

La culture La culture est-elle une seconde nature ?

Eric Bories

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

L'intérêt du sujet consiste sans doute ici en ce qu'il nous invite à dépasser l'opposition entre un monde purement trouvé par l'esprit et un « monde de l'esprit produit à partir de l'esprit lui-même »¹. On peut en ce sens considérer que les œuvres de l'esprit (les lois et les mœurs, les édifices et les œuvres d'art, la langue et la religion) sont des institutions symboliques qui, en tant que telles, supportent tout à la fois une signification spirituelle et une positivité historique et sociale. La positivité, et ainsi l'objectivité de ce que l'esprit produit, constitue alors un monde comparable au monde naturel, toujours déjà là, et que la pensée peut trouver devant elle.

Cette manière de voir les choses pose cependant problème en ce que ce n'est pas, en toute rigueur, ce que nous invite à penser le libellé du sujet. Celui-ci nous indique en effet que nous ne saurions nous satisfaire de l'analogie : la culture, n'est pas *comme* la nature ; elle *est* une nature. D'où la difficulté que présente cette injonction dans son aspect aussi radical, puisqu'il s'agit désormais d'interroger la nature comme l'être même de la culture. Comment la culture, que l'on définit volontiers comme ce que l'esprit ajoute ou transforme à partir du monde naturel, pourrait-elle se définir comme une nature, c'est-à-dire comme une origine ?

¹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduction Jean-François Kervégan, Paris, Quadrige/PUF, 2003 (noté PPD), § 4, page 120.

La lettre du sujet concentre d'ailleurs expressément cette difficulté dans l'adjectif « *seconde* », qui se trouve adjoint comme épithète au nom « *nature* ». D'une part en effet, si la culture est une nature, celle-ci ne saurait être que seconde. C'est en ce sens qu'Aristote a pu reconnaître en l'habitude l'exercice non réfléchi d'une disposition d'esprit absente de nos comportements instinctifs innés². D'autre part cependant, pour autant que la nature signifie une origine, la culture ne peut présupposer un monde autre qu'un monde produit par l'esprit. Si bien que le geste vertueux par exemple, corrélatif d'une habitude comprise comme seconde nature³, ne saurait apparaître qu'au sein d'une vie éthique, et n'existerait pas si ce monde qui est le sien n'était pas par lui présupposé. Comment alors comprendre l'être et le sens d'une « *seconde nature* » qui ne présupposerait pas une nature première ?

En même temps, cette aporie onto-logique, qui suggère toute la difficulté qu'il y a de définir l'être de la culture à partir de la question de l'origine, implique une difficulté nouvelle. S'il s'avère en effet que le monde que trouve l'esprit devant lui n'est pas différent du monde produit par lui-même, il devient légitime de nous interroger sur ce qui se manifeste comme une collusion de l'origine de la culture et de sa fin. Le danger consiste ici à percevoir la culture comme une ruse de la raison qui, comme Feuerbach en adressait la critique à Hegel, « pense déjà dans la présupposition de l'idée le contraire à partir duquel elle doit s'engendrer. »⁴ Dans ce monde de la culture constitué à partir de l'esprit, la prétexte de la nature ne ferait que signer son absence. Or s'il n'y a plus de nature, on peut se demander dans quelle mesure ce qui relève des droits de l'esprit pourrait s'effectuer comme droits du monde. Si le corps, en effet, n'est pas plus courageux que la terre ne saurait être républicaine, il n'en demeure pas moins que l'idéal éthique du courage, aussi bien que l'idéal politique de la république, ne peuvent exister et sûrement déjà tout simplement être, sans respectivement un corps et un terreau mondain. Sans la nature, comment l'esprit pourrait-il faire monde ?

Dans ces conditions, le problème qui se pose est donc le suivant : comment concilier la volonté légitime d'un monde du droit, susceptible d'exprimer notre liberté en prenant l'esprit comme origine, et la nécessité d'un droit du monde, sans lequel le premier ne saurait être, mais qui suppose que ce soit l'autre de l'esprit qui soit saisi comme origine ?

1. Du problème de l'origine à celui de l'esprit objectif.

Parce que le libellé du sujet nous invite à dépasser l'opposition entre un monde compris comme l'expression objective de ce que nous nous représentons être notre droit, et de ce qui serait son autre positif et anémique, celui-ci nous incite d'emblée à renvoyer dos à dos deux conceptions erronées et illégitimes de la culture.

La première consiste à penser la culture comme le corrélat ou la simple métaphore des droits de l'individu, fondés exclusivement sur un droit de nature. Cette conception, manifeste entre autres dans le néo-libéralisme et le minarchisme contemporains, consiste à faire reposer tout ce que nous créons artificiellement sur le postulat d'une liberté naturelle des sujets qui doivent décider de ce que doit être ce monde. Ainsi, à l'encontre de Robert Nozick qui considère que tout se passe « comme si les conditions de la liberté créatrice de diversité étaient données par nature »⁵, Charles Taylor veut nous rappeler au bon sens :

2 L'origine de l'expression qui consiste à reconnaître en l'habitude une « *seconde nature* » se trouve chez Aristote in *De memoria*, 2, 452a 27-28, publiés dans *Petits traités d'histoire naturelle (Parva naturalia)*, traduction R. Mugnier, Paris, Vrin, 1951.

3 Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103a 24-26 : « Par conséquent, ce n'est ni naturellement, ni contre-nature, que nous sont données les vertus. Au contraire, la nature nous a faits pour les recevoir, mais c'est en atteignant notre fin que nous les acquérons, par le moyen de l'habitude. », traduction Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004, page 100.

4 Feuerbach, « *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* » in *Manifestes philosophiques (1839-1845)*, traduction Althusser, Paris, PUF, 1975, page 34).

« En d'autres termes, l'agent moral libre individuel ou autonome ne peut accomplir et maintenir son identité que dans un certain type de culture, dont j'ai brièvement indiqué quelques aspects et pratiques. Mais ceux-ci et d'autres, d'importance comparable, ne surgissent pas spontanément à chaque instant. Ils sont entretenus par des institutions et des associations qui ont besoin de stabilité et de continuité et souvent également du soutien de la société dans son ensemble (...). Ces supports de notre culture comprennent les musées, les orchestres symphoniques, les universités, les laboratoires, les partis politiques, les maisons d'édition, les chaînes de télévision, etc. Et il faut mentionner également les infrastructures matérielles sans lesquelles nous ne pourrions poursuivre ces activités plus élevées : bâtiments, chemins de fer, réseaux d'assainissement, d'électricité, etc. L'exigence d'une culture variée et vivante est donc également l'exigence d'une société complexe et intégrée, disposée à soutenir toutes ces institutions et capable de le faire. »⁶

A l'instar des philosophes dits « communautariens », dont Taylor illustre ici clairement la position, il nous semble ainsi légitime de dénoncer l'illusion selon laquelle la culture naîtrait de la transposition d'une liberté issue de son autre naturel. Cette thèse, dont on pourrait aussi bien retrouver la source dans le contrat rawlsien que dans celui de Jean-jacques Rousseau⁷, néglige complètement en effet l'idée d'une réalisation processuelle, sans doute historique, de la liberté spirituelle, selon laquelle se définit la culture dans son originalité même. Parce que la liberté individuelle ne saurait nous être substantiellement donnée dans l'expérience d'une innocence du monde de l'esprit, parce qu'elle signifie bien au contraire un processus libérateur s'effectuant à partir et à travers un sol historique et social, le monde des œuvres de l'esprit ne saurait donc accepter la nature comme son origine.

Cependant la position inverse qui consisterait à penser l'origine de la culture à partir d'une substantification du penser ne saurait être plus probante. Dans cet univers sans nuance, le monde naturel ne serait en effet que l'ombre portée de l'absolu spirituel, seule origine possible des œuvres de la pensée. Cette perspective, dénoncée par Marx comme plus tard par Horkheimer,⁸ consiste à concevoir la culture comme l'œuvre de réduction de la contingence naturelle selon une logique rationnelle identitaire et absolue. C'est précisément cette façon de concevoir les choses que Marx, négligeant d'être attentif aux nuances et aux degrés de rationalité que le hégélianisme sait accorder au réel⁹, reproche à Hegel. Ainsi peut-on lire :

« Même la nature (...) n'est rien pour lui. Il est évident que le penseur abstrait, qui s'est résolu à la contemplation, la contemple abstraitement. (...) La nature entière ne fait donc que répéter, pour (Hegel), sous une forme sensible extérieure, les abstractions de la Logique. »¹⁰

5 Charles Taylor, « L'atomisme » in *La liberté des modernes*, traduction Philippe de Lara, Paris, PUF, 1997, note 1, page 248.

6 *Ibidem*.

7 Hegel regrette ainsi que la représentation ordinaire du droit contienne « le point de vue principalement répandu depuis Rousseau, selon lequel ce qui doit être l'assise substantielle et le terme premier, c'est la volonté non pas comme volonté étant en soi et pour soi, comme volonté rationnelle, c'est l'esprit non pas comme esprit *vrai*, mais comme individu *particulier*, comme volonté de l'individu singulier dans l'arbitre qu'il a en propre. » (*PPD*, §29, Remarque, p. 138).

8 Voir « Hegel et le problème de la métaphysique » in *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Payot, 1980.

9 Hegel refuse notamment que toute réalité soit réduite à l'identité achevée du réel et du rationnel que signifie l'*effectivité* : « Même pour une sensibilité ordinaire, écrit-il, une existence contingente ne mérite pas d'être appelée avec emphase effectivité. Le contingent est une existence qui n'a pas plus de valeur qu'un possible, qui peut tout aussi bien ne pas être qu'être. » (*Encyclopédie des sciences philosophiques I, La science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1970, § 6).

10 Marx, *Manuscrit de 1844*, traduction Bottigelli, Éditions sociales, 1972, pages 147-148.

S'il semble donc établi que la culture ne saurait être le corrélat d'une liberté naturelle ni l'expression du pouvoir ou du savoir absolu de la pensée, il faut nous demander comment dépasser l'opposition d'un monde naturel et d'un monde de l'esprit. La question mérite d'autant plus d'être posée lorsqu'on considère avec attention ces œuvres que nous appelons culturelles.

S'il est entendu en effet qu'elles ne se résument pas à être de purs avatars spirituels, étant donné que l'école n'enseigne pas plus que la langue ne parle, il paraît tout aussi évident qu'elles ne sont pas non plus le fruit d'une réification de l'esprit. La culture ne se constitue pas ainsi de la collection des écoles, des églises, des associations professionnelles, des langues et des échanges, comme autant de choses. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle celle-ci ne s'offre pas à nous dans l'immédiateté de la perception ordinaire, mais se donne à penser. La pensée se manifeste ici comme le besoin selon lequel les hommes, en accordant le sensible et le sens, déterminent la vie même du sens ; vie sans laquelle, comme nous le rappelle Castoriadis, il ne pourrait y avoir de monde :

« Un monde et des choses (et une logique) ne sont possibles que pour autant qu'il y a *psychè* et folie de la *psychè*. Il n'y a pas de perception s'il n'y a pas de flux représentatif indépendant, et en ce sens, de la perception. Un sujet qui n'aurait *que* de la perception n'aurait *aucune* perception : il serait totalement happé par les « choses », aplati sur elles, écrasé contre le monde, incapable d'en détourner le regard, donc tout aussi incapable de le fixer sur lui. »¹¹

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

11 Cornelius Castoriadis, « *L'institution social-historique : l'individu et la chose* » in *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, page 488.