Nous nous proposons, dans ce travail, de fournir la solution de cette anomalie, en montrant que la prohibition de l’inceste constitue précisément le lien qui les unit l’une à l’autre.

Mais cette union n’est ni statique ni arbitraire et, au moment où elle s’établit, la situation totale s’en trouve complètement modifiée. En effet, c’est moins une union qu’une transformation ou un passage : avant elle, la culture n’est pas encore donnée ; avec elle, la nature cesse d’exister, chez l’homme, comme un règne souverain. La prohibition de l’inceste est le processus par lequel la nature se dépasse elle-même ; elle allume l’étincelle sous l’action de laquelle une structure d’un nouveau type, et plus complexe, se forme, et se superpose, en les intégrant, aux structures plus simples de la vie psychique, comme ces dernières se superposent, en les intégrant, aux structures, plus simples qu’elles-mêmes, de la vie animale. Elle opère, et par elle-même constitue, l’avènement d’un ordre nouveau.

Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*

Lévi-Strauss déduit de ce constat que l’interdiction de l’inceste est la coupure par laquelle l’homme institue une culture qui le sépare de la nature. L’inceste, qui est aussi selon Lévi-Strauss le fondement de l’exogamie et de l’échange, est donc le point de départ de toute société humaine et de toute culture. Ceci explique sa paradoxale universalité : elle est universelle car la culture elle-même est un phénomène universel parmi les hommes.

## B. Y a-t-il une nature humaine ?

### 1. La culture est une seconde nature

Si la distinction conceptuelle entre nature et culture est assez claire, ces deux composantes sont si intimement mêlés en l’homme qu’il est quasi impossible de séparer, dans un cas donné, ce qui relève de la culture et ce qui relève de la nature. Pascal avait remarqué cette difficulté à distinguer la coutume de la nature :

Les pères craignent que l’amour naturel des enfants ne s’efface. Quelle est donc cette nature, sujette à être effacée ? La coutume est une seconde nature, qui détruit la première. Mais qu’est-ce que nature ? Pourquoi la coutume n’est-elle pas naturelle ? J’ai grand-peur que cette nature ne soit elle-même qu’une première coutume, comme la coutume est une seconde nature.

Pascal, *Pensées*, chap. 2, § 93

Merleau-Ponty analyse d’une façon un peu plus détaillée cette particularité :

Il n’est pas plus naturel ou pas moins conventionnel de crier dans la colère ou d’embrasser dans l’amour que d’appeler table une table. Les sentiments et les conduites passionnelles sont inventés comme les mots. Même ceux qui, comme la paternité, paraissent inscrits dans le corps humain sont en réalité des institutions[[3]](#footnote-3).

Il est impossible de superposer chez l’homme une première couche de comportements que l’on appellerait « naturels » et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l’homme, comme on voudra dire, en ce sens qu’il n’est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l’être simplement biologique – et qui en même temps ne se dérobe à la simplicité de la vie animale, ne détourne de leur sens les conduites vitales, par une sorte d’échappement et par un génie de l’équivoque[[4]](#footnote-4) qui pourraient servir à définir l’homme.

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945)

Cette difficulté à distinguer nature et culture peut se comprendre à partir de notre rapport à la *règle*. Les règles (de vie, de politesse, d’hygiène, etc.) nous apparaissent d’abord comme des contraintes qui s’opposent à nos penchants spontanés, donc à notre « nature ». Mais peu à peu, nous ***incorporons*** ces règles. Nous nous habituons à elles, elles deviennent naturelles. Les règles de politesse, les manières de se tenir à table, la maîtrise de la langue et des autres signes (gestes, signes exprimant nos émotions, etc.) deviennent automatiques. Le chien lui-même salive spontanément quand il entend le bruit de sa gamelle (réflexe de Pavlov). On peut encore prendre l’exemple du musicien : après l’apprentissage de son instrument, il lui suffit de penser à une note pour la jouer, sans devoir penser à l’endroit exacte où poser les doigts ; et après apprentissage d’un morceau, il lui suffit de penser à la mélodie pour la jouer, sans avoir besoin de penser à chaque note. Tout ceci vient de la capacité de notre corps ou de notre inconscient à stocker des règles, de telle sorte qu’elles n’apparaissent plus à la conscience et nous semblent donc naturelles[[5]](#footnote-5) : et il est vrai qu’elles font alors partie de notre être, de notre nature. Ainsi le langage, les normes sociales, et autres règles sociales incorporées (dans cet inconscient particulier que Bourdieu appelle *habitus*) constituent autant d’exemples d’une culture devenue nature.

La mémoire, la joie, sont des sentiments ; et même les propositions géométriques deviennent des sentiments, car la raison rend les sentiments naturels et les sentiments naturels s’effacent par la raison.

Pascal, *Pensées*, chap. 2, § 95

### 2. Peut-on « être naturel » ?

Si tout, en l’homme, est à la fois nature et culture, comment peut-on être naturel ? Pascal disait que notre nature n’est jamais qu’une première coutume. Et en effet, dans le meilleur des cas, « être naturel » signifie « être fidèle à ce que notre culture a fait de nous ». C’est donc être sans affectation, c’est-à-dire être *spontané*, *normal*, autrement dit c’est être *fidèle à sa culture*, et en aucun cas atteindre une nature humaine originelle.

De plus, il est très paradoxal de s’efforcer d’être naturel. En effet, cela signifie s’efforcer d’être spontané, ou encore affecter l’absence d’affectation. C’est une véritable contradiction : nous ne sommes véritablement naturels que lorsque nous n’y pensons pas. Dès que nous faisons attention à notre manière de marcher, voilà que nous marchons d’une manière qui n’est plus du tout naturelle.

Plus généralement, celui qui s’efforce d’être naturel se construit toujours une certaine représentation de la « nature » et s’efforce d’être conforme à cette norme. Il est facile de montrer le caractère très artificiel et culturel d’une telle norme. Ainsi, rien n’est plus culturel que le naturisme ou la volonté des peintres de retrouver la naïveté de l’enfance[[6]](#footnote-6). Dans le domaine philosophique proprement dit, l’école la plus fameuse qui prône le retour à la nature est le ***cynisme***. Son principal représentant, Diogène de Sinope (v. 413-327 av. J.-C.), affirmait que les cultures, qui varient d’un lieu à l’autre, sont arbitraires et corruptrices. La seule véritable voie éthique est de se fier à la nature universelle[[7]](#footnote-7) et d’imiter les animaux. Ainsi, Diogène rejette tout modèle moral et tout conformisme et transgresse effrontément les normes sociales par des actes provocateurs : il mange avec ses mains, urine et aboie comme un chien, se masturbe en public, il mendie, il ne respecte aucune opinion et provoque même les puissants. On dit qu’il vivait dans un tonneau[[8]](#footnote-8), et quand Alexandre le Grand vint le voir pour lui demander ce qu’il désirait, Diogène lui répondit : « Ôte-toi de mon soleil. »

L’école cynique a connu un grand succès dans toute l’Antiquité, de la Grèce à Rome. Elle a considérablement influencé l’école stoïcienne (vivre selon la nature, se satisfaire de peu, indépendance du sage, cosmopolitisme). Nietzsche a sévèrement critiqué cette volonté de vivre « en accord avec la nature » :

Vous voulez *vivre* « en accord avec la nature » ? O nobles stoïciens, comme vous vous payez de mots ! Imaginez un être pareil à la nature, prodigue sans mesure, indifférent sans mesure, sans desseins ni égards, sans pitié ni justice, fécond, stérile et incertain tout à la fois, concevez l’indifférence elle-même en tant qu’elle est une puissance, comment *pourriez*-vous vivre en accord avec cette indifférence ? Vivre n’est-ce pas justement vouloir être autre chose que cette nature ? La vie ne consiste-t-elle pas à juger, préférer, être injuste, limité, à vouloir être différent ? Et à supposer que votre maxime « vivre en accord avec la nature » signifie au fond « vivre en accord avec la vie », comment pourrait-il en être autrement ? A quoi bon ériger en principe ce que vous êtes et devez être ? La vérité est bien différente : alors que vous vous exaltez en affectant de lire votre loi dans le livre même de la nature, vous visez en fait le contraire, étranges comédiens qui vous trompez vous-mêmes ! Votre orgueil entend régenter jusqu’à la nature et lui inculquer votre morale et votre idéal ; vous exigez que la nature soit « conforme à la doctrine du Portique » et vous voudriez que toute existence ressemble à l’image que vous vous en faites, qu’elle glorifie à jamais, immensément, votre propre stoïcisme devenu par vos soins doctrine universelle !

Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 9

### 3. L’existence précède l’essence

C’est encore ce que dit Sartre, à un niveau encore plus profond. L’essence (la nature) d’un outil précède son existence : l’outil est d’abord conçu, imaginé, avant d’être produit. Pour l’homme, c’est l’inverse, en tout cas si Dieu n’existe pas : l’existence précède l’essence. L’homme existe avant d’être ce qu’il est, il doit s’inventer lui-même. Il n’y a pas de nature humaine, car l’homme n’est jamais que ce qu’il se fait. L’homme n’est pas quelque chose de donné, il n’est rien d’autre que la somme de ses actes. Se référer à une « nature humaine » pour rendre compte de nos actes relève de la mauvaise foi.

L’existentialisme athée, que je représente, (…) déclare que si Dieu n’existe pas, il y a au moins un être chez qui l’existence précède l’essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c’est l’homme ou, comme dit Heidegger, la réalité humaine. 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. L’homme est seulement, non seulement tel qu’il se conçoit, mais tel qu’il se veut, et comme il se conçoit après l’existence, comme il se veut après cet élan vers l’existence ; l’homme n’est rien d’autre que ce qu’il se fait.

Jean-Paul Sartre, *L’Existentialisme est un humanisme* (1946)

Heidegger, dont Sartre s’inspire largement, disait, de façon similaire, que l’essence du Dasein réside dans son existence[[9]](#footnote-9). La nature de l’homme n’est rien d’autre que d’exister, c’est-à-dire, pour Heidegger, de se projeter temporellement et de projeter des possibilités existentielles. L’homme est fondamentalement existence, c’est-à-dire projet, ouverture ekstatique aux possibilités. C’est pourquoi les existentialistes préfèrent parler de ***condition humaine*** plutôt que de *nature humaine*.

Peut-être faut-il tout de même tempérer ces analyses existentialistes en reconnaissant qu’il réside néanmoins en l’homme une part de *facticité*, c’est-à-dire de « donné ». L’homme est ce qu’il se fait, mais il ne part pas de rien. Le *corps* est la manifestation la plus évidente de la facticité. Si l’homme a la faculté de se projeter, il reste néanmoins enchâssé dans son corps et tributaire de ses besoins naturels. C’est précisément à partir de cet ensemble de dispositions, de besoins et de contraintes que la culture peut se développer.

Nous avons donc admis l’idée d’une rupture par laquelle l’homme ne perd pas sa nature primitive mais la transfigure et la cultive. Cette idée d’une « culture » comme éducation et développement se joue non seulement au niveau de l’individu, mais aussi à l’échelle de l’espèce. Ainsi nous pouvons étudier la culture comme processus historique de développement des hommes et des sociétés. C’est en ce sens qu’on parle du *procès* de civilisation.

# II. Le procès de civilisation

Deux grandes approches permettent de saisir l’idée d’un développement culturel de l’homme au cours de l’histoire. Dans une perspective politique, on peut montrer comment la vie en société, par ses contraintes propres, éduque l’homme. Cette approche peut être optimiste (Kant, Hegel) ou plus prudente, voire pessimiste (Rousseau). Dans une perspective psychanalytique, Freud a essayé de montrer que la culture est fondée sur le renoncement pulsionnel qu’elle impose aux individus.

## A. La culture comme éducation de l’homme par la société

### 1. La perfectibilité, condition de toute culture (Rousseau)

Rousseau a posé de grands principes qui permettent de comprendre le développement culturel de l’homme au cours de l’histoire. Un tel développement suppose que l’homme ne soit pas figé dans une « nature » rigide, comme l’animal, mais qu’au contraire il ait une certaine *liberté* et *perfectibilité*[[10]](#footnote-10). C’est cette thèse fameuse que Rousseau expose dans le *Discours sur l’origine de l’inégalité*:

Je ne vois dans tout animal qu’une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir, jusqu’à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire, ou à la déranger. J’aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l’homme concourt aux siennes, en qualité d’agent libre. L’un choisit ou rejette par instinct, et l’autre par un acte de liberté ; ce qui fait que la bête ne peut s’écarter de la règles qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l’homme s’en écarte souvent à son préjudice. C’est ainsi qu’un pigeon mourrait de faim près d’un bassin rempli des meilleures viandes, et un chat sur des tas de fruits, ou de grain, quoique l’un et l’autre pût très bien se nourrir de l’aliment qu’il dédaigne, s’il s’était avisé d’en essayer. C’est ainsi que les hommes dissolus se livrent à des excès, qui leur causent la fièvre et la mort ; parce que l’esprit déprave les sens, et que la volonté parle encore, quand la nature se tait.

Tout animal a des idées puisqu’il a des sens, il combine même ses idées jusqu’à un certain point, et l’homme ne diffère à cet égard de la bête que du plus au moins. Quelques philosophes ont même avancé qu’il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête ; ce n’est donc pas tant l’entendement qui fait parmi les animaux la distinction 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. (…)

Mais, quand les difficultés qui environnent toutes ces questions laisseraient quelque lieu de disputer sur cette différence de l’homme et de l’animal, il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c’est la faculté de se perfectionner ; faculté qui, à l’aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l’espèce que dans l’individu, au lieu qu’un animal est, au bout de quelques mois, ce qu’il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu’elle était la première année de ces mille ans. Pourquoi l’homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? N’est-ce point qu’il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la bête, qui n’a rien acquis et qui n’a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l’homme, reperdant par la vieillesse ou d’autres accidents tout ce que sa *perfectibilité* lui avait fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la bête même ?

Rousseau (1712-1778), *Discours sur l’origine de l’inégalité* (1755), ie partie

### 2. Le conflit est le moteur du développement culturel (Kant)

Ce texte pose la condition de tout développement, mais n’explique pas ce qui, de fait, pousse l’homme à se développer. Kant nous apporte une réponse à cette question[[11]](#footnote-11). Selon lui, c’est surtout en raison de la conflictualité et de la rivalité entre les hommes, jointe à leur nécessité de s’associer néanmoins, qu’ils sont contraints à développer leurs talents et leurs capacité. Kant retrouve ici la vieille idée d’Héraclite[[12]](#footnote-12) selon laquelle ce sont les *antagonismes*, les conflits, les contradictions, qui sont le moteur de l’histoire :

*Le moyen dont se sert la nature pour mener à son terme le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme dans la société, dans la mesure où cet antagonisme finira pourtant par être la cause d’un ordre réglé par des lois*. J’entends ici par antagonisme l’insociable sociabilité des hommes, c’est-à-dire leur penchant à entrer en société, lié toutefois à une opposition générale qui menace sans cesse de dissoudre cette société. Une telle disposition est très manifeste dans la nature humaine. L’homme a une inclination à s’associer, parce que dans un tel état il se sent plus qu’homme, c’est-à-dire qu’il sent le développement de ses dispositions naturelles. Mais il a aussi un grand penchant à se séparer (s’isoler) : en effet, il trouve en même temps en lui l’insociabilité qui fait qu’il ne veut tout régler qu’à sa guise et il s’attend à provoquer partout une opposition des autres, sachant bien qu’il incline lui-même à s’opposer à eux. Or, c’est cette opposition qui éveille toutes les forces de l’homme, qui le porte à vaincre son penchant à la paresse, et fait que, poussé par l’appétit des honneurs, de la domination et de la possession, il se taille une place parmi ses compagnons qu’il ne peut souffrir mais dont il ne peut se passer. Ainsi vont les premiers véritables progrès de la rudesse à la culture, laquelle repose à proprement parler sur la valeur sociale de l’homme ; ainsi tous les talents sont peu à peu développés, le goût formé, et même, par le progrès des Lumières, commence à s’établir un mode de pensée qui peut, avec le temps, transformer notre grossière disposition naturelle au discernement moral en principes pratiques déterminés, et ainsi enfin transformer cet accord pathologiquement[[13]](#footnote-13) extorqué pour l’établissement d’une société en un tout moral. Sans ces propriétés, certes en elles-mêmes fort peu engageantes, de l’insociabilité, d’où naît l’opposition que chacun doit nécessairement rencontrer à ses prétentions égoïstes, tous les talents resteraient cachés en germes pour l’éternité, dans une vie de bergers d’Arcadie[[14]](#footnote-14), dans une concorde, un contentement et un amour mutuel parfaits ; les hommes, doux comme les agneaux qu’ils paissent, ne donneraient à leur existence une valeur guère plus grande que celle de leur bétail, ils ne rempliraient pas le vide de la création quant à sa finalité, comme nature raisonnable. Il faut donc remercier la nature pour leur incompatibilité d’humeur, pour leur vanité qui en fait des rivaux jaloux, pour leur désir insatiable de possession et même de domination ! Sans cela, toutes les excellentes dispositions naturelles qui sont en l’humanité sommeilleraient éternellement sans se développer. L’homme veut la concorde ; mais la nature sait mieux ce qui est bon pour son espèce : elle veut la discorde.

Kant, *Idée d’une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 4e proposition

### 3. Le développement culturel, progrès ou régression ?

A partir de cette idée, Kant montre comment les conflits humains mènent progressivement à un ordre rationnel, national puis international (par l’Etat puis par une Société des Nations), qui permet de réaliser dans des lois objectives les dispositions morales de l’homme. En atteignant ainsi la justice et la paix, l’homme parvient finalement au développement et à l’épanouissement absolu de son être. Cette vision téléologique[[15]](#footnote-15) optimiste de l’histoire a été reprise, sous des formes différentes, par Hegel et par Marx. Pour Hegel, c’est l’Etat qui réalise les dispositions humaines en matérialisant socialement l’ordre rationnel que la conscience humaine porte en elle : l’Etat est l’objectivation suprême de l’*Esprit du monde*. Pour Marx, le développement économique ne s’arrête pas à l’Etat bourgeois, démocrate et libéral tel que le connaît Hegel, mais mène au contraire, à terme, à la disparition de l’Etat et à la réalisation d’un monde d’opulence à la fois communiste et anarchiste. Là encore, la nature humaine peut enfin s’épanouir pleinement, car l’homme est enfin affranchi de la contrainte naturelle et libre de développer pleinement ses facultés (artistiques, intellectuelles, techniques, etc.).

A l’opposé de ces visions optimistes, Rousseau est beaucoup plus prudent, voire pessimiste. Il souligne les aspects négatifs du développement culturel et technique de la société, notamment du point de vue de la moralité humaine. L’homme dit « civilisé » n’est pas meilleur que le sauvage, bien au contraire :

Dans ce nouvel état, avec une vie simple et solitaire, des besoins très bornés, et les instruments qu’ils avaient inventés pour y pourvoir, les hommes jouissant d’un fort grand loisir l’employèrent à se procurer plusieurs sortes de commodités inconnues à leurs pères ; et ce fut là le premier joug[[16]](#footnote-16) qu’ils s’imposèrent sans y songer, et la première source de maux qu’ils préparèrent à leurs descendants ; car outre qu’ils continuèrent ainsi à s’amollir le corps et l’esprit, ces commodités ayant par l’habitude perdu presque tout leur agrément, et étant en même temps dégénérées en de vrais besoins, la privation en devint beaucoup plus cruelle que la possession n’en était douce, et l’on était malheureux de les perdre, sans être heureux de les posséder.

Rousseau, *Discours sur l’origine de l’inégalité* (1755), 2nde partie

Au-delà de ce défaut de la technique, qui nous affaiblit et nous asservit, le développement de la culture se fait au détriment de la moralité. La raison nous corrompt et met en nous bien des désirs et des actions qui ne se trouvent pas dans l’âme simple et naturelle de l’homme primitif. En particulier, avec la civilisation l’homme vit davantage en autrui qu’en lui-même :

L’homme sauvage et l’homme civilisé diffèrent tellement par le fond du cœur et des inclinations que ce qui fait le bonheur suprême de l’un réduirait l’autre au désespoir. Le premier ne respire que le repos et la liberté, il ne veut que vivre et rester oisif, et l’ataraxie même du Stoïcien n’approche pas de sa profonde indifférence pour tout autre objet. Au contraire le citoyen toujours actif sue, s’agite, se tourmente sans cesse pour chercher des occupations toujours plus laborieuses : il travaille jusqu’à la mort, il y court même pour se mettre en état de service, on renonce à la vie pour acquérir l’immortalité. Il fait sa cour aux grands qu’il hait et aux riches qu’il méprise, il n’épargne rien pour obtenir l’honneur de les servir, il se vante orgueilleusement de sa bassesse et de leur protection, et fier de son esclavage, il parle avec dédain de ceux qui n’ont pas l’honneur de les partager. Quel spectacle pour un Caraïbe, que les travaux pénibles et enviés d’un Ministère Européen ! Combien de morts cruelles ne préfèrerait pas cet indolent sauvage à l’horreur d’une pareille vue qui souvent n’est pas même adoucie par le plaisir de bien faire ? Mais pour voir le but de tant de soins, il faudrait que ces mots, *puissance* et *réputation*, eussent un sens dans son esprit, qu’il apprît qu’il y a une sorte d’hommes qui comptent pour quelque chose les regards du reste de l’univers, qui savent être heureux et contents d’eux-mêmes, sur le témoignage d’autrui plutôt que sur le leur propre. Telle est, en effet, la véritable cause de toutes ces différences : le sauvage vit en lui-même ; l’homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l’opinion des autres, et c’est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu’il tire le sentiment de sa propre existence.

Rousseau, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, II

Et Rousseau décline les tares de l’homme civilisé : sa « belle raison » a corrompu son instinct simple et naturel de la justice. Ainsi Hobbes voit dans l’état de nature un état de guerre parce qu’il met dans l’homme primitif des désirs de civilisé. C’est seulement l’homme « cultivé » qui éprouve une jalousie et une envie d’autrui telles qu’il ne peut rester en repos tant qu’il ne l’a pas dépassé, et préfère ainsi se livrer à la concurrence, à la guerre et à l’exploitation d’autrui plutôt qu’à une vie paisible et heureuse. Enfin, le progrès technique et culturel est à l’origine du travail et de l’inégalité parmi les hommes (cf. infra).

## B. La culture est édifiée sur du renoncement pulsionnel

### 1. Le malaise dans la culture (Freud)

Freud n’aborde pas la culture (ou civilisation) sous l’angle politique, mais sous l’angle individuel et psychologique. Sa grande thèse est que la culture est édifiée sur du renoncement pulsionnel. C’est-à-dire que pour exister, les sociétés doivent imposer aux êtres humains des sacrifices affectifs et pulsionnels : ils doivent renoncer à aimer certaines personnes et se voient contraints de tolérer et respecter leurs adversaires et ennemis. Ainsi, le penchant à l’amour (*Eros*) aussi bien que le penchant à l’agression (*Thanatos*) sont réprimés. Les intérêts individuels sont sacrifiés au nom de l’intérêt collectif.

Il est devenu courant, pour nous, de dire que notre civilisation a été édifiée aux dépens d’aspirations sexuelles qui sont inhibées par la société, en partie refoulées, en partie aussi mises au service de nouveaux buts. Nous avons aussi reconnu que, malgré toute la fierté que nous donnent nos conquêtes culturelles, il ne nous est pas facile de satisfaire aux exigences de cette civilisation, de nous sentir à l’aise en elle, parce que les restrictions pulsionnelles qui nous sont imposées signifient pour nous une lourde charge psychique. Or, ce que nous avons reconnu pour les pulsions sexuelles vaut, dans une mesure égale et peut-être plus grande, pour les autres, les pulsions d’agression. Ce sont elles surtout qui rendent difficile la coexistence des hommes et qui menacent sa continuation ; une limitation de son agressivité : tel est le premier et peut-être le plus dur sacrifice que la société doit exiger de l’individu. Nous avons appris de quelle façon ingénieuse s’effectue ce domptage du récalcitrant. L’instauration du surmoi, qui tire à lui les motions agressives dangereuses, amène en quelque sorte une garnison dans une place qui inclinerait à la rébellion. Mais d’autre part, du point de vue purement psychologique, il faut le reconnaître, le moi ne se sent pas à l’aise s’il est ainsi sacrifié aux besoins de la société, s’il doit se soumettre aux tendances destructives de l’agression qu’il aurait bien aimé mettre en œuvre lui-même contre d’autres. C’est comme une continuation, dans le domaine psychique, du dilemme manger ou être mangé qui domine le monde vivant organique. Par bonheur, les pulsions d’agression ne sont jamais seules, elles sont toujours alliées aux pulsions érotiques. Ces dernières, dans les conditions de la civilisation créée par les hommes, ont bien des choses à adoucir et à prévenir.

Sigmund Freud, *Nouvelles conférences d’introduction à la psychanalyse* (1933)

En effet, nos intérêts économiques ne suffisent pas à assurer la cohésion de la société. Il faut donc, pour que la société se maintienne, qu’elle réprime nos tendances antisociales, et notamment nos penchants agressifs :

L’intérêt de la communauté de travail n’assurerait pas la cohésion [de la société], les passions pulsionnelles sont plus fortes que les intérêts rationnels. Il faut que la culture mette tout en œuvre pour assigner des limites aux pulsions d’agression des hommes, pour tenir en soumission leurs manifestations par des formations réactionnelles psychiques. De là donc la mise en œuvre de méthodes qui doivent inciter les hommes à des identifications et à des relations d’amour inhibées quant au but, de là la restriction de la vie sexuelle et de là aussi ce commandement de l’idéal : aimer le prochain comme soi-même, qui se justifie effectivement par le fait que rien d’autre ne va autant à contre-courant de la nature humaine originelle.

Sigmund Freud, *Le Malaise dans la culture* (1929), V

C’est notamment par le biais du *surmoi* que la répression et la sublimation des pulsions antisociales sont possibles. Cette idée générale du renoncement pulsionnel a donné lieu à une riche descendance. D’abord, le sociologue Norbert Elias a constitué une théorie du « procès » (processus) de civilisation fondée sur cette idée. La civilisation, selon lui, s’est faite principalement par l’adoption, dans l’Europe classique, des manières de faire à la cour par l’ensemble de la population. Elias appelle cela la *curialisation* (du latin *curia*, cour) des mœurs. Ce processus consiste notamment à en une *médiation* des pulsions : au lieu de les laisser s’exprimer de façon spontanée, naturelle et parfois violente (manger avec les doigts, s’entretuer, violer les femmes), il s’agit de les canaliser et de les sublimer à travers des règles, des codes et des langages : on mange avec une fourchette, on insulte au lieu de frapper, on séduit au lieu de violer, etc.

### 2. Répression et révolution (Marcuse)

Le philosophe du XXe siècle Herbert Marcuse s’est lui aussi largement inspiré de la conception freudienne de la culture, à partir de laquelle il critique sévèrement la culture occidentale. Sa thèse essentielle consiste à dire que le refoulement pulsionnel est allé trop loin, au-delà de ce qui était nécessaire. Il prône ainsi une vaste désinhibition de nos pulsions : cessons de refouler, cessons de nous réprimer nous-mêmes, *jouissons sans entraves* ! On reconnaît là un mot d’ordre célèbre de mai 68, une révolution culturelle dont l’esprit est très proche de la philosophie critique de Marcuse[[17]](#footnote-17).

# III. Culture particulière et culture universelle

Que nous suivions les analyses de Kant, de Freud ou même de Rousseau, nous devons, dans chaque cas, reconnaître qu’un certain progrès culturel se déploie au cours de l’histoire humaine. Cette idée vous apparaît sans doute comme une évidence absolue : comment nier que le monde dans lequel nous vivons est mille fois supérieur au monde préhistorique, antique ou médiéval ? Nos moyens techniques sont bien plus développés, notre productivité est supérieure, nous sommes plus savants, nous vivons plus longtemps, etc. Pourtant, à y regarder de plus près, la question n’est peut-être pas si évidente, surtout si on distingue la culture de la simple technique : le progrès technique est indéniable, mais les choses sont soudain beaucoup moins claires si on considère la culture en tant que telle. Par exemple, il semble tout à fait douteux que l’homme moderne ait atteint une moralité plus élevée que ces prédécesseurs – le triste exemple de la banalisation du mal au cours de la seconde guerre mondiale[[18]](#footnote-18) plaiderait plutôt pour le contraire. Et à vrai dire, on pourrait étendre cette critique jusqu’au domaine purement technique lui-même : les problèmes de pollution soulevés par la technique moderne remettent très sérieusement en cause l’idée d’une supériorité absolue de cette technique sur les manières de vivre précédentes, moins efficaces mais davantage en symbiose et en équilibre avec les écosystèmes.

## A. Le relativisme culturel

### 1. Le relativisme de Montaigne

Cette critique de notre tendance spontanée à croire que notre culture est supérieure aux autres a été initiée par Montaigne, qui vivait à une époque où, suite aux grandes découvertes, les Européens prirent soudain conscience de l’incroyable diversité des hommes et des cultures à travers le monde. Montaigne retire de cette confrontation avec les « sauvages » une grande humilité et une distance critique par rapport à notre propre culture. Non que les indigènes soient des êtres parfaits : ils ont au contraire de nombreux rites atroces ; mais la confrontation à leur altérité[[19]](#footnote-19) nous fait comprendre que nous ne sommes pas meilleurs qu’eux, au contraire, nous nous sommes davantage écartés de la nature : « Je ne suis pas marri que nous remarquons l’horreur barbaresque qu’il y a en une telle action, mais oui bien de quoi jugeant à point de leurs fautes, nous soyons si aveugles aux nôtres. »[[20]](#footnote-20)

Or je trouve, pour revenir à mon propos, qu’il n’y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu’on m’en a rapporté : sinon que chacun appelle barbarie ce qui n’est pas de son usage. Comme de vrai nous n’avons autre mire de la vérité, et de la raison, que l’exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses. Ils sont sauvages de même que nous appelons sauvages les fruits, que nature de soi et de son progrès ordinaire a produits : là où à la vérité ce sont ceux que nous avons altérés par notre artifice, et détournés de l’ordre commun, que nous devrions appeler plutôt sauvages. En ceux-là sont vives et vigoureuses, les vraies, et plus utiles et naturelles, vertus et propriétés ; lesquelles nous avons abâtardies en ceux-ci, les accommodant au plaisir de notre goût corrompu. Et si pourtant la saveur même et délicatesse se trouve à notre goût même excellente à l’envi des nôtres, en divers fruits de ces contrées-là, sans culture : ce n’est pas raison que l’art gagne le point d’honneur sur notre grande et puissante mère nature. Nous avons tant rechargé la beauté et richesse de ses ouvrages par nos inventions, que nous l’avons du tout étouffée. Si est-ce que partout où sa pureté reluit, elle fait une merveilleuse honte à nos vaines et frivoles entreprises. (…)

Tous nos efforts ne peuvent seulement arriver à représenter le nid du moindre oiselet, sa contexture, sa beauté, et l’utilité de son usage : non pas la tissure de la chétive araignée. Toutes choses, dit Platon, sont produites ou par la nature, ou par la fortune, ou par l’art. Les plus grandes et plus belles par l’une ou l’autre des deux premières : les moindres et imparfaites par la dernière.

Ces nations me semblent donc aussi barbares, pour avoir reçu fort peu de façon de l’esprit humain, et être encore fort voisines de leur naïveté originelle. Les lois naturelles leur commandent encore, fort peu abâtardies par les nôtres.

Montaigne, *Essais*, livre II, chap. 31 : « Des cannibales »

En vérité, on pourrait sans doute critiquer cette idée de Montaigne selon laquelle les sauvages sont plus proches de la nature que nous. Montaigne voit dans la nature la règle et le modèle que nous devrions suivre. Or nous avons critiqué, d’un point de vue purement logique, cette idée de prendre la nature pour modèle. Mais certains arguments mis en avant par Montaigne pour relativiser notre présomption à l’égard des cannibales sont à retenir, comme cette anecdote qui révèle l’esprit du cannibalisme :

Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu égard aux règles de la raison, mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie. Leur guerre est toute noble et généreuse, et a autant de beauté que cette maladie humaine en peut recevoir : elle n’a autre fondement parmi eux, que la seule jalousie de la vertu. Ils ne sont pas en débat de la conquête de nouvelles terres : car ils jouissent encre de cette puberté naturelle, qui les fournit sans travail et sans peine, de toutes choses nécessaires, en telle abondance, qu’ils n’ont que faire d’agrandir leurs limites. (…) Si leurs voisins passent les montagnes pour les venir assaillir, et qu’ils emportent la victoire sur eux, l’acquêt du victorieux, c’est la gloire, et l’avantage d’être demeuré maître en valeur et en vertu : car autrement ils n’ont que faire des biens des vaincus, et s’en retournent à leurs pays, où ils n’ont faute d’aucune chose nécessaire ; ni faute encore de cette grande partie, de savoir heureusement jouir de leur condition, et s’en contenter. Autant en font ceux-ci à leur tour. Ils ne demandent à leurs prisonniers, autre rançon que la confession et reconnaissance d’être vaincus : Mais il ne s’en trouve pas un en tout un siècle, qui n’aime mieux la mort, que de relâcher, ni par contenance, ni de parole, un seul point d’une grandeur de courage invincible. Il ne s’en voit aucun, qui n’aime mieux être tué et mangé, que de requérir seulement de ne l’être pas. Ils les traitent en toute liberté, afin que la vie leur soit d’autant plus chère : et les entretiennent communément des menaces de leur mort future, des tourments qu’ils y auront à souffrir, des apprêts qu’on dresse pour cet effet, du détranchement de leurs membres, et du festin qui se fera à leurs dépens. Tout cela se fait pour cette seule fin, d’arracher de leur bouche quelque parole molle ou rabaissée, ou de leur donner envie de s’enfuir ; pour gagner cet avantage de les avoir épouvantés, et d’avoir fait force à leur constance. (…)

Pour en revenir à notre histoire, il s’en faut tant que ces prisonniers se rendent, pour tout ce qu’on leur fait, qu’au rebours pendant ces deux ou trois mois qu’on les garde, ils portent une contenance gaie, ils pressent leurs maîtres de se hâter de les mettre en cette épreuve, ils les défient, les injurient, leur reprochent leur lâcheté, et le nombre des batailles perdues contre les leurs. J’ai une chanson faite par un prisonnier, où il y a ce trait : Qu’ils viennent hardiment trétous, et s’assemblent pour dîner de lui, car ils mangeront quant et quant leurs pères et leurs aïeux, qui ont servi d’aliment et de nourriture à son corps : ces muscles, dit-ils, cette chair et ces vaines, ce sont les vôtres, pauvres fols que vous êtes : vous ne reconnaissez pas que la substance de vos ancêtres s’y tient encore : savourez-les bien, vous y trouverez le goût de votre propre chair : invention, qui ne sent aucunement la barbarie.

Montaigne, *Essais*, livre II, chap. 31 : « Des cannibales »

### 2. La critique de Lévi-Strauss

Lévi-Strauss, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, a remis au premier plan ces idées relativistes, afin de réfuter une fois pour toutes l’***ethnocentrisme***, cette attitude de celui qui pense que sa culture est supérieure aux autres, et qui avait culminé dans le nazisme. Dans *Race et histoire*, Lévi-Strauss montre qu’aucune culture ne peut être dite supérieure à une autre : chaque culture répond, par des moyens différents, à des problèmes différents.

L’attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu’elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions. « Habitudes de sauvages », « cela n’est pas de chez nous », « on ne devrait pas permettre cela », etc., autant de réactions grossières qui traduisent ce même frisson, cette même répulsion, en présence de manières de vivre, de croire ou de penser qui nous sont étrangères. Ainsi l’Antiquité confondait-elle tout ce qui ne participait pas de la culture grecque (puis gréco-romaine) sous le même nom de barbare ; la civilisation occidentale a ensuite utilisé le terme de sauvage dans le même sens. Or derrière ces épithètes se dissimule un même jugement : il est probable que le mot barbare se réfère étymologiquement à la confusion et à l’inarticulation du chant des oiseaux, opposées à la valeur signifiante du langage humain ; et sauvage, qui veut dire « de la forêt », évoque aussi un genre de vie animale, par opposition à la culture humaine. Dans les deux cas, on refuse d’admettre le fait même de la diversité culturelle ; on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit.

(…) Cette attitude de pensée, au nom de laquelle on rejette les « sauvages » (ou tous ceux qu’on choisit de considérer comme tels) hors de l’humanité, est justement l’attitude la plus marquante et la plus distinctive de ces sauvages mêmes. (…) Dans les Grandes Antilles, quelques années après la découverte de l’Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d’enquête pour rechercher si les indigènes possédaient ou non une âme, ces derniers s’employaient à immerger des blancs prisonniers afin de vérifier par une surveillance prolongée si leur cadavre était, ou non, sujet à la putréfaction.

Cette anecdote à la fois baroque et tragique illustre bien le paradoxe du relativisme culturel (que nous retrouverons ailleurs sous d’autres formes) : c’est dans la mesure même où l’on prétend établir une discrimination entre les cultures et les coutumes que l’on s’identifie le plus complètement avec celles qu’on essaye de nier. En refusant l’humanité à ceux qui apparaissent comme les plus « sauvages » ou « barbares » de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c’est d’abord l’homme qui croit à la barbarie.

Lévi-Strauss, *Race et histoire* (1952), chap. 3

## B. La critique du relativisme : la tartine et les mathématiques

### 1. L’idée de progrès et de supériorité

Toutefois, ce relativisme culturel peut être nuancé et critiqué. D’abord, dans la mesure où la culture vise à atteindre certains buts, on peut évaluer objectivement sa capacité à y parvenir, et à moindre coût. Dans cette optique on peut évaluer objectivement la manière dont répondent les différentes techniques à des problèmes donnés. Même Lévi-Strauss reconnaît que l’histoire humaine est marquée par un certain progrès :

Les progrès accomplis par l’humanité depuis ses origines sont si manifestes et si éclatants que toute tentative pour les discuter se réduirait à un exercice de rhétorique. Et pourtant, il n’est pas si facile qu’on le croit de les ordonner en une série régulière et continue. (…)

Encore une fois, tout cela ne vise pas à nier la réalité d’un progrès de l’humanité, mais nous invite à le concevoir avec plus de prudence. Le développement des connaissances préhistoriques et archéologiques tend à *étaler dans l’espace* des formes de civilisation que nous étions portés à imaginer comme *échelonnées dans le temps*. Cela signifie deux choses : d’abord que le « progrès » (si ce terme convient encore pour désigner une réalité très différente de celle à laquelle on l’avait d’abord appliqué) n’est ni nécessaire, ni continu ; il procède par sauts, par bonds, ou, comme diraient les biologistes, par mutations.

Lévi-Strauss, *Race et histoire*, chap. 5.

De plus, l’idée d’un progrès « en soi » et surtout d’une supériorité « en soi » n’a pas de sens. Ces idées supposent un certain *critère*, qui reste souvent implicite, à l’aune duquel on juge les formes culturelles en présence. Il y a donc des hiérarchies et des supériorités objectives entre les cultures, mais elles dépendent directement du critère retenu :

La civilisation occidentale s’est entièrement tournée, depuis deux ou trois siècles, vers la mise à disposition de l’homme de moyens mécaniques de plus en plus puissants. Si l’on adopte ce critère, on fera de la quantité d’énergie disponible par tête d’habitant l’expression du plus ou moins haut degré de développement des sociétés humaines. La civilisation occidentale, sous sa forme nord-américaine, occupera la place de tête, les sociétés européennes venant ensuite, avec, à la traîne, une masse de sociétés asiatiques et africaines qui deviendront vite indistinctes. Or ces centaines ou même ces milliers de sociétés qu’on appelle « insuffisamment développées » et « primitives », qui se fondent dans un ensemble confus quand on les envisage sous le rapport que nous venons de citer (et qui n’est guère propre à les qualifier, puisque cette ligne de développement leur manque ou occupe chez elles une place très secondaire), elles se placent aux antipodes les unes des autres ; selon le point de vue choisi, on aboutirait donc à des classements différents.

Si le critère retenu avait été le degré d’aptitude à triompher des milieux géographiques les plus hostiles, il n’y a guère de doute que les Eskimos d’une part, les Bédouins de l’autre, emporteraient la palme. L’Inde a su, mieux qu’aucune autre civilisation, élaborer un système philosophico-religieux, et la Chine, un genre de vie, capables de réduire les conséquences psychologiques d’un déséquilibre démographique. Il y a déjà treize siècles, l’Islam a formulé une théorie de la solidarité de toutes les formes de la vie humaine : technique, économique, sociale, spirituelle, que l’Occident ne devait retrouver que tout récemment, avec certains aspects de la pensée marxiste et la naissance de l’ethnologie moderne.

Lévi-Strauss, *Race et histoire*, chap. 6

Retenons-en cette évidence : le concept de supériorité n’a aucun sens indépendamment d’un critère particulier donné. Il n’existe pas de supériorité en soi. On peut parler de la supériorité d’une technique, d’une culture ou d’un être humain sur un autre, mais il s’agit toujours d’une supériorité *à un certain égard*, donc d’une supériorité locale et partielle, et jamais d’une supériorité absolue.

### 2. La valeur de la pensée (Finkielkraut)

Les critères que nous avons donnés s’appliquent aux cultures en tant que moyens de réaliser certaines fins. Mais l’idée d’une évaluation objective des cultures peut s’étendre aux productions les plus inutiles de la culture comme la science, l’art et la religion. Le critère à retenir ici n’est plus celui de l’utilité mais celui de la pensée et de la vérité. Toutes les productions culturelles auxquelles la pensée prend part peuvent être jugées à partir de cette dimension. C’est évident pour la science, mais dans les beaux-arts aussi on peut dépasser ainsi le pur relativisme (« des goûts et des couleurs, on ne discute pas »). Ainsi, la littérature n’est pas purement relative à une culture donnée. Un Français peut se reconnaître et trouver un écho dans la littérature chinoise. C’est que par-delà les différences culturelles, les différentes productions artistiques de grande valeur atteignent à quelque chose de suffisamment profond pour valoir universellement. C’est particulièrement clair pour la littérature, dont l’histoire peut être considérée comme une véritable histoire des découvertes existentielles[[21]](#footnote-21). Mais on pourrait dire la même chose, dans une certaine mesure, de l’architecture, de la sculpture, de la musique, de la danse, etc.

C’est le sens de la critique du relativisme culturel donnée par Alain Finkielkraut. Il faut revenir des excès relativistes, écrit-il, et prendre en compte la valeur de la pensée et la hiérarchie objective qu’elle permet d’instaurer entre les différentes productions culturelles. Finkielkraut propose ainsi de distinguer *ma* culture et *la* culture. D’un côté, les particularités locales, les manières de faire, les traditions gastronomiques où la pensée n’a guère de part et qui sont particulières à chaque région. D’un autre côté, les productions humaines qui participent de la pensée et qui, dans cette mesure, sont universelles. Bref, d’un côté la tartine, de l’autre les mathématiques. A partir de là, Finkielkraut nous invite à reconnaître qu’une paire de bottes, si utile soit-elle, ne vaut pas et ne vaudra jamais une œuvre de Shakespeare[[22]](#footnote-22).

Enfin, peut-être est-il possible de juger objectivement une culture à partir de son efficacité, c’est-à-dire de son adéquation à un peuple, de sa capacité à maintenir ce peuple en vie et à accroître sa puissance. Les cultures seraient comme des formes susceptibles de mouvoir les hommes, et la meilleure culture serait la forme qui « prendrait » le mieux. Ce genre de considérations, aujourd’hui politiquement incorrectes, auraient sans doute séduit certains philosophes allemands du XIXe siècle, par exemple Nietzsche. Malgré le fumet quelque peu sulfureux de cette approche, il y a peut-être quelque chose de bon à retirer de l’idée que les idées et les manières de faire s’accordent plus ou moins bien à un peuple donné. Il s’agit au fond, dans cette perspective, de s’interroger sur les lois d’évolution des cultures, afin de savoir comment faire évoluer une culture.

# Conclusion

Insistons sur cette dernière idée : puisque l’homme ne part jamais d’une « nature » première, mais toujours d’une facticité hybride donc déjà culturelle, la seule question qui se pose à lui est au fond de savoir comment se transformer, comment faire évoluer sa culture, comment devenir ce qu’il est – ou ce qu’il n’est pas mais veut être. Pour la France, il s’agit peut-être d’une question d’une grande actualité : ne sommes-nous pas confrontés à la nécessité de transformer notre culture pour l’adapter aux exigences du monde contemporain ?

# Annexe

### Résumé

**Introduction**

- culture individuelle : culture de soi, développement de soi, épanouissement

- culture collective : manières de faire transmises de génération en génération

- lien avec la vie (« la culture, c’est ce qui reste quand on a tout oublié »)

**I. Nature et culture**

***A. L’homme et l’animal***

**1. La culture, une spécificité humaine ?**

- deux sens du mot nature : sens large et sens étroit (par opposition à culture, artificiel)

- culture animale

- culture : langage, technique, art, religion, pudeur… ce qui procède de l’esprit ?

**2. La prohibition de l’inceste : la rupture entre nature et culture**

- étudier les hommes : voir les différences pour voir les similarités ; structuralisme

- prohibition de l’inceste : paradoxe d’une règle universelle ; fondement de l’échange

***B. Y a-t-il une nature humaine ?***

**1. La culture est une seconde nature**

- « La coutume est une seconde nature, qui détruit la première. » (Pascal, § 93)

- « Tout est fabriqué et tout est naturel chez l’homme » (Merleau-Ponty)

- incorporation de la règle : habitude, habitus : la culture devient nature

**2. Peut-on « être naturel » ?**

- être naturel = être spontané = être culturel (être conforme à sa culture intériorisée)

- paradoxe de s’efforcer d’être naturel

- être naturel : idéal construit de la « nature »

- exemple : le *cynisme* de Diogène de Sinope : il vit dans un tonneau (ou plus exactement une amphore géante), mange avec ses mains, urine et aboie comme un chien, se masturbe en public, mendie, ne respecte aucune opinion, provoque les puissants : à Alexandre le Grand venu le voir, il dit : « Ôte-toi de mon soleil. »

- critique : Nietzsche

**3. L’existence précède l’essence**

- l’existence précède l’essence (Sartre)

- l’essence du Dasein (homme) est d’exister (Heidegger)

- mais il y a une facticité ; condition humaine et non nature humaine

**II. Le procès de civilisation**

***A. La culture comme éducation de l’homme par la société***

**1. La perfectibilité, condition de toute culture (Rousseau)**

- liberté et perfectibilité

**2. Le conflit est le moteur du développement culturel (Kant)**

- insociable sociabilité

- cf. Héraclite

**3. Le développement culturel, progrès ou régression ?**

- Kant, Hegel, Marx vs Rousseau (cf. cours sur technique)

***B. La culture est édifiée sur du renoncement pulsionnel***

**1. Le malaise dans la culture (Freud)**

- double répression, de l’amour et de l’agressivité

- intérêts économiques ne suffisent pas à assurer la cohésion de la société

- surmoi et sublimation

- médiation et curialisation (Elias)

**2. Répression et révolution (Marcuse)**

- la répression est allée trop loin (Marcuse)

- freudo-marxisme et mai 68

**III. Culture particulière et culture universelle**

- idée naturelle de progrès

- moins évident si on distingue culture et technique : cf. banalisation du mal

- même la technique peut être critiquée : problèmes environnementaux

***A. Le relativisme culturel***

**1. Le relativisme de Montaigne**

- pas tout à fait relativiste « Je ne suis pas marri que nous remarquons l’horreur barbaresque qu’il y a en une telle action, mais oui bien de quoi jugeant à point de leurs fautes, nous soyons si aveugles aux nôtres. »

- garde la nature comme modèle

- exemple : les cannibales

**2. La critique de Lévi-Strauss**

- critique de l’*ethnocentrisme* et du progrès : différences qualitatives

- « Le barbare, c’est d’abord l’homme qui croit à la barbarie. » (*RH*, chap. 3)

***B. La critique du relativisme : la tartine et les mathématiques***

**1. L’idée de progrès et de supériorité**

- progrès selon un certain critère

- supériorité locale

**2. La réhabilitation de la pensée (Finkielkraut)**

- objectivité de la hiérarchie pour ce qui participe de la pensée

- ex : littérature

- adéquation d’une culture à un peuple

- lois de transformation d’une culture

### La définition de la culture (Freud)

Dans le chapitre III du *Malaise dans la culture*, Freud caractérise ainsi l’idée de culture : est culturel ce qui concerne la protection de l’homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux.

Puis il liste les éléments principaux que l’on rattache à la culture :

(1) L’utile : moyens de dominer la nature pour satisfaire nos besoins.

(2) L’inutile : beauté et, dans une moindre mesure, propreté et ordre.

(3) Productions psychiques supérieures : religions, idéaux.

(4) Régulation de la vie en commun.

## Illustrations

### Citations

« La culture, c’est ce qui reste quand on a tout oublié. » (attribué à Edouard Herriot)

« *Cultura animi filosofia est*. » (La philosophie est la culture de l’âme.) (Cicéron)

« Chassez la nature avec une fourche, elle reviendra toujours en courant. » (Horace, *Epîtres*, I, 10)

« Quand j’entends le mot culture, je sors mon revolver. » (Goebbels)

« La culture, c’est comme la confiture. Moins on en a, plus on l’étale. »

### Bibliographie

- Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire* (1952) : très court. Critique de l’ethnocentrisme et défense du relativisme culturel.

- Michel de Montaigne, *Essais* (1595) : très long, mais certains passages sont remarquables. Pour le cours sur la culture, vous pouvez vous contenter de lire le chapitre 31 (« Des cannibales ») du livre I.

## Sujets de dissertation

|  |  |
| --- | --- |
| **La nature peut-elle être un modèle ?** La nature est-elle un modèle ?La nature nous donne-t-elle des règles pour bien vivre ?Est-il raisonnable de vouloir « retourner à la nature » ?La nature : qu’est-elle pour le savant, pour le technicien, pour l’artiste ?Peut-on parler à bon droit « d’homme sans culture » ?La nature fait-elle bien les choses ?Ce qui est naturel a-t-il nécessairement une valeur ?Tout ce qui est naturel est-il bon ? | La nature |
| **De quoi nous libère la culture ?**En quel sens peut-on dire d’un homme qu’il est un être dénaturé ?**Eduquer un enfant, est-ce prolonger ou transformer sa nature ?**Qu’est-ce qui distingue ce qui est naturel de ce qui est artificiel ? Dans quelle mesure peut-on distinguer chez l’homme besoins naturels et besoins artificiels ? Où finit la nature, où commence la culture ?En quel sens peut-on dire que l’homme n’est pas un être naturel ?Le mot « loi » a-t-il le même sens selon qu’on parle des lois de la cité ou des lois de la nature ?**L’acte de se nourrir relève-t-il de la culture ou de la nature ?****La culture est-elle la négation de la nature ?** La culture humaine sépare-t-elle l’homme de la nature ?La culture n’est-elle qu’une seconde nature ? | Nature et culture |
| Pourquoi ne parle-t-on pas de culture animale ?Est-ce la culture qui distingue vraiment l’homme de l’animal ? | Homme et animal |
| Peut-on dire qu’une société est plus civilisée qu’une autre ?**Peut-on dire d’une civilisation qu’elle est supérieure à une autre ?****La diversité des cultures est-elle un obstacle à l’unité du genre humain ?**Peut-on juger la culture à laquelle on appartient ?**Toutes les cultures se valent-elles ?** | L’universalité |
| Peut-on considérer la culture comme un luxe inutile ?**Pourquoi l’homme transforme-t-il la nature ?****La propriété est-elle un fait de nature ou un fait de culture ?** Le droit de propriété est-il naturel ou culturel ?Faut-il se demander si l’homme est bon ou méchant par nature ?**La conscience morale est-elle en nous la voix de la nature ou de la culture ?**La culture va-t-elle de pair avec le progrès ?Qu’est-ce qu’un homme cultivé ? | Autres |

1. Citation attribuée à Edouard Herriot (1872-1957), homme politique français membre du parti radical. [↑](#footnote-ref-1)
2. Cf. par exemple *La Pensée sauvage*, chap. 9. [↑](#footnote-ref-2)
3. Institutions : règles sociales et organisation des rapports humains établies par les hommes. [↑](#footnote-ref-3)
4. Equivoque : ce qui possède plusieurs significations ; ici, le « génie » de l’homme consiste à donner un sens nouveau à des éléments biologiques. [↑](#footnote-ref-4)
5. Cf. le cours sur l’inconscient, I, A, et fin de la conclusion générale. [↑](#footnote-ref-5)
6. Cf. Gombrich, *Histoire de l’art*, chap. 27, p. 589 : « Il est permis d’apprécier le goût des artistes modernes pour tout ce qui est direct et authentique, sans pour cela perdre de vue qu’un effort concerté de se faire naïf et simple conduit fatalement à des contradictions. Le « surréalisme » illustre parfaitement cette contradiction interne. On ne peut être « primitif » à volonté. Leur volonté effrénée de devenir enfant conduisit certains artistes à de simples exercices de sottise calculée. » [↑](#footnote-ref-6)
7. C’est ainsi que Diogène pouvait se dire « citoyen du monde ». [↑](#footnote-ref-7)
8. En réalité, dans une amphore géante pour céréales. Le tonneau n’existait pas à cette époque, il fut introduit par les Gaulois. [↑](#footnote-ref-8)
9. Heidegger, *Être et temps*, § 9. [↑](#footnote-ref-9)
10. La *perfectibilité* désigne la faculté de se perfectionner. [↑](#footnote-ref-10)
11. Comme nous l’avons déjà vu dans le cours sur l’histoire, III, 2. [↑](#footnote-ref-11)
12. Héraclite d’Ephèse était un philosophe grec de la fin du VIe siècle av. J.-C. Ses thèses les plus célèbres sont que tout est changement (« On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve ») et que les antagonismes sont les principes moteurs de l’univers (« Le conflit est le père de toute chose »). [↑](#footnote-ref-12)
13. « Pathologique » signifie : qui a pour principe quelque chose de passif. Un accord « pathologiquement extorqué » n’est pas librement consenti. Il est l’œuvre de la nature (des circonstances qui nous y forcent) et non l’effet d’une décision raisonnable. [↑](#footnote-ref-13)
14. Cette expression désigne la vie innocente mais vaine des pasteurs d’Arcadie (région de la Grèce ancienne dont les poètes firent le séjour de l’innocence). [↑](#footnote-ref-14)
15. Du grec *telos*, le but. Une vision téléologique de l’histoire est une vision qui suppose que l’histoire a une fin, qu’elle mène à un certain but. [↑](#footnote-ref-15)
16. Joug : pièce de bois qui pesait sur le dos des bœufs pour accrocher la charrue. Par extension, toute contrainte matérielle ou morale. [↑](#footnote-ref-16)
17. Si cela vous intéresse, voyez les deux principaux ouvrages de Marcuse : *Eros et civilisation* (1955) et *L’homme unidimensionnel* (1964). [↑](#footnote-ref-17)
18. Cf. le cas Eichmann, cours sur le devoir, annexe. [↑](#footnote-ref-18)
19. A leur différence. L’altérité désigne le caractère de ce qui est autre. [↑](#footnote-ref-19)
20. Montaigne, *Essais*, livre I, chap. 31. [↑](#footnote-ref-20)
21. C’est notamment l’interprétation que donne Milan Kundera de l’histoire du roman européen. Selon lui, au moment où la science s’est mise à analyser le monde physique, l’immense champ d’investigation laissé libre, à savoir le « monde de la vie », le monde de l’existence humaine tel que nous le connaissons, a été progressivement conquis par le roman, dont l’histoire peut se lire comme une succession de découvertes existentielles, une sorte de cartographie des possibilités existentielles. Le roman d’aventures (Cervantès) tente de saisir le moi à partir de l’action ; le roman psychologique (Richardson) à partir de l’intimité de la conscience, voie qui culmine chez Proust et Joyce ; le roman historique (Balzac) à partir de la société, Kafka tirant les conséquences ultimes de cette possibilité ; etc. Cf. *L’Art du roman*, de Milan Kundera. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ces thèses ont été exprimées par Finkielkraut dans *La Défaite de la pensée*, 1987. [↑](#footnote-ref-22)