**L’opposition nature, culture a-t-elle un sens ?** Frédéric Laupies

Le couple « nature, culture » fait partie des notions associées de façon si ordinaire que leur opposition semble aller de soi.

De fait, on associe volontiers « nature » à inné, universel, nécessaire et « culture » à acquis, particulier, contingent. La nature est hors de l'histoire, la culture est essentiellement historique. La nature est logiquement et chronologiquement antérieure à l'intervention humaine, la culture est constituée par l'agir humain.

Cette opposition est corroborée par une vulgarisation de l’ethnologie, elle-même inscrite dans la filiation du bon sauvage. L’homme est dit naturel à proportion de sa proximité avec l’état originel considéré comme naturel.

Pourtant, ce jeu d’exclusions réciproques n’est pas parfaitement clair. La culture est aussi le geste du paysan qui accompagne et favorise le processus naturel : l’agriculture ne produit rien d’elle-même, elle n’institue aucune réalité, elle épouse un mouvement qui la précède et favorise les causes efficientes qui la conduisent à son terme. La culture apparaît alors comme l’une des causes requises par l’être naturel pour atteindre la fin de son développement. Dans ce cas, la culture est subordonnée à la nature mais ne s’y oppose pas.

Une première question se pose donc : l’opposition entre la nature et la culture a-t-elle un sens ou n’en a-t-elle pas ?

Cette question s’associe à une autre. A supposer, en effet, que l’opposition soit effectivement pensable, son sens n’est pas *ipso facto* univoque. Il est possible de valoriser la nature contre la culture ou l’inverse.

La première possibilité peut, elle-même, se comprendre de deux façons : soit l’on valorise la force spontanée de la nature contre la sophistication morale de la culture, ainsi que le fait Calliclès dans le Gorgias, soit on valorise l’immédiateté de la nature contre la logique d’anticipation aliénante de la culture, selon le principe de l’éducation négative du Livre III de Emile.

Il faut donc poser la question autrement : l’opposition nature, culture a-t-elle un sens ou en a-t-elle plusieurs ?

Nous oscillons donc entre deux opposés : absence de sens du fait de la contradiction, pluralité de sens. Tout se passe comme si l’opposition entre nature et culture générait une série d’oppositions dont l’intelligibilité pose problème.

Dans chacun de ces cas, il semble que l’on ait affaire à un sens partiel : ce n’est que sous certaines conditions que l’opposition prend tel ou tel sens … ou qu’elle n’en a pas.

L’obscurité de l’opposition entre nature et culture met donc au jour une équivocité des termes eux-mêmes. Ce qui est en cause n’est donc pas tant le sens de l’opposition que le sens des termes considérés comme opposés. Que signifie qu’ils puissent à la fois être pensés comme opposés et comme articulés ? Est-ce à dire qu’ils ont eux-mêmes des sens qui s’opposent ? ou est-ce que l’opposition ne tient qu’à la radicalisation de certaines déterminations qui, articulées à d’autres, ne donnent pas lieu à opposition ?

La question à laquelle nous devons nous attacher peut donc se formuler ainsi : que signifie l’équivoque de l’opposition entre la nature et la culture ? Rendre raison de cette équivoque c’est éclairer la logique des deux termes et celle de leurs relations. Si nous y parvenons nous aurons à la fois répondu à la question et manifesté la logique qu’elle présuppose.

Pour cela, il nous faut dans un premier temps revenir sur les différentes modalités de l’opposition pour ensuite en examiner la cohérence.

L’opposition entre la nature et la culture peut se justifier de plusieurs façons qu’il convient d’analyser dans un premier temps.

La nature peut être caractérisée par l’autonomie de son mouvement. Elle est une puissance de génération qui advient sans qu’une intervention extérieure humaine ne soit requise. Est naturel ce qui se déploie de soi-même. La culture, en revanche, est constituée par l’apport extérieur ; elle n’est jamais de l’ordre du donné brut ; elle instaure par convention, ou par institution : elle est toujours rupture avec un « cours des choses » spontané.

En ce sens, elle relève de la technè ; elle est une pratique par laquelle advient ce qui n’advient pas de soi-même. Quant au mode d’être, il y a donc opposition entre nature et culture :

« Parmi les êtres, les uns existent par nature, les autres en vertu d’autres causes. Ceux qu’on déclare exister par nature, ce sont les animaux et leurs parties, les plantes et les corps simples, tels que la terre, le feu, l’eau et l’air.» Aristote *Physique* II [192b]

Exister par nature, c’est exister par soi, porter en soi la cause immanente de son développement. A l’opposé, la culture n’existe que par des causes externes ou transcendantes. La culture suppose une forme de violence, de force qui s’oppose à un mouvement déjà existant. Elle contraint dans la mesure où elle impose une forme distincte de la forme naturelle. Cela dépasse sensiblement le cadre de la production : la codification des relations sociales, des fonctions naturelles est un mode d’information de la réalité naturelle. Il s’agit d’inscrire au cœur même de la réalité un ordre qu’elle ne porte pas en elle avec nécessité. La culture est donc toujours réactualisée par des processus d’enseignement, de transmission. Elle ne se perpétue pas d’elle-même : son mouvement, c’est-à-dire son déploiement, sa vie propre est toujours à la charge des hommes qui sont habités par elle et habitent en elle. L’existence même de la culture suppose la responsabilité des hommes ; la nature en revanche existe sans notre médiation. Si nous avons une responsabilité envers la nature cela ne concerne que sa protection mais non pas son existence. En un mot, nature et culture s’opposent quant à leur être même : auto-déploiement, d’une part, production par médiation extérieure, d’autre part. Ainsi ne doit-on pas être victime de ressemblances : « La constance et la régularité existent, à vrai dire, aussi bien dans la nature que dans la culture. Mais, au sein de la première, elles apparaissent précisément dans le domaine où, dans la seconde, elles se manifestent le plus faiblement et inversement. Dans un cas, c’est le domaine de l’hérédité biologique, dans l’autre celui de la tradition externe. On ne saurait demander à une illusoire continuité entre les deux ordres de rendre compte des points par lesquels ils s’opposent. » Levi-Strauss *Structures élémentaires de la parenté* Introduction. La constance déterminée par l’héritage biologique n’est pas du même ordre que celle que produit la mémoire collective. Dans le premier cas, la perpétuation est involontaire et inconsciente, dans le second, elle n’existe que par la célébration, le jeu des représentations et des rites.

Cette première forme d’opposition en induit une autre : la nature est identique à elle-même en tout temps et en tout lieu ; la culture varie selon le temps et le lieu. La nature est marquée par la nécessité, la culture par la contingence. Les phénomènes naturels sont déterminés par des lois qui excluent la possibilité du contraire : les corps pesants ne peuvent pas ne pas tomber. A cette nécessité s’oppose la variété des us et coutumes qui témoigne d’un champ des possibles. L’ambivalence de l’idée de loi exprime assez clairement cette opposition. La loi, comme fait de discours, est toujours l’expression d’un rapport constant. La loi physique exprime un rapport constant nécessaire : la loi en tant qu’ énoncé est formulée comme représentation d’une réalité qui la précède et qu’elle prétende décrire. Le mot « loi » désigne donc d’une part le fait de discours et d’autre part la réalité même dans la nécessité de son rapport. La nature, dont parle la loi physique, est donc déterminée par des rapports invariants : elle est elle-même déterminée par des lois, au second sens. En revanche, la loi juridique ou morale exprime un rapport constant obligatoire ; n’étant pas descriptive mais impérative, elle porte sur ce qui n’est pas et non sur ce qui est ; elle n’abolit pas la possibilité du contraire de ce qu’elle prescrit mais elle enjoint de ne pas le rendre réel. Cette injonction se fonde sur la représentation du bien ou du meilleur. Cette représentation est elle-même dépendante de la mentalité, des circonstances. Elle peut donc changer. En conséquence, «  Il n'est rien sujet à plus continuelle agitation que les lois » (Montaigne Essais II, 12) La culture, qui comprend les lois, les coutumes et les représentations qui les déterminent, n’a donc pas d’identité constante.

Il est donc possible d’opposer la nature identique à soi à la culture productrice de différences : le même homme par la nature devient autre par son insertion dans une culture donnée : « ayant considéré combien un même homme, avec son même esprit, étant nourri dès son enfance entre des Français ou des Allemands, devient différent de ce qu’il serait s’il avait toujours vécu entre des Chinois ou des cannibales … ».  Descartes *Discours de la méthode* I.

La relativité de la culture commande une exigence éthique et une exigence intellectuelle. L’exigence éthique de ne pas juger les autres cultures d’après la sienne : « en voyageant, ayant reconnu que tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux nôtres ne sont pas pour cela barbares ni sauvages, mais que plusieurs usent autant ou plus que nous de raison » ibid. ; l’exigence intellectuelle de ne pas chercher une quelconque vérité dans les pratiques diverses.

La culture ne peut rien enseigner sinon le sens du relatif. « Il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples, afin de juger des nôtres plus sainement, et que nous ne pensions pas que tout ce qui est contre nos modes soit ridicule et contre raison, ainsi qu’ont coutume de faire ceux qui n’ont rien vu. » Descartes *Discours de la méthode* I

La nature se prête à un autre type de connaissance. La culture ne peut être connue que par constat ; seul le voyage ou le témoignage peut nous faire connaître les cultures : il n’est pas possible de connaître la culture à partir de la réalité qui nous est donnée empiriquement dans notre seul horizon, alors qu’il est possible de connaître la nature à partir d’une expérimentation située localement. Si l’induction est problématique à propos de la nature, elle est totalement impossible à propos de la culture : le passage du particulier à l’universel ne vaut pas, puisqu’il n’y a pas d’universel, de toute évidence. La culture ne peut donner lieu qu’à des vérités de fait, puisqu’elle est un ensemble de faits non déductibles a priori. Elle n’est pas prévisible. En revanche, la nature se laisse identifier par des rapports intelligibles et modélisables.

L’opposition nécessité-contingence reconduit à l’opposition entre neutralité axiologique et valeur.

En effet, la nature est « objective », au sens courant de ‘ ce qui ne dépend pas du sujet pour être et être pensé’. La nature ne dépend pas de nos représentations. Ainsi le discours objectif sur la nature doit-il s’en tenir à ce qui est compris dans l’observable : la nature n’a rien à voir avec l’attente ou le désir. Elle est ce qu’elle est invariablement ; ses lois ne connaissent pas d’exceptions. En elle, il ne saurait exister d’écart ou de solution de continuité. «  Une horloge, composée de roues, de contrepoids, n’observe pas moins exactement toutes les lois de la nature, lorsqu’elle est mal faite, et qu’elle ne montre pas bien les heures que lorsqu’elle satisfait entièrement au désir de l’ouvrier » (Descartes *Médiations métaphysiques* VI ) Le bien, le mal, le juste, l’injuste, le beau, le laid supposent une relation entre ce qui est et ce qui doit être : cette relation suppose la représentation des deux termes. Il ne saurait exister rien de tel dans la nature, déterminée par l’immédiateté. Un étant naturel est toujours ce qu’il doit être : puisque rien n’arrive sans cause, il n’y a jamais d’anomalie dans la nature. Nous jugeons anormal le phénomène naturel par référence à ce que nous en attendons mais non pas par référence à ce qu’il est effectivement. Et s’il nous arrive d’invoquer la nature pour justifier notre attente, ce n’est que par un abus de langage, si nous disons, par exemple, que l’horloge qui ne donne pas l’heure est en contradiction avec sa nature d’horloge, nous nous reportons à la représentation que nous avons de ce que doit être une horloge et non au mécanisme effectif des lois de la nature. Cette acception du mot nature«  n’est autre chose qu’une simple dénomination, laquelle dépend entièrement de ma pensée, qui compare un homme malade et une horloge mal faite, avec l’idée que j’ai d’un homme sain et d’une horloge bien faite, et laquelle ne signifie rien qui se retrouve en la chose dont elle se dit » (ibid.) Si donc l’on s’en tient à la nature prise dans son sens objectif, système de lois nécessaires et universelles, il faut reconnaître que l’ordre des valeurs lui est opposé : l’opposition entre nature et culture repose sur l’opposition entre être et devoir-être, fait et représentation.

Cette opposition implique à son tour l’opposition entre universel et particulier : les lois de la nature sont les mêmes partout puisqu’elles ne dépendent en rien de l’institution; les représentations normatives qui constituent la culture peuvent varier puisqu’elles ne sont pas déterminées par une structure permanente de la réalité. « Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l’étage de la culture. Symétriquement, il est aisé de reconnaître dans l’universel le critère de la nature. Car ce qui est constant chez tous les hommes échappe nécessairement au domaine des coutumes, des techniques, et des institutions par lesquelles les groupes se différencient et s’opposent. » Levi-Strauss ibid.

La nature et la culture sont ainsi repérables par des critères incompatibles : la nature se reconnaît à l’universalité des lois ; la culture à la particularité des règles.

Une dichotomie apparaît donc : d’un côté, la spontanéité, de l’autre l’artifice ; d’un côté la nécessité, de l’autre la contingence ; d’un côté la neutralité et l’universalité, de l’autre la valeur et la particularité.

Ce jeu d’oppositions est cohérent. Il dessine une vraie distinction conceptuelle. Mais la distinction qu’il présente est toutefois problématique : de quoi parle-t-on exactement ? La réalité empirique semble mettre en déroute cette opposition. Si l’on n’a pas de peine, ainsi que le signale Levi-Strauss au début des *Structures élémentaires de la parenté* à qualifier de naturel le réflexe pupillaire et de culturelle la position prise par la main du cavalier au simple contact des rênes, il est, en revanche, plus difficile de discerner si la peur de l’enfant dans l’obscurité s’explique comme une manifestation de sa nature animale ou comme le résultat des contes de sa nourrice. Le jeu des habitudes, l’entrecroisement de l’inné et de l’acquis rendent difficile de distinguer la part de la nature et celle de la culture de sorte que l’opposition devient elle-même problématique.

Une réponse à cette difficulté peut être donnée en revenant sur le sens du sens. Le sens peut être compris comme la cohérence interne de l’énoncé ou comme l’orientation qui fait signe vers une réalité extérieure à l’énoncé. Si l’on comprend le sens au second sens, celui de la désignation, l’opposition entre nature et culture n’a pas de sens clairement identifiable. En revanche si l’on prend le sens au premier sens, celui de la signification, l’opposition entre nature et culture a un sens. Levi-Strauss prend ainsi la peine de préciser que la distinction entre état de nature et état de société, c’est-à-dire l’ état de culture, «  à défaut d’une signification historique acceptable, présente une valeur logique qui justifie pleinement son utilisation par la sociologie moderne, comme un instrument de méthode. » L’opposition nature culture n’a pas de signification historique en ceci qu’il est impossible de remonter à un état effectif dans lequel nature et culture aurait été réellement séparés. Aussi loin que l’on remonte dans le temps, on ne trouvera jamais un homme à l’état de nature. Ainsi, « il y a un cercle vicieux à chercher dans la nature l’origine des règles institutionnelles qui supposent- bien plus, qui sont déjà – la culture, et dont l’instauration au sein d’un groupe peut difficilement se concevoir sans l’intervention du langage. » Levi-Strauss se fait l’écho de Rousseau : comme la statue du dieu marin Glaucus, défigurée par son séjour au fond de l’eau, l’homme ne nous apparaîtra jamais que défiguré par l’état culturel. Il faut « commencer par écarter tous les faits », c’est-à-dire passer de la distinction réelle à la distinction logique, passer du plan descriptif au plan purement conceptuel. Ainsi l’opposition nature-culture a-t-elle une signification sans prétention heuristique : elle ne vaut que dans la cadre d’une herméneutique ; elle est une représentation claire qui aide à l’interprétation. « A défaut d’analyse réelle, le double critère de la norme et de l’universalité apporte le principe d’une analyse idéale, qui peut permettre – au moins dans certains cas et dans certaines limites- d’isoler les éléments naturels des éléments culturels qui interviennent dans les synthèses de l’ordre plus complexe. » (ibid.)

L’opposition nature-culture est donc un artifice au service de l’analyse : pour décomposer la réalité en ses éléments, il faut disposer d’outils conceptuels permettant d’opérer la distinction. Il est ainsi possible de répondre à la question posée : l’opposition nature-culture a une signification logique mais elle ne désigne pas une réalité observable. Son sens ne vaut que logiquement mais non pas réellement.

Pour que cette délimitation du statut de l’opposition entre nature et culture soit pleinement satisfaisante il faut que le sens en soit univoque.

Nous ne pourrons donc la retenir comme définitive que si nous parvenons à établir l’univocité de l’opposition nature-culture. Il nous faut donc passer au crible de la critique les trois niveaux principaux que nous avons identifiés : spontanéité, nécessité, neutralité.

L’analyse de ces niveaux d’opposition les a traités comme s’ils étaient logiquement solidaires les uns des autres. La spontanéité de la nature s’oppose au caractère adventice de la culture, ce qui permet d’opposer également la préexistence de la nature à l’agir humain instaurateur. On passe ainsi logiquement de la nature comme donné à la culture comme production ; et donc de la nécessité à la contingence.

Mais, à y regarder de plus près, les choses sont plus complexes.

D’une part, même si l’on s’en tient à la logique d’ensemble de l’opposition ainsi comprise, on ne dispose pas d’une opposition univoque. D’autre part, cette logique d’ensemble n’est pas elle-même aussi claire qu’une première approche pourrait le laisser penser ; sa cohérence interne pose problème.

Reprenons chacun de ces deux niveaux problématiques.

Les usages possibles de l’opposition nature-culture, tout d’abord.

L’opposition entre le donné et le produit, le nécessaire et le contingent peut prendre différents sens.

La nature peut être comprise comme le ‘toujours déjà là’, le donné primordial auquel s’oppose la culture. Cette logique est assez floue pour admettre différentes acceptions peu compatibles.

Pour les besoins de l’analyse, nous pouvons retenir trois sens principaux internes à l’opposition nature-culture telle que l’analyse l’a mise au jour jusqu’à présent. Ces trois niveaux de sens peuvent être sommairement caractérisés par la conception de la nature qui leur est sous-jacente : la nature, un donné à reproduire ; un originaire à déployer ; un chaos à dépasser.

La première signification de l’opposition entre la nature et la culture peut être éclairée par l’opposition entre phusis et nomos telle qu’elle est exploitée par certains sophistes mis en scène par Platon. Le Calliclès du *Gorgias* revendique la référence à la nature pour miner le discours moralisateur.

La nature est appréhendée comme le jeu de forces qui porte avec soi sa propre légalité : il est naturel que le meilleur gagne puisque la cause ne peut manquer de produire son effet, celui qui l’emporte ne peut pas ne pas être le meilleur : dans le cas contraire, il ne l’aurait pas emporté. Ainsi donc chacun reçoit son lot ; chacun a ce qui lui est dû sans qu’aucune rétribution n’ait à intervenir ; la nature ne suppose pas de médiation, elle se déploie dans le pur horizon de l’immanence : en elle, il y a toujours coïncidence entre ce qui est et ce qui doit être. L’effet coïncide donc toujours avec la ‘récompense ‘. Mais, précisément, l’idée même de récompense perd son sens. Cette simplicité tautologique de la nature frappe d’inanité les distinctions opérées par le discours entre le fait et le droit, l’efficience et le mérite. En conséquence, la « culture » qui apporte toujours des distinctions fondées dans la représentation d’un écart entre l’être et le devoir-être, ou entre le fait et le droit s’oppose logiquement et réellement à la nature. Logiquement parce que la signification de l’idée de nature et la signification de l’idée de culture sont exclusives l’une de l’autre et réellement parce que la culture est une machine de guerre pour inhiber la puissance de la nature ; elle est une ruse des faibles pour se protéger des forts. Ce double niveau d’opposition exclut ici toute possibilité d’articulation des contraires : l’opposition entre nature et culture est indépassable. Son sens n’est pas une orientation vers un processus ; il vaut par soi.

Même dans le cas où la nature est prise comme modèle à reproduire, dans le cas où l’on la pense comme tautologique (le bien est ce qui est), elle est impuissante à exclure la culture : la nature est représentée par celui qui discourt sur elle ; son caractère d’immédiateté est repris par un discours qui enjoint à le prendre pour règle : paradoxalement donc l’immédiateté de la nature devient la représentation normative de l’agir … il ne peut donc plus s’agir de l’immédiateté effective. Tout se passe comme si la nature était ainsi reconstruite par le discours, de sorte qu’il est impossible de la rejoindre par de là la culture. Le simple fait de se donner comme règle de l’agir l’imitation de la nature dans son immédiateté irréfléchie est contradictoire : l’irréfléchi devient réfléchi, l’involontaire volontaire, l’immédiat médiatisé. L’opposition de la culture à la nature ainsi conçue ne résiste donc pas à l’analyse. Son ‘sens’ est apparent ; il est pris au sérieux aussi longtemps que la pensée critique est inhibée.

Mais cela ne signifie pas que l’opposition entre nature et culture n’existe pas ; bien plutôt, il faudrait dire que, faute de ne pouvoir jamais sortir de la sphère de la représentation, on est condamné à l’ordre de la culture … ce qui laisse penser que la nature tombe toujours hors de la culture et donc lui est réellement opposée. Ainsi l’opposition entre nature et culture n’a pas, dans ce cas, le sens qu’on lui donne, mais un sens inverse ! L’opposition ne tient pas au fait que la culture affronte la nature pour la dénaturer, mais au fait qu’entre les deux aucun passage n’est possible : jamais la représentation ne pourra passer dans son contraire tout en restant elle-même pour revendiquer le passage.

La deuxième signification de l’opposition peut être comprise à travers l’analyse qu’en donne Rousseau, notamment au début de *Emile*.

L’ouverture du Livre I semble poser une opposition nette entre la nature et l’œuvre humaine, que l’on peut ici appeler culture : « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme. Il force une terre à nourrir les productions d'une autre, un arbre à porter les fruits d'un autre ; il mêle et confond les climats, les éléments, les saisons ; il mutile son chien, son cheval, son esclave ; il bouleverse tout, il défigure tout, il aime la difformité, les monstres ; il ne veut rien tel que l'a fait la nature, pas même l'hom­me ».

La culture fait main basse sur le donné ; elle préfère ce qu’elle produit elle-même ; l’œuvre humaine est perverse dans la mesure où elle se complaît en elle-même : l’homme jouit de son ‘factum’, de la brèche qu’il introduit dans le donné. Plus il s’éloigne de ce qui est donné plus il se sent exister : l’artifice lui donne la jouissance de sa liberté démiurgique. Mais, précisément, il y a là une profonde illusion : la vraie liberté est indiquée par la nature.

« Toute notre sagesse consiste en préjugés serviles ; tous nos usages ne sont qu'assujettissement, gêne et contrainte. L'homme civil naît, vit et meurt dans l'esclavage : à sa naissance on le coud dans un maillot ; à sa mort on le cloue dans une bière ; tant qu'il garde la figure humaine, il est enchaîné par nos institutions. » La nature ne contraint pas inutilement ; elle laisse se déployer l’être dans ses potentialités, elle enseigne le sens des limites, elle apprend, par l’épreuve de la douleur et par la résistance des choses, à se départir d’une volonté tyrannique, condamnée à la frustration perpétuelle. « Observez la nature, et suivez la route qu'elle vous trace. Elle exerce continuellement les enfants ; elle endurcit leur tempérament par des épreuves de toute espèce ; elle leur apprend de bonne heure ce que c'est que peine et douleur. »

Il faut donc reconnaître à la nature une puissance normative : elle indique la voie à suivre. L’opposition entre nature et culture prend donc un sens très particulier. En stricte rigueur, il n’y a pas opposition entre la nature et la culture, mais opposition de la culture à la nature. Cette opposition est plus réelle que logique. Il s’agit, en effet, d’un affrontement effectif. Mais cette opposition réelle n’existe qu’ à partir d’une mécompréhension de la nature et, par conséquent, de la culture. En effet, la nature est l’originaire mais, précisément en tant qu’originaire, elle suppose une réappropriation de ce qu’elle fonde. L’homme sans éducation est à peine un homme; quand bien même il sortirait de la nature tout équipé et adulte comme Pallas, il ne serait pas accompli puisqu’il aurait tout à apprendre. La nature de l’homme est précisément sa perfectibilité : il faut donc une culture qui accomplisse les potentialités de la perfectibilité. L’éducation n’est pas facultative. Or il est possible de comprendre l’éducation comme modalité de la culture : elle est reprise réflexive et intentionnelle du donné ; le but de l’éducation est la formation de l’homme ; l’éducation est comme une culture de l’homme en l’autre ; la culture au sens étroit peut être comprise comme une formation de l’homme en soi-même. Si donc la culture ainsi comprise est nécessaire c’est bien que la nature, quoique normative, ne se suffit pas. L’opposition nature-culture ne vaut donc que si la culture ne prend pas la nature pour règle ; dans ce cas et seulement dans ce cas, la culture s’oppose à la nature. Mais alors la culture perd son sens, elle tend à se confondre avec la barbarie : une culture qui ne se règle pas sur la nature perd le sens d’elle-même ; elle est désorientée parce qu’elle perd le sens de son horizon et de ses limites.

Il n’y a donc pas, de façon statique, une opposition entre nature et culture mais c’est une certaine compréhension de la culture, qui elle-même repose sur une méprise sur la nature, qui induit l’opposition de la culture à la nature. L’opposition de la culture à la nature n’est donc pas le tout de la relation nature-culture ; elle a sens si et seulement si la culture s’oppose à la nature … et alors le sens de l’opposition est fondé sur le non-sens de la culture : Cette opposition fondée paradoxalement sur le non-sens de l’un des termes, n’est donc pas absolue.

Un troisième niveau de sens peut être donné par la pensée de l’artifice. Contre ce qu’il estime être un optimise excessif, Baudelaire renonce à voir dans la nature un originaire normatif. Le donné est appréhendé dans sa factualité. Ainsi, la nature n'enseigne rien, elle est de l’ordre de la pure contrainte. «  Elle contraint l'homme à dormir, à boire, à manger, et à se garantir, tant bien que mal, contre les hostilités de l'atmosphère. » (*Eloge du maquillage*) Elle est faite de penchants et de pulsion plus ou moins déterminées par l’instinct de conservation. « C'est elle aussi qui pousse l'homme à tuer son semblable, à le manger, à le séquestrer, à le torturer; car, sitôt que nous sortons de l'ordre des nécessités et des besoins pour entrer dans celui du luxe et des plaisirs, nous voyons que la nature ne peut conseiller que le crime. C'est cette infaillible nature qui a créé le parricide et l'anthropophagie, et mille autres abominations que la pudeur et la délicatesse nous empêchent de nommer. » Face à ce donné brut et brutal, il faut opposer la médiation de la culture : l’enjeu de l’opposition de la culture à la nature n’est rien moins que le salut. Ici l’opposition entre nature et culture est à la fois logique et réelle : non seulement les deux notions s’excluent in abstracto mais il y a lieu de réaliser effectivement cette opposition. Le sens de l’opposition est tout à la fois logique et moral : il y a un devoir de s’opposer à la nature.

Apparaît ainsi une combinatoire pour le moins obscure. Le premier cas et le deuxième se ressemblent en ceci qu’ils prennent la nature comme référence alors que le troisième cas la prend comme repoussoir. Mais la référence n’a pas le même sens : il faut opposer la nature comme modèle à reproduire (l’agir ne consiste qu’à reproduire les rapports de force, le jeu de causes et d’effets) et la nature comme modèle à réaliser (la nature donne connaissance de la liberté, de l’accord avec soi).

Le premier cas et le troisième ont en commun de penser l’opposition comme réelle et indépassable : la culture s’oppose effectivement à la nature. Dans ces deux cas, l’opposition effective exclut toute perspective d’articulation dialectique. Mais la signification de l’opposition est contradictoire: dégradation dans le premier cas, salut dans le troisième.

Nous sommes en présence de plusieurs oppositions entre nature et culture qui s’opposent entre elles. Il faudrait conclure que l’opposition nature-culture n’a pas un sens mais plusieurs ; mais ces sens étant incompatibles, c’est le sens général de l’opposition qui est mis en péril. La pluralité de sens contraires induit le non-sens. L’obscurité est à son comble.

Nous étions parvenus à une réponse simple à la question lorsque, identifiant la nature à l’universel et la culture à la règle, nous avions retenu la pertinence de l’opposition au plan logique seulement. Les choses se sont obscurcies lorsque nous avons cherché à valider cette réponse par un examen critique du sens de l’opposition. Il semblait aller de soi que la nature est le primordial et la culture l’existence seconde: la nature est toujours déjà là, elle est donc invariable et universelle, la culture est surajoutée conventionnellement, elle est donc variable et particulière. Nous découvrons maintenant que cette dichotomie peut avoir des sens qui s’excluent. Il nous faut donc comprendre pourquoi un foyer de sens a pu générer des sens contradictoires. L’itinéraire parcouru jusqu’à présent nous permet d’établir au moins une chose : tant que l’on s’en tient à l’opposition entre donné et produit ou entre primordial et second, l’opposition entre nature et culture a un sens ; en revanche dès que l’on entre dans les significations précises de cette dichotomie, l’opposition nature-culture devient obscure. Ceci nous donne la voie à suivre pour dépasser l’obscurité. Si nous parvenons à identifier ce que signifie exactement l’antériorité de la nature relativement à la culture nous pourrons certainement statuer sur le question du sens de l’opposition nature-culture.

La nature peut être appréhendée comme le donné , c’est-à-dire comme la réalité immédiate. Pour le sujet pensant, elle est objet en un double sens : d’une part, elle est le terme de la visée de la conscience qui l’observe ; d’autre part, elle est dépourvue de conscience de soi. La nature est donc par excellence l’en-soi compris non seulement par opposition au pour nous, au sens où elle n’est pas dépendante de notre attention mais aussi par opposition au pour soi, au sens où elle n’est pas pour elle-même un objet. Par ce double caractère, elle apparaît à la conscience comme l’altérité par excellence. Il n’y a pas de sympathie possible, pas de réciprocité : l’altérité de la nature n’est pas comparable à l’altérité d’autrui. Autrui est tout à la fois autre et le même : l’objet qu’il est pour la conscience est en même temps pour soi un sujet qui vise l’autre comme objet ; ce double visée de l’autre comme objet est potentiellement conflictuelle mais elle porte aussi en elle la possibilité d’une entente ; puisque la visée est visée d’un sujet, une intersubjectivité peut advenir. Rien de tel dans le rapport à la nature : son altérité ne peut être dépassée par une entente puisque la conscience n’a rien de commun avec elle. Le rapport à la nature est le rapport au silence éternel qui effraie ; la nature ne parle pas, elle ne signifie rien. Face à la nature, la conscience est solitaire, elle est renvoyée à elle-même ; mais cette solitude ne tarde pas à se transformer en désolation si elle dure : l’impossibilité où se trouve la conscience de rencontrer dans la nature la moindre trace de sens, d’histoire et d’institution abolit en elle ce qui pourtant la constitue, la tension vers d’autres consciences, la possibilité de se représenter la pensée possible d’autres sujets, en un mot, la « pensée élargie ». Il est dès lors logique de penser la relation entre nature et culture comme une relation d’opposition. La nature est déterminée par l’extériorité des parties, elle est essentiellement spatiale : elle ne revient pas sur elle-même. A l’inverse, la culture est essentiellement temporelle : contre un temps identique à soi et lui-même dépourvu de véritable intériorité, elle dessine une temporalité linéaire et cumulative constituée par la réappropriation du passé dans la mémoire collective. La culture est ainsi production de différences alors que la nature est marquée par la répétition du même, faute de passer par la médiation de la représentation. On comprend, dans ces conditions, que la culture s’oppose à la nature.

Mais cette logique suppose que le primordial soit pensé comme altérité ; ce qui suppose que la relation au primordial soit d’emblée posée comme une relation d’extériorité.. La conscience se comprend elle-même comme étrangère à la nature donnée primordialement ; elle se détermine elle-même par l’opposition à cette immédiateté donnée. En un mot l’opposition nature-culture n’a de sens qu’à partir d’une radicalisation de l’opposition sujet-objet. Or ceci ne va pas de soi : la conscience n’est pas issue de rien, elle n’est pas absolument détachée d’un enracinement sensible. Même à supposer qu’il soit possible d’avoir conscience de soi immédiatement, sans l’expérience de la confrontation sensible avec ce qui n’est pas soi, cela ne va pas sans faire d’abord abstraction du corps… ce qui prouve bien qu’il y a un donné corporel primordial. S’il n’est pas possible de se déprendre de la corporéité, il n’est pas non possible d’opposer la conscience et la réalité sensible, et, par voie de conséquence, la culture et la nature.

Le primordial n’est pas réductible à ce qui est donné avant que je m’en empare pour le transformer ; il est aussi ce qui me précède et me constitue à la fois. Il faut distinguer, en effet, deux types de préséance : être précédé par une situation qui me reste extérieure n’est pas être précédé par la genèse de mon corps dans le sein de ma mère, par mes réactions physiologiques inconscientes. Dans le second cas, ce qui me précède m’habite et m’informe. Il est alors impossible de le considérer simplement comme objet. Certes il est possible de l’objectiver en en prenant conscience, mais cette conscience n’abolit pas la réalité de l’immanence à moi-même de ce qui me précède. Or la préséance de la nature est de cet ordre. la nature n’est pas un objet comme un autre ; elle n’est peut-être même pas un objet. Elle n’est pas, en effet, un ob-jectum, jeté devant le sujet qui la vise. Elle est ce en quoi nous sommes toujours déjà ; elle est primordiale non pas au sens d’un donné qu’il s’agirait de travailler mais au sens où c’est en elle que nous sommes. « La Nature est un objet énigmatique, un objet qui n’est pas tout à fait un objet ; elle n’est pas tout à fait devant nous. Elle est notre sol, non pas ce qui est devant mais ce qui nous porte. » Merleau-Ponty *La Nature* Seuil)

On est ainsi conduit à penser la nature comme ce qui nous habite avant que nous l’habitions et non pas comme un objet dont on pourrait rendre raison selon le point de vue surplombant de l’extériorité. La culture ne peut plus, en conséquence, être pensée par opposition à la nature comme l’application intentionnelle à un donné extérieur. Les caractères qui étaient, dans la logique de l’extériorité de la nature, attribués respectivement à la nature et à la culture doivent être repensés. Considérons ici simplement la règle, la spontanéité, la convention.

On a pu dire, en suivant Levi-Strauss, que la règle est l’apanage de la culture. Cela se comprend : la règle suppose deux conditions que l’on ne peut rencontrer dans la nature, la représentation du meilleur, la limitation du possible en fonction de cette représentation. Il semble clair que la nature ne se représente rien et qu’elle est extérieure à la distinction entre possible et réel. Mais cette clarté ne vaut que si l’on appréhende la nature comme système de lois objectives, extérieures au sujet qui les étudie. En revanche, si l’on pense la nature comme une dynamique en laquelle nous sommes pris, les choses sont différentes. Il ne s’agit certes pas de prêter à la nature une capacité de représentation ; mais tout simplement de noter que la nature délimite les êtres : la limite , la « peira », n’est pas une limitation, une privation, mais une circonscription qui est condition de l’identité. Il importe de s’appliquer le « connais-toi toi-même » compris comme invitation à reconnaître son identité. Prendre la nature pour règle, suivre la nature, est donc avoir l’intelligence de la limite, savoir vivre en adéquation avec soi et le monde. La sagesse éthique tient sans doute en cela. La culture n’est pas invention de règles, elle est reconnaissance d’un sens donné dans l’orientation sensible de la nature.

La spontanéité est le propre de la nature en ceci que seule la nature est puissance de faire venir à l’être sans intervention violente d’une cause externe. Sous ce rapport la technè s’oppose à la phusis, ce qui a pu donner lieu, par extension, à la justification de l’opposition entre nature et culture. Mais la technè ne s’oppose pas radicalement à la phusis puisqu’elle est, elle aussi, une espèce du genre «  faire venir à l’être ». En ce sens l’ «  art imite la nature ». La production par l’artifice ne peut échapper aux conditions de possibilités du devenir inscrites dans la nature, à savoir la forme, la matière, la privation. ( Aristote *Physique* II) De plus, cette modalité particulière de la technè qu’est la praxis, que l’on peut qualifier de culture de soi, a pour fin la donation à soi-même d’une puissance de faire venir à l’être capable de se passer de la médiation d’un agent extérieur. La vertu, comme habitus, est une disposition à bien agir que le sujet s’est donnée à lui-même par l’exercice. Une fois acquise, elle produit des actes sans nécessiter une cause transitive. Ainsi «  ces vertus produisent quelque chose, non pas au sens où la médecine produit la santé mais au sens où la santé est cause de la santé : c’est de cette façon que la sagesse produit le bonheur car étant une vertu totale, par sa simple possession et par son exercice elle rend un homme heureux. » Id. *Ethique à Nicomaque* 1144a) La culture s’accomplit en se faisant elle-même nature, en donnant naissance immédiatement à une manière d’être conforme à la nature ; elle est « une seconde nature » qui seconde la nature.

Ainsi peut-on repenser la convention. Convenir, « venir ensemble », suppose la rencontre d’acteurs conscients qui instituent d’un commun accord une façon de procéder ou de se conduire. La convention suppose donc une volonté collective capable d’ introduire une solution de continuité. En cela, elle s’oppose à la nature caractérisée par la continuité de ses cycles. Or ce que nous tenons pour conventionnel, c’est-à-dire culturel, échappe en partie à la logique de la convention. Le langage, par exemple, est conventionnel en ceci que les signes ne sont associés aux signifiants par une forme de prédestination. Mais il n’est pas conventionnel en ceci que la convention suppose l’accord de sujets capables de communiquer ; dire que le langage est conventionnel en ce sens ce serait affirmer qu’il existe avant d’exister. Ainsi existe-t-il une « vie quasi naturelle du langage dans l’indivision signifié-signifiant. Il est comme une seconde nature, il se précède, son origine est mythique. » (Merleau-Ponty ibid.) Le caractère « quasi-naturel » du langage n’est pas un jeu de mots mais bien l’expression d’une parenté profonde entre nature et culture. La nature est le primordial qui nous porte ; ainsi l’immémorial en quoi nous sommes a toujours la forme de la nature, même s’il donne lieu à représentation consciente, que l’on peut appeler au sens propre culturelle. Ainsi le langage « fuse dans le corps humain non comme une causalité positive de l’esprit, mais *entre les mots* comme *esprit sauvage* avant de se sédimenter en objets de culture positifs. » (ibid.)

Si donc la nature ne peut être comprise comme objet extérieur à nous mais comme le primordial en quoi nous sommes, elle a un sens pour nous. Sa réalité sensible est orientée ; cette orientation est signifiante. Dans ces conditions, l’opposition nature-culture n’a pas de sens : la culture est habitée par la nature et réciproquement.

Nous comprenons ainsi pourquoi l’opposition nature-culture est claire *in abstracto* et obscure *in concreto* ; elle est claire *in abstracto* puisque l’on se limite à l’opposition entre un primordial pensé comme objectif et un réalité seconde pensée comme subjective. Mais la nature est toujours déjà là ; si la culture vient en second ce n’est pas essentiellement sur le mode de la distinction mais sur celui de la dépendance. L’opposition entre nature et culture ne peut donc être que l’opposition de la culture *à* la nature. Mais cette opposition, qui est toujours possible, est accidentelle pour la culture elle-même. Dans la mesure, en effet, où la nature ne nous est jamais effectivement extérieure, il n’est pas possible d’affirmer que la culture se détermine par son opposition à la nature. De plus ce primordial immanent qu’est la nature n’est pas statique ; la nature est en attente de reprise qui en actualise les puissances. Ainsi la culture se détermine-t-elle plus par son articulation à la nature que par son opposition.

Il est donc possible de conclure que l’opposition nature-culture a un sens à la condition que la nature n’en ait pas.