

## Chapitre 2

# Culture, civilisation et universalité

### 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*. On peut insister, comme le fait Nietzsche (*Considérations inactuelles*, II, 10), sur le lien étroit entre la culture et la vie. Pour éviter que la culture ne soit « mensongère et inféconde », il faut qu'elle naisse et qu'elle s'épanouisse dans la vie même. Nietzsche s'en prend à une éducation qui ignore l'expérience directe de la vie, où les jeunes gens n'apprennent qu'une science de la culture, une science historique qui remplit l'esprit de connaissances indirectes. La vision qui consiste à résumer en soi toutes les sublimes connaissances du monde est une illusion. Au contraire, il faut entendre le désir des jeunes d'apprendre quelque chose par eux-mêmes, de laisser se déployer tout « un système vivant et complet d'expériences personnelles ». De manière « extravagante », continue Nietzsche, le jeune artiste peintre sera conduit vers des expositions de tableaux et des galeries plutôt que vers des ateliers de maîtres ou vers le maître par excellence qui n'est autre que la nature elle-même. Cette culture-là n'est pas une éducation ; elle nous rend inapte à la vie, au bonheur le plus naturel. Nous sommes sans culture, parce que nous sommes au fond de nous-même sans une vive conscience de posséder la vie.

À l'inverse, la culture des Grecs a su sortir du Chaos ou l'organiser, devenir une culture hellénique où rayonne la figure d'Apollon. Les Grecs ont su rentrer en possession d'eux-mêmes. C'est une parabole de ce que nous devons être. Il s'agit d'identifier les besoins véritables et d'oublier les besoins apparents, de rentrer en soi-même, de se connaître et se posséder soi-même, conformément à l'oracle de Delphes. Nietzsche magnifie donc la conception grecque de la culture (qu'il oppose à la culture romaine), dans laquelle le rapport à la nature est plus manifeste, « sans simulation et sans convention ». La culture devient ainsi chez lui « une harmonie entre la vie et la pensée, l'apparence et la volonté ».

Le rapport à la vie est donc 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 XIX<sup>e</sup> 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.

Nous aborderons quatre aspects qui nous permettront d'approcher et de circonscrire la notion de culture : (I) en premier lieu, l'articulation en l'homme des notions de nature et de culture ; (II) ensuite, les processus par lesquels se construit une civilisation ; (III) puis ce qu'il peut y avoir de particulier ou d'universel dans une culture donnée, et s'il existe des critères d'évaluation d'une civilisation ; (IV) enfin, les liens entre culture et technologies.

## 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 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 Ève illustre cette idée : c'est après avoir croqué dans le fruit de l'arbre de la connaissance qu'Adam et Ève 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. L'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 le souligne Rousseau (*Essai sur l'origine des langues*, VIII), il faut d'abord connaître les différences pour pouvoir découvrir les similitudes et donc ce qui relève de l'universelle nature humaine. Rousseau distingue l'étude *des hommes* (pour laquelle il suffit de regarder près de chez soi) de l'étude *de l'homme* (pour laquelle il faut regarder loin). Ainsi, la connaissance des différences amène à l'approfondissement des propriétés. Lévi-Strauss (*La pensée sauvage*, ch. 9) fait de ces idées rousseauistes comme sa devise d'anthropologue. À 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, Claude Lévi-Strauss (*Les structures élémentaires de la parenté*, 1947) 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. L'anthropologue distingue deux critères permettant de distinguer le naturel du culturel, dans le cadre d'une « analyse idéale ». La règle ou la norme est le critère d'une culture, alors que l'universalité constitue le critère de la nature. Dès lors qu'une chose est constante parmi tous

les hommes, elle ne relève plus de la coutume, de la technique ou de l'institution (lesquelles font les différences entre les groupes humains). Ainsi, ce qui est spontané et universel relève de la nature ; ce qui est relatif, particulier et soumis à la norme appartient à la culture.

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 ». L'origine de la prohibition de l'inceste n'est ni seulement naturelle, ni seulement culturelle. Non pas parce qu'elle serait un subtil dosage des deux aspects, mais parce qu'en elle s'opère « le passage de la nature à la culture ». Elle est naturelle en un sens, parce qu'elle est universelle ; mais elle est aussi culturelle, en un autre sens, parce qu'elle impose sa règle. Lévi-Strauss montre que la prohibition de l'inceste ne relève ni de la simple existence biologique de l'homme ni de la seule existence sociale, parce qu'elle « constitue précisément le lien qui les unit l'une à l'autre ». Cette union est dynamique et vient modifier la situation donnée. Plus qu'une union, il faudrait d'ailleurs parler d'une transformation, d'un mouvement, d'un passage. Parce qu'avant la prohibition de l'inceste, il n'y a pas encore de culture. Mais après son établissement, il n'y a plus le règne souverain de la nature en l'homme. Une structure nouvelle apparaît en lui, un ordre nouveau émerge, plus complexe. Cette structure intègre les éléments les plus simples de la vie psychique humaine antérieure, comme ceux-ci intègrent les éléments constitutifs de la vie animale. 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'interdit de l'inceste, qui est aussi selon lui 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 : l'interdit est universel 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 mêlées en l'homme qu'il est quasi impossible de séparer réellement, dans un cas donné, ce qui relève de la culture et ce qui relève de la nature. Pascal (*Pensées*, ch. 2, § 93) avait remarqué cette difficulté à distinguer la coutume de la nature. Il fait remarquer que dans l'éducation le père peut craindre que l'amour naturel des enfants ne s'estompe, comme si la nature pouvait s'effacer. Pascal en vient à se demander si la coutume ne serait pas une seconde nature, et si la nature elle-même ne serait pas une première coutume.

Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, 1945), au XX<sup>e</sup> s., analyse d'une façon un peu plus détaillée cette particularité. Il fait remarquer que les conduites passionnelles ou les sentiments tout comme les mots sont inventés par les hommes. Crier, embrasser, nommer une table relèvent de la convention et non de la nature. Même la paternité, qui semble naturelle, est en fait une institution (c'est-à-dire qui relève des règles sociales et de l'organisation des rapports humains établies par les hommes). Dès lors, on ne peut plus distinguer en l'homme des comportements naturels d'une part et des attitudes culturelles ou spirituelles d'autre part. « Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme ».

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 : avec l'apprentissage de son instrument et une pratique habituelle, il lui suffit de penser à une note pour la jouer presque instinctivement et comme naturellement, sans devoir penser à l'endroit exact où poser les doigts ; et après l'apprentissage d'un morceau, il lui suffit de penser à la mélodie dans sa globalité pour la jouer, sans avoir besoin de penser à chaque note dans le détail. 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 : 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.

## 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, authentique*, 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 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. Ernst Hans Gombricht (*Histoire de l'art*, ch. 27) montre que le désir des artistes modernes d'être directs et authentiques, tout en s'efforçant d'être naïfs, primitifs et simples, est voué à la contradiction. « On ne peut être primitif à volonté ». Le surréalisme, selon lui, illustre cette contradiction dans les termes.

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 (il se disait ainsi citoyen du monde) et d'imiter les animaux. Diogène rejette donc tout modèle moral et tout conformisme ; il 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 (en réalité, dans une amphore géante pour céréales, puisque le tonneau fut introduit ultérieurement par les Gaulois). 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). Mais Nietzsche (*Par-delà le bien et le mal*, 1886, § 9) a sévèrement critiqué cette volonté de vivre « en accord avec la nature » :

Vous voulez *vivre* « en accord avec la nature » ? Ô 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 ? À 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 !

### 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. On connaît la déclaration solennelle de Jean-Paul Sartre (*L'existentialisme est un humanisme*, 1946) :

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.

Heidegger (*Être et temps*, § 9), dont Sartre s'inspire largement, disait, de façon similaire, que l'essence du *Dasein* réside dans son existence. 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 extatique aux possibilités. C'est pourquoi les existentialistes préfèrent parler de *condition humaine* plutôt que de *nature humaine*.

Il faut sans doute 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. L'homme n'est sans doute pas un pur projet ; il est un projet à partir d'un donné qui l'enveloppe ou qui le constitue.

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 à présent la culture comme processus historique de développement des hommes et des sociétés.

## II. Le processus 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 (1712-1778) 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* (autrement dit, la faculté de se perfectionner). C'est cette thèse fameuse que Rousseau expose dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755, I) :

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 ; [...] 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. [...] Il y a une autre qualité très spécifique qui les [l'homme et l'animal] 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, [...]. 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, rependant par la vieillesse ou d'autres accidents tout ce que sa *perfectibilité* lui avait fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la bête même ?

#### 2. Le conflit, moteur du développement culturel

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