

NATURE ET CULTURE:

PAUL RICOEUR

Le but de cette étude est d'éclaircir les notions de nature et de nature humaine, ainsi que leur nécessaire interconnexion, ce qui nous mènera à une autre corrélation fondamentale: celle qui existe dans la pensée contemporaine entre ces deux notions, d'une part, et celle de culture, de l'autre. Pour cela, la pensée de Paul Ricoeur sera le principal fil conducteur.

Tout d'abord il faudrait apporter quelques précisions sur les termes qui vont constituer l'axe des questions ici traitées. Quand on parle de Nature, on fait normalement référence à l'ensemble des êtres, y compris l'homme. Cependant cela n'implique pas ici l'idée caractéristique des penseurs du XVIII^{ème} siècle, celle d'un ordre pré-établi. Dans ce sens large, l'homme appartient à la Nature et partage, en conséquence, beaucoup de traits avec d'autres êtres, en particulier les êtres vivants dans l'échelle la plus complexe de l'évolution. C'est pourquoi Ricoeur s'occupe très sérieusement de la dimension somatique de l'être humain, trop souvent reléguée dans la pensée occidentale.

D'autre part, nous parlerons de Nature dans un sens plus restreint--aussi présent dans les écrits de Ricoeur--, en tant qu'ensemble de choses matérielles desquelles l'homme dépend et avec lesquelles il doit nécessairement établir des rapports afin de survivre. Cet ensemble exclut, en principe, les autres hommes, et en général, les oeuvres humaines. En ce sens, nous suivons la terminologie des penseurs contemporains qui opposent Nature et Culture. Pourtant, il faut préciser dès maintenant que de nos jours, on ne peut plus partager l'idée d'une opposition catégorique entre Nature et Culture, comme s'il s'agissait de deux mondes absolument séparés.

Bien au contraire, la culture, en tant que création humaine singu-

lière,¹ joue le rôle de nécessaire médiation dans la relation homme-Nature et ne peut être comprise que par rapport à la Nature, en fonction du rôle adaptatif² particulier qu'elle joue. En accord avec les points de vue de l'anthropologie contemporaine, nous entendons ici la culture comme les modalités collectivement assumées de penser, de sentir et d'agir, transmises par la tradition,³ et non seulement comme le sous-système idéologique (conceptions du monde en général). Il faut préciser cependant que Ricoeur se réfère souvent à cette deuxième acception quand il parle de culture.

De la même manière, la Nature pour l'homme ne peut être comprise qu'en tenant compte des systèmes culturels à travers lesquels l'homme se situe face à elle, l'appréhende et se met en relation avec elle. Ainsi donc, nous pourrions dire que dans le cas de l'homme, il n'existe pas de "Nature pure." Et cela en fonction de deux raisons fondamentales.

D'abord, parce que par suite de l'établissement de modèles socio-culturels--et plus particulièrement de méthodes techniques appliquées--, en présence de groupes humains, l'ensemble des êtres se transforme automatiquement. D'une manière paradoxale, l'homme adapte constamment la Nature à lui-même, afin de s'adapter lui-même à la Nature qui devient par là-même une Nature humanisée. Deuxièmement, on ne peut pas parler de Nature à l'état pur, parce que l'être humain non seulement transforme, mais aussi interprète et ré-interprète sans cesse la Nature--tout comme la réalité en général (y compris la réalité culturelle

¹ Je laisse en réserve une discussion fondamentale, à savoir: si la culture constitue un trait exclusif de l'être humain. Les éthologues parlent dernièrement d'un mode de comportement propre des primates les plus proches de l'homme, qui présente des traits caractéristiques de la culture humaine et qu'ils appellent "proto-culture." (Cf. SABATER, P., *El chimpancé y los orígenes de la cultura*. Barcelona: Anthopos, 1978). Que la culture soit exclusive de l'homme ou non, ce qui importe ici, c'est qu'elle est absolument décisive pour son mode d'être.

² D'autres fonctions de la culture seraient celles d'humaniser, de socialiser, et de continuer à l'établissement de la personnalité individuelle. (Cf. HARRIS, M., *Culture, People, Nature. An Introduction to General Anthropology*. New York: Cromwell, 1971 et ROCHER, G., *Introduction à la sociologie générale*, Paris: Editions H.M.H. Itée, 3 vols. etc.).

³ Cf., par exemple, HARRIS, M., Op. cit., chapitre consacré à la culture. Harris part, à son tour, de la définition de Tylor.

qu'il crée)--,⁴ au moyen de singuliers 'mondes de la vie' et des points de repère concrets, qui orientent l'action humaine.

La raison ultime de ces phénomènes réside dans le propre mode d'être de l'homme: un être biologiquement indigent, ouvert et "inachevé"⁵, qui doit remplir son vide ontologique afin de canaliser son action. La culture en général, et le système expressif-linguistique en particulier--symbolique, selon les termes de Cassirer.⁶ tentent justement de remplir ce vide produit par l'indétermination biologique. Ce système proportionne un sens à tout projet humain y compris la relation homme=Nature. En somme, la Nature pour l'homme est toujours médiatisée par les créations humaines. Ainsi, selon Cassirer, l'homme ne peut plus vivre seulement dans un univers physique, mais aussi et nécessairement dans un univers symbolique. Ne pouvant faire face à la réalité et à la nature en particulier sous une forme immédiate, il vit par conséquent dans une nouvelle dimension de la réalité. Nous pourrions dire, avec Cassirer, qu'au lieu de traiter avec les choses elles-mêmes, l'homme converse constamment avec lui-même, étant donné que la réalité physique paraît reculer dans la mesure où l'activité symbolique avance.⁷

L'homme 'converse,' s'oriente dans la réalité et se situe face à une Nature toujours médiatisée par cette conversation, c'est-à-dire, par l'univers symbolique qu'il construit. Ainsi, en caractérisant la Nature, nous sommes amenés à traiter simultanément la question de la nature humaine, comprise comme mode d'être, dans un sens ontologique large.

⁴ "Il n'y a pas de vie sans interprétation du monde et de soi-même," affirme ORTEGA Y GASSET à ce propos (*Qué es Filosofía?*. Madrid: Alianza Ed., 1980, p.233).

⁵ L'indigence biologique, la non-spécialisation, ainsi que l'indétermination pulsionnelle sont très bien décrites de nos jours par Gehlen, (Cf. A. GEHLEN, *Der Mensch*, Frankfurt: Athenion Verlag GmbH., 1974) mais l'intuition de ces aspects de l'existence était déjà présente dans des récits traditionnels tels que le mythe de Prométhée, recueilli par des auteurs classiques (Hésiode, Platon, Esquile), ainsi que modernes ou contemporains (Goethe, Nietzsche, Kafka). (Cf. GARCIA GUAL, *Prometeo: mito y tragedia*. Madrid: Ediciones Peralta 1979).

⁶ Cassirer utilise le terme symbolique dans un sens large, qui englobe toutes les expressions humaines. Par contre, pour d'autres auteurs--parmi lesquels P. Ricoeur--le terme "symbolique" doit être restreint aux expressions à double ou à multiple sens, dont le trait essentiel est l'ambiguïté.

⁷ *Anthropologie philosophique*, chapitre II (ed. espagnole, Mexico, F.C.E., 1977) pp. 47-48.

Il faut également tenir compte d'une autre notion plus restreinte de nature humaine qui est aussi présente dans la pensée de Ricoeur: "le déjà-là --selon une expression qui lui est chère--, le pré-donné de l'existence. L'homme, en tant qu'être inachevé et ouvert n'"invente" pas son existence en partant du vide; au contraire, il la construit à partir d'une situation qui renferme un inévitable "déjà-là" plus ou moins variable et auquel il doit s'accomoder. Dans ce sens, la nature de l'homme consisterait en ces aspects inéluctables de l'existence qui font de l'homme un être toujours "situé"; ce "déjà-là" que je ne pose pas, que je trouve à l'origine de mon existence et que, conséquemment, je n'ai pas choisi, est présent sous deux aspects fondamentaux: le corps et l'histoire; soit: la condition somatique et l'appartenance à une culture qui me limite et qui, en même temps, rend ma liberté possible. A ce propos, Ricoeur affirme:

L'histoire et mon corps sont les deux plans de la motivation, les deux racines de l'involontaire. De même que je n'ai pas choisi mon corps, je n'ai pas non plus choisi ma situation historique; mais l'un et l'autre sont le lieu de ma responsabilité. Entre mon corps et moi s'institue un rapport circulaire dont une des formes est précisément le rapport de motivation: de même entre mon histoire et moi; l'histoire 'historialise' des valeurs à un moment donné et elle sollicite mon adhésion d'une manière *analogue* à ma faim, ma soif, ma sexualité. L'histoire m'incline comme mon corps.⁸

Nous commencerons par analyser la nature humaine en tant que "le déjà-là" somatique, sur un plan intra-subjectif, afin de passer ensuite à la considération des rapports de l'homme avec le "déjà-là" extra-subjectif, soit: les autres hommes et les créations culturelles, d'une part, et la Nature, de l'autre. La nature humaine, en tant que mode d'être, apparaît par la suite, comme nécessairement impliquée.

Paul Ricoeur insiste sur le rôle de la corporéité dans ses écrits sur la "philosophie de la volonté" et plus particulièrement dans *Le volontaire et l'involontaire*. Le rôle de la culture et de l'histoire, seulement esquissé dans cet ouvrage, n'en est pas moins important dans sa pensée, mais notre analyse va être particulièrement axée sur ses écrits *Histoire et vérité*⁹ et *Finitude et culpabilité*.¹⁰

⁸ (*Le volontaire et l'involontaire*. (Paris: Aubier Montaigne, 1967), p. 119.

⁹ (Paris: Seuil, 1964).

Le premier objectif de la "philosophie de la volonté" de Ricoeur est celui de chercher les "structures fondamentales" du vouloir humain, autrement dit, les possibilités fondamentales de l'homme, (*Le volontaire...*, p. 7) au moyen d'une description eidétique qui, dès le début, marque sa distance par rapport à "l'obscur réduction transcendantale" de Husserl, abstraite pour Ricoeur, car elle n'atteint pas une véritable compréhension du corps..

La description que Ricoeur mène à terme s'appuie sur et se nourrit d'une hypothèse fondamentale: celle de la réciprocité du volontaire et de l'involontaire. "Seul est intelligible le rapport du volontaire et de l'involontaire" (Ibid., p. 8), un rapport dans lequel le volontaire serait "l'un" qui ordonne le multiple de l'involontaire (Ibid, p. 9)--le besoin, l'émotion, l'habitude, les pouvoirs ou capacités corporelles, les limites vitales. Ainsi, bien qu'en prenant distance par rapport à toute réduction naturaliste-matérialiste, Paul Ricoeur traite tout le champ de l'involontaire--la nature humaine en tant que "déjà-là"--en tant qu'appartenant essentiellement à la nature humaine, comprise comme mode d'être--ou plutôt ici comme ensemble de structures fondamentales.

L'involontaire corporel n'est plus ce qui accompagne l'homme, souvent en le gênant, et ne faisant pas partie de ce qu'on pourrait appeler "la nature humaine essentielle"--en accord avec la conception traditionnelle de l'homme prédominante dans la pensée occidentale--, mais plutôt un ingrédient fondamental de l'existence humaine.

La volonté--ou plutôt le vouloir, puisqu'il s'agit d'un développement et non pas d'une faculté au sens traditionnel--recouvre trois dimensions principales: décider, agir et consentir, chacune d'elles présentant une double face d'un même processus: volontaire et involontaire. Ricoeur récuse complètement l'approche dualiste, laquelle a de profondes racines dans la pensée occidentale; plus concrètement, il critique le point de vue cartésien, qui, instituant un dualisme d'entendement, est amené à penser l'homme comme brisé. Ni ce point de vue dualiste, ni le réductionisme naturaliste ne parviennent à la compréhension de l'être de l'homme sous une acception globale. C'est

¹⁰ (Paris: Aubier Montaigne, 1960). La trilogie *Temps et récit* (Paris: Seuil, 1983, 1984, 1985), est aussi très importante pour la question de l'histoire et plus largement du rôle du récit dans l'existence humaine. Cependant, l'incorporation de cet ouvrage me mènerait trop loin et je dois le laisser de côté ici.

pourquoi Ricoeur affirme (*Le volontaire...*, p.13):

La reconquête du Cogito doit être totale: c'est au sein même du Cogito qu'il nous faut retrouver le corps et l'involontaire qu'il nourrit. L'expérience intégrale du Cogito enveloppe le je désire, je peux, je vis et, d'une manière générale, l'existence comme corps. Une commune subjectivité fonde l'homogénéité des structures volontaires et involontaires (...). Le nexus du volontaire et de l'involontaire n'est pas à la frontière de deux univers de discours dont l'un serait réflexion sur la pensée et l'autre physique du corps: l'intuition du Cogito est l'intuition même du corps joint au vouloir qui pâtit de lui et règne sur lui; elle est le sens du corps comme source de motifs, comme faisceau de pouvoirs et même comme nature nécessaire: la tâche sera en effet de découvrir même la nécessité en première personne, la nature que je suis. Motivation, motion, nécessité sont des relations intrasubjectives.

Ainsi s'il est vrai que c'est le sujet qui projette son action et qui, en dernier lieu, décide, il le fait toujours de manière "motivée." "Pas décision sans motif," (Ibid., p. 64), affirme Ricoeur. Et les motifs émergent à partir de deux champs: le corps (les besoins) et l'histoire (les valeurs culturelles), mais l'un et l'autre sont canalisés par l'affectivité, dont la base est somatique. D'ailleurs les valeurs les plus originelles sont les valeurs vitales, qui font apparaître comme bon, ce qui contribue à la survie. Cependant, même les valeurs historiques sont enracinées dans la base somatique humaine (Ibid., p. 117):

En effet, le corps n'est pas seulement une valeur parmi d'autres, il est impliqué en quelque manière dans l'appréhension de tous les motifs et à travers eux de toutes les valeurs. Il est le médium affectif de toutes les valeurs: nulle valeur ne m'atteint qu'elle ne donne dignité à un motif et nul motif ne m'incline qu'il n'impressionne ma sensibilité. J'accède à toute valeur à travers la vibration d'un affect. Ouvrir l'éventail des valeurs c'est en même temps déployer l'affectivité selon sa plus grande envergure.

Cependant, qu'il s'agisse des valeurs vitales ou des valeurs historiques "déjà-là," elles sont loin de constituer un système clair et clos, une "nature" préfixée qui offre des réponses toutes faites aux individus. Bien au contraire, l'affectivité, qui est le véhicule des valeurs, ne forme pas de système, et la vie, de sa part, est essentiellement ambiguë, avec des valeurs discordantes et des exigences hétérogènes (Ibid., p.115):

La vie, du moins au stade humain, est une situation complexe non dénouée, un problème non-résolu, dont les termes ne sont ni clairs ni

concordants. C'est ainsi qu'elle est une question ouverte posée au vouloir: c'est pourquoi finalement il y a un problème du choix et un problème moral. Dans l'unité du cogito, l'expérience du niveau vital ne forme pas un état dans l'état, avec son ordre propre; il n'y a pas d'ordre vital; elle est plutôt une multiplicité à clarifier et à unifier par le tranchant de la décision.

La nature psycho-somatique de l'être humain constitue donc un aspect fondamental du processus volontaire au plan de la décision et de l'élaboration du projet, bien qu'il s'agisse d'une nature ouverte, "à faire," d'un "déjà-là" qui motive mais qui ne détermine pas. Il en est de même en ce qui concerne l'agir, qui est, d'ailleurs, inséparable de la décision, puisque seulement la réalisation effective d'un projet le constitue en tant que tel (Ibid., p. 187):

Un vouloir qui projette est un vouloir incomplet: il n'est pas mis à l'épreuve et il n'est pas sanctionné; l'action est le critère de son authenticité; une volonté qui n'aboutit pas à mouvoir le corps et, par lui, à changer quelque chose dans le monde est bien près de se perdre dans les voeux stériles et dans le rêve. Qui ne réalise pas n'a pas encore vraiment voulu.

Le projet anticipe l'action, laquelle, à son tour, l'éprouve. Sur le plan existentiel l'interconnexion est incontestable. Au fond, l'action était déjà présente dans le projet, à travers la conscience de la capacité implicite du *sujet* pour le mener à terme: "en me projetant moi-même comme sujet de l'action, je m'affirme capable de cette action" (Ibid., [189]). Cela veut dire qu'au moment d'agir le sujet s'appuie sur certaines capacités primordialement sommatiques. Si l'action a son corrélat intentionnel dans le monde, l'organe de l'agir est le corps avec ses pouvoirs. Déjà sur le plan du projet le sujet assume implicitement sa capacité pour le mener à terme. Cela n'implique pas du tout une perspective dualiste, comme si une "faculté supérieure" devait exercer sa maîtrise sur le somatique compris comme "inférieur." Au contraire, l'action volontaire enveloppe déjà la spontanéité corporelle et elle s'accomplit à travers cette dernière (Ibid., p.213):

La motion volontaire du corps ne se donne pas comme la puissance native d'un imperium sur un corps inerte, mais comme un dialogue avec une spontanéité corporelle qui appelle le règne de *l'hégemonikon*.

Ainsi, la conscience inclut sa propre relation avec le corps au moyen de certains "indices," de certaines fonctions involontaires du

mouvoir: les savoir-faire préformés, l'émotion et l'habitude. Parmi eux, l'émotion¹¹ joue un rôle essentiel, puisqu'elle est le ressort de l'action involontaire: "Toute sa puissance est d'habiller des fins, déjà présentes à la conscience, "d'un certain prestige du corps ",(Ibid., p. 235) donc d'efficacité. L'émotion est la racine qui nourrit constamment l'action volontaire, "qui la sert en la précédant et en la débordant" (Ibid., p. 236).

Nous avons vu jusqu'à présent deux formes de nature, de "déjà-là", qui constituaient comme le revers de l'action proprement humaine sur deux plans qui au fond sont inséparables: celui de la décision et celui de l'action. Il existe néanmoins un troisième plan où le déjà-là" est bien plus proche de la nécessité que de la liberté. Le caractère, l'inconscient et la vie organique constituent les trois directions les plus inéluctables de l'existence humaine, le caractère étant la nécessité la plus proche de la volonté et la vie organique la plus éloignée. En face de cette nature, l'être humain ne peut que consentir, que l'assumer et l'intégrer à l'action volontaire.

Si dans le cas de la décision et de l'action nous nous référions à une nature ouverte, au plan du consentement cette même nature psychosomatique paraît se fermer, surtout en ce qui concerne la vie: le sujet se trouve plongé dans la vie en tant qu'organisation finalisée, laquelle constitue la condition *sine qua non* de toute action, de toute décision et, en définitive, de l'existence elle-même. D'autre part la vie implique la dimension temporelle, avec ses manifestations (la genèse, la croissance, le vieillissement, etc.), éprouvées comme des aspects factuels qui nous rappellent une direction inévitable de la vie--et qui, d'autre part, risquent d'entrer en conflit avec l'identité du sujet. Et finalement, deux événements encadrent inéluctablement l'existence: la naissance et la mort. Si l'on se situe exclusivement dans ce point de vue, l'existence humaine se montre comme un problème résolu plutôt que comme une tâche. Néanmoins, le consentement "n'est pas une vue spectaculaire sur l'inévitable, au contraire, il est une contemplation sans distance, mieux une active adoption de la nécessité. En quoi consentir est encore agir en

¹¹ Ricoeur distingue clairement l'émotion, avec son caractère dérégulant, du sentiment, dont le caractère fondamental serait régulateur, suivant la théorie psychologique de Janet. (Cf. Ibid., p. 236ss).

quelque façon".¹²

Mais du moment où l'on tient compte seulement de la nécessité à la première personne: la nature que je suis et qui se manifeste à travers la motivation, les pouvoirs organiques et la nécessité vitale, l'on reste sur le plan des relations intrasubjectives. Cependant, la compréhension de la nature humaine, dans ce sens de "déjà-là" ne serait pas complète si l'on faisait abstraction de l'intentionnalité pratique de l'action humaine, et du monde dans lequel cette dernière se situe. En fait, l'action volontaire n'implique pas tout simplement un rapport de la conscience à la propre dimension organique, mais aussi et d'une manière fondamentale, "une relation originale de la subjectivité au monde" (Ibid., p. 194). Paul Ricoeur laisse de côté cet aspect fondamental de l'existence dans *Le volontaire et l'involontaire*, mais il s'en était occupé dans *Histoire et vérité* et le récupère dans ses écrits postérieurs. Cependant, déjà dans son ouvrage sur la volonté il reconnaît la nécessité de compléter son analyse qui jusqu'à alors se bornait aux limites de l'eidétique (Ibid., p. 321):

Le caractère, l'inconscient et la vie sont les trois directions principales de ce nouveau règne de l'involontaire, du moins de l'involontaire corporel: car la position de fait des autres volontés, de l'histoire et du cours de la nature, constitue l'immense contexte de cet involontaire invincible; nous faisons ici abstraction de ce contexte; néanmoins cette abstraction est imparfaite, car, d'une part, le caractère, l'inconscient et même la vie retiennent les empreintes des autres volontés et de l'histoire des hommes, et l'organisation de la vie résume pour nous et en nous l'ordre de la nature; d'autre part, l'intelligence des rapports de la volonté à cette forme de l'involontaire corporel nous donne accès au sens de la nature prise globalement par rapport à la liberté. C'est dans la mesure où le monde tout entier est une vaste extension de notre corps comme fait pur qu'il est lui-même le terme de notre consentement.

Les deux autres formes de "déjà-là," les autres hommes et leurs productions culturelles, d'une part, et la Nature comme ensemble des réalités physiques, d'autre part, constituent donc le contexte dans lequel il faut situer l'action humaine ainsi que la liberté (une liberté "située" pour Ricoeur).

En effet, agir--c'est-à-dire, avoir des initiatives, faire des projets

¹² (Ibid., p. 322). L'analyse de Paul Ricoeur sur toutes les implications du consentement est extraordinairement riche, mais malheureusement elle ne peut pas être approfondie ici.

et, en même temps, prendre en charge la nécessité--signifie être toujours motivé par la Nature et par la Culture. "Quel est cet être qui rend possible cette double allégeance du motif à la force et au sens, à la nature et à la culture, au *bios* et au *logos*?" A sa question Ricoeur répond: "L'homme est tel précisément qu'il appartient à la fois au régime de la causalité et à celui de la motivation, donc de l'explication et de la compréhension"¹³.

Au moment même où la Nature et la Culture interviennent, la nature humaine en tant que mode d'être se voit immédiatement affectée. L'action humaine prend un certain caractère "artificiel" dans ce sens où l'homme est nécessairement situé dans un milieu humain fondamentalement technique et transformateur; mais au fond, il réagit constamment à ses propres oeuvres et non plus seulement à une Nature brute. Le monde est ouvert à mon action, qui, à son tour, modèle le monde: (*Du texte à l'action*, pp. 197-198)

L'agir est ainsi tendu entre le "je" comme vouloir et le monde comme champ d'action. L'action est un aspect du monde lui-même. Une certaine interprétation du monde est désormais enveloppée implicitement dans tout projet: je suis dans un monde où il y a quelque chose à faire; j'y suis embarqué pour y agir; il est de l'essence de toute situation qui m'affecte de poser une question à mon activité (...). De toutes façons ce monde n'est pas seulement spectacle mais problème et tâche, matière à oeuvrer; il est le monde pour le projet et l'action; jusqu'à dans le projet le plus immobile, le sentiment de pouvoir, d'être capable, me révèle le monde comme horizon, comme théâtre et comme matière de mon action.

Transformation et interprétation sont les deux clefs de la relation de l'homme avec les autres hommes et avec la Nature, dans un processus continu et inachevé qui se matérialise dans les différents modèles culturels. La relation des individus avec la Nature, à son tour, passe forcément par les relations socio-culturelles de l'avoir, du pouvoir et du valoir, présentées tout au long de l'histoire. Ces relations avaient déjà été traitées par Kant, mais sous la forme de passions, de "figures *déchues* de l'affectivité humaine"¹⁴. Pour Ricoeur, s'il est bien vrai que ces

¹³ *Du texte à l'action*. (Paris: Seuil, 1986)pp. 171-172. Ricoeur nuance dans cet ouvrage l'opposition entre motif et cause, qu'il trouvait lui-même dans *Le volontaire et l'involontaire* ou dans *Le discours de l'action*.

¹⁴ *Finitude et culpabilité*, livre I (*L'homme faillible*), p. 127.

relations montrent leur côté dégénéré trop souvent dans l'histoire (passions de possession, de domination et de l'ostentation), il faut aller au delà de cet aspect jusqu'à leur dimension originaire, en les considérant comme des modalités fondamentales du désir humain. En fait, ces modalités jouent un rôle essentiel dans la constitution de la propre identité individuelle:

La différence d'un Soi ne se constitue qu'en liaison avec des choses qui ont elles-mêmes accédé à la dimension économique, politique et culturelles; il faut donc spécifier et articuler la relation du Soi à un autre Soi par le moyen de l'objectivité qui s'édifie sur les thèmes de l'avoir, du pouvoir et du valoir ¹⁵.

Commençons par l'avoir. La requête de l'avoir répond à la nécessité de satisfaire des besoins organiques originaires en établissant des rapports avec les choses; ces rapports ne sont pas directs, puisqu'ils passent par le crible de l'organisation économique: (L'homme faillible, pp.129-130),

Ce n'est pas une réflexion directe sur le besoin qui peut fournir la clé de l'économique; c'est au contraire la constitution préalable de l'objet économique qui peut différencier les besoins proprement humains des besoins animaux; nous ne savons pas ce dont l'homme a besoin avant de savoir ce qui est économiquement un "bien"; la désirabilité humaine est trop plastique, trop indéfinie, pour fournir à l'économie politique une structure solide; elle devient précisément humaine en devenant économique (...).

L'homme est donc un être qui construit des modèles économiques, qui "travaille"¹⁶. Mais cela implique l'idée d'un mien et d'un tien--de la propriété privée, que Rousseau situait précisément à l'origine de la démarche culturelle, néfaste pour lui--, une idée par laquelle la relation à autrui se voit aussi affectée. Toute une série de sentiments

¹⁵ *Finitude et culpabilité*, p. 129. Pour le sujet de l'identité, voir par exemple, *Temps et Récit, Du Texte à l'action et Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil. 1990). L'on peut constater que Ricoeur emploie ici le terme culture dans un sens restreint, puisqu'il en exclut des phénomènes comme la politique, l'économie ou la technique, qui sont considérés aujourd'hui comme intégrés dans des sous-systèmes culturels par la plupart des anthropologues généraux.

¹⁶ Pour le rôle du travail et de la technique dans l'existence humaine, cf. surtout plusieurs articles d'*Histoire et vérité*, en particulier, "Travail et parole," "Civilisation universelle et cultures nationales," et "Prévision économique et choix éthique."

relatifs à l'appropriation et à la conservation émergent et, en conséquence, le moi-même se voit affecté par l'avoir et par l'intériorisation de la relation à la chose économique, qui entraîne un double sentiment: "par ce sentiment j'éprouve à la fois ma maîtrise sur l'avoir dont je peux disposer et ma dépendance à l'égard de ce qui est autre que moi et dont je me rends tributaire" (Ibid, p. 130). Ce double sentiment peut engendrer d'autres sentiments relatifs, d'une part, à la peur de la perte de l'objet, et, d'autre part, à l'opposition entre le mien et le tien et, par là, entre le moi et le toi, donnant souvent lieu aux sentiments d'envie, d'ambition, etc.

Ainsi donc, la nécessaire relation de l'avoir--en principe neutre--, qui nous met en contact avec la Nature à travers la médiation économique, retentit sur notre relation avec les autres hommes et même sur notre propre mode d'être, qui est en conséquence vulnérable à l'aliénation:

En naissant j'entre dans des relations d'avoir qui sont perverties au niveau même du collectif, quoiqu'elles soient sans cesse relancées par des actes individuels d'appropriation et d'exploitation moralement scandaleux.¹⁷

En ce qui concerne les relations du pouvoir, elles constituent originairement--avant d'apparaître sous leur aspect dégénéré--"la deuxième racine de l'affirmation de soi"¹⁸. Elles sont très souvent liées à celles de l'avoir: (Idem.).

Le pouvoir de l'homme sur l'homme est même doublement impliqué dans la relation de l'homme à l'avoir: en un sens technologique d'abord, en un sens économique et social ensuite.

Cela est dû au fait que "le travail met en en jeu des relations de pouvoir de l'homme sur l'homme à l'occasion des relations de force entre l'homme et la nature,"(Idem) à l'occasion de la mise en marche de la technologie. Cependant, si les relations de domination peuvent se maintenir c'est parce qu'il existe une institution politique qui objective

¹⁷ "L'image de Dieu et l'épopée humaine," in *Histoire et vérité*, p. 118.

¹⁸ *L'homme faillible*, p. 132.

et sanctionne le pouvoir de l'homme sur l'homme.¹⁹ Cela n'implique pas que les relations de pouvoir et les institutions politiques soient intrinsèquement mauvaises. En fait, elles sont consubstantielles à l'être de l'homme, en tant qu'animal politique: "(...) la substance de l'homme ne s'est pas seulement abîmée dans les individus, mais dans le collectif." (*Histoire et vérité*, p. 120). Il est vrai que l'histoire concrète nous montre trop souvent des relations de pouvoir perverses, mais ces dernières ne sont pas des relations originaires.²⁰

Finalement, la troisième relation, celle du "valoir" constitue aussi un ingrédient fondamental de l'existence de l'être humain en tant qu'être voué à établir des rapports avec les autres hommes. La consolidation de la propre existence passe en fait par la recherche de l'estime d'autrui:

Il y a dans la requête d'estime--affirme Ricoeur--un désir d'exister, non par affirmation vitale de soi-même, mais par la grâce de la reconnaissance d'autrui (...) la constitution du *soi* se poursuit au-delà de la sphère de l'économique et du politique, dans la région des relations interpersonnelles; c'est là que je poursuis le dessein d'être estimé, approuvé, reconnu. Mon existence pour moi-même est tributaire de cette constitution dans l'opinion d'autrui²¹

Comme les autres deux relations, cette troisième est donc aussi constitutive de l'être humain et, de la même manière que les autres, elle peut dégénérer : cette fois-ci en vanité, en la passion de la gloire; dans ce cas-là, les individus ignorent le sentiment de la valeur personnelle de tout être humain, et ils cherchent l'estime à travers une voie erronée, en méprisant les autres ou en essayant de relier la valeur propre au pouvoir ou aux possessions matérielles. Parfois cela se produit en connexion avec un sentiment psychologique de manque d'estime; alors: (*L'homme faillible*, p. 141)

¹⁹ "Mais à leur tour les relations de domination, issues du régime de l'appropriation--privée, collective ou étatique--des moyens de production ne se maintiennent que parce qu'elles sont reconnues, garanties par des institutions, lesquelles sont sanctionnées par une autorité qui en dernière instance est politique" (Ibid., p. 134).

²⁰ Pour une analyse plus détaillée, voir l'ensemble d'articles réunis sous le titre "La question du pouvoir," dans *Histoire et Vérité*, pp. 235-317.

²¹ *L'homme faillible*, p.137. Cf. aussi "L'image de Dieu et l'épopée humaine," dans *Histoire et vérité*: "La constitution des sujets humains est une constitution mutuelle par opinion, estime et reconnaissance; autrui me donne sens en me renvoyant la tremblante image de moi-même" p.121.

le défaut d'estime peut être compensé par une surestimation de soi, ou par une dépréciation d'autrui et de ses valeurs: agressivité, représailles, ressentiment, vengeance sont ainsi des ripostes à la méconnaissance, que je ne comprends elle-même que par la recherche de la reconnaissance.

Cette voie erronée--quis'appuie, comme les deux autres passions de possession et de domination sur l'autre--préférence--conduit normalement à l'effet contraire de celui recherché. Ajouter seulement, à ce propos, que la requête d'estime se canalise à travers l'objectivation des réalités culturelles qui offrent des images de l'homme, lesquelles, à leur tour, sont incorporées--souvent d'une manière inconsciente--à nos relations interpersonnelles: (*Histoire et vérité*, p. 142),

ce sont des médiations silencieuses qui s'insinuent et s'intercalent entre les regards que deux êtres humains échangent; nous nous voyons mutuellement à travers des images de l'homme; et la culture vient lester de ses significations les relations que nous croyons les plus directes, les plus immédiates.

Les images de l'homme construites par la propre culture peuvent être prises par les seules images authentiques ou par les meilleures; alors l'intolérance en est le résultat funeste. Ces images de l'homme appartiennent à ce que Ricoeur dénomine "le noyau éthico-mythique" d'une culture²² et elles donnent sens, en dernier terme, à toutes les autres activités humaines: techno-économiques, sociales, politiques, etc. Au moyen d'elles l'être humain interprète et ré-interprète sans cesse la notion de Nature et même celle de nature humaine.

Le moment de conclure cette brève étude est arrivé. Lorsqu'il s'agit de caractériser la nature humaine en tant que mode d'être, la pensée anthropologique contemporaine exclut toute notion essentialiste fermée, selon laquelle il y aurait une nature humaine par rapport à laquelle les événements historiques ne seraient qu'accidentels. Bien au contraire, l'homme est fondamentalement historique, dans ce sens où son être ne présente pas dès le début tous ses caractères constitutifs. Cela veut dire aussi qu'il est culturel, qu'il est en même temps situé et ouvert, un être limité par sa situation socio-historique et, en même temps, ouvert à des possibilités inexplorées.

²²Cf. "Civilisation universelle et cultures nationales," dans *Histoire et vérité*, pp. 286-300.

En conséquence, l'homme est un être constitutivement possible, dont l'action consiste en une continuelle transformation de la Nature et de soi-même, de son propre mode d'être. "Ne suis-je primordialement possible *moi-même*, qu'inaugure des possibilités dans le monde?" se demande Ricoeur.²³

Pourtant, cet être ouvert et constitutivement possible n'est pas du tout absolument arbitraire. Il est vrai qu'il est *a priori* ouvert à de multiples possibilités—parfois surprenantes, puisqu'il peut même s'animaliser s'il est exclu d'un milieu humain.²⁴ Cependant son existence concrète est, d'une part, nécessairement intégrée dans sa condition somatique et psychobiologique. D'une autre, cette existence concrète se développe dans le sein d'une culture et d'une situation socio-historique déterminées. Dans ce sens, la culture appartient fondamentalement à l'être de l'homme et l'on peut affirmer qu'il n'existe pas de nature humaine indépendamment de la culture.²⁵

La pensée de Ricoeur se situe dans cette perspective, caractéristique de l'époque contemporaine. En outre, elle exclut toute forme de réductionnisme, que ce soit de type matérialiste ou spiritualiste. Sa pensée a comme but fondamental la compréhension de l'être humain suivant un point de vue global qui enracine sa condition culturelle dans sa constitution psychobiologique. Il nous offre ainsi une importante contribution à la compréhension de l'existence humaine en termes concrets et nous fournit une clé essentielle pour une approche contemporaine à la question des rapports entre Nature, nature humaine et Culture.

Université de Séville, Espagne

AVELINA CECILIA

²³ *Le volontaire et l'involontaire*, p. 60 Ricoeur est ici inspiré par l'existentialisme.

²⁴ C'est le cas des enfants qui ont vécu en contact exclusif avec des animaux. Cf. Malson, L., *Les enfants sauvages*. (Paris: Union Générale d'Éditions, 1964).

²⁵ Cf. GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures*. (New York: Basic Books, Inc., 1973). (Édition espagnole, *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1988, pp.54-55). Pour Geertz, dès l'origine, la nature ne fut pas un élément surajouté à un animal virtuellement fini, mais un élément constitutif et essentiel dans le surgissement de l'homme.