Document generated on 07/18/2025 10:06 p.m.

Laval théologique et philosophique

Une approche philosophique de la culture

Guy Godin

Volume 41, Number 2, juin 1985

URI: https://id.erudit.org/iderudit/400168ar
DOI: https://doi.org/10.7202/400168ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Godin, G. (1985). Une approche philosophique de la culture. *Laval théologique et philosophique*, *41*(2), 215–224. https://doi.org/10.7202/400168ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1985

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Laval théologique et philosophique, 41, 2 (juin 1985)

UNE APPROCHE PHILOSOPHIQUE DE LA CULTURE *

Guy GODIN

RÉSUMÉ — À titre de préliminaire à une approche philosophique de la culture, l'auteur propose un bref nettoyage de la situation verbale, dans le contexte d'enfermement dans le langage caractérisant non seulement la philosophie contemporaine mais, plus globalement, la communication. 1) La nature de la culture comme cinquième critère d'humanité, en relation avec l'opposition nature/culture. 2) Le fondement de la culture dans la valeur, vu dans cette perspective de retour génétique à l'origine qui séduit la « sensibilité » intellectuelle contemporaine.

Laissant à un auteur connu le soin d'explorer le thème de « la culture de la culture », j'aborde celui de la nature de la culture pour illustrer le fait que l'approche philosophique de la culture doit consister principalement à élucider les relations et les oppositions de la culture et de la nature. Il semble que dès cette première phrase je me sois heurté au piège des mots, en particulier celui de nature qui est devenu si infranchissable qu'on est peut-être à la veille de le bannir du vocabulaire scientifique. Ne vaudrait-il pas mieux que le philosophe donnât l'exemple en purgeant rigoureusement son langage de ces mots-pièges, dont Valéry a déjà dit tous les méfaits :

> « Les questions de philosophie et d'esthétique sont si richement obscurcies par la quantité, la diversité, l'antiquité des recherches, des disputes, des solutions qui se sont produites dans l'enceinte d'un vocabulaire très restreint, dont chaque auteur exploite les mots selon ses tendances, que l'ensemble de ces travaux me donne l'impression d'un quartier spécialement réservé à de profonds esprits, dans les Enfers des anciens »[1].

Il est banal de constater que l'interrogation philosophique contemporaine est dominée par la question du *sens* et celle du ou des langages, même dans le cas des courants de pensée qui ne se définissent pas spécifiquement par l'analyse linguistique.

---

* Cet article intègre, avec quelques développements, le texte de deux communications présentées à Montréal en août 1983, l'une au Congrès mondial de philosophie, l'autre au Congrès de l'Association canadienne de philosophie.

1. Paul VALÉRY, *Œuvres*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1957, T.I. p. 1316.

Plus récemment, un auteur a caractérisé la situation de la philosophie contemporaine comme celle d'un enfermement dans le langage [2], situation à laquelle il a consacré une longue et patiente analyse. On pourrait penser que la cause tient à la situation historique propre à la philosophie. Gênée par le poids d'une trop longue tradition, la réflexion philosophique finirait par n'être plus qu'une analyse et une discussion de la façon dont les philosophes analysent et interprètent la pensée des autres philosophes, la question se réduisant à la limite à un problème de communication entre les philosophes, la quantité de bruit — pour employer le langage de la cybernétique — accroissant le taux d'entropie de façon particulièrement exponentielle dans le cas des philosophes. Autrement dit, la recherche du sens ne serait plus celle du sens des choses mais celle du sens des philosophies [3]. Mais en réalité, l'inflation du langage déborde largement le champ de la philosophie, et s'étend au-delà des régions propres aux disciplines scientifiques, jusqu'au champ de la communication dans toute sa globalité.

On pourrait dire, avec un pointe de méchanceté pour la philosophie, que c'est dans la mesure où les hommes de sciences ont voulu se mettre à « philosopher » à leur manière qu'ils sont eux aussi tombés dans le piège. Ne vaudrait-il pas mieux retourner résolument à l'univocité des jargons qui a fait pour une bonne part le succès de la recherche scientifique ? L'univocité ne devrait-elle pas devenir le modèle universel de la communication, permettant de sortir de l'Enfer une fois pour toutes ?

L'arrivée de l'ordinateur permettrait de développer l'application d'un tel modèle à un rythme inouï pour ces usagers de la galaxie de Gutenberg que nous sommes encore. La puissance spécifique de l'ordinateur ne tient-elle pas à l'union paradoxale de deux facteurs antinomiques : la parfaite univocité de chacun des bits et leur possibilité combinatoire infinie ? [4] L'ordinateur nous fournirait donc l'instrument parfait pour la réalisation du modèle de l'univocité.

Au contraire, la prolifération de l'ordinateur ne nous conduit-elle pas à imaginer, comme dans un cauchemar de science-fiction, un univers de monades bi-dimensionnelles (l'homme et son ordinateur) à l'image de ces *walkmen* qui circulent, absents et indifférents à la cohue ambiante ? Loin de sortir de l'Enfer, on irait vers un savoir atomisé où chacun s'enfonce de plus en plus profondément dans la spécialité de son enfer personnel, somme toute plus facile à supporter que celui des autres. On réduirait ainsi au minimum la communication et, du même coup, les problèmes qu'elle pose dans l'ensemble du savoir. Vu sous cet angle, il vaudrait peut-être mieux parler, plutôt que d'un Enfer global, d'une multitude de petits paradis individuels qui permettraient aux hommes de retrouver, dans un climat parfaitement accordé au progrès scientifique, le paradis originel de la communication : l'anté-Babel.

2. G. HOTTOIS, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979.

3. Cf. : Guy GODIN, « Considérations sur la communication », *Considérations*, Vol. 2, nº 2, février 1979, Université Laval, Québec.

4. Infinie au sens ou le cerveau humain ne peut la traverser.

La Bible, en effet, postule que l'état parfait de la communication résidait dans l'unité originelle de la langue. C'est par la faute de l'homme que la pluralité des langues apparut comme résultat d'une malédiction divine [5]. Pour simplifier quelque peu, disons que la communication parfaite requiert l'univocité parfaite, c'est-à-dire le même son de voix pour désigner la même chose pour tous les hommes... un ordinateur avant la lettre. La Babel contemporaine est exactement à l'inverse : le même son de voix renvoie à des choses différentes pour des hommes différents, non seulement d'une langue à l'autre mais aussi, et c'est là l'essentiel, à l'intérieur d'une même langue. Dans ce dernier cas, cela se produit très souvent à l'insu même des communicateurs ; d'où l'une des sources principales des blocages de la communication. Le nœud de la question tient à ceci : en réalité, pour le même homme, le même son de voix renvoie à des choses différentes. L'univocité originelle est un mythe ; l'analogie et la polysémie constituent des phénomènes naturels du langage. Un vieil axiome thomiste proposait cette idée, dans une vision que l'on pourrait presque qualifier de phylogénétique avant la lettre : *ordo nominum sequitur ordinem cognitionis* [6].

Les connotations variées dont les mots sont la plupart du temps chargés renvoient à une histoire, celle du développement de la connaissance elle-même.

Sans entrer dans l'analyse de cet axiome, et parfaitement conscient de ses limites, je l'assumerai comme postulat d'interprétation de la polysémie du mot culture. À titre de préliminaire à l'approche philosophique de la culture et pour sortir de l'exercice dialectique quelque peu heurté auquel je me suis abandonné depuis le début de cet article, je ferai à ma manière ce que Valéry appelle le « nettoyage de la situation verbale » [7]. Ce n'est là qu'un tout premier pas dans l'entreprise délicate de la déflation du langage, laquelle, pour être efficace, devrait en traverser l'inflation « Jusque dans ses exaspérations, jusque dans la radicalisation de la chaîne d'effondrement du discours » [8].

Ce premier pas, je le ferai dans deux directions : la nature de la culture et le fondement de la culture. Cette approche s'explique par deux autres postulats, à savoir : que le philosophe est un homme à la recherche des fondements et que la question du fondement et celle de la nature ne sont que les deux volets d'une même question.

La nature de la culture

La tâche préliminaire de clarifier l'opposition nature-culture est extrêmement difficile. Sous peine de parler dans le vide, le philosophe ne peut ignorer les apports divers dont la multiplicité des approches disciplinaires a inondé la pensée contemporaine. Mais s'il tentait, par exemple, d'analyser les quelque cent soixante définitions

5. À ce propos, notons cette opposition qui paraît très profonde : la révélation chrétienne nous présente un homme coupable face à un Dieu parfait et transcendant ; la mythologie grecque nous montre un homme impuissant face à un destin que lui imposent des dieux très semblables à lui, sauf pour le privilège de l'immortalité.

6. L'ordre des significations des mots suit l'ordre de la connaissance.

7. *Op. cit.*, p. 1316.

8. G. Hottois, *op. cit.*, p. 322.

de la culture recensées par des anthropologues dans un ouvrage connu[9], ne risquerait-il pas d'obscurcir davantage la notion qu'il possède déjà de la culture ? Et s'il veut faire un choix, ne risque-t-il pas de se mettre à la remorque de telle ou telle discipline ? Ainsi, pendant longtemps, pourrait-on dire, la réflexion philosophique sur la culture s'est alimentée à la tradition humaniste et littéraire de « l'homme cultivé », jusqu'à ce que des hommes de science s'affirment eux aussi comme prétendants de la culture. Vint la sociologie qui leur vola la vedette avec la « culture de masse ». Dans la foulée des sociologues, les anthropologues ont déployé la masse dans le temps par un retour aux origines, tentant ainsi, peut-être inconsciemment, de dominer les temps. Il faut toutefois constater que l'anthropologie n'a pas encore réussi à assurer son empire sur la culture. Le psychologue, de son côté, cherche en profondeur. La foule des prétendants est donc grande, si bien que le philosophe ne saurait plus à quel remorqueur se vouer pour se donner la bonne conscience de la contemporanéité.

Paradoxalement, le philosophe, que l'on a accusé de toutes les certitudes, est sans doute celui qui, pour être le véritable amant de la sagesse à l'heure actuelle, doit se sentir le moins satisfait de ses évidences, et encore moins, bien sûr, de celles des autres ! Elles ne sont pas toutes fulgurantes. Un auteur nous assure que, pour l'anthropologie, le débat qui émerge périodiquement touchant les points communs entre l'homme et l'animal est « parfaitement suranné ». Du même souffle, il continue :

> « Car s'il est bien certain qu'il existe des sociétés animales et même des pensées animales, il n'a jamais existé de cultures animales »[10].

Il me semble qu'on retombe en plein débat. Plus haut, on nous avait prévenu qu'il est impossible de retrouver un état naturel de l'humanité qui aurait été suivi d'un état dans lequel la culture aurait transformé la nature. Au contraire, tout doit passer par la médiation de la culture, laquelle comprend « toutes nos conduites, nos sentiments, nos façons de vivre, de penser et d'agir moins trois », à savoir : moins les trois réflexes biologiques du bébé qu'on avait mentionnées plus haut, succion, respiration et défécation. Voilà donc ce que possèdent en commun le bébé et l'animal dépourvu de culture ! On voit aussi que le philosophe n'a pas le monopole des certitudes.

Le philosophe et l'anthropologue s'accorderont facilement sur le fait qu'il n'existe pas d'hommes sans culture ; toutefois, cet accord ne règle pas la question mais ne fait que la reposer à un autre niveau : Quand y a-t-il un homme ? Quels sont les critères d'humanité, si tant est que l'homme est différent de l'animal ? Et le débat reprend.

Un dictionnaire de sociologie nous mettra sur une meilleure piste. On y définit la culture comme « la manière de concevoir la vie, de l'organiser et de la vivre qui

9. A.L. KROEBER and Clyde KLUCKHOHN, *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*, Peabody Museum of Havard University, Cambridge, Mass., 1952.

10. François LAPLANTINE, *Les 50 mots-clés de l'anthropologie*, Toulouse, Privat, 1974, p. 51. L'utilité de ces sortes de synthèses est qu'elles montrent clairement les incohérences que les longues dissertations réussissent à masquer.

caractérise une société donnée » [11]. La culture, c'est la manière, le style. Ainsi en est-il des sociétés... sans entreprendre l'autre débat de savoir lequel ou laquelle vient en premier et inspire le style de l'autre. Le sociologue pourra insister sur le fait que ce style s'inspire de valeurs et se traduit dans des réalisations matérielles, l'anthropologue pourra s'intéresser à l'originalité des divers styles ainsi qu'à leur mode de transmission, ou encore à l'aspect vécu de l'expérience qu'en fait l'individu ; la réalité à laquelle tout cela nous conduit, c'est la manière propre à l'homme d'être dans le monde. À bien y regarder, ce sens très contemporain n'est pas aussi éloigné qu'on pourrait le croire de celui de l'homme cultivé.

On sait que la culture des humanités dans ce qu'elle a de meilleur, ainsi que cette façon discutable de la nommer « culture générale » par confusion avec la simple érudition, nous renvoient à l'*humanitas* des Latins et à la *paideia* des Grecs. Fondamentalement, c'est l'idée que le petit de l'homme a besoin d'une éducation pour atteindre à la manière de l'homme achevé. Le sens contemporain concède le plein statut d'homme dès qu'on dépasse les trois réflexes biologiques. On ne met pas le seuil au même endroit, car la sensibilité contemporaine veut éviter les jugements de valeur que la conception ancienne impliquerait et qui traduisaient un ethnocentrisme refusé en principe par la science contemporaine. Mais il est toujours question d'une manière qui sépare, soit l'homme de l'animal, soit l'homme réalisé de l'homme en devenir. Bien plus, chez Aristote [12], en plus du sens usuel d'éducation, le mot *paideia* possède un sens spécial selon lequel la « culture » s'oppose à l'expérience d'une part et à la science d'autre part, et signifie l'aptitude à juger correctement des divers *modes* de la connaissance, de telle sorte, par exemple, qu'on n'attende pas du rhéteur des arguments mathématiques.

Pour peu qu'on la retourne, l'idée de culture nous ramène toujours à la manière, et non à la substance pourrait-on dire. Elle ne s'oppose donc à celle de nature que dans la mesure où celui qui possède cette manière, c'est-à-dire l'homme, s'y oppose lui-même. C'est pourquoi le débat touchant ce qui sépare l'homme de l'animal est loin d'être clos. Au contraire, il se situe à deux niveaux : celui des critères par lesquels on reconnaît l'humanité et celui des faits ethnologiques et paléonthologiques qui nous mettent en présence d'êtres divers à propos desquels on ne sait pas toujours comment conclure lorsqu'on applique les critères.

En d'autres mots, une fois que l'on a reconnu que les singes sont des animaux et nous des hommes, il reste à situer les divers « anthropes » et « hominiens » que nous révèlent les fouilles. Par exemple, on a longtemps considéré le langage et l'outil comme humains ; des « faits » semblent maintenant indiquer qu'ils seraient pré-humains. Va-t-on changer les critères ou accepter une image moins glorieuse de l'homme ?

Le problème est double. D'une part, dans notre connaissance de la nature comment tirer la ligne entre les critères et les faits qui sont en constante interaction ?

11. Jean GOLFIN, *Les 50 mots-clés de la sociologie*, Toulouse Privat, 1972, p. 39.

12. Cf. Ernest FORTIN, « *The paradoxes of Aristotle's Theory of Education in the hight of Recent Controversies* », Laval théologique et philosophique, 13, 7, 1957.

D'autre part, dans la nature, y a-t-il continuité (ce que les faits laissent croire) ou discontinuité (ce que les critères impliquent ?) Les critères ne seraient-ils finalement qu'un carcan dans lequel notre esprit force les faits à entrer car il ne pourrait les interpréter autrement ? Il y a donc de quoi occuper la réflexion philosophique en cette matière.

Ce qui caractérise celle-ci, c'est peut-être que le problème n'est pas nouveau. Aristote définissait des degrés de vie ayant des critères spécifiques tout en constatant que certains êtres, comme les ascidies, semblent se tenir entre la plante et l'animal [13]. Quand il dit qu'il ne voit pas clairement dans quel groupe les placer, que faut-il conclure ? Que le mot homme n'est rien de plus qu'une vibration de l'air, c'est-à-dire nier l'existence des différences spécifiques, ou admettre que les critères doivent être perfectionnés par une meilleure étude de la nature ? Si on prend le second parti, on se heurte au fait que plus la science progresse, plus les difficultés augmentent.

D'autre part, ce que plusieurs reprochent à la philosophie, c'est une partialité envers les critères au détriment des faits. Comme le philosophe, lui, est incapable d'échapper aux jugements de valeur, il vaudrait mieux qu'il s'y consacre résolument, laissant le savoir à ceux qui en connaissent la méthode appropriée. Mais si cette façon de voir peut paraître déjà dépassée (car la science s'est heurtée elle aussi aux jugements de valeur), elle n'en demeure pas moins très présente dans l'inconscient scientifique contemporain de telle sorte que c'est toujours le philosophe qui doit d'abord prouver la légitimité de sa recherche avant même de pouvoir l'exposer. Pour les autres c'est un *a priori* qui va de soi.

Somme toute, je ne suis pas encore vraiment entré dans le problème : j'ai tenté d'en dégager les articulations dans une perspective philosophique. Le philosophe qui veut définir la nature de la culture doit s'adonner à la tâche d'élucider les critères d'humanité. Il doit rechercher ce qui explique que la culture soit un phénomène spécifiquement humain, que la manière d'être de l'homme dans le monde distingue l'homme du reste de la « nature ». À cette fin, le choix d'une hypothèse de travail relève-t-il de la sensibilité subjective de chaque philosophe, ou bien n'est-il pas clairement indiqué dans cette ancienne opposition entre un mode naturel défini par la détermination et un mode humain caractérisé par l'ouverture aux possibles ? Le philosophe aurait tort de ne pas tenter d'approfondir cette opposition en tenant compte de tout l'acquis de la pensée contemporaine sur ce point, car d'autres que lui ont déjà commencé à le faire.

Sous réserve d'un tel approfondissement à faire, on pourrait conclure cette première partie en posant la définition suivante : la culture, c'est le mode propre à l'homme d'être dans le monde. Dès qu'il y a l'homme, la culture est présente sous une forme ou sous une autre. L'apparition de l'homme est du même coup la présence d'un nouveau mode d'être dans le monde, qui est spécifique et irréductible à tous les autres. En d'autres termes, la culture est un cinquième critère d'humanité qu'il faut ajouter aux quatre critères communément reconnus par la paléonthologie : station debout, face courte, main libre et possession d'outils.

13. Cf. *Les parties des animaux*, 681 à 10.

La valeur, fondement de la culture

Je tenterai de clarifier le deuxième volet, celui du fondement de la culture, par un bref exercice de retour génétique à l'origine comme l'exige le climat intellectuel contemporain. Le mot valeur nous retiendra, car il définit ma thèse : c'est la présence du jugement de valeur chez l'homme qui explique toute culture, même sous la forme la plus « primitive ». La culture, mode spécifique selon lequel l'homme est dans le monde est un *mode d'être au monde et non pas seulement dedans.* Avec l'homme apparaissent un *logos* et un *ethos*, que la clarté grecque distinguera alors que le mythe les confondait ; la réalité de cette nouvelle présence consiste en une relation entre connaissance et affectivité qui est spécifique à l'homme et que rend bien l'expression jugement de valeur, celui-ci ne fût-il à l'origine qu'un grognement particulièrement significatif de quelque... anthrophe [14]. Le nettoyage verbal du terme valeur a pour but de clarifier le mot dans notre usage en vue d'en retracer, non le mot, mais le concept à l'origine. Il ne s'agit donc pas d'étymologie, comme si on voulait, par exemple, retrouver une racine commune à la parole grecque (*mythos*) et au grognement latin (*muttum*).

Un auteur s'est particulièrement intéressé à l'analyse des sens courants du mot valeur [15]. Il propose de ramener la multiplicité des usages à deux sens principaux :

Sens propre : qualité non intrinsèque mais imaginée qui permet de situer un objet dans une hiérarchie ; v.g. : valeur marchande, valeur d'une carte à jouer.

Sens figuré : idée de mérite, sans comparaison ; v.g. : homme de valeur, valeur artistique.

Conscient de la difficulté de l'entreprise, l'auteur présente ses conclusions à titre d'hypothèses. Quoique son analyse soit très fine, je ne crois pas que le sens figuré élimine toute idée de comparaison. L'auteur explique qu'en passant au sens figuré, l'idée de comparaison s'est estompée et a disparu ; il me paraît au contraire que l'idée de comparaison est toujours connotée de façon plus ou moins prochaine. Et cela, en raison même du fait reconnu par l'auteur, à savoir que l'idée de valeur renvoie toujours à un jugement d'évaluation, lequel suppose l'application d'une certaine mesure. Valeur est, dans tous ses usages, un mot essentiellement relatif au contraire du mot bien. Les hommes de bien se ressemblent, l'homme de valeur se distingue. Ou faudrait-il en appeler au témoignage du vers classique : « Aux âmes bien nées, la valeur... » ?

Dans ses usages techniques, le mot valeur est passé de l'économie politique à la philosophie, où il a remplacé le mot bien, grâce surtout à l'influence de Nietzsche [16]. Cette interprétation historique, qui semble très plausible, confirme le caractère relatif du terme car la valeur économique est définie par l'application d'une mesure quantitative. En se généralisant, le terme valeur a étendu l'idée de mesure à tous les

14. Je laisse de côté la question du savoir s'il s'agit de *Faber* ou de *Sapiens.*

15. Pierre DES MAZIS, *Vocabulaire de l'économie politique. Essai sur l'apport du langage commun*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1965, p. 24 à 31.

16. Cf. : A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1968, p. 1184.

domaines. Le bien dénote l'idée de perfection en elle-même, la valeur relativise cette idée : c'est le bien saisi comme étant mesuré par rapport à un repère quelconque, suite à un jugement d'évaluation. Ce résidu conceptuel de notre brève analyse du mot est en réalité le point de départ conceptuel dans une perspective génétique de retour à l'origine.

D'une certaine manière, nous rejoignons Nietzsche pour qui c'est le rapport entre acheteur et vendeur qui est le rapport le plus ancien et le plus primitif entre personnes, celui où l'homme se mesure à l'homme pour la première fois ; tout commence par l'économique :

> « Établir des prix, mesurer des valeurs, inventer des équivalences, échanger. Tout cela a préoccupé à tel point la toute première pensée de l'homme que ce fut en un sens la pensée *tout court*... l'homme se désigne comme l'être qui mesure des valeurs, qui évalue et qui mesure, l'animal estimateur par excellence »[17].

S'appuyant sur Nietzsche, un auteur contemporain renverse toutefois la perspective en définissant le don et l'échange comme un moyen symbolique inventé par l'homme primitif pour contrôler la violence première, l'état de guerre latent à l'origine : « Contrairement aux idées reçues, la raison première de l'échange — et la raison des premiers échanges — est bien plus *politique* qu'*économique* »[18].

La sensibilité évolutionniste de l'homme contemporain l'oblige à se retrouver dans ses ancêtres par des reconstitutions logiques dans lesquelles il n'est pas toujours facile de découvrir les postulats cachés, ni même de démêler ceux qui sont idéologiques de ceux qu'on pourrait appeler épistémologiques. Pendant longtemps il nous a fallu un singe comme ancêtre « logique », jusqu'à ce que des « faits » nous obligent à en changer. Quels faits pourrais-je évoquer contre Nietzsche, ou J.-P. Dupuy contre une nouvelle interprétation que je pourrais proposer contre la sienne ? Dans quelles peintures rupestres pourrais-je lire les premières « manières » par lesquelles l'homme se distingue de l'animal et invente le rite ? Ou devrais-je voir dans le meurtre d'Abel par Caïn la source de cette violence originelle dans laquelle tel autre auteur voit l'origine de la société ? Julien Freund me semble donner la note juste sur ce point :

> « En conséquence, quelles que soient les institutions, aucune ne peut être dite plus originaire que les autres. Le roi-prêtre a-t-il précédé le roi-brigand, le roi-sage, le roi-commerçant ? Cela supposerait que la sainteté ait été antérieure au vol, à la sagesse, au troc, à la guerre ou vice-versa. Et puis, nous ne savons même pas si à l'origine il y a eu des rois ou une assemblée d'anciens ou encore une domination aristocratique de certaines familles. Il semble beaucoup plus raisonnable d'admettre que tous ces phénomènes sont également originaires, aussi bien le vol que le troc et la réflexion, car l'hypothèse adverse risque de nous conduire à des choix arbitraires et à élever abusivement au rang d'un principe universel une circonstance locale et particulière »[19].

17. F. NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1971, p. 263.
18. Jean-Pierre DUPUY et Jean ROBERT, *La trahison de l'opulence*, Paris, P.U.F., 1976, p. 230.
19. *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1972, p. 52.

Je crois que la question des faits à l'origine demeurera insoluble, mais que cela n'a pas d'importance car ce n'est pas la vraie question. Je vais tirer exemple de ces reconstitutions auxquelles nous ont habitué les économistes pour expliquer logiquement l'origine de la monnaie à partir du troc. Plus on va, moins l'explication logique devient simple. Le troc « n'exclut pas le transfert des biens en deux étapes », c'est-à-dire : l'engagement à donner (et l'idée de crédit) et l'exécution du don [20]. J'irai plus loin : dès la première fois où l'homme diffère l'usage immédiat d'un bien, il prend ses distances par rapport à cet usage ; dès lors, le concept de valeur ainsi que la distinction entre valeur d'usage et valeur d'échange sont présents tous à la fois.

Les faits ne pourront jamais prouver que la pensée fut d'abord économique, ou quelque chose d'autre ; peu importe l'objet sur lequel elle s'exerça en premier, elle était déjà là dans cette distanciation, cette faculté de mesurer comme de l'extérieur du monde les choses et les hommes et ainsi de *venir au monde*. Ainsi l'homme donne un sens au monde ; peu importe si par la suite il se demandera si ce sens vient bien de lui-même ou d'en haut. Tout est déjà à l'origine dans la saisie de cette relation de valeur par laquelle du même coup l'homme saisit la relation de moyen à fin qui est l'essence de la moralité, en même temps que celle de la technique [21].

En d'autres termes, définir l'homme comme un animal moral revient au même que le définir comme un animal qui se tient debout — ou comme un animal raisonnable selon une terminologie aujourd'hui dépassée. Mais certains ont tort de croire qu'en popularisant la valeur à l'encontre du bien, Nietzsche a éliminé la morale — j'avoue que j'ignore ce que lui-même voulait faire. Au nom de la pudeur scientifique contemporaine, je devrais sans doute remplacer le mot morale par celui d'éthique. Mais je préfère le premier, justement parce que son concept est vieux comme le monde.

La venue de l'homme au monde est le vrai surgissement du monde. C'est un point du passé suffisamment lointain pour fixer un terme à la recherche des fondements. On ne peut remonter à l'infini dans cette recherche, comme l'avait bien senti Adam Smith au sujet du penchant de l'homme à trafiquer :

> « Whether this propensity be one of those original principles in human nature of which no further account can be given ; or whether, as seems more probable, it be the necessary consequence of the faculties of reason and speech, it belongs not to our present subject to inquire. It is common to all men, and to be found in no other race of animals, which seem to know neither this nor any other species of contracts » [22].

Conclusion

Au terme de cet exercice, le lecteur non-philosophe serait peut-être porté à conclure qu'on n'a rien démontré, si ce n'est certains indices permettant de découvrir

20. Cf. Des Mazis, *op. cit.*, p. 68.

21. C'est la fin qui les distingue, celle de la moralité englobant les activités de l'homme total.

22. *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Chicago, Encyclopedia Brittanica Inc., 1952, p. 6-7.

quelques postulats cachés de l'auteur. Je ne vois pas pourquoi on refuserait au philosophe le droit d'avoir ses postulats comme toute le monde. En cette matière, le plus important me paraît être celui qui définit la philosophie comme une démarche intellectuelle, et non pas seulement de l'ordre des valeurs dans lesquels plusieurs voudraient que le philosophe se complût. Je conclus en illustrant ce postulat fondamental par une image paradoxale tirée du contexte de cette réflexion. Le rôle du philosophe n'est pas tellement de s'extasier devant la beauté du spectacle d'une mère allaitant son enfant mais d'expliquer pourquoi, contrairement au veau, le petit de l'homme qui tête pose en toute vérité un geste culturel. Si on me poussait au pied du mur, je dirais que je préfère parler ainsi plutôt que d'emprunter un langage qui laisse croire que, de l'amibe à l'homme, c'est du pareil au même, sauf pour la complexité.

Et pour rejoindre mon point de départ, je terminerai par une interrogation. Un ordinateur qu'on aurait nourri de tout ce qui s'est écrit sur la culture réussirait-il à en dire la nature ? Comment l'homme lui poserait-il la question ?