**CHAPITRE II : AUTRUI**

**INTRODUCTION**

Nous pensons spontanément que l’individu existe indépendamment des autres. Nous pensons même qu’il est en quelque sorte le principe et le but de la société, et que celle-ci doit assurer la liberté des individus et les conditions de la réalisation de leur bonheur. Pourtant, il n’en a pas toujours été ainsi : l’individu n’a pas toujours été pensé comme l’élément essentiel

de la société. Au contraire, dans toutes les sociétés traditionnelles l’individu n’a pas d’importance, c’est la société qui prime. Ce n’est que la société moderne qui a permis l’affirmation de l’individu (Durkheim).

Les rapports à autrui sont multiples : relations amoureuses, familiales, conflictuelles,

guerrières, professionnelles, religieuses, symboliques, politiques, concurrentielles, etc. Dans

chacune de ces relations, autrui m’apparaît sous un jour chaque fois complètement différent.

Pour s’orienter dans cette vaste multiplicité, un moyen commode est de regrouper ces rapports

en deux grandes catégories : les rapports conflictuels les rapports harmonieux. D’un côté, la

guerre, le conflit, la sujétion, la révolte, la concurrence, l’hostilité, la haine, la compétition,

l’injustice, la discorde ; de l’autre, la paix, la concorde, la symbiose, la complémentarité,

l’entente, l’échange, la justice, le commerce, la sympathie, l’amour. Ainsi l’homme se sent

existant grâce à l’existence d’autrui. Mais qui est autrui ? Comment je perçois l’autre ?

Comment je me communique à lui ? Puis-je le connaitre ? Est-il mon égal ? Quelle doit être mn

attitude vis-à-vis de l’autre ?

**1. CLARIFICATION CONCEPTUELLE**

 Nous tenons pour synonymes les termes autrui, l’autre, le semblable, le prochain.

Définissons ces termes.

**Autrui** vient du latin '' *alter''* qui veut dire l’autre en général. C’est l’alter ego c’est-à-dire

l’autre moi. C’est l’autre qui n’est pas moi et qui ne sera jamais moi.

**L’autre**

Signifie ce qui n’est pas la même la chose, ce qui n’est pas le même individu. Ce sens se rapproche plus de autrui.

**Le** **semblable** veut Dire ce qui est de même nature, de même apparence.

**Le** **prochain** veut dire ce qui est proche par opposition à ce qui est loin ; ce qui est proche dans l’espace et dans le temps.

 Au sortir de ces élucidations, nous pouvons dire que autrui est celui qui n’est pas moi, qui est différent de moi, qui est de même nature que moi, de même apparence, et qui est proche de moi dans le temps et dans l’espace.

**2. AUTRUI, MEDIATEUR INDISPENSABLE POUR ACCEDER A SOI-MEME**

**2.1. LA CONSCIENCE DE SOI REQUIERT LA RECONNAISSANCE**

**D’AUTRUI (HEGEL)**

 Comme nous l’avons déjà vu, pour Hegel la conscience a besoin de s’extérioriser et surtout de rencontrer autrui pour prendre conscience d’elle-même grâce à la reconnaissance qu’autrui lui renvoie. Cette idée peut vous sembler exotique, mais il faut admettre que notre vie sociale normale est intégralement structurée par cette reconnaissance qu’autrui nous témoigne, et il n’est pas évident du tout de savoir ce que nous serions sans cette reconnaissance. Selon Hegel, la lutte pour la reconnaissance s’effectue essentiellement à travers le conflit, comme l’illustre la dialectique du maître et de l’esclave :

*(1) Le conflit originaire*

Lutte entre deux individus pour le pouvoir ; au terme du conflit, l’un des deux abandonne et se soumet : il sera l’esclave, le serviteur. Il se soumet, c’est-à-dire qu’il préfère la vie à la liberté. Il Nie donc sa propre liberté. Il se dissout dans la conscience du maître, il devient l’instrument de la liberté du maître.

*(2)La relation de servitude*

(a)Le Maître jouit, comme l’animal. Il n’est plus en rapport à la nature, donc sa conscience ne se développe plus. Il a besoin de l’esclave, donc il le reconnaît comme un moyen, le moyen de sa survie.

(b)L’esclave prend conscience de lui-même dans la peur de la mort et travaille, donc développe sa conscience en humanisant la nature (« la transformation du monde est transformation de soi »). Il objective son talent en l’incarnant dans un objet. Il prend conscience de soi, et du fait qu’il est le maître de la nature. Il découvre également qu’il est maître de soi, contrairement au maître (qui reste dominé par ses désirs et ses passions).Il se libère donc. Il est reconnu (comme moyen) par le maître. La situation est donc asymétrique : le maître reconnaît l’esclave (comme moyen) mais l’esclave ne reconnaît pas le maître.

*(3) L’émancipation de l’esclave*

L’esclave prend conscience que c’est par accident qu’il est esclave, que le maître n’a rien de supérieur à lui, qu’au contraire il dépend de lui. Il va donc se révolter et exiger que le maître le reconnaisse comme son égal.

**2.2. AUTRUI ME PERMET DE ME CONNAITRE MOI-MEME (SARTRE)**

Ce n’est pas dans le conflit mais dans l’épreuve du regard que Sartre voit le

paradigme de la relation à autrui, par laquelle je prends conscience de moi-même.

Quand autrui me regarde, j’éprouve directement sa subjectivité ; et en même temps

je me découvre moi-même comme objet, c’est-à-dire que je me connais. La

connaissance de soi est indissociable d’autrui, car je ne peux être objet que pour un

sujet.

Autrement dit, pour Sartre je fais l’épreuve de la liberté d’autrui à travers mon

propre esclavage – ce qui rappelle la vision de Hegel, dont Sartre était un grand

lecteur. Sartre donne un exemple concret de cette épreuve du regard d’autrui : le

phénomène de la honte. Cf. le texte de Sartre dans le manuel p. 65.

**2.3. AUTRUI EST LA CONDITION DE POSSIBILITE DE LA**

**CONSCIENCE ELLE-MEME (NIETZSCHE)**

Selon Nietzsche, la conscience elle-même est née du rapport à autrui. En effet, il affirme que la conscience (humaine ou animale) est née du besoin de communication, ce dont témoigne encore le fait que notre conscience se manifeste essentiellement sous la forme du langage (car ce que nous appelons « conscience » désigne le plus souvent la petite voix que nous entendons dans notre tête et qui exprime nos pensées). On peut aller plus loin et essayer de montrer qu’autrui n’est pas seulement la condition de la connaissance de soi, mais qu’il est aussi la condition de la connaissance des choses.

**3. AUTRUI EST LA CONDITION DE POSSIBILITE DE TOUTE**

15

**CONNAISSANCE**

**3.1. AUTRUI STRUCTURE MON « MONDE »**

Nous ne pouvons percevoir un monde objectif qu’à partir de l’idée d’autrui.

Nous projetons des « autrui » imaginaires, des points de vue qui donnent son objectivité et sa solidité à notre monde. On peut en tout cas donner un exemple concret qui montre que notre monde vécu est sans cesse structuré par les autres. Pensez à la manière dont un espace (comme la salle de classe) est structuré par les autres. Par exemple, voyez comment la fille (ou le garçon) que vous aimez structure votre monde : la salle de classe (et le monde entier) s’organise autour d’elle, en fonction d’elle.

**3.2. AUTRUI EST LA CONDITION DE POSSIBILITE DE LA SCIENCE**

Pour terminer, remarquons qu’on peut aller jusqu’à dire qu’autrui est la condition de toute connaissance objective, car il est la condition de possibilité de la science. En effet l’objectivité scientifique est une intersubjectivité. La science a pour condition essentielle une expérimentation et une observation qui doivent être objectives, c’est-à-dire intersubjectives : reproductibles et partageables par plusieurs observateurs. De plus la science s’élabore dans l’intersubjectivité du dialogue et donc dans le rapport à autrui.

**4. LA DETERMINATION DU COMPORTEMENT PAR AUTRUI**

**4.1. AUTRUI COMME STRUCTURE EXISTENTIELLE : L’ETRE-**

**AVEC (HEIDEGGER)**

Autrui est une structure existentielle. Pour que nous puissions, d’une manière générale, avoir rapport à autrui, il faut que notre être soit d’un certain genre, qu’il ait une certaine compréhension ou entente d’autrui, de ce qu’est autrui, etc. Cette disposition fondamentale de l’homme à comprendre autrui et à avoir des rapports avec lui est ce que Martin Heidegger appelle une *structure existentielle*. Le rapport à la vérité, au temps ou au possible sont d’autres structures existentielles. Heidegger appelle « être-avec » (*Mitsein*) la structure existentielle qui rend possible le rapport à autrui. Cela exprime tout simplement le fait que l’homme est essentiellement un animal social, qui « contient » en lui-même le rapport à autrui. C’est-à-dire que même dans la solitude, j’ai rapport aux autres : je pense aux autres, je détermine mon comportement en fonctions d’autres humains (réels ou imaginaires).

**4.2. LE SOUCI DE LA DISTANCE**

L’être-avec se manifeste essentiellement comme souci de la distance. L’homme (le Dasein) a le souci de la distance. Il se soucie de sa distance aux autres. Le plus souvent, c’est pour combler cette distance : il s’agit alors d’être comme tout le monde, de s’identifier aux autres pour être reconnu et accepté par eux. Mais il s’agit parfois de se distinguer, de « marquer la distance », de se différencier des autres, généralement pour les dominer, pour être ou paraître supérieur. C’est en ce sens que Nietzsche parlait déjà du « pathos de la distance », un concept que généralise Heidegger :

**4.3.AUTRUI ET LE DESIR**

On remarque que l’imitation des désirs d’autrui vise au fond à imiter autrui,

que ce soit simplement pour ressembler aux autres, ou, plus subtilement, pour s’en distinguer. Plus profondément, nous avons vu que ce souci de ressembler ou de se distinguer repose sur le désir plus fondamental d’être reconnu, aimé par autrui (le désir du désir de l’autre). Adam Smith voit ainsi dans le rapport mimétique aux autres la source du désir de richesse. Dans sa *Théorie des sentiments moraux*, il affirme que les hommes s’intéressent aux autres avec sympathie (c’est-à-dire empathie : ils sont tristes quand les autres sont tristes, et heureux quand les autres sont heureux). Par conséquent nous cherchons à nous entourer de gens heureux pour qu’ils nous communiquent leur bonheur. Cela explique le désir de richesse, que l’économiste écossais cherchait à comprendre. En effet, si nous désirons être riches, ce n’est pas simplement pour jouir de biens matériels mais c’est surtout pour être heureux et donc avoir des amis à qui communiquer ce bonheur. Le père idéologique du libéralisme ne méconnaissait donc pas la source essentiellement sociale du désir de richesse !

**4.4.** **LE REGARD D’AUTRUI ME CONSTITUE**

Nous avons vu plus haut comment autrui me permettait de prendre

conscience de moi-même. En ce sens déjà il me permet de me constituer,

puisque la conscience de soi fait partie intégrante de tout être humain. Mais cette constitution de soi se joue également à un niveau plus concret et directement visible : nos goûts, nos valeurs, nos comportements, nos sentiments, nos croyances, bref, notre identité dans toute sa richesse et sa diversité est constituée à travers notre rapport à autrui. L’homme est un

animal social. Il vit par et pour autrui. Selon Rousseau ceci est particulièrement vrai pour l’homme civilisé : 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

18

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 Pascal :

147. – Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en

notre propre être : nous voulons vivre dans l’idée des autres d’une vie

imaginaire, et nous nous efforçons pour cela de paraître. Nous travaillons

incessamment à embellir et conserver notre être imaginaire et négligeons le

véritable. Et si nous avons ou la tranquillité, ou la générosité, ou la fidélité,

nous nous empressons de le faire savoir, afin d’attacher ces vertus-là à notre

autre être, et les détacherions plutôt de nous pour les joindre à l’autre ; nous

serions de bon cœur poltrons pour acquérir la réputation d’être vaillants.

400. *Grandeur de l’homme*. – Nous avons une si grande idée de l’âme de

l’homme, que nous ne pouvons souffrir d’en être méprisés, et de n’être pas

dans l’estime d’une âme ; et toute la félicité des hommes consiste dans cette

estime.

404. – La plus grande bassesse de l’homme est la recherche de la gloire,

mais c’est cela même qui est la plus grande marque de son excellence ; car,

quelque possession qu’il ait sur la terre, quelque santé et commodité

essentielle qu’il ait, il n’est pas satisfait, s’il n’est dans l’estime des hommes. Il estime si grande la raison de l’homme, que, quelque avantage qu’il ait sur la terre, s’il n’est placé avantageusement aussi ans la raison de l’homme, il n’est pas content. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, § 147, 400 et 404

Le sociologue Erwin Goffmann a développé l’idée que notre identité est construite comme un rôle face aux attentes d’autrui. C’est en fonction du regard d’autrui (Goffmann s’est inspiré de la philosophie de Sartre), de ses attentes et de ses réactions, que je me construis une identité sociale, c’est-à-dire un rôle crédible que je joue devant les autres. Ce peut être le rôle d’enfant, de professeur, de père, d’ouvrier, etc. Cela apparaît de manière flagrante dans un entretien d’embauche ou dans un oral d’examen, par exemple. On parle d’interactionnisme symbolique pour désigner cette sociologie qui considère que l’identité sociale se constitue à travers les interactions sociales, les relations de « face à face ». Pour conclure, l’exemple décisif qui permet d’expérimenter précisément à quel point l’individu est constitué par son rapport à autrui est celui de l’enfant sauvage. Un être humain ayant passé ses premières années à l’écart de tout contact avec autrui ne maîtrisera évidemment pas la langue, et la faculté de langage pourra lui rester inaccessible à tout jamais (ex. du Sauvage de l’Aveyron, étudié par Jean Itard à la fin du XVIIIe siècle, et dont traite le texte de votre manuel, p. 60-61). Mais l’observation des enfants sauvages montre que des fonctions plus simples encore, comme la sexualité, ont besoin du rapport aux autres pour se constituer dans la petite enfance : le Sauvage de l’Aveyron ne savait que faire de ses pulsions sexuelles. Il faut donc croire que l’objet sexuel ne nous est pas immédiatement donné par les sens, mais doit nous être indiqué au cours de notre développement à travers les relations aux autres. On peut se souvenir à ce sujet des analyses de Freud qui montre comment la sexualité se structure au cours de la petite enfance par le complexe d’Œdipe.

**5. LE RAPPORT INTERPERSONNEL**

**5.1. L’HOMME EST UN LOUP POUR L’HOMME (LA HAINE. LA DISCORDE.**

**LA GUERRE)**

Nous avons vu comment Hegel pensait que la reconnaissance par autrui s’obtenait

essentiellement à travers des relations conflictuelles. Pour Hobbes, auteur de la

célèbre formule « l’homme est un loup pour l’homme », c’est son pessimisme

anthropologique qui lui fait concevoir le rapport à autrui sur le mode du conflit et

de la guerre.

Par nature, les humains sont égaux ; or l’égalité engendre la défiance, et la défiance

20

engendre la guerre. Ainsi pourrait-on résumer le raisonnement de Hobbes. Hobbes

affirme que cette guerre existe parfois concrètement, par exemple, à son époque,

chez les « sauvages de nombreux endroits de l’Amérique ». Mais cet état de guerre

est surtout une idée théorique destinée à montrer la légitimité de l’Etat, y compris

sous la forme de la monarchie absolue, car il met fin à cette guerre.

Pour Michel Foucault, au contraire, la guerre peut servir de matrice pour penser la

société, y compris une fois que l’Etat existe. Le grand théoricien allemand de la

guerre, Clausewitz, disait que « la guerre est la continuation de la politique par

d’autres moyens ». Foucault renverse la proposition et affirme que c’est peut-être

plutôt la politique qui est la continuation de la guerre par d’autres moyens. Il faudrait

penser la société comme un état de guerre civile permanent, chaque institution,

relation ou dispositif social n’étant que l’expression d’un antagonisme fondamental.

Pascal nous expose sans ambages sa conception des relations humaines : « Tous les

hommes se haïssent naturellement l’un l’autre. » (*Pensées*, éd. Brunschvicg, § 451)

Car selon lui « chaque *moi* est l’ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. »

(*Id*., § 455) C’est d’ailleurs notamment pour cela que « Le *moi* est haïssable »

(*Ibid*.).

Terminons par la formule de Sartre qui exprime cette vision négative du rapport à

autrui : « L’enfer, c’est les autres », écrit-il dans une pièce de théâtre (*Huis-clos*) où

il imagine que l’enfer consiste simplement à se retrouver enfermés à trois ou quatre

dans un salon. Bref, autrui peut apparaître comme un ennemi, et la guerre peut

fournir le paradigme pour penser le rapport à autrui, et donc par extension pour

penser l’ensemble des relations entre hommes, c’est-à-dire la société.

**5.2.** **L’HOMME EST UN DIEU POUR L’HOMME (L’AMOUR. LA**

**CONCORDE. LE COMMERCE)**

Baruch Spinoza tempère ce pessimisme en montrant que les hommes ne s’opposent

que dans la mesure où ils sont mus par les passions. Si au contraire ils agissent de

manière raisonnable, alors loin de s’opposer, ils s’accordent, et dans ces conditions

rien n’est plus utile à l’homme qu’un autre homme : l’homme est un Dieu pour

l’homme. « *C’est dans la seule mesure où les hommes vivent sous la conduite de la*

*Raison qu’ils s’accordent toujours nécessairement par nature*. »

21

**5.3. L’ETRE-AVEC NOUS PLACE DANS LA DIMENSION DE LA MORALITE**

**(HEIDEGGER)**

La structure existentielle de l’être, qui fonde tout rapport à autrui, fonde également

notre « entente » de la morale, c’est-à-dire qu’elle fonde notre être-moral, la

structure existentielle à partir de laquelle nous pouvons être bons ou méchants,

moraux ou immoraux.

Pour Heidegger, chaque mode d’être s’accompagne d’un souci caractéristique. Par

exemple, le souci de l’homme à l’égard des outils et des choses est la préoccupation.

Son souci à l’égard d’autrui est la *sollicitude*, ou *souci mutuel.* Cette structure

existentielle n’implique pas que nous nous soucions effectivement toujours des

autres. En fait, l’indifférence elle-même est un mode de la sollicitude : car

l’indifférence à l’égard d’un être humain n’a rien à voir avec l’indifférence à l’égard

d’un simple objet.

**5.4. LES SENTIMENTS MORAUX SONT INSPIRES PAR AUTRUI (HUME,**

**ROUSSEAU**)

Par « sentiments moraux », on peut désigner l’ensemble des sentiments inspirés par

autrui qui sont au fondement de la morale. Il existe une infinité de sentiments de ce

genre, mais ils se ramènent presque tous à la forme primitive de l’empathie. C’est

cela que David Hume désignait par le mot « sympathie », qui signifie

étymologiquement « pâtir avec ». Hume remarquait que notre sympathie était

d’autant plus grande qu’autrui nous est proche spatialement : je préfère ma famille

à mes amis, mes amis à ma patrie et ma patrie au reste du monde. Une telle partialité

pour ce qui est proche est au fond injuste – il n’y a pas de raison de préférer l’Anglais

à l’Allemand ou au Chinois –, et par conséquent le problème moral consiste, pour

Hume, à élargir le cercle de notre sympathie au monde entier.

Cette philosophie qui fait de la sympathie le sentiment moral à la source de toute

véritable bonté a été développée par Rousseau et par Schopenhauer. Rousseau

remarque tout d’abord qu’il y a en l’homme deux sentiments fondamentaux :

l’amour de soi et la pitié : « méditant sur les premières et les plus simples opérations

de l’âme humaine, j’y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont

l’un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes,

22

et l’autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être

sensible et principalement nos semblables. C’est du concours et de la combinaison

de ces deux principes, sans qu’il soit nécessaire d’y faire entrer celui de la

sociabilité, que me paraissent découler toutes les règles du droit naturel ».

Schopenhauer montre quant à lui que toute vraie moralité naît de ce sentiment

naturel de pitié. Il commence par adopter une attitude critique, et remarque que la

conscience morale se compose d’environ « 1/5 de crainte des hommes, 1/5 de

craintes religieuses, 1/5 de préjugés, 1/5 de vanité, 1/5 d’habitude ». Au terme de

son analyse, il reconnaît une seule véritable cause de moralité, dont toute bonté

procède nécessairement : la pitié : « Cette pitié, voilà le seul principe réel de toute

justice *spontanée* et de toute *vraie* charité. Si une action a une valeur morale, c’est

dans la mesure où elle en vient : dès qu’elle a une autre origine, elle ne vaut plus

rien. »

Remarquons que cette pitié, étant une « passion triste », ne plairait guère à Spinoza.

Celui-ci mettrait plutôt en avant deux choses : d’une part, les sentiments positifs

comme ceux de bienveillance. Si un sentiment doit nous inspirer de faire le bien des

autres, il vaut mieux que ce soit le désir de faire leur bonheur que la crainte de les

voir souffrir. Mieux vaut agir positivement que négativement. Deuxièmement,

Spinoza jouerait la raison contre le sentiment (de pitié) : « La Pitié, chez un homme

qui vit sous la conduite de la Raison, est en elle-même mauvaise et inutile. La Pitié,

en effet, est une Tristesse ; par suite, elle est mauvaise en elle-même. Quant à ce

bien qui en découle et qui est que nous nous efforçons de libérer de sa souffrance

l’homme dont nous avons pitié, nous désirons le faire par le seul commandement de

la Raison. » La raison est en effet le second moyen de prendre en compte l’intérêt

d’autrui. C’est ce que nous allons voir à présent.

**5.5. AUTRUI EST LA SOURCE DES COMMANDEMENTS MORAUX (KANT,**

**LEVINAS**)

Du point de vue théorique, toute morale consiste à tempérer son égoïsme afin de

respecter autrui, c’est-à-dire qu’elle recommande de prendre en compte aussi *son*

intérêt lorsque nous décidons de notre action. Ce principe simple et universel, encore

une fois, peut prendre de multiples formes. Je ne citerai que la maxime célèbre

23

élaborée par Kant. Kant a forgé quelques formules qui résument ce que doit être la

loi morale. L’une de ces formulations s’énonce ainsi : « Agis de telle sorte que tu

traites l’humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre,

toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen. »

Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 2

e

 section

La loi morale peut donc se réduire à cette idée simple : autrui ne doit pas être

simplement envisagé comme un moyen (pour atteindre nos propres fins, satisfaire

nos propres intérêts), mais toujours aussi comme une fin, c’est-à-dire un être ayant

lui-même des intérêts, que nous devons prendre en compte.

Emmanuel Lévinas, quant à lui, voit dans l'autre un individu qui a travers son visage

nous interpelle et nous demande de prendre soin de lui. L'autre par son visage, par

son regard nous appelle à être responsable de lui. Il ira même jusqu'à dire que de la

responsabilité de l'autre nous sommes responsables.

**CONCLUSION**

A travers autrui, je peux me connaître et donc en savoir plus sur moi-même. Sartre dira «

qu’autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même ». Autrui me libère dans la

mesure où il remet en cause toutes les certitudes que je crois avoir. La présence d’autrui

m’enrichit par sa différence puisqu’il m’ouvre d’autres perspectives que la mienne et me permet

de ce fait une connaissance plus profonde de mon existence dans ce monde. Cet enrichissement

se fait sur la base d’un langage commun puisqu’il réclame une communication en général.

En définitive, l’autre ne m’est pas connaissable de manière totale ; il est cependant un

moyen pour moi de me connaître.

Sujet de réflexion

 ''Si tu es différent de moi, loin de me léser, tu m'enrichis.'' Saint-Exupéry

 Peut-on connaître autrui?

 L'enfer est-ce les autres?

 Faut-il respecter l'autre à cause de sa condition sociale ?

 La présence d'autrui nous évite-t-elle la solitude ?

24

**NOTION III : NATURE ET CULTURE**

**INTRODUCTION**

« Chasser le naturel, il revient au galop. » cette pensée populaire traduit la difficulté ou l’impossibilité pour l’être humain de se débarrasser de ce qui est naturel en lui. Mais déjà, on peut se demander s’il est raisonnable de vouloir se débarrasser du naturel. On peut dire que si l’homme ne veut pas vivre selon la nature, c’est qu’il préfère vivre selon une civilisation, une culture donnée. Y a-t-il une différence entre nature et culture chez l’homme ? Si oui, où se situe-t-elle ?

L’homme est-il un être naturel ou une être de culture ?

Y a–t-il des cultures plus valables ou plus riches que les autres ?

**1. CLARIFICATION CONCEPTUELLE**

Les termes nature et culture sont polysémiques. Ils s’utilisent dans plusieurs contextes

et peuvent donc avoir plusieurs sens. Ainsi le terme nature n’a pas la même signification

dans les expressions : ‘’jeter ses ordures dans la nature’’, ‘’l’oiseau vole par nature’’ ;

de même le mot culture prend des significations différentes quand il s’agit de : ‘’la

culture du maïs’’, cet homme est de haute culture’’.

**1.1. DE LA NATURE**

**Sens biologique** : la nature peut désigner ce qui est inné ; ce qui est donné à la

naissance. A ce niveau, il vient du mot latin ‘’nastor’’ qui veut dire naître. Dans ce

sens naturel s’oppose à l’acquis.

**Sens physique** : la nature désigne l’ensemble des choses et des êtres vivants qui

sont dans l’univers. C’est la réalité objective qi existe en dehors et indépendamment

de la conscience. Ce sens dérive de l’origine grecque ‘’physis’’ : nature. Cette nature

comprenant le monde animé et inanimé, est le domaine privilégié de la science.

**Sens ontologique** : la nature peut désigner l’être d’une personne ou d’une chose.

Autrement dit, c’est le fait qu’une chose ou une personne soit telle et non pas

autrement. Ici, la nature renvoie à l’essence.

**1.2. DE LA CULTURE**

Ce terme peut se définir selon deux approches :

**Sens agraire** : la culture renvoie au travail de la terre, ce travail consistant à

25

entretenir des espèces végétales en vue de permettre de satisfaire aux besoins

alimentaires.

**Sens sociologique** : la culture renvoie à l’ensemble des valeurs matérielles au cours

de leur histoire. En un mot la culture renvoie à la civilisation. De ce fait, l’art, la

science, la religion, sont des éléments de culture. On peut dire que l’être humain se

cultive par l’éducation.

**1.3. SYNTHESE DE L’EXAMEN CONCEPTUELLE**

Dans le sens biologique, du mot nature, qui signifie ce qui est inné, nature et culture

sont opposées, du moins, elles ont différentes, puisque la culture renvoie à l’acquis ;

ainsi, l’homme naît avec des caractères fondamentaux et se cultive pour compléter,

entretenir ou redresser la nature. De ce fait, on considère que la nature est

essentiellement bonne et il faut de la culture pour l’entretenir ; donc elle est

insuffisante. Et l’importance de la culture est de compléter ou redresser la nature. Si

donc la nature et la culture sont différente, peut-on les dissocier chez l’homme ?

Autrement dit peut-on vivre naturellement sans culture ou peut-on vivre avec la

civilisation sans nature ? La réponse à cette question n’est pas aisée. Si « La culture

c’est ce qui reste quand on a tout perdu », c’est que la culture est aussi fondamentale,

c’est cela l’ambiguïté de l’être humain, partagé entre nature et culture. Pour Merleau

Ponty : « Tout est fabriqué et tout est naturel chez l’homme ».

**2. Y A-T-IL UNE NATURE HUMAINE ?**

**2.1. 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.

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 : 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.

**2.2.PEUT-ON « ETRE 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. 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 et d’imiter les animaux. Ainsi, Diogène rejette tout

27

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, et quand Alexandre le Grand vint

le voir pour lui demander ce qu’il désirait, Diogène lui répondit : « Ôte-toi de mon

soleil.

**2.3.L’EXISTENCE PRECEDE 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 luimême.

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.

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.

**3. LE PROCES 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.

**3.1.** **LA CULTURE COMME EDUCATION DE L’HOMME PAR LA SOCIETE**

28

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*.

Selon Kant, c’est surtout en raison de la conflictualité et de la rivalité entre leshommes, jointe à leur nécessité de s’associer néanmoins, qu’ils sont contraints à développer leurs talents et leurs capacités. 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 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.).

**3.2. CRITIQUE DE LA CULTURE**

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.

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.

29

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.

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. C’est notamment par le biais du *surmoi* que la répression et la sublimation des pulsions antisociales sont possibles.

**4. QUESTIONS ACTUELS**

Avec l’essor des sciences et la volonté de l’homme de progresser, nous assistons

aujourd’hui à une dégradation de la nature environnementale. Des forêts sont dévastées,

des espèces animales disparaissent. En un mot il y a déséquilibre de l’écosystème ce qui

joue négativement sur l’homme. Faut-il donc envisager un retour à la nature ? Des efforts sont faits pour la préservation de la nature d’où la promotion de l’écocitoyenneté.

 Il Y a Egalement le problème de brassage des cultures dont la colonisation est un exemple de l’implantation et l’adoption de la culture du maître.

Ainsi l’ouverture au monde à travers les médias, la mondialisation joue énormément sur les cultures. De plus en plus, nous sommes éduqués par l’audio-visuel et certains aspects culturels sont négligés.

Face à une telle réalité, nous avons le choix entre deux attitudes : l’une consiste à faire table rase sur sa propre culture et à adopter celle des autres : c’est l’acculturation.

L’autre consiste à un effort d’intégrer la culture étrangère à sa culture : c’est l’inculturation.

**CONCLUSION**

En somme nous nous posons toujours la question à savoir : où s’arrête la nature et où commence la culture ? Si l’on examine les éléments caractéristiques (art, technique, religion) de la culture humaine, la frontière est imprécise, sinon illusoire, variable dans leur contenu, mais partout présentes. Ces deux expressions du genre humain montre que la culture pourrait dire que la nature de l’homme est d’être un être de culture et que la culture est la nature même de l’homme.