

LA DIALECTIQUE DE LA NATURE ET DE LA CULTURE

Bernard Milhau
Castelnaudary, France

Chacun connaît l'assertion de Rousseau: «L'homme est naturellement bon, c'est la société qui le corrompt.» Certains, arguant des guerres et des crimes, s'inscrivent en faux. L'homme serait violent par nature parce qu'en tous temps et tous lieux il se livre à la guerre et à des violences de toutes sortes. C'est confondre un peu hâtivement la généralité et l'universalité. Parmi les hommes, il y en eut toujours de pacifiques et de violents. Certains, au Moyen Age par exemple, ont chanté la grandeur et la beauté de la guerre. Aujourd'hui on chante au contraire l'horreur de la guerre et la grandeur de la désobéissance face aux faucons. Est-ce l'effet d'une nature éternelle si les uns valorisent la guerre et si d'autres la condamnent? Le poids de la nature pèse également sur toutes les épaules. Tous les hommes sont pareillement bipèdes. On n'en voit aucun aller à quatre pattes. Mais certains hommes s'abandonnent à la violence alors que d'autres lui résistent. On peut dire que c'est là un effet de la culture. On songerait à la montée de la violence du fond de l'être et à sa maîtrise par la volonté dirigée par la culture.

Konrad Lorenz affirme que les animaux sont dotés par la nature de systèmes qui bloquent l'agressivité en certains cas. Il donne l'exemple du loup, capable de tuer une proie de sa taille, mais qui ne tue jamais un congénère lorsqu'il se bat contre lui. L'espèce humaine, qui s'abandonne si aisément au meurtre intraspécifique, apparaît comme l'une des plus violentes de la création. Lorenz l'explique par l'effet de la culture. A cause de cette dernière, l'homme dispose, pour réaliser au concret sa violence, de mécanismes que ne maîtrise pas la nature. Cette dernière saurait en général empêcher l'homme de tuer son semblable à l'aide de son corps, mais elle ne sait pas l'empêcher d'utiliser un fusil ou un missile. Celui qui depuis un avion a lâché la bombe sur Hiroshima n'a pas vu concrètement les personnes qu'il allait tuer. Lorenz se situe par là à la suite de Rousseau. John Eccles écrit:

Si l'on envisage la progression du septum au cours de l'évolution (celui-ci finissant par atteindre chez l'homme un indice de taille de 5,43 [...]) et si cette augmentation est mise en rapport avec les valeurs des composantes de l'amygdale, on peut en conclure que, dans le système limbique, l'évolution a favorisé les composantes liées aux sensations de plaisir (septum et BLC) et, dans le même temps, défavorisé les composantes liées à l'agressivité et à la colère (MC), qui sont demeurées sous-développées¹.

¹ *Evolution du cerveau et création de la conscience*, Paris, Flammarion, «Champs», 1994, p. 142-143.

Autrement dit, la nature a fait l'homme moins agressif et plus amical que l'animal. Or les éthologues nous montrent le contraire. L'animal ne se livre que très exceptionnellement au meurtre intraspécifique; l'homme, ainsi que le prouvent les guerres, fait l'inverse. Puisque la nature a rendu l'homme moins agressif, c'est la société qui le corrompt. On retrouve Rousseau.

Mais de quelle société parlons-nous? Ne faut-il pas distinguer avec Henri Bergson la société close et la société ouverte? La société close, rappelons-le, distingue dans l'humanité, c'est-à-dire dans la société ouverte, entre le proche, envers lequel nous sommes moralement tenus au respect et à la concorde, et le lointain, envers lequel en temps de guerre nous pouvons et même nous devons nous montrer immoraux, tuant, mentant, volant. La nature, dit Bergson, ne sait créer que la société close. Il faut Dieu et son appel qui retentit à travers les mystiques pour nous préparer à la société ouverte. Dans notre perspective, il convient de parler d'abord, avant de société, d'humanité partielle et d'humanité totale. L'idée d'humanité partielle souligne la tendance des sociétés closes à dénier aux étrangers une humanité pleine et entière. Ainsi pour les Grecs anciens tous ceux qui n'étaient pas Grecs étaient des Barbares. Or, ce qui différencie un Grec d'un Barbare, c'est avant tout la culture. Cette dernière sépare les hommes, alors que la nature les unit. Une fois encore, tout être appartenant à l'espèce humaine est bipède et loquace. Cela unit des êtres de toute culture et de toute race. Sur ce fond uni se détachent les différences culturelles, si importantes qu'elles conduisent parfois à refuser à autrui une humanité pleine et entière. Mais que sont exactement la nature et la culture?

Tout être vivant a des désirs qu'il s'efforce de satisfaire. Pour cela, il se tourne vers l'extérieur et y cherche l'objet de ses désirs. S'il le trouve, il éprouvera du plaisir, et du déplaisir s'il ne le trouve pas. Tout cela se vit dans la plus stricte immédiateté. Le désir satisfait, il reste à jouir du plaisir et à attendre la naissance d'un autre désir. Mais le monde est là, tout autour, qui menace. Un danger peut surgir, s'en prendre à notre vie. Il faut surveiller, attentif au moindre bruit, au moindre mouvement suspect. Cela aussi s'effectue dans l'immédiateté. Vivant au sein de la nature, l'être est soumis à l'immédiateté du désir et à celle de la peur. Il est toujours occupé par la circonstance. Telle est l'altération (*alteración*) dont nous parle le philosophe espagnol José Ortega y Gasset. L'animal est enfermé dans l'altération parce qu'il vit toujours dans un monde dangereux et qu'il est toujours talonné par ses désirs.

L'homme au contraire est protégé du monde par un matelas artificiel issu de la technique, issue elle-même de la culture. L'homme est soumis lui aussi au désir. Il a faim. Mais la nourriture est déjà stockée à son intention dans des magasins, et il suffit de s'y rendre pour l'y trouver. L'homme a soif aussi, mais la pensée stocke l'eau qui vient docilement au robinet pour éteindre la soif. Or stocker implique la médiateté. A l'immédiat du désir répond le médiat de la pensée, qui d'avance a stocké le nécessaire. La pensée pouvait aussi à la sécurité et au repos par la maison qui protège des agressions

du froid et de tout prédateur. La pensée et la culture pouvoient aux désirs premiers de l'homme, qui n'est plus enfermé dans l'immédiateté, mais libéré par la médiateté. Entre l'homme et la nature s'interpose un matelas, qui pouvoit à ses désirs. Ce matelas est issu de la médiateté, recul premier devant l'action, qu'Ortega y Gasset nomme *ensimismamiento*, rentrer-en-soi. Mais comment paraît la culture? D'où vient la médiateté?

Tout être naturel a d'emblée un monde, coextensif à ses désirs et à l'espace de leur satisfaction. Dès sa naissance, le petit animal peut s'approcher de ce qui l'attire et fuir ce qui lui fait peur. Le petit mammifère s'approche de sa mère lorsqu'il a faim pour obtenir d'elle la mamelle qui le satisfera. S'il a peur, il est capable de fuir. Le petit être humain au contraire est dans un monde. Il ne peut satisfaire lui-même ses désirs. Il est incapable, à sa naissance, de s'approcher de ce qui l'attire et de fuir ce qui lui fait peur. L'enfant, à sa naissance, a besoin d'un médiateur entre ses désirs et le monde. Il doit communiquer ses désirs au médiateur, mais il en est incapable faute d'un langage adéquat. L'enfant, à ce moment, vit dans un monde de plaisir et de désir, dans un monde tout entier tissé d'immédiateté. Nous pourrions parler alors d'un continuum qui va du désir jusqu'à sa satisfaction, et qui englobe tout ce qui est nécessaire à cette satisfaction. Le médiateur est englobé dans ce continuum, puisqu'il est nécessaire à la satisfaction du désir. Nous pourrions dire alors que l'enfant distingue mal le médiateur de sa personne. Aussi certains, comme Henri Wallon, ont parlé pour cette première période de la vie humaine de symbiose affective. L'enfant ne distingue pas, alors, entre le médiateur et lui-même. Ainsi que le montre Jean Piaget, il n'a pas immédiatement conscience de la substantialité des choses et des êtres. Une telle conscience ne paraît qu'après plusieurs stades d'évolution (six au total). Lorsque l'enfant découvre l'existence séparée des êtres et des choses, on peut supposer qu'il découvre en même temps l'existence séparée du médiateur, et ce alors même qu'il a encore besoin de ce dernier pour satisfaire ses besoins essentiels. Alors se découvre à lui une profondeur.

Le désir est immédiat, et immédiate sa satisfaction pour celui qui a un monde. Le désir est suivi immédiatement de l'action, qui peut certes échouer, mais dans l'immédiateté. Il y a au contraire pour le petit être humain entre le désir et sa satisfaction un intervalle, une profondeur, et dans cette profondeur un autre être humain, le médiateur, véritable possesseur du monde de l'enfant. Pour reconstituer le continuum brisé au moment de la découverte de l'existence séparée des êtres et des choses, l'enfant intériorisera cet être humain, le fera sien, en fera son idéal, dans le désir fou de posséder aussitôt que possible sa puissance. L'enfant désire être aussi puissant que le médiateur pour satisfaire lui-même ses désirs. Pour être aussi puissant que lui, il faut être comme lui. L'enfant intériorise la réalité de l'adulte qui lui fait face et la place en lui comme un idéal face à son impuissance et à son être actuel. Le médiateur deviendra plus tard, avec tous ceux qui lui ressemblent, un idéal de culture, support véritable d'un apprentissage et d'une transformation. Pour ressembler à cet être, l'enfant fera un tri entre ses

désirs, ne laissant passer que ceux qui sont compatibles avec lui. Il y a à présent le pour-soi, instance du désir et de l'immédiateté, et le pour-autrui, constitué à l'image du médiateur, instance rectrice, qui décide du bien et du mal, instance de médiateur entre l'immédiat du désir et le monde qui pourrait y porter satisfaction.

La culture se fonde dans cet écart, dans cette profondeur entre soi et autrui, entre le présent et le futur, l'immédiat et le médiateur. Cet espace que la nature a imposé fonde véritablement le monde humain, que l'intelligence pourra ensuite développer. Le médiateur de la culture s'impose en l'homme contre l'immédiat de la nature. Le médiateur intériorisé se dresse entre l'immédiat du désir et le monde. Il s'opposera parfois à la montée d'un désir qu'il ne reconnaît pas comme compatible avec lui. Car l'enfant intériorise avec l'être du médiateur sa puissance et son exigence. Le pour-autrui réprime les désirs incompatibles avec cette exigence. La culture implique la répression de l'immédiat au profit du médiateur. Si tous les désirs ne sont pas réprimés, tous sont mesurés à l'aune du pour-autrui. L'immédiat du désir est soumis au médiateur du pour-autrui. On peut donner bien des noms à l'immédiat et au médiateur. L'immédiat résonne dans l'égoïsme, le médiateur dans la valeur, par exemple. *La culture se construit en cédant l'immédiat du désir pour le médiateur de la valeur.*

Le médiateur de la valeur paraît d'emblée coextensif à la figure du médiateur qui en est le fondement. Le médiateur n'est dans l'humanité qu'un au milieu d'une multitude. Il donne l'exemple d'une seule culture. L'enfant est à travers lui confronté à une humanité partielle. Il ne choisit pas dans l'humanité totale, une humanité totale dont il aurait pleine conscience, une manière d'être; il est enfermé d'emblée par le pour-autrui dans une culture particulière, dans une humanité partielle. La nature humaine comme telle ouvre l'enfant à l'humanité totale. Mais elle fonde aussi l'humanité partielle en rendant nécessaire l'intériorisation du médiateur. C'est au sein même de la nature que paraît l'exigence de la culture. C'est la nature qui fait du petit enfant un être prématuré, et ainsi impose la symbiose affective. Nous dirons que *la nature fonde la culture au sein de la symbiose affective*. Nous ajouterons que *la nature fonde en l'homme le dépassement de la nature par la culture*. Est-ce à dire que l'humanité partielle, issue de la culture, est le dépassement de l'humanité totale? Cela paraît absurde. Mais le monde humain n'a d'autre visage concret que celui du médiateur, représentant de la seule humanité partielle. L'humanité totale est, avec la nature, du côté de l'origine. Elle est, de même que la nature, contredite lors de la construction du monde humain. Mais elle reste en fond et comme tout, elle dépasse l'humanité partielle. Un danger menace chaque homme et à travers lui l'humanité totale: que l'on prenne la partie pour le tout. L'homme, dans sa fatuité, déclare tout la partie et déclare la guerre de la partie contre le tout. S'il y a une guerre, ce n'est pas celle-là. Il n'y a que le combat du médiateur contre l'immédiat, de la valeur contre le désir, de la relation contre la possession.

L'animal trouve dans le monde naturel des dangers et la satisfaction de ses désirs. L'homme trouve satisfaction à ses désirs non dans le monde naturel, mais dans un monde issu de la médiation de la pensée, le monde humain. Lorsqu'il se trouve face au monde naturel, l'homme n'est nullement préoccupé par ses désirs. Il n'est pas besoin pour lui de scruter le détail du réel pour y trouver ce dont il a besoin. Il peut *contempler*. Pour l'homme, le monde naturel n'est plus d'abord source de satisfactions ou de dangers, mais objet de contemplation. L'animal enfermé dans l'immédiateté ne voit du monde, *sans doute*, que les détails qui le concernent, qui peuvent lui offrir satisfaction ou signaler la proximité d'un danger. L'homme qui contemple peut voir le tout. L'animal perçoit surtout ceci ou cela, l'homme contemple la nature, et ainsi la crée comme telle. La nature est pour l'homme une totalité capable de créer. Elle est un objet d'admiration plein de mystère. Le poète nous fait partager son admiration, le savant dévoile son mystère. Admiration et mystère sont les conséquences de la médiation. L'animal enfermé dans l'immédiateté ne connaît *sans doute* ni l'admiration, ni le mystère. La médiation de la pensée fonde la nature comme totalité pleine de mystère et de beauté. Qu'est-ce que la culture, sinon un résultat de la médiation? Qu'est-ce, sinon l'ensemble des résultats de la médiation? La culture paraît être l'équivalent de la médiation, et nous pouvons remplacer dans notre texte la médiation par la culture. Nous dirons alors que *la culture fonde la nature comme totalité pleine de mystère et de beauté*.

La dialectique implique un mouvement qui fait surgir une antithèse d'une thèse et parvient ensuite à une synthèse. La thèse et l'antithèse sont ici la nature et la culture. La nature, avons-nous dit, fonde avec l'espèce humaine l'humanité totale. Elle se nie ensuite pour fonder la culture. Avec la négation de la nature se nie aussi l'humanité totale. Lorsque Michel Serres affirme que «la culture a horreur du monde»², c'est-à-dire a horreur de la nature, il montre que la partie, la culture, se prend pour le tout. Or la culture constitue la structure première de l'humanité partielle. Nous ajouterons donc que l'humanité partielle se prend pour l'humanité totale. Mais ayant fondé la culture, la nature peut se voir en cette dernière comme un tout. Ayant fondé la culture par négation d'elle-même, la nature se fonde comme tout. De la même manière sans doute l'humanité totale gît comme tout au fond de l'humanité partielle, dans le mouvement même de la culture. Il faudrait une autre communication pour le montrer, pour faire voir comment le ferment qui nous pousse à considérer l'humanité totale est présent dans le fait même de la culture, pourvu qu'on sache faire dialoguer toujours l'écoute méditante et la volonté.

² Michel Serres, *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990, p. 27.